ISTINBĀṬ PROGRESIF
(Telaah Progresifitas Makna sebagai metode Istinbat Hukum Kontemporer)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Keislaman

Oleh:

ZAINUL ARIFIN
NIM. F02212017

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2016

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini saya :

Nama : Zainul Arifin

NIM : F0.22.120.17

Program : Magister (S-2)

Institusi : Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 29 Juli 2016

METERAI TEMPEL D6E4FAHF161948692 6000 ENAM RIBU RUPIAH

ya yang menyatakan,

Zainul Arifin

PERSETUJUAN

Tesis Zainul Arifin ini telah disetujui
pada tanggal, 29 Juli 2016

Oleh
Pembimbing

Prof. Dr. H. Ma'shum Nur Alim, M.Ag.
NIP. 196009141989031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Zainul Arifin ini telah diuji
pada tanggal, 29 Agustus 2016

Tim Penguji:

No	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1.	**Prof. Dr. H. Ma'shum Nur Alim, M.Ag**	(Ketua)	
2.	**Dr. Khoirul Yahya, M.Si**	(Sekretaris/ Penguji)	
3.	**Dr. Hj. Anis Farida, S.Sos, SH, MH**	(Penguji)	

Surabaya, 29 Agustus 2016
Direktur Program Pascasarjana

KEMENTERIAN AGAMA PASCASARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Husein Azis, M.Ag.
NIP. 195601031985031002

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : ZAINUL ARIFIN
NIM : F02212017
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA / SHARI'AH
E-mail address : azza_inv2009@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
Istinbat Progresif (Telaah Progresifitas Makna Dalam Ketentuan Hukum Poligami dan Mahar Mithil

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 29 Agustus 2016

Penulis

(Zainul Arifin)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Penelitian ini berjudul *Istinbāṭ* Progresif dalam Ketentuan Hukum terhadap Poligami dan Mahar Mithil. Penelitian ini sangat penting untuk diapresiasi karena ini adalah medium aktifitas aksegesis al-Qur'ān dengan menawarkan konsep baru yang berbeda dengan konsep yang belum banyak disentuh oleh pemerhati al-Qur'an terutama di Indonesia. Konsep baru yang dimaksud adalah menghadirkan metode istinbaṭ dimana semiotika (sistem tanda) teks dijadikan *mashādir al-aḥkām* (sumber hukum) terhadap kompleksitas permasahan hukum yang terus bergulir tanpa henti, metodologi yang dibangun melalui kaidah istinbaṭ progresif yaitu seperangkat konsepotual metodologis istinbaṯ hukum yang menitik beratkan pada teks (lafaẓ) sebagai pijakan inferensi dengan mempertimbangkan *dalālah lafẓiyah* (petunjuk leksikal) terhadap makna yang digali melalui kaidah *lughawiyah* (bahasa) sebagai *maqāyis al-lughah* (standar bahasa), kaidah *ushūliyah* (standar epistemologi hukum), kaidah fiqhiyah (pertimbangan pencetusan hukum), kaidah tafsīr sebagai (meaning teks) dari literasi bahasa al-Qur'an, kaidah *ta'wīl* (pemalingan makna) dari intrinsik leksikalnya kemudian disinergikan dengan relasi teks dan makna dengan melihat postulat awal dan potensi stuktur bahasa teks yang ada.

Bangunan epistimologinya melalui dua tahap ; Pertama, *Intāj al-Hukm min al-Adillāt al-asasiyyah* (mengeluarkan hukum dari sumber pokok; al-Qur'ān kedua, *al-Tathbiq 'alā al-Aḥkām* (Metode Penerapan Hukum. melalui tahapan (1) *tawthīq an-Nās* menguji validitas dan keabsahan sebuah teks (2), *fahm an-Nās* (pembacaan teks), dengan mengacu pada langkah (3), *al-Taqayyud bi al-Ijma'* (pengelaborasi produk hukum yang pernah dilakukan ulama sebagai pijakan istinbaṭ kemudian menentukan langkah keempat, *manhāj* Penentuan permasalahanya didasarkan pada langkah kelima *taṣwīr wa al-Ta'rīf al-Wāqi'* (visualisasi dan identifikasi hukum), dengan berusaha meng-ejawantahkan dengan langkah keenam; Takwir al-Wāqi'yakni upaya untuk mengembalikan sebuah kasus ke dalam kategori hukum tertentu, kemudian mencetuskan hukum sesuai dengan probematika hukum yang menggejala di masyarakat atau dengan metode ketujuh yakni *Tanzīl al-Aḥkām 'alā al-Wāqi'* menjustifikasi (memberi jawaban hukum sesuai dengan realitas). Penelitian ini bersifat kualitatif (*qualitative research*) dengan menggunakan metodologi triangulasi (keberagaman metode) sebagai alternatif dalam menghasilkan validitas data empiris terhadap obyek yang dikaji (mahar mithil dan poligami) sehingga kajiannya bisa dipahami secara holistik.

Kata kunci: Istinbat, Progresif, Mahar mithil, dan Poligami

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص

عنوان هذا البحث الاستنباط التطوري (دراسة التطوري لتطبيق أحكام مهرالمثل وتعدد الزوجات) وهذا البحث له أهمية، لأن به من بعض معظم وسائط تفهيم القران بتهديف مفهوما جديدا يختلف عن مفاهيم معظم العلماء القرانية الإندونسيين. وشكل مفهومه الجديد هو الاستحضار مناهج الاستنباط من حيث اللفظ هو مصادر الأحكام من متنوعة مسائل الأحكام المظاهرة . ويستهدف منهجه على الوجهين الاول انتاج الحكم من ادلة الاسسية ويندرج به بتوثيق النص وفهمه اى بملاحطة تصحيح النص وبالانقياد الإجماع العلماء ومراعاة المعانى والقواعد الكلية الثاني منهج االتطبيق على الأحكام ويندرج به بتصوير وتعريف الواقع و تكييف الواقع وتنزيل الأحكام على الواقع

ويستهدف البحث في رسالة الماجستر هذه الى معرفة مافي بناء المنهجية لاستنباط الأحكام الإسلامية، بمناسبة تطبيق أحكام مهرالمثل وتعدد الزوجات على المجتمع من حيث الدلالة اللفظية لنيل ما وراء النص من المعنى رغم أنه أحيانا يختلف عن ظاهر النص.

وأما النهج الذي يستخدمه الباحث فهوالنهج الوصفي لكنه يستخدم البحث المكتبي في جمع البيانات التي كانت الرسالة بنيت عليها. إضافة إلى ذلك فإنه لا يستغني عن تحليل المحتوى لتحليل البيانات.

والنقطة المهمة أن الباحث يحدد بناء المنهجية في مسائل مهرالمثل وتعدد الزوجات فقط لا في مسائل أخرى نرجو أن يستمر البا حثون على الا ستدلال بمناسبة هذه المناهج

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

This research is titled *Istinbāṭ* Progressive in Legal Provisions on Polygamy and Mahar Mithil. This research is very important to be appreciated because this is the medium of al-Qur'ān aksegesis activity by offering new concept which is different from concept which has not been much touched by observers of Qur'an especially in Indonesia. The new concept in question is to present the istinbat methoḍ wherein the semiotics (sign system) of the text is made into *mashādir al-aḥkām* (the source of the law) to the continuous relentless legal complexity of lawlessness, the methodology built through the *istinbāṭ* progressiveis a set of methodological conceptual *Istinbāṭ* law that emphasizes the text (*lafaẓ*) as an inference foothold by considering *dalālah lafẓiyah* (lexical hint) to the meaning dug through the *lughawiyah* (language) as *maqā yis al-lughah* (standard language), the rules of *ushūliyah* (legal epistemology standard), *fiqhiyah* rules (consideration of law enactment), the rules of tafsīr as (meaning text) of the language literacy of the Qur'an, the rule *ta'wīl* (meaningfulness) of intrinsic lexically then synergized with text relation and meaning by looking at the initial postulate and the potential structure of existing text languages.

Building epistimology through two stages; First, *Intāj al-Hukm min al-Adillāt al-asasiyyah* (issuing the law from the main source: al-Qur'ā).Second, *al-Tathbiq 'alā al-Aḥkām* (Method of Applying the Law Through the stages (1) *tawthī q an-Nā s*examines the validity and validity of a text (2) *fahm an-Nās* (text reading), with reference to step (3)*al Taqayyud bi al-Ijma*' (The elaboration of the legal product that the cleric had once done as a foundation of istinbaṭ then determined the fourth step, *manhāj* The determination of the problem was based on the fifth step of the *taṣwīr wa al-Ta'rīf al-Wāqi'*(visualization and identification law), by attempting to embody it by the sixth step: *Takwir al-Wā qi'*, itattempts to return a case into a certain category of law, then sparking the law according to the law's law problem in symptom in society or by the seventh method of *Tanzī l al-Aḥ kā m 'alā al-Wā qi'*(give legal answer according to reality). This is qualitative research by using triangulation methodology as an alternative in generating empirical data validity to the studied object (mahar mithil and polygamy) so that the study can be comprehended holistically.
Keywords: Istinbat, Progressive, Mahar mithil, and Polygamy

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN ii

HALAMAN PERSETUJUAN iii

HALAMAN PENGESAHAN iv

KATA PENGANTAR v

ABSTRAK vii

PEDOMAN TRANSLITERASI xi

DAFTAR ISI xii

BAB I : PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Rumusan dan Batasan Masalah 8

C. Tujuan Penelitian dan Signifikansi 8

D. Kerangka Pemikiran Teoritik 10

E. Penelitian Terdahulu 14

F. Metode Penelitian 16

G. Sistematika Pembahasan 23

BAB II : ISTINBĀT DAN ADILLĀT AL-AḤKĀM 25

A. Pengertian Istibāṭ dan Macam-macam Adillāt al-Aḥkām 25

1. Pengertian Istinbāṭ 25

2. Macam-macam Adillāat al-Aḥkām 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Sumber Hukum Istinbāṭ 67

1. Al-Qur'ān 67

2. Hadīth 69

C. Korelasi Istinbāt dan Ijtihad 73

1. *Intāj al-Hukm min adillāt al-Asāsiyyah* (Metode Istinbaṭ Dari Sumber asalnya) 78

2. Manhāj al-Tathbiq 'alā al-Aḥkām (Metode Penerapan Hukum) 82

D. Implementasi Istinbāṭ Terhadap Pembinaan Hukum Islam 86

BAB III : PRADIGMA ISTINBĀṬ PROGRESIF 93

A. Al-Qur'ān Sumber Otoritatif 93

B. Al-Qur'ān: Koherensi Tafsir Integralistik 98

C. Stagnasi Ijtihād dan Probabilitas Hukum yang Akut 105

1. Sebab-sebab Insidād bab al-Ijtihād (Penutupan Ijtihad) 108

2. Ijtihad Sebuah Tawaran Solusi 110

BAB IV : PERANGKAT METODOLOGIS INTIBĀT PROGRESIF

A. Kaidah Tafsir 136

1. Kaidah Dhamir (Kata Ganti) 137

2. Kaidah Ma'rifat dan Nakirah 143

3. Kaidah Khiṭāb bi al-Ism dan Khitab al-Fi'il 154

B. Kaidah Ta'wil 158

1. Pengertian Ta'wil 158

2. Ruang Lingkup Ta'wil 162

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Ranah dan Bentuk Ta'wil 163

4. Syarat Melakukan Ta'wil 166

5. Kaidah-Kaidah dalam Ta'wīl 172

6. Kontradiksi Ulama' Tentang Bolehnya Ta'wīl 176

7. Fungsi ta'wīl sebagai pendekatan al-Qur'ān 179

C. Kaidah Uṣūliyyah 184

1. Pengertian Uṣūl Fiqh 186

2. Sumber Hukum Uṣul Fiqh 189

3. Signifikansi Ushul Fiqh 191

D. Kaidah Fiqhiyah..... 197

1. Pengertian Qawāid dan Fiqh..... 197

2. Sisi Lain Mempelajari Kaidah Fiqh..... 199

3. Urgensi Kaidah Fiqh.. 202

E. Kaidah Lughawiyyah… 209

1. Ilmu ishtiqāq (etimologi)… 210

2. Ilmu Naḥw (sintaksis)… 211

3. Ilmu Ṣarf… 212

4. Ilmu balāghah..... 213

F. Relasi Teks dan Makna.. 246

BAB V : IMPLIKASI TEORITIS ISTINBĀṬ PROGRESIF 267

A. Isu Gender : Poligami.. 267

1. Prototype Poligami. 267

2. Pengertian Poligami 269

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Melacak Akar Sejarah Poligami.. 270

4. Pro Kontra Hukum Poligami 272

5. Tinjauan Hukum Poligami..... 274

6. Kontekstualisasi Poligami: Telaah Progresifitas Makna .. 283

B. Tinjauan Hukum Mahar *Mithil..* 290

1. Pengertian mahar.. 290

2. Pembagian Mahar 292

3. Normativitas Nihlah (Sumber hukum mahar mithil) 293

a. Struktur Gramatikal Lafaẓ Nihlah 294

b. Asbāb an-Nuzūl 300

c. Interkoneksi *Maskut 'anhu* dan *Mantuq bihi Lafaẓ Nihlah* 302

d. Analisis Teks Lafaẓ Niḥlah 306

BAB VI : PENUTUP..... 311

A. Kesimpulan 311

B. Rekomendasi 313

DAFTAR PUSTAKA 315

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'a>n[1] sebagai *divine revelation* (wahyu Ilahi) adalah manuskrip agung sebagai warisan terpenting bagi manusia yang tidak boleh diabaikan; reaktualisasi, revitalisasi, reformulasi, rekontruksi pemaknaan melalui sinyal derivasinya tidak boleh mengenal kata henti,[2] karena Al-Qur'a>n adalah *touchscreen* Tuhan yang menampilkan fitur-fitur dialogis dan memerlukan sentuhan epistemology yang konstruktif untuk menggali normativitasnya yang

[1] Menilik leksikal kata Al-Qur'a>n ini adalah kalimat yang sempurna (*bali>gh*) diderivasi dari akar kata, *qara'a, yaqra'u, qira>atan, wa qur'a>nan* yang mengikuti wazan *fu'la>nun* atau *rujh}a>nun* yang mempunyai arti bacaan, bila dilihat dari makna isoterisnya, ada pemalingan makna asal (masdar) kepada makna metafora (maja>zi) yang konotasinya tidak berarti bacaan tapi sesuatu yang dibaca (*al-maqru>'*) dalam kaidah *bala>ghah*-nya, *"It}la>q al-Masdar wa ira>datu ism al-maf'u>l"*, lihat landasan teorinya pada; abu Muhammad al-akhd}ary, *al-Jauhar al-Maknu>n fi> al-Thalasha al-Funu>n* (Kediri : at-Ta'li>qa>t, tt), 40 bangdingkan dengan; Sha>bir H}asan Muhammad Abu> Sulaiman, *Rawa>'i al-Baya>n fi al-'Ulu>m al-Qur'a>n* (Beirut :al-Maktab al-Isla>miy, 1988), Cet.I, 11, bandingkan juga pada, Manna>'al-Qata>n, *Maba>h}ith fi> 'Ulu>m* al-Qur'a>n (Riya>d : Manshu>ra>t al-"Asr al-hadit 1972), Cet III, 20} kontruk pemikiran ini senyawa dengan dalil nas}s} QS. al-Qiya>mah (:17-18), "Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu."

[2]Stagnasi ini dipicu oleh munculnya asumsi dogmatis bahwa capaian ulama salaf (baca:mujtahid) telah sempurna, akhirnya formulasi perumusan hukum yang terjadi berkutat pada pen-*Sharah}*-an pada varian-varian turash terdahulu, sehingga tidak butuh lagi pembaharuan pemikiran hukum yang bersifat *ijtiha>di* dari sumber asalnya yang akhirnya kajian al-Qur'a>n berkutat pada kegiata ritual yang bersifat *taabbudi* dan menutup segala aktifitas intelektual interpretative, hal ini disebabkan oleh: 1). Formulasi perumusan kreteria ijtihad yang sangat ketat, 2). Kodifikasi hasil ijtihad ulama terdahulu diprediksikan akan terjadi padahal ruang dan waktunya yang berbeda, 3). Fanatisme (*taas}s}ub*) golongan dan perselisihan antar mazhab, lihat Muhammad al-Hud}ari, *Tari>kh Tashri'>al-islami*, (Jeddah: al-H}aramain, tt), 325 dari kebekuan ini, Yusuf al-al-Qard}a>wi memberikan konklusi cerdas dengan menawarkan alternative bentuk ijtihad kontemporer, pertama, *ijtihad Intiqa'i*, adalah penyulihan atau penyeleksian pendapat klasik yang relevan dengan realitas kekinian. Kedua, *Ijtihad Insha'i* , ijtihad dengan cara mengambil konklusi hukum baru dalam masalah kontemporer, dimana permasalahan tersebut belum pernah dikaji oleh ulama klasik. Ketiga, kombinasi *ijtihad Intiqa'i dan ijtihad Insha'i*, dengan cara menyulih pendapat yang lebih cocok dan kuat dengan permasalahan aktual kemudian ditambahkan pada pendapat tersebut unsur-unsur ijtihad baru, lebih lengkapnya lihat, Yusuf al-Qard}awi, *Ijtihad al-shari'ah al-Islamiyyah ma'a Naz}a>rah Tahli>liyyah fi al-ijtiha>d al-mu'a>sir* (Kuwait : Dar al-Qalam, 1986), 115

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat universal. Hitam-putihnya pemaknaan al-Qur'a>n akan sangat sirkular secara triadik dan dimamis bila seorang penafsir (*reader*) memposisikan al-Qur'a>n (teks) dan realitas (konteks) sebagai obyek kajian hermeneutik yang saling berkelindan dan memberikan fungsi elastisitasnya sebagai kalam Allah yang *s}a>lih li kulli zama>n wa al maka>n*.

Pendekatan praktis terhadap kitab suci dan hubungan dialektis antara teks dan pembacanya sebenarnya telah termaktub secara implisit terkandung pada wahyu pertama Al-Qur'a>n.[3] Namun, yang menjadi permasalahan ketika "bahasa Tuhan" diterjemahkan ke dalam "bahasa manusia" bisakah manusia menjabarkan pesan moral-Nya?, Ada statemen menarik untuk direnungkan:

> "Andaikata seorang hamba diberi seribu pemahaman mengenai satu huruf Al-Qur'a>n, ia tidak akan mencapai puncak dari makna yang diletakkan Allah dalam satu ayat dari kitab-Nya, sebab ia merupakan kalam-Nya dan kalam-Nya adalah sifatnya. Sebagaimana Allah tidak memiliki ujung, demikian pula tidak ada ujungnya bagi pemahaman kalam-Nya; setiap orang dapat memahami sesuai dengan potensi yang dibukakan kepadanya.[4]

Transendental al-Qur'a>n hanya bisa diapresiasi oleh mereka yang melihat teks sebagai kala>m Tuhan yang hadir melalui pakaian berupa deretan huruf dan sistem tanda (semiotik) yang belakangnya tersimpan pesan

---

[3]Turunnya wahyu pertama (*al-'Alaq*), dengan redaksi "*iqra'* adalah sinyal dialogis antara *author* tek dengan pembacanya, di sini manusia mempunyai otoritas untuk mengkaji, menggali dan mengidentifikasi setiap fenomena yang ada dengan terus mengedapankan purifikasi transcendental kepada Alla statemen penulis didasarkan pada redaksional ayat ini yang menggunakan kalimat transitif (*muta'addi*) dimana obyek kajian ayat ini tidak disebutkan sehingga tranformasi pemahamannya akan belaku universal pada setiap peristiwa. Dalam ayat lain juga disebutkan bahwa secara naluri manusia mempunyai bingkai epistemology *ta'aquliy* (pemikiran) yang progresif tehadap universalitas al-Qur'a>n karena memang manusia diberi peran oleh Allah untuk menguak kalam-Nya. Untuk lebih jelasnya lihat, QS.(38):S{a>d:29,QS. Muhammad (47):24, QS. Al-Qamar (54){:17, 22 dan 32.

[4] az-Zarkasyi, *al-Burha>n fi< Ulu>m al-Qur'a>n* Juz I, 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengarangnya. Tampilan ayat demi ayat[5] yang dihadirkan Allah dalam teks al-Qur'a>n pada akhirnya menjadikan kehidupan umat Islam semakin berarti dengan segala kepentingan keilmuan yang dibangun di atas semangat kritis terhadap bangunan pemikiran yang ada.

Tentu saja apa yang dibangun oleh mereka sangat berseberangan dengan trend pemikiran Islam yang menekankan tidak perlu adanya modifikasi, khususnya menyangkut pemahaman bahwa aspek normativitas Al-Qur'a>n adalah tidak menerima reduksi apalagi dekonstruksi, yang menurut terminologi Amin Abdullah disebut dengan *Gairu qa>bilin li al-Tagyi<r wa al-Niqa>s*. Sementara di lain pihak, muncul pemikiran Islam yang melihat tradisi Al-Qur'a>n sebagai suatu gugusan pemikiran yang tidak *taken for granted* (apa adanya).[6]

Salah satu penyebabnya adalah karena Al-Qur'a>n diprediksi sebagai, "Kala>m Tuhan yang sudah final dan tersakralkan (*Taqdi>s al-Afka>r al-Di>ny*),[7] konsekuensinya, dinamika pemikiran studi tentang doktrinernya

---

[5] Dalam manuskrip al-Qur'a>n, "Tanda" disebutkan dengan redaksi "Ayat" yang mempunyai arti "tanda kebesaran Allah" yang jumlahnya lebih 300 kata dengan struktur bahasa yang berbeda pula: bentuk jama', "a>ya>tun" ada 148 kata, *mud}of* pada *ya' mutakallim* "a>ya>ti" ada 14 kata dan lain-lain, dari keseluruhan yang penulis teliti, struktur gramatikalnya (*siya>q al-Kala>m*) menggambarkan dimensi ketajaman berfikir terhadap *dala>lah wad}'iyah petunjuk redaksi*-nya. Muhammad Fuad Abdul al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfa>d al-Qur'a>n*, (Baerut: Da>r al-Fikr, tt), 136-138,

[6] Amin Abdullah *Falsafah Kala>m di Era Post-Modernisme, 35.*

[7] Memang benar fungsi otoritatifnya adalah ditanggung dan dijamin keabsahannya oleh Allah dengan dalil *Inna> nahnu Nazzalna al-Dhikra wa inna> lahu lah}a>fid}u>n,* namun bila dicermati bahasa ayat ini otoritas penjagaan yang dikehendaki oleh Allah adalah *al-Qur'a>n qabla an-Nuzul ila sama>'i al-dunya bi wasit}ati jibril ila Nabi Allah Muhammad*, artinya hanya Allah yang akan menjaga keaslian terhadap al-Qur'a>n yang ada pada *lawh al-mahfuz},* argumentasi penulis didasarkan pada; 1) Pengulangan *musnad ilaih* dengan perlambangan *ism mud}mar* (انا) yang diulang dua kali dimana nilai otoritas makna adalah sama yakni, yang menjaga terhadap al-Qur'a>n dalam ayat tersebut hanyalah Allah semata. 2). Bila dilihat dari impliksi makna dhamir, "نحن" dan menyebutkan *musnad ilaih* berupa Ism fa'il, لحافظون yang mendapat tambahan لام *li al-ta'ki>d al-ma'na* maka manusia otomatis mempunyai hak untuk menjaga al-Qur'a>n dari *tahri>f* (merubah), *tabdi>l* (mengganti) dari subtansi makna yang terkandung di dalamnya, kendatipun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terutama yang berkenaan dengan ruh dan spirit *ijtihadi* menjadi mandul dan tumpul sehingga kompleksitas problematika social yang berkenaan dengan penyelesaian hukum Islam, menjadi tumpukan permasalahan yang tidak mempunyai legalitas sumber hukum yang berarti. Kedua, disebabkan oleh adanya pembacaan teks yang menjadi wacana *taabbudi* (kegiatan ritual) tanpa penyulihan makna intertektualitasnya yang berkaiatan dengan petunjuk hukum, sehingga regulasi persoalannya tetap menjadi bola salju yang terus menggelinding dan berkembang seiring dengan kompleksitas perubahan zaman, *Taghayur al-Akhka>m bi al-Taghayur amkinah wa al\-Azminah* (Pranata hukum terjadi disebakan perubahan situasi dan kondisi).[8]

Bila dicermati lebih jauh tradisi pemikiran klasik yang dibangun oleh *sala>f as-s}a>leh* dengan segala dimensi keilmuannya, adalah menjadi mata rantai pemikiran bagi generasi masa kini untuk bisa melihat sisi kurang dan lebihnya sebagai embrio dari geneologi berfikir dalam rangka reaktualisasi-reformulasi nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'a>n terutama melalui pisau bedah epistemologi Islam.[9]

---

demikian tidak serta merta dengan paradigma yang apriori artinya ada prasarat khusus yakni *mura>sakhah fi ilm* (mempunyai kredibilitas keilmuan) tentang al-Qur'a>n sebagimana disebutkan dalam QS. Al-Hijr (15) :9

[8] Teori perubahan aplikasi hukum diatas menurut al-Qarda>wi, tidak cukup hanya disebabkan perubahan waktu dan tempat namun lebih jauh ia paparkan bahwa; perubahan hukum itu bisa terjadi disebabkan oleh sepuluh perkara; 1).*Taghayyur al-maka>n* (perubahan tempat), 2). *Taghayyur az-Zama>n* (perubahan waktu), 3).*Taghayyur al-h}al* (perubahan keadaan), 4). *Taghayyur al-'Urf* (perubahan adat kebiasaan), 5). *Taghayyur al-Ma'lu>ma>t* (perubahan keputusan), 6). *Taghayyuru h}a>ja>ti an-Nas* (perubahan kebutuhan manusia), 7). *Taghayyur Qadura>t an-Nas wa imka>nihim* (perubahan kesanggupan dan kemampuan manusia), 8). *Taghayyur al-awd}a>' al-Ijtimaiyyah wa al-Iqtis}a>diyyah wa al-Siyasah* (perubahan social, ekonomi dan politik), 9). *Taghayyur al-Ra'yi wa al-Fikr* (perubahan pendapat dan olah fikir) dan 10). 'Umu>m al-balwa (perubahan tuntutan), lebih lengkapnya lihat, Yusuf al-Qard}a>wi, *Mu>jiba>tu Taghayyur al-fatwa fi> 'Asrina>*, (Kairo : Da>r al-Shuru>q, 2011), Cet II, 6-7

[9]Epistemologi sebagai tiang penyangga filsafat merupakan wilayah diskursus filsafat yang mengajarkan tentang terjadinya sumber pengetahuan, asal mula pengetahuan, batas-batas sifat,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara jujur diakui, bahwa teks al-Qur'a>n telah memainkan peran yang sangat besar bagi terjalinnya komunikasi antara *The world of Author* (dunia penulis), *the world of texs* (dunia teks), dan the *world of readers* (dunia pembaca). Sebagai teks pembentuk, Al-Qur'a>n telah melahirkan produk pelbagai disiplin ilmu dari miniatur teksnya yang bersifat absolut dan aksioma, termasuk dari bagian itu adalah model inferensi teks (teori *istinbat}})* sebagai manifestasi formula *dala>lah*nya yang bersifat universal interpretatif.

Problem utama dalam konteks pemahaman diatas, terutama bagi umat Islam Indonesia, akan mengalami kesulitan dalam mengejawantahkan pemaknaan yang valid dari pesan moral al-Qur'a>n yang disebakan oleh dua perkara; Pertama, di satu sisi pemahaman al-Qur'a>n meniscayakan perlunya penguasaan bahasa Arab, tetapi di sisi lain, mayoritas mereka tergolong sangat awam dalam bahasa Arab. Kedua, kenyataan menunjukkan bahwa sebagian besar umat Islam sangat antusias membaca dan mempelajari al-Qur'a>n dalam

---

metode dan validitas pengetahuan. Atau dengan kata lain, Epistemologi adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas teori ilmu pengetahuan. Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *Episteme*, yang berarti pengetahuan. lihat dalam Harold Titus, dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. M. Rasyidi, 187-188.

Al-Jabiry sebagai filosof yang muncul belakangan mempetakannya ke dalam tiga bangunan epistemologi antara lain, Pertama: Epistemologi *Bayani* (Dialektis), kedua: Epistemologi *Irfani*, dan ketiga epistemologi *Burhani* (demonstratif), arah bangunan epistemologi pemikiran Islam di atas dapat dijelaskan sebagai berikut, pertama: Epistemologi *Baya>ni*, bangunan epistemologi ini berakar dari kajian teks, validitas metodologinya inheren perspektif kebahasaan (*filology*) dan peran akal bersifat justifikatif. kedua: epistemologi *Irfani*, asal muasalnya adalah pengalaman langsung (*direct experience*), validitas metodologinya mengandalkan pendekatan intuitif (*zauq*) dan peran akal bersifat partisipatif, ketiga: epistemologi *Burhani*, Akar bangunannya berasal dari realitas dan validitas metodologinya menggunakan pisau bedah logika (*mant}i>q*) sedangkan peran akal bersifat diskursiv-analitik (*bahsiyah-tahli<liyyah*). Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Araby*: *Dira>sah Tahli>liyah Naqdiyah li al-Nudzūm al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1990),14. Disamping itu memurut Quraish sihab, "masing-masing bangunan epistemologi di atas, memiliki karakteristik yang berbeda satu sama lain serta nilai signifikansi bagi kepentingan masing-masing. tradisi pemikiran Islam , banyak dipengaruhi oleh tingkat kecerdasan dan disiplin ilmu yang ditekuninya, termasuk pengalaman, kondisi sosial politik yang mewarnai kultur kehidupan seorang pemikir (*mufassir*). Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'a>n dan Peran Wahyu dalam kehidupan Masyarakat*, (Surabaya: Bina Ilmu), 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasa aslinya, bahasa Arab, tetapi kebanyakan mereka hanya dapat membaca dan menulis aksaranya, tanpa disertai kemampuan yang memadai untuk menyingkap samudra maknanya.

al-Ghaza>li mengatakan:

> "Saya, sesungguhnya, hanya membangunkan kamu dari tidurmu' wahai orang yang membaca saja, yang menjadikan Al-Qur'a>n sebagai profesi, yang menelan makna secara lahiriah dan global saja sampai kapan kamu mengitari pantai sambil memejamkan kedua matamu, terhadap hal-hal yang asing atau mengapa kamu tidak mengarungi gelombangnya untuk melihat keajaibannya, melayari pulau-pulaunya untuk memetik barang-barang berharganya, menyelami kedalamannya sehingga kamu merasa cukup dengan memperoleh mutiara-mutiaranya atau tidak mencela dirimu yang terhalangi untuk mendapatkan permata dan mutiaranya hanya karena ketertegunanmu terhadap pantai-pantai dan pemandangan-pemandangannya. Atau, apakah belum sampai padamu bahwa Al-Qur'a>n itu nan luas, dari itu mengalir ilmu generasi-generasi pertama dan terakhir dari pantai yang luas sungai-sungai dan aliran-aliran, atau, apakah tidak ingin mengerti kelompok-kelompok manusia yang telah menyelami gelombang lautan kemudian dia mendapatkan permata mera mereka menyelami kedalamannya kemudian mereka keluar membawa yakut mera mutiara yang indah zabarjud hijau dan mereka mengitari pantai-pantainya sehingga mereka mendapatkan minyak anbar, pohon gaharu yang masih basah dan masih hijau. Mereka bergantung pada pulau-pulaunya dan mereka mendapatkan banyak obat penawar dari hewan-hewannya dan mendapat misik yang sangat wangi."[10]

Petikan bahasa yang indah di atas, memberikan inspirasi baru dalam membongkar misteri teks yang tertutup, studi yang di bangun berimplikasi pada epistemologi *baya>ni* terhadap sinyal dari symbol-simbol *dala>lah wad}'iyyah* (petunjuk redaksi)nya. serta jarak antara teks dan makna sangat potensial terbuka diaplikasikan dalam berbagai cara pemahaman, dan penalaran tanpa meninggalkan metodologi *istinba>t*-nya.

[10] Al-Ghazali, *Jawa>hir al-Qur'a>n*, 21-22

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, untuk menuju pemikiran Islam yang sesuai dengan perkembangan zaman, (situasi dan kondisi) yang dihadapi umat Islam dewasa ini, yang perlu ditanamkan adalah kesadaran *tadabbur* terhadap Al-Qur'a>n, kesadaran ini dimaksudkan untuk menghilangkan dogmatisme, pengsakralan tradisi dan pengulangan tanpa ada sikap kritis dan sebagainya.

Tinjauan kritis dan historis studi Al-Qur'a>n ini akhirnya harus memungkinkan terciptanya suatu kesadaran baru dari perspektif kritis dan praktis, yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern. Karena itu, adalah menjadi sebuah keniscayaan bagi komunitas muslim dewasa ini yang hidup di tengah-tengah era kemodernan karena keterbelahan budaya dan mandulnya pemikiran kritis untuk selalu mengadakan pembaharuan dalam pemikiran.

Sebagai usaha untuk menghidupkan pembaharuan dan pola pikir rasionalitas tersebut, harus senantiasa berjalan beriring dan mengontrol kemodernan yang tentu saja dengan membuat perubahan-perubahan yang spektakuler. Untuk menaggulangi itu, paling tidak bagaimana bisa meyuguhkan produk-produk hukum melalui pisau analisis *istinbat}*} progresif dengan menciptakan iklim kesadaran dengan sikap kritis dan terutama dalam melihat warisan pemikiran Islam masa silam agar semangat kesadaran pemikiran Islam yang hendak dibangun kembali dapat dicerna dengan baik dan *thinkable* (*ma'qu>l*).

Perenungan *Istinbat}*} progresif; dalam ketentuan hukum terhadap poligami dan mahar mithil, dalam penelitian ini, berangkat dari kajian tentang teori *istinbat}*} yang ada, penulis melihat kajian itu hanyalah sebatas teoritis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

artinya studi ini harus ditindaklanjuti Sebagai aplikasi teori *istinbat}*} sehingga al-Quran sebagai *Masa}dir al-Akhka>m* (sumber hukum) mampu menjawab problematika zaman yang terus berkelanjutan terutama yang berkenaan dengan berbagai problematika hukum .

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan, maka penelitian tesis ini difokuskan untuk menjawab satu permasalahan pokok yaitu bagaimana menerapkan istinbat} progresif pada persoalan hukum tentang poligami dan mahar mithil.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah mengetahui cara mengembangkan konstruksi metodologis istinbat progresif.

Penelitian yang penulis lakukan diharapkan dapat berguna secara teoritis dan praktis, sebagaimana berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Manfaat Teoritis (Akademis)
   a. Penelitian ini berhubungan dengan epistimologi pengetahuan dan teori pengembangan *istinbat}*} hukum, sehingga dengan melakukan penelitian ini dapat mengayakan wacana dan wawasan penulis.
   b. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pemahaman yang sesuai dengan pesan moral al-Qur'a>n, khususnya tentang konsep ilmu yang berkaitan dengan studi *istinbat}*} hukum.
   c. Hasil penelitian ini diharapakan dapat menjadi sarana pengembangan khazanah keilmuan yang bermanfaat, sebagai tolak ukur maupun referensi dalam menyelesaikan persoalan-persoalan khusus yang terkait problematika hukum Islam.
2. Manfaat Praktis (implementasi)
   a. Penelitian ini berhubungan dengan epistimologi pengetahuan dan teori *istinbat}*}, sehingga semua pihak yang berkepentingan dapat menggunakan hasil penelitian ini sebagai acuan dalam menghadapi dan mengatasi persoalan-persoalan kontemporer yang belum di temukan sumber hukumnya.
   b. Hasil penelitian ini diharapkan dapat Mengenalkan kepada pemerhati hukum, perberi fatwa dan pegiat ilmu keislaman khususnya studi al-Qur'a>n agar tidak serta merta memberikan petunjuk hukum berdasarkan akal semata, penelitian ini berkontribusi pada proses asas doktrinalnya (teori ilmu) .

D. Kerangka Pemikiran Teoritik

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari kajian pustaka sebagaimana diuraikan di atas, dapat dikemukakan kerangka pemikiran teoritik sebagai berikut:

Secara bahasa, *istinba>t}* [11] berbentuk isim masdar berasal dari akar kata *nabat}a* atau *nabut}a*[12] yang berarti air yang keluar dari sumur yang digali. Kemudian redaksinya dijadikan *ism al-masdar* berwazan, *istif'a>lun* dengan mendapat tambahan tiga huruf; *ali>f, si>n* dan *ta'* sehingga menjadi *istinba>t}* dan berimplikasi pada arti upaya mengeluarkan air dari sumbernya. Dalam perkembangannya *istinba>t}* ini dipakai dalam studi hukum Islam, pengertiannya berubah menjadi "upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya". Jika kita perhatikan secara seksama, pengertian ini identik dengan makna *ijtiha>d.* Hanya saja, bedanya *ijtiha>d* lebih luas, karena *istinba>t}* merupakan bagian dari *ijtiha>d.*[13] sistem kerja *istinba>t}* terletak pada proses dan upaya mengeluarkan hukum dari petunjuk teks suci al-Qur'a>n dan hadis-hadis Nabi SAW, dengan berusaha memahami, menggali dan merumuskan hukum dari leksikonnya yang dihasilkan dari proses ijtihad,

---

[11] al-Raghi>b al-Is}faha>ni>, *Mu'jam mufrada>t al-Fa>z} al-Qur'a>n* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1992), Lihat pula Ibrahim Husein, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam *ijtiha>d dan Sorotan* (Bandung: Mizan, 1998), 25.

[12] Dalam ilmu sharaf (morfologi) sistem penyusunan lafaz} seperti ini berimplikasi makna *t}alab* (meminta), artinya dari makna biasa, "keluar" menjadi mengeluarkan (berusaha mengeluarkan sesuatu)

[13]*ijtiha>d* secara bahasa adalah *al-badh al-wus'i* artinya bersungguh-sunguh dalam menggunakan tenaga baik fisik maupun pikiran. Sedangkan ijtihad dalam terminologi ilmu ushul fiqh lebih populer didefinisikan dengan,"mencurahkan daya upaya untuk sampai pada menemukan hukum syar'i yang 'amaliyah yang diambil dari dalil yang spesifik (terperinci). al-Shawkani> mendefinisikan: *badh al-wus'i fi> nayli hukmi al-shar'iyyi 'amaliyyi bi t}ari>qati al-istinba>t}i* (Mengerahkan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum *shara'* yang bersifat praktis dengan cara istinbat}}). Lihat Abu> Ish}a>q al-Shirazi>, *al-Luma' fi> Us}u>l al-Fiqh* (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi tt), 75. Lihat pula Muh}ammad bin 'Ali> bin Muh}ammad al-Shawkani>, *Irsha>d al-Fuh}u>l* (Beirut: Da>r al-Fikr, tt), 250. Sedangkan al-Shirazi> mendefinisikan bahwa *istifra>gh al-wus'i wa badhl al- juhd fi> t}alab al-hukm al-shar'i>* (menghabiskan kemampuan dan mencurahkan daya upaya untuk memperoleh (menemukan) hukum syar'i.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedang ijtihad adalah upaya menemukan sumber hukum sebelum menentukan klasifikasi petunjuk hukum dari kedua sumber hukum tersebut.

Implikasi teoritis dari pemaknaan *istinbat}*} dari definisi di atas adalah bahwa teks al-Qur'a>n dan hadith adalah sumber hukum yang dapat difahami untuk digeneralisasikan sebagai prinsip yang umum (universal), dari prinsip-prinsip tersebut, dapat dirumuskan menjadi aturan hukum yang baru. Sedangkan implikasi metodis yang terkandung di dalamnya adalah menetapkan hukum dengan menggunakan metode *istinba>t}* yang meliputi pemahaman teks dalam keutuhan konteksnya di masa lampau, pemahaman situasi baru yang sedang terjadi sekarang, dan pengubahan aturan-aturan hukum yang terkandung di dalam teks. Adapun implikasi fungsionalnya dari konsep metodologi *istinbat}* dan perumusan metodenya, diaplikasikan untuk upaya pembaharuan hukum Islam sebagai upaya menjawab tantangan situasi baru.[14]

Upaya *istinba>t}* tersebut tidak akan membuahkan hasil yang memadai, tanpa konsep dan pendekatan yang tepat, sedang pendekatan yang dikembangkan dalam melakukan *istinba>t}*, menurut Ali Hasbalah tidak lepas dari dua hal; melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan melalui tujuan diberlakukannya hukum *Shari>'at* (*maqa>s}id al-Shari>'ah*).[15] lebih lanjut Ia menyebutkan bahwa pendekatan keilmuan yang paling tepat adalah sesuai dengan watak obyeknya sendiri. Aneka pendekatan dan metode yang pernah

[14] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectuaal Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1980), 8. Lihat pula Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 148. 149.

[15] Zaini Dahlan, *Ushu>l Tashri'al-Islamy,* (Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, 1966), 241.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dirumuskan oleh pakar studi hukum Islam akan dikemukakan dalam bingkai *istinba>t}*. Karena setiap pakar memiliki latar belakang pengetahuan dan pengalaman yang berbeda, maka metode yang dirumuskan dan digunakan juga tidaklah sama. Metode yang berbeda inilah yang mengakibatkan munculnya madhhab yang berbeda pula.[16] Selaras dengan konsep mengenai dasar-dasar hukum Islam, khususnya mengenai konsep progresifitas makna al-Qur'a>n tersebut, *istinba>t}* dengan segala unsur perangkat metodologinya adalah merupakan usaha yang bertujuan menggali normativitasnya sehingga menjadi pemaknaan teks yang fleksibel yang peka zaman dan ini dalam konsep fiqh mengandung muatan *ijtiha>d* (pengerahan) intelektual yang bernilai ganda dihadapi Allah

Progresif yang dikehendaki dalam penelitian ini adalah kerangka konseptual yang memandang teks al-Qur'a>n sebagai perangkat interpretasi yang bersinergi dengan problema hukum kontemporer dengan tanpa meninggalkan perangkat metodologisnya melalui paradigma, *inkisha>f al-masku>t 'anhu min h}aithu ishka>l ila haiati tajalliy* (menguak makna terdalam dari teks al-Qur'a>n yang masih samar kepada pemaknaan lafaz} yang lebih jelas) apresiasinya melalui pengambilan petunjuk lafaz} pada makna, petunjuk lafaz} pada fungsinya dan petunjuk lafaz} pada kausalitas *dala>lah*nya.

Hukum kontemporer yang di maksud adalah produk hukum (*Tatbi>q al-Hukm al-Furu'iyyah 'ala al-Mujtama>'*) yang terus berjalan seiring waktu

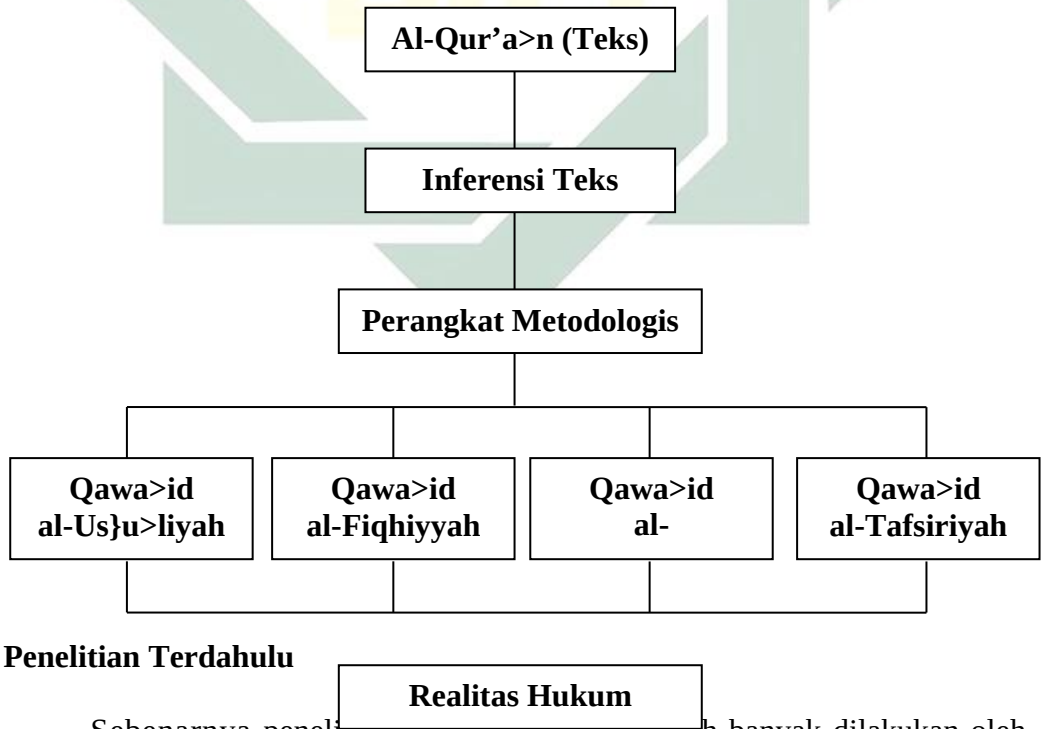
[16] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 110-118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan zaman dimana pijakan otoritatifnya belum ditemukan sehingga regulasi peristiwa hukum dikembalikan pada petunjuk doktrinalnya al-Quran dan al-Hadis.

Dengan demikian, menurut hemat peneliti, *istinba>t}}* progresif merupakan suatu keharusan yang dilakukan oleh ulama' pada zamannya (*'ulama>' al-zama>n*) sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan yang ada. *Istinba>t}}* merupakan cara untuk memperoleh landasan, pedoman, petunjuk dan sekaligus arah ke depan serta melegitimasi bahwa al-Qur'a>n secara tekstual dari bahasanya sudah menampilkan diri sebagai sumber hukum yang *up to date* dalam hidup dan kehidupan umat.

Kerangka epistemologi Istinbat} progresif sebagai berikut :



E. Penelitian Terdahulu

Sebenarnya penelitian tentang *istinbat}}* sudah banyak dilakukan oleh para ulama namun kajian itu sebatas teoritis. Aplikasi dari teori tersebut belum

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak dilakukan oleh pemerhati hal ini disebabkan karena kompleksitas permasalahan yang timbul, sedangkan bingkai epistemologinya sangat terbatas dan perlu dilakukan penelitian terutama yang untuk menggali intertekstualitas *nass* yang berfungsi sebagai penjelas pada setiap kamunitas manusia yang memang secara titah ia adalah pelaku hukum.

Dalam penelusuran penulis belum banyak ditemukan penelitian yang fokus terhadap konsep *istinbat}}* yang melihat sisi intertektualitas (petunjuk yang tersembunyi dibalik makna teks), ada penelitian tentang *istinbat}}* dengan varian yang berbeda sudut pandang dan teori ilmu yang dikembangkannya:

Penelitian yang dilakukan, oleh Muhammad Hasan biysri, (tesis) *pengaruh faktor Sosio kultural* terhadap *metode istinbat}} al-Shafi'i menjadi qawl qadi>m dan qal jadi>l*. Dalam tesis ini kajian yang mendasar adalah tentang pengaruh faktor kultural (politik, perekonomian, kemasyarakatan, dan dinamika ilmiah yang berkembang pada masa al-Sha>fi'i yang melatarbelakangi teori *istinbat}}*nya , dan menurut penulis titik tekannya pada kajian ketokohan tentang metode *istinbat}}* al-shafi'i.

M. Ja'far (2009), '*urf sebagai Metode Istinbat}} Hukum Islam: Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dengan Fiqh Indonesianya*, (Tesis), penelitian ini juga kajian tokoh, perihal kajiannya pada metode *istinbat}}* hukum dengan menggunakan teori '*urf* sebagai pisau analisisnya, penelitian ini berupaya mengindonesiakan produk fiqh yang menurut Hasbi fiqh yang terjadi adalah kontek h}ijazi, Hindi dan Misri, maka

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan mengembalikan teori fiqh pada kontek urf indonesia formulasi fiqh akan nampak keindonesiaan.

Asmawi (2001), *Ibn Hazm dan Metode Istinbat}} Alternatif*, penelitian ini mendiskripsikan tentang teori istinbat hukum yang dilakukan oleh Ibn Hazm dimana landasan teori *istinbat*-nya*}}* berpegang pada prinsip bahwa hukum tidak keluar dari teks al-Quran dan hadis serta ijma' yang disebut dengan metode *al-dali>l*.

Penelitian yang dilakukan oleh Saiful Jazil (Desi\ertasi, 2013) Penelitian ini berjudul Rekonstruksi Metodologis *Istinba>t}* Hukum Islam (Studi Terhadap Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali). Penelitian menawarkan konsep baru tentang reaktualisasi hukum Islam yang berbeda dengan konsep-konsep yang banyak dianut oleh ulama Indonesia. Konsep baru yang maksud adalah mencoba meninjau ulang tentang terma-terma, seperti *na>sikh-mansu>kh* dan *qat}'i>-z}anni>* perlu ditinjau ulang, tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui konstruksi metodologis pemikiran hukum Islam Munawir Sjadzali, argumentasi akademis pemikiran pembaharuan hukum Islam Munawir Sjadzali, dan relevansi pemikiran hukum Islam Munawir Sjadzali terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam Indonesia.

Dalam kajian reaktualisasi Munawir hanya membatasinya pada masalah-masalah muamala tidak pada masalah-masalah ibada Menurut penulis penilitian ini juga masih kajian ketokohan yang menghadirkan basic epistemologi *istinbat}}* hukum melalui pemaknaan ulang pada na>sikh-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mansu>kh dan *qat}'i>-z}anni>*. Dari beberapa penelitian diatas, menurut penulis, kajian tentang *istinbat}}* progresif: telaah progresifitas makna sebagai metode *istinbat}}* hukum kontemporer belum tersentuh dan terwakili oleh penelitian yang ada, stresing penelitian ini menitik beratkan pada alat bantu istinbat hukum dengan melihat sisi teks sebagai kajian yang menyeluruh[17]

F. Metode Penelitian

Penelitian kualitatif merupakan bidang penelitian yang berdiri sendiri secara inheren merupakan fokus penelitian dengan beragam metode untuk memperoleh pemahaman yang mendalam mengenai fenomena yang sedang dikaji, keberagaman metode (triangulasi) bukanlah alat atau strategi validasi namun merupakan alternanif dari sebuah validasi dan kumpulan data empiris yang dikaji agar mendapat hasil yang lebih baik mengenai subyek kajian yang sedang dihadapi. [18]

Denzin & Lincoln menjelaskan:

"Qualitative research does not introduce treatments or manipulate variables, or impose the researcher's operational definitions of variables on the participants. Rather, it lets the meaning emerge from the participants. It is more flexible in that it can adjust to the setting. Concepts, data collection

[17]Maksud menyeluruh disini adalah bahwa teks al-Qur'a>n, berimplikasi pada multi interpretative terhadap petunjuk hukum, dilihat dari model bahasa yang disajikan, dengan kata lain seluruh aspek metode tentang istinbat bisa didaratkan pada petunjuk leksikal tersebut, baik kaidah bahasa yang meliputi; *manti>q, bala>ghah, nahw, sharaf, kaidah ushu>l, kaidah tafsi>r, asba>b-an-Nuzu>l* dan lain-lain

[18]Triangulasi dilakukan dalam upaya mengurangi kemungkinan terjadinya kesalahan interpretasi dengan menggunakan prosedur-prosedur yang beragam termasuk pengumpulan data hingga mencapai titik jenuh (*redundancy of data gathering*) dan memperdebatkan prosedur-prosedur penjelasan (denzin, 1970) disamping itu triangulasi biasanya merujuk pada suatu proses pemanfaatan persepsi yang beragam untuk mengklasifikasikan, memferifikasi kemungkinan pengulangan dari suatu observasi atau interpretasi dengan prinsip bahwa tidak ada observasi atau interpretasi yang 100% dapat diulang, triangulasi juga dapat digunakan untuk mengklasifikasi makna dengan cara mengidentifikasi cara pandang yang berbeda terhadap berbagai fenomena (Flick,1992), untuk lebih jelasnya lihat pada; Norman K. Denzin, Yvonna S. lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, (India: New Delhi, Sage publication. Pvt.Ltd,1997), 301-308

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tools, and data collections methods can be adjusted as the research progresses."

Penelitian kualitatif tidak memperkenalkan perlakuan (*treatment*), atau memanipulasi variabel atau memaksakan definisi operasional peneliti mengenai variabel-variabel pada peserta penelitian. Sebaliknya, penelitian kualitatif membiarkan sebuah makna muncul dari partisipan-partisipan itu sendiri. Penelitian ini sifatnya lebih fleksibel sehingga dapat disesuaikan dengan latar yang ada. Konsep-konsep, alat-alat pengumpul data, dan metoda pengumpulan data dapat disesuaikan dengan perkembanagan penelitian

Dari devinisi diatas bisa dipahami bahwa, "Penelitian kualitatif ditujukan untuk mendapatkan pemahaman yang mendasar melalui pengalaman 'tangan pertama", laporan yang sebenar-benarnya, dan catatan-catatan percakapan yang aktual.[19] Selain itu, penelitian ini bertujuan untuk memahami bagaimana para partisipan mengambil makna dari lingkungan sekitar dan bagaimana makna-makna tersebut mempengaruhi perilaku mereka sendiri.

Dari statemen diatas, fokus penelitian ini mengformulasikan landasan teori tentang *istinbat}}}* hukum Islam secara umum dari pakar ahli ilmu ushu>l sebagai kajian metodologinya, sedang koherensi obyek penelitiannya terdapat pada studi teks yang berkaitan dengan mahar mithil dan poligami melalui olahan uji empirik di lapangan dari hasil penelitian yang telah ada, dan studi pustaka yang menekankan olahan filosofis dan teoritik dari pada uji empirik. penelitian pustaka ini digunakan untuk menganalisa teks (*content analysis*) sebagai sumber data yang diharapkan bisa memenuhi tiga prasyarat;

[19] Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa penelitian kualitatif adalah penelitian yang bertujuan untuk mendapatkan pemahaman yang mendalam tentang masalah-masalah manusia dan sosial, bukan mendeskripsikan bagian permukaan dari suatu realitas sebagaimana dilakukan penelitian kuantitatif dengan positivismenya. Peneliti menginterpretasikan bagaimana subjek memperoleh makna dari lingkungan sekeliling, dan bagaimana makna tersebut mempengaruhi perilaku mereka. Penelitian dilakukan dalam latar (*setting*) yang alamiah (*naturalistic*) bukan hasil perlakuan (*treatment*) atau manipulasi variabel yang dilibatkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

obyektifitas, sistematis, dan generalisasi. Obyektifitas didasarkan pada aturan yang dirumuskan secara ekplisit. Dikatakan sistematis, jika kajian itu memggunakan kreteria tertentu, sedangkan generalisasi maksudnya suatu hasil kajian bisa memberikan kontribusi teoritik.

Langkah-langkah dalam penulisan tesis ini adalah menginventarisir telaah literer tentang konsep teori *istinbat}}* (*Turu>q al-Istinbat}}*) dari teori yang ada, kemudian teori itu diseleksi dan didiskripsikan apa adanya (*taken for granted*) untuk dijadikan pisau analisis terhadap teks yang akan dikaji. Dengan langkah pengolahan data sebagai berikut: (1) *unitizing*, dalam penelitian ini mencari unit-unit kecil dari *stile* ayat dikaji secara tematik sebagai bahan analysis secara menyeluruh; (2) *sampling*, dengan cara mengambil bagian tertentu teks al-Qur'a>n yang relevan dengan peristiwa hukum untuk dianalisis, dengan analisis inferensi teks terutama yang berkaiatan dengan relasi lafaz dan makna; (3) *recording*/*coding*, yaitu memberikan kode-kode tertentu pada pernyataan-pernyataan sebagaimana dikemukakan (4) *reducing*, dengan cara memilah-milah mana bagian-bagian tertentu dari petunjuk *lafaz}* yang relevan untuk dianalisis secara lebih mendalam; (5) *inferring*, dengan cara melakukan penyimpulan-penyimpulan dari petunjuk teks yang universal sehingga menjadi pemaknaan yang jelas dan aplikatif ; (6) *narrating*, yaitu bagian terakhir dengan menuliskan kesimpulan-kesimpulan tersebut dalam sebuah bangunan argumentasi yang valid.[20]

[20] Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (California: Sage Publication, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, penelitian ini juga menggunakan analisis perbandingan (*comparative study*), yang dimaksud dalam penelitian ini adalah menganalisis makna yang terkandung pada ide teks, kemudian dibandingkan dengan konsep-konsep inferensi yang sudah ada, dari hasil perbandingan tersebut ditarik suatu kesimpulan (*dala>lah)* hukum Sehingga mempunyai keutuhan makna yang jelas.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan inferensi teks. Tujuan menggunakan metode ini adalah sebagai metode *istidla>l* (menentukan legalitas dalil) dengan cara mengeluarkan dan menggali intertektualitas al-Qur'a>n hal ini dimaksudkan untuk melakukan suatu aktivitas yang konstuktif terhadap suatu obyek kajian teks yang mempunyai makna normatif-interpretatif, dengan metode ini akan menghasilkan suatu makna yang obyektif

Dengan demikian, wilayah kajian ini akan membahas permasalahan-permasalahan dari aspek ontologi (Normativitas Teks), epistemologi (teori Istinbat Progresif), dan pada wilayah aksiologi, yang dalam hal ini pada wilayah hasil dari *dala>lah lafz}iyyah* (petunjuk teks) yang dijadikan sebagai referensi *masadir al-akhkam* dan implikasi teoritisnya bernilai pada perkembangan pemikiran dalam menjawab problematika hukum kekinian.

Untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode dokumenter. Maksudnya adalah pengumpulan data dengan cara mencari dokumen-dokumen dan bahan-bahan yang berupa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buku-buku, jurnal-jurnal, dan catatan-catatan yang berkaitan dengan permasalahan teori *istinbat* hukum.

Setelah data yang diinginkan telah terkumpul, maka langkah selanjutnya adalah melakukan analisis data tersebut dengan menggunakan metode sebagai berikut:

a. Analisis diskursus tekstualis

Metode ini digunakan untuk menganalisis secara sistematis obyek data-data yang diperoleh yaitu teks-teks yang berimplikasi pada petunjuk hukum terutama yang berkaiatan dengan poligami dan mahar mith}il, tujuan penerapan metode ini adalah untuk mempermudah usaha mengetahui dan mengklasifikasikan bentuk teks yang berimplikasi hukum terutama yang berkaiatan dengan obyek penelitian diatas.

b. Analisis Linguistik

Bangunan yang terajut dari Al-Quran sangat terkait dengan bahasa, maka secara otomatis transfomasi ide bawaannya menggunakan sarana melalui bahasa, Oleh karena itu, analisis bahasa (linguistik) merupakan suatu keharusan dalam penelitian tesis ini, terutama dalam menganalisis teks-teks yang masih *mujmal* (global) untuk menuangkan pandangan dan gagasannya, termasuk penggunaan bahasanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Analisis Fenominologis

Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang ditujukan kepada seluruh manusia, seruan memahami, mengkaji dari makna uiversalitasnya adalah bagian terpenting dalam rangka menguak intertekstualitasnya. Dalam proses selanjutnya, dibutuhkan kajian dan analisis yang sangat mendalam terhadap notasi bahasanya, pendekatan penelitian praktik interpretatif memiliki sederet asumsi subyektifitas tentang hakikat pengalaman nyata, dalam paradigma filosofis fenomenologis Edmund Hussel (1970) menyatakan, "pengetahuan selalu berpijak pada eksperensial (bersifat pengalaman)", baginya hubungan antara persepsi dengan obyeknya tidaklah pasif, kesadaran manusia secara aktif mengandung obyek-obyek pengalaman, prinsip inilah yang menjadi pijakan penelitian kualitatif tentang praktik dan prilaku yang membentuk realitas.

Pendekatan fenomenologis yang dimaksud dalam penelitian adalah seperangkat metodologis sebagai rancang bangun agar obyek dapat diinterpretasikan dengan berpijak pada asumsi dasar bahwa teks dapat merefleksikan maknanya sendiri dalam sebuah realitas.[21]dengan memahami teks secara totalitas sama halnya-secara metodis-menyeleksi teks dari bias-bias subyektifitas mufassir, karena teks secara hakiki telah mengungkap kebenaran dalam paradigma hermeneutik fenomenologis. Kaitannya dengan penelitian ini penulis merefleksikan diktum dari leksikon ayat al-Qur'a>n yang berkaitan dengan permasalahan poligami

[21] Dalam bahasa hukum, petunjuk *law in book* dengan aplikasinya *law in action* mempunyai artikulasi yang sama.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mahar mithil, secara intrinsik adalah *masha>dir* (sumber) hukum yang diaplikasikan sesuai dengan realitas (*kawniyyah*) dari makna hakikinya, atau bahwa potensi leksikal dari suatu teks secara maknawi telah membentuk makna realitas.

d. Analisis Filosofis

Analisis ini biasanya disebut sebagai analisis filosofis-kritis, dengan mengedepankan pandangan-pandangan reflektif dari nilai-nilai filosofis yang tampak dalam sebuah pendapat atau teori yang dimunculkan oleh seseorang, atau kelompok tertentu dengan melihat sisi-sisi filosofis dari pendapat seseorang atau kelompok tersebut. Metode ini digunakan dalam rangka menguji teori-teori filosofis dari realitas makna yang tak terbaca oleh oleh teks masku>t ’anhu, dalam kaitannya dengan hukum teks yang tak terbaca mempunyai implikasi hukum yang sama dengan teks yang terbaca.

Dalam menganalisis data yang ada, metode-metode tersebut digunakan tidak secara parsial. Pada saat tertentu memang hanya digunakan salah satu dari metode-metode di atas, namun pada saat yang lain penulis menggunakan dua metode dan mungkin juga akan menggunakan metode-metode tersebut secara bersama-sama. Hal ini dimaksudkan agar analisis yang diberikan benar-benar memiliki tingkat validitas yang komprehensif.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

G. Sistematika Pembahasan

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan. Bab ini menggambarkan secara global tentang berbagai hal yang terkait dengan penyusunan tesis. Diawali latar belakang masalah yang menggambarkan argumen tentang urgensi, relevansi, dan signifikansi pengembangan yang dilakukan. Setelah itu, berturut-turut dikemukakan identifikasi dan rumusan masala tujuan dan kegunaan hasil penelitian, kerangka teoritis serta batasan/definisi istilah dan metode penelitian yang didisain dengan teknik pengumpulan data, analisa data dan Bab ini diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Bab kedua, yaitu bab yang memaparkan kerangka acuan yang komprehensif mengenai konsep, prinsip, atau teori yang digunakan sebagai landasan dalam melakukan pengembangan teori *istinbat}* secara umum yang meliputi; pengertian istinbat dan adilla>t al-ahka>m}, sumber hukum istinbat}, relasi istinbat dan ijtihad, dan diakhiri dengan implementasi istinbat terhadap pembinaan hukum Islam.

Bab ketiga, menjelaskan tentang paradigma universal yang menggambarkan beberapa hal terkait dengan urgensi adanya kebutuhan yang mendasar adanya pengembangan teori *istinbat}* progresif yang meliputi; al-Qur'a>n : Sumber Hukum Otoritatif, al-Qur'a>n: *koherensi tafsir integralistik*, al-Qur'a>n:, stagnasi istinbat dan ijtihad dan evolusi ra'y sebagai sumber istinbat}

Bab keempat, Pada bab ini akan dijelaskan tentang sistem kerja dari teori *istinbat}* progesif khususnya kaidah-kaidah dasar seperti; qawaid al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsir dan takwil. Kaidah ushuliah kaidah lughawiah kaidah tafsiriah dan relasi teks dan makna yang digunakan sebagai alat bantu untuk menggali intertektualitas dari ayat al-Qur'a>n terutama yang berkaitan dengan *dala>lah al-H}ukm*,

Bab kelima, bab ini adalah implikasi teoritik dari metode *istinbat}* progresif yang didiskripsikan dalam bentuk contoh ayat al-Qur'a>n yang dijadikan sample pada teori tersebut.

Bab keenam, merupakan bab terakhir; bab yang memaparkan dua hal. Pertama, kesimpulan yang menggambarkan jawaban atas rumusan masalah Kedua, saran pemanfaatan, 1) saran untuk keperluan pemanfaatan produk, 2) saran untuk diseminasi produk ke sasaran yang lebih luas, dan 3) saran untuk keperluan pengembangan lebih lanjut, khususnya untuk bagi pemerhati studi al-Qur'a>n pada umumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

ISTINBA<T{ DAN *ADILLA<T AL-AH{KA<M*

A. Pengertian *Istinba>t}* dan Macam-macam *Adilla>t al-Ah}ka>m*

1. Pengertian Istinba>t}

Secara bahasa, *istinba>t}* [1] berbentuk isim mas}dar berasal dari akar kata *nabat}a* atau *nabut}a* yang berarti air yang keluar dari sumur yang digali. Kemudian redaksinya dijadikan *ism al-masdar* berwazan, *istif'a>lun* dengan mendapat tambahan tiga huruf; *ali>f, si>n* dan *ta'* sehingga menjadi *istinba>t}* dan berimplikasi pada arti upaya mengeluarkan air dari sumbernya.[2] Dalam perkembangannya *istinba>t}* ini dipakai dalam studi hukum Islam, pengertiannya berubah menjadi "upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya". Jika diperhatikan secara seksama, identik dengan makna *ijtiha>d.* Hanya saja, bedanya *ijtiha>d* lebih luas, karena *istinba>t}* merupakan bagian dari *ijtiha>d.*[3] Fokus

---

[1] al-Raghi>b al-Is}faha>ni>, *Mu'jam Mufrada>t al-Fa>z} al-Qur'a>n* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1992), Lihat pula Ibrahim Husein, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam *ijtiha>d dan Sorotan* (Bandung: Mizan, 1998), 25.

[2] Dalam ilmu *s}araf* (morfologi) sistem penyusunan lafaz} seperti ini berimplikasi makna *t}alab* (meminta), artinya dari makna biasa, "keluar" menjadi mengeluarkan (berusaha mengeluarkan sesuatu)

[3]*Ijtiha>d* secara bahasa adalah *al-badh al-wus'i* artinya bersungguh-sunguh dalam menggunakan tenaga baik fisik maupun pikiran. Sedangkan ijtihad dalam terminologi ilmu ushul fiqh lebih populer didefinisikan dengan,"mencurahkan daya upaya untuk sampai pada menemukan hukum syar'i yang 'amaliyah yang diambil dari dalil yang spesifik (terperinci). al-Shawkani> mendefinisikan: *badh al-wus'i fi> nayli hukmi al-shar'iyyi 'amaliyyi bi t}ari>qati al-istinba>t}i* (Mengerahkan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum *shara'* yang bersifat praktis dengan cara istinbat}}}}). Lihat Abu> Ish}a>q al-Shirazi>, *al-Luma' fi> Us}u>l al-Fiqh* (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi tt), 75. Lihat pula Muh}ammad bin 'Ali> bin Muh}ammad al-Shawkani>, *Irsha>d al-Fuh}u>l* (Beirut: Da>r al-Fikr, tt), 250. Sedangkan al-Shirazi>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istinba>t} adalah teks suci, ayat-ayat al-Qur'a>n dan hadith-hadith Nabi SAW. Karena itu usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber tersebut disebut *istinba>t}*.

Mas}a>dir al-Ah}ka>m memiliki arti sumber-sumber hukum Islam. Ada yang menyatakan dengan istilah *adilla>t al-Ah}ka>m* yang memiliki arti dalil-dalil hukum Islam. Secara etimologis kata sumber berarti asal sesuatu.[4] Jika kata "sumber" bergabung dengan kata "hukum Islam" maka dapat ditarik suatu pengertian sebagai asal atau tempat pengambilan hukum Islam.[5] Dalam istilah bahasa Arab mas}a>dir (مصادر) adalah bentuk jama' dari (مصدر) yang berarti tempat terbitnya sesuatu; sumber, asal.[6]

Secara etimologis, kata hukum berasal dari bahasa Arab yaitu *al-h}ukm* berarti *al-'ilm wa al-fiqh* juga berarti *al-'adl*. Bila dijadikan kalimat transitif menjadi *ah}kama* mempunyai arti perpegang dengan teguh.[7] *Al-h}ukm* juga berarti *al-qad}a'* (ketetapan) dan *al-man'u* (pencegahan).[8]

---

mendefinisikan bahwa *istifra>gh al-wus'i wa badhl al- juhd fi> t}alab al-hukm al-shar'i>* (menghabiskan kemampuan dan mencurahkan daya upaya untuk memperoleh (menemukan) hukum syar'i.

[4] *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1990), 974.

[5] Ngainun Na'im, *Sejarah Pemikiran Hukum Islam* (Yokyakarta: Teras, 2009), 21.

[6] S. Askar, *Kamus al-Azhar* (Jakarta: Senayan Publishing, 2009), 406.

[7] Ibn Mansur, *Lisa>n al-'Arab*, Vol. 12 (Beiru>t: Da>r al-Sadir,1990), 140-143.

[8]Terminologi tersebut banyak dijumpai pada literatur-literatur ushu>l fiqh, Abi> Isla>m Must}afa ibn Muhammad ibn sala>mah, *al-Ta'si>s fi> Us}u>l Fiqh 'ala> D}aw'i al-Kita>b wa al-Sunnah* (Dar al-H}aremain), 29, al-Shawkaniy, *Irsha>d al Fuh}u}l ila> Tah}qi>q al-H}aq min "Ilm al-Us}u>l*, (Riya>d}:Dar al-Fad}i>lah, 2000), Vol I, 71, Wahbah az-Zuh}aili, *Us}ul Fiqh al-Islamiy*, 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan secara terminologis terdapat beberapa pengertian yaitu: Menurut Muhammad Abu Zahrah, hukum adalah titah (*khit}ab*) pembuat shara' yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan atau penetapan.[9] Definisi ini mendekati makna shari>'ah. Sedangkan menurut Muhammad Hasbi Ash Siddieqy, hukum adalah koleksi daya upaya *fuqaha>'*(ahli fiqh) dalam menetapkan shari'at Islam sesuai dengan kebutuhan masharakat.[10] Definisi ini lebih mendekati makna fiqih.

Berangkat dari definisi sumber hukum Islam di atas, dapat dinyatakan secara tegas bahwa dalam melakukan perbuatan apa saja harus bersandarkan pada hukum. Artinya memiliki pedoman atau dasar yang jelas sebagaimana yang telah tercantum dalam sumber hukum tersebut.

2. Macam-macam *Adilla>t al-Ah}ka>m*

Pembahasan seputar *adilla>t al-ah}ka>m* (sumber hukum Islam)[11] dengan segenap variabelnya[12] senantiasa menarik untuk dikaji dan diteliti,

---

[9] Muhammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh*, (Tt: Dar al-Fikr al-'Arabi>, 1958), 28.

[10] Muhammad Hasbi Ash Siddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 44.

[11]*Adilla>t Al-Ah}ka>m* dalam peristilahan mempunyai banyak ragam pendapat dan penyebutan, diantaranya adalah أصول الأحكام (dasar-dasar hukum), مصادر الأحكام (sumber-sumber hukum) dan أدلة الأحكام (dalil-dalil hukum), ketiganya memiliki makna yang hampir sama *(mura>dif)*. Kata "Sumber-sumber hukum Islam" merupakan terjemah dari lafadz مصادر الأحكام . Istilah ini sebenarnya kurang populer atau bahkan tidak pernah ditemui pada kitab-kitab fiqh dan ushul fiqih di kalangan ulama fiqh klasik. Ulama salaf lebih sering menggunakan istilah dalil-dalil syariat الأدلة الشرعية tatkala menerangkan persoalan sumber hukum Islam. Sementara itu, menurut Abdul Wahab Khalaf kata *Adillah al-Ah}kām* (dalil-dalil hukum) identik dengan *Mas}a>dir al-Ah}ka>m* (sumber-sumber hukum). Lihat Abdul Wahhab Khallaf, '*Ilm Us}u>l Fiqh* (Bairut: Daar al-Fikr, 1978), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sebenarnya dalam sumber otoritatif kesempurnaannya telah dijamin oleh Allah melalui teks al-Qur'a>n yang disinyalir telah sempurna.[13] Jaminan kesempurnaan tanpa sarat karena otoritasnya langsung dari Allah[14] dan bagi para ilmuwan yang haus akan pengetahuan, kajian tentang keilmuan yang bersumber dari al-Qur'a>n akan sangat menarik terutama yang berkaitan dengan sumber hukum Islam akan menjadi

---

[12] Mengutip pendapat wahab khallaf, secara garis besar variable yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang terdapat pada kalam Allah terdiri dari tiga perkara; 1).*Al-Ah}ka>m al-I'tiqa>diyyah* yakni perbuatan hukum yang berhubungan dengan teologi dengan enam pokok sendi keimanan, 2). *Al-Ah}ka>m al-Khuluqiyyah,* perbuatan hukum yang berkaitan dengan tingkah laku artinya perbuatan yang mengharuskan manusia berbuat kebaikan dan menjahui segala bentuk etika yang tidak bermoral. 3). *Al-Ah}ka>m al-'Amaliyyah*, kegiatan manusia yang berhubungan dengan ranah hukum dan inilah dalam terminology abdul wahhab khallaf disebut dengan al-Fiqh al-Qur'a>n, dari kategori yang terahir ini dipetakan lagi menjadi dua bagian yakni: *Al-Ah}ka>m al-'Ibadah dan Al-Ah}ka>m al-Mu'a>mah* yang terbagi lagi menjadi tujuh bagian; (1) *Akhka>m ah}wal al-Shahs}iyyah (hukum keluarga),* (2) *Al-Ah}ka>m Mudniyyah* (hukum yang berkaitan dengan transaksi hutang piutang), (3) *Al-Ah}ka>m al-Jinaiyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan delik perkara pidana). (4) *Al-Ah}ka>m al-Mura>fa'a* (hukum yang berkaitan dengan peradilan). (5) *Al-Ah}ka>m al-Dusturiyyah* (hukum-yang berkaitan dengan legalitas undang-undang hukum). (6) *Al-Ah}ka>m al-Dawliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan wilayah teritorial) dan (7) *Al-Ah}ka>m al-Iqtis}a>diyyah wa maliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan ekonomi dan kebijakan moneter), untuk lebih jelasnya lihat *Us}ul Fiqh Wahhab Khallaf* (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 2002), 32

[13] Diktum akhir ayat Allah memberikan sinyal ayat yang amat jelas, "Hari ini Aku sempurnakan agamamu, dan aku sempurnakan nikmatKu dan Aku ridha Islam sebagai agama yang paripurna". Menurut analisa penulis kata "*akmaltu*" adalah kesempurnaan sha>ri'at yang utuh dan sudah menjadi dan kata-kata *atmamtu* adalah kesempurnaan sha>ri'at yang perlu proses dan menjadi otoritas manusia untuk menyempurnakannya statemen ini adalah implementasi dari pemaknaan QS. Al-ma>idah (5): 3.

[14] إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Qur'a>n, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya", QS. Al-Hijr (15): 9, Ayat ini memberikan jaminan tentang kesucian dan kemurnian Al Qur'a>n selama-lamanya, argumentasi ini didasarkan pada pendapat ulama diantaranya; Qata>dah berpendapat, "bahwa tidak mungkin keaslian dan kesucian al-Qur'a>n akan tergantikan oleh campurtangan iblis atau orang-orang yang tidak bertanggungjawab (orang kafir), menurut Bagha>wi, ia merupakan mu'jizat terbesar yang menunjukkan kebenaran risalah Muhammad Saw, yang dijaga Allah kesuciannnya dari manipulasi, perubahan, pergantian maupun pertentangan isi dalam redaksi al-Qur'a>n. dan masih banyak lagi argument yang mendukung tentang orsinilitasnya dari berbagai aspek, lebih detail bisa lihat pada *Mukhtas}ar Tafsi>r al-Baghawi,* Vol.8, 126, *Tafsi>r al-Hawa>riy* iya>d}I, III, 335, bandingkan dengan al-S{an'a>ni, *Tafsi>r al-Qur'a>n li 'abdi al-Razzaq,* II, 404, *Tafsi>r ma'ani al-Qur'a>n,* IV,11/VI, 276, As'ad Hu>mad, *Aisar al-Tafasi>r* , I,4139, *Tafsi>r al-Muyassar,* IV,313

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hazanah samudera tinta ilmu yang luas yang tidak akan pernah surut airnya.[15]

Salah satu variabel studi Islam yang tetap menarik untuk ditelusuri adalah seputar sumber dalil hukum Islam, yang menjadi sandaran istinbat}} oleh para mujtahid sebagaimana diketahui bahwa dalam perjalanannya, dinamika sumber hukum Islam dibentuk oleh adanya interaksi antara wahyu dan rasio yang terpetakan menjadi dua kategorisasi: *Mas}adir al-ah}ka>m muttafaq 'alaiyh* (sumber hukum yang telah disepakati) dan *adilla>t al-Ah}ka>m mukhtalaf 'alaiyh* (dalil-dalil hukum yang masih diperselisihkan).

Dengan demikian sinopsis dari sumber hukum Islam (*Mas}a>dir al-Ah}ka>m*), baik *muttafaq 'alaiyh* (sumber hukum yang telah disepakati) *muhtalaf 'alaiyh* (dalil-dalil hukum yang masih diperselisihkan), berikut akan dipaparkan secara sistematis:

1. Al-Qur'a>n

Secara bahasa, al-Qur'a>n adalah bentuk *masdar* dari kata قرأ (*qa-ra-a*) yang artinya bacaan, berbicara apa yang tertulis padanya, menelaah. Sedangkan secara istilah, para ulama us}u>l mendefinisikan, "al-Qur'a>n yaitu firman Allah, baik lafaz} dan maknanya yang diturunkan kepada Rasulullah SAW dalam bentuk bahasa arab, merupakan mu'jizat dalam setiap surah-surahnya, yang

[15]Sinyal episteme dari pemaparan diatas, telah dibuktikan oleh Allah, "Jika lautan diumpamakan tinta kalam Allah, maka lautan itu tidak akan pernah mampu menghabiskan kalam Allah walaupun didatangkan berkali-kali. Sebagaimana yang termaktub dalam QS. al-Kahfi (18): 109

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditulis dalam mus}haf, yang dinukil secara mutawa>tir, merupakan ibadah bagi yang membacanya, dimulai dari surah al-Fatihah dan ditutup dengan surah an-Nas.[16]

Al-Qur'a>n merupakan sumber hukum yang pertama dan utama, tidak ada sumber hukum lainnya yang dapat mengungguli al-Qur'a>n atau menyamainya. Karena semua dalil hukum yang berkembang harus merujuk pada kandungan al-Qur'a>n. Dan yang lebih penting lagi al-Qur'a>n merupakan petunjuk bagi seluruh umat manusia, karena di dalamnya berisi tentang hukum-hukum shara' dan hukum-hukum sosial lainnya, serta mengandung mu'jizat.[17]

Periwayatan al-Qur'a>n dipindahkan secara mutawa>tir. Karena tidak dinamakan al-Qur'a>n jika tidak mutawa>tir. Di sini berarti bahwa periwayatan al-Qur'a>n benar-benar diriwayatkan oleh orang-orang terpercaya keadilan dan kethiqahannya. Seperti sahabat-sahabat nabi, mulai dari Abu Bakar, Umar, Uthman, Ali dan sahabat-sahabat lainnya yang terpercaya. Sehingga dari masa pewahyuan al-Qur'a>n sampai pada masa pembukuan al-Qur'a>n yang dikenal mus}haf Uthmani pada masa sahabat Uthman bin 'Affa>n.

Tidak diragukan lagi bahwa al-Qur'a>n adalah sumber pertama bagi hukum-hukum Islam. Di dalam al-Qur'a>n terdapat sebanyak lima ratus ayat yang berisi tentang hukum-hukum dari jumlah

---

[16] Manna al-Qat}t}a>n, *Maba>h}ith fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* (Riyadh: Manshu>rat al-Ashr al-Hadi>th, tt.), 9.

[17] Kha>lid Abdu Al-Rahma>n al-'Akk, *Us}u>l al-Tafsi>r wa Qawa>iduhu* (Bairut: Dar al-Nafa>is, 1986), 307.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keseluruhan ayat al-Qur'a>n yang sebanyak 6226 (enam ribu dua ratus dua puluh enam) ayat.[18] Sejak awal sejarah Islam, kaum muslimin telah selalu menggunakan al-Qur'a>n sebagai rujukan utama untuk menyimpulkan hukum-hukum Islam.[19]

2. Sunnah

Sunnah menurut bahasa berarti jalan dan kebiasaan yang baik atau yang jelek; jalan yang terpuji atau yang tercela.[20] Dalam istilah shara', sunnah ialah segala sesuatu yang diperintahkan, dilarang dan dianjurkan oleh nabi, baik berupa perkataan maupun perbuatannya. Dengan demikian apabila dalil hukum shara' disebutkan al-Kitab dan al-Sunnah, maka yang dimaksudkan adalah al-Qur'a>n dan al-Hadi>th.[21] Istilah sunnah dapat dinyatakan sama dengan hadith.

Joseph Schacht, mengatakan, "orang yang membatasi pengertian sunnah adalah al-Sha>fi'i," dia memberikan pengertian sunnah hanya terbatas pada prilaku Nabi Muhammad saw., berbeda dengan ulama

---

[18] Wahbah az-Zuhailiy, *Ushu>l fiqh al-Isla>mi*, 434 dan menurut Ayatullah Ba>qir al-S}adr, *A Short History of 'Ilmu al-Us}u>l*, ayat al-Quran secara keseluruhan adalah 6660 ayat, Ayatullah Ba>qir al-S}adr, *A Short History of 'Ilmu al-Us}u>l*, Terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), 142.

[19] Ketika dinasti Shafawi berkuasa, al-Qur'a>n hanya boleh dijadikan pedoman bagi orang-orang tertentu saja yang memiliki gelar kenabian dan imam. Sedangkan untuk orang-orang awam tidak diperbolehkan untuk menjadikan al-Qur'a>n sebagai pedoman. Golongan yang mempunyai pandangan seperti ini dinamakan *Akhbariyyin*. Maksudnya golongan yang hanya mengacu pada tradisi.

[20] Nur al-Di>n Ithr, *Manhaj al-Naqdi fi> 'Ulu>m al-H{adi>th* (Beiru>t: Da>r al-Fikr, 1979), 27.

[21] Abu al-Husain Muslim bin al-Hajja>j al-Qushairi> al-Nasaiburi>, *S{ahi>h Muslim Sharah al-Nawawi>*, Juz 2 (Kairo: Matba'ah al-Misriyah, 1349), 705.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebelumnya yang memberikan pengertian secara umum, yaitu tradisi atau praktik-praktik yang biasa dilakukan masharakat secara umum.[22]

Margoliouth sebagaimana yang dikutip oleh Joseph Schacht, memberikan kesimpulan bahwa sunnah merupakan sebuah dasar hukum yang semula bermakna kebiasaan ideal atau kebiasaan normatif masyarakat, dan baru kemudian mempunyai makna yang terbatas perbuatan-perbuatan Nabi.[23]

Tidak dapat disangkal lagi bahwa sunnah atau hadith merupakan sumber hukum kedua setelah al-Qur'a>n. Hadith berfugnsi sebagai penjelasan terhadap al-Qur'a>n yang masih bersifat umum (*mujmal*). Dalam artian, perkara-perkara hukum yang dipandang butuh penjelas (*baya>n*), maka secara praktis hal ini akan dijelaskan oleh hadith.

Wael B. Hallaq, dengan menukil pandangan Imam Sha>fi'i, bahwa hubungan al-Qur'a>n dengan sunnah yaitu mempunyai hubungan yang harmonis. Sunnah dapat menjelaskan persoalan-persoalan yang tidak dicantumkan dalam al-Qur'a>n. Berikut Ia memberikan contoh pada masalah perkawinan. Perkawinan dijelaskan secara umum dalam al-Qur'a>n, namun tentang bagaimana perkawinan dalam praktiknya tidak ditentukan dalam al-Qur'a>n.

[22] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 89.
[23] Ibid., 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian sunnahlah yang menjelaskan tentang tata cara perkawinan tersebut.[24]

Dalam rincian yang lebih lengkap tentang hubungan sunnah dengan al-Qur'a>n, as-Shafi'i mengemukakan fungsi sunnah sebagai berikut: (1) Sebagai turutan bagi hukum yang telah diatur dalam al-Qur'a>n. (2) Sebagai penjelasan berupa rincian atau batasan-batasan atas hukum al-Qur'a>n. Dan (3) sebagai tambahan, artinya mengatur hukum yang tidak diatur dalam al-Qur'a>n.[25]

3. Ijma'

Ijma' secara bahasa ialah *'azm* (cita-cita). Sedangkan secara istilah, ijma' adalah kesepakatan para *mujtahidin* di antara umat Islam pada suatu masa setelah kewafatan Rasulullah saw. atas hukum shar'i mengenai suatu kejadian atau kasus.[26] Ada juga yang memberikan pengertian, ijma' adalah suatu kesepakatan bagi orang-orang yang susah payah dalam menggali hukum-hukum agama (*mujtahid*) di antara umat Muhammad saw. sesudah beliau meninggal dalam suatu masa yang tidak ditentukan atau suatu urusan (masalah) di antara

[24] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Terj. E. Kusnadingrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 37.

[25] Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001), 76.

[26] Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Us}u>l al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 2002), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masalah-masalah yang diragukan yang belum ada ketetapannya dalam al-Qur'a>n dan sunnah.[27]

Ijma' akan diakui sebagai sumber hukum Islam jika memenuhi beberapa kriteria yaitu; *pertama*, ketika terjadi peristiwa harus ada beberapa orang mujtahid. *Kedua*, semua mujtahid yang menyaksikan peristiwa tersebut mengakui hukum shara' yang telah mereka putuskan dengan tidak memandang negara, kebangsaan, dan golongan mereka. *Ketiga*, kesepakatan itu hendaknya dilahirkan oleh masing-masing mereka secara tegas terhadap peristiwa tersebut, baik melalui perkataan maupun perbuatan. *Keempat*, kesepakatan itu harus merupakan kebulatan pendapat dari semua mujtahid.[28]

Adapun pembagian ijma' yaitu ada dua bagian: (1) *ijma' qawly* (ucapan), yaitu ijma' dengan cara para ulama ijtihad menetapkan pendapatnya, baik dengan lisan maupun tulisan yang menerangkan persetujuan atas pendapat mujtahid lain pada masanya. Ijma' ini disebut dengan *ijma' qat}'i>*. (2) *ijma' sukuti* (diam), adalah ijma' dengan cara para ulama ijtihad tidak mengeluarkan pendapat atas mujtahid lain. Ijma' ini disebut juga *ijma' z}anni>*.[29]

4. Qiyas

---

[27] Al-Ima>m Muhammad Ibn 'Ali al-Shaukani>, *Irsha>d al-fuhu>l ila tahqi>q al-Haq min 'Ilm al-Us}ul*, (Riyadh : Da>r al-Fadhilah,2000), 248.

[28] Inilah pendapat menurut Muhammad Khud}ari Bik, dalam kitab *Ushu>l fiqh* (al-Maktabah al-Tija>riyah al-Kubra, 1969). 283

[29]Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Us}u>l al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 2002), 51

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qiyas menurut bahasa adalah mengukur sesuatu dengan lainnya dan mempersamakannya.[30] Sedangkan menurut istilah, qiyas adalah mempersamakan hukum suatu perkara yang belum ada kedudukan hukumnya dengan suatu perkara yang sudah ada ketentuan hukumnya karena adanya segi-segi persamaan illat.[31]

Kedudukan qiyas merupakan sumber hukum keempat setelah al-Qur'a>n, hadith, dan ijma'.[32] Qiyas sangat luas cakupannya dibandingkan dengan ijma', karena dalam qiyas tidak disyaratkan adanya kesepakatan ulama. Hanya saja dalam qiyas setiap orang diperbolehkan untuk mengqiyaskan suatu perkara berdasarkan pribadinya masing-masing asalkan sesuatu yang diqiyaskan terdapat illat yang sama dalam al-Qur'a>n maupun hadith.

Menurut ulama us}ul ada empat unsur yang menjadi tolak ukur dalam pemakaian qiyas. *Pertama*, *as}al* (pokok) yaitu suatu peristiwa yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam nas} yang dijadikan patokan dalam mengqiyaskan hukum suatu masalah. Ini disebut dengan *ma'qis 'alaihi*. *Kedua*, *far'u* (cabang) yaitu suatu peristiwa

---

[30]Al-Hadiy Kirr, *Us}ul al-Tashri'al-Islamiy*, (Saudi: Dar al-'Arabiyyah Al- Kutta>b, tt) Cet III, 46 .

[31]Ibid,

[32] Statemen ini dinyatakan oleh Abdul Wahhab Khallaf, bahwa qiyas merupakan sumber hukum keempat setelah al-Qur'a>n, Sunnah dan Ijma' dan juga merupakan *hujjah shar'iyyah* atas hukum-hukum mengenai perbuatan manusia (*'amaliyah*). Dengan pengertian bahwa apabila terdapat suatu kasus atau kejadian yang tidak ada ketentuannya dalam nas}s}} dan ijma' maka qiyaslah yang dapat dijadikan sebagai rujukan, asalkan ada kesamaan *illat*. Ada juga menyatakan bahwa qiyas bukan merupakan *hujjah shar'iyyah* atas hukum, ini merupakan pendapat dari madhhab *niz}amiyah z}ahiriyah* dan sebagian kelompok shi'ah. Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Us}u>l al-Fiqh*, 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baru yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nas} sehingga memerlukan dasar penetapan hukum. Ini disebut dengan *ma'qis*. *Ketiga*, hukum asal yaitu ketetapan hukum shara' yang ditetapkan oleh nas}} tersebut untuk menetapkan hukum cabang. Dan *keempat*, illat yaitu kesesuaian sifat yang terdapat dalam hukum as}al itu sama dengan sifat yang terdapat dalam peristiwa baru (cabang).[33]

5. Istih}s>an

Secara etimologi *istih}sa>n* berarti menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu. Dalam kamus lisan al- arab, *istih}sa>n* menurut bahasa adalah: kecenderungan seseorang pada sesuatu karena menganggapnya lebih baik, dan ini bisa bersifat lahiriah (*hissiy)* ataupun maknawiah; meskipun hal itu dianggap tidak baik oleh orang lain.[34]

Sedangkan pengertian *istih{san* secara terminologi memiliki banyak definisi, antara lain:

a. Ibn Qudamah (541-629H) ahli ushul fiqh Hambali mendefinisikan:

   Istih}sa>n adalah berpaling dari hukum dalam suatu masalah disebabkan adanya dalil khusus yang menyebabkan pemalingan ini, baik dari ayat al-Qur'a>n maupun dari Sunnah Rasul.[35]

---

[33] Keterangan seperti ini banyak dijumpai pada literatur kitab us}hu>l, diantaranya; Al-Hadiy Kirr, *Us}ul al-Tashri'al-Islamiy*, (Saudi: Dar al-'Arabiyyah Al- Kutta>b, tt) Cet III, 47

[34] Lih. Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukrim ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*. (Beirut: Da>r Shadir, 1410 H.),13.

[35] Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Quddamah al-Maqdisy, *Rawd}ah al-Na>z}ir wa Jannah al-Muntaz}ir*. (Riyadh: Maktabah al-Rusyd. 1416 H.), 407.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Abu Ishaq al-Shat}ibi> (w. 790 H/1388 M) ahli ushul fiqh Maliki mengatakan:

Istih}sa>n adalah memberlakukan kemaslahatan juz'i ketika berhadapan dengan kaidah umum.[36]

c. Abdul wahab Khalaf mendefinisikan:

Berpalingnya seorang mujtahid dari tuntutan qiyas yang *jaliy* (nyata) kepada tuntutan qiyas yang *khafi* (samar), dari hukum *kulli* (umum) kepada hukum *istisnay* (pengecualian) ada dalil yang menyebabakan dia mencela akalnya dan memenangkan perpalingan ini.[37]

d. Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *istih}s>an*

Beralihnya seseorang dari menghukum suatu masalah dengan yang serupa karena adanya kesamaan-kesamaan kepada hal yang berbeda karena pertimbangan yang lebih kuat yang mengharuskan beralih dari yang pertama.[38]

e. Al Qarafi mendefinisikan *Istih}sa>n*

Meninggalkan salah satu bentuk ijtihad yang tidak yang tidak mencakup seluruh lafaz}nya karena pertimbangan yang lebih kuat darinya.[39]

Ulama' yang paling sering mengunakan *istih}sa>n* adalah ulama' Hanafiyah. Akan tetapi para ulama' *mutaqaddimu>n* tidak memberikan definisi yang tegas terhadap *istih}sa>n* itu sendiri. Oleh

---

[36] Abu Ishaq al-Syat}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> us{u>l al-Shari>'ah*. Juz IV (Beirut: Da>r al-Ma'rifah), 206.

[37] Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushl al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Isla>miyyah, 1942), Cet VIII, 79.

[38] Abu Zahrah, *Us}u>l al-Fi<qh*, (Dar al fikri al arabi>,tt.), 262.

[39] Al Qorofi, *Nafa>is al-Us}u>l fi Sharhi al-Mahsul*, (Arab Saudi: Maktabah Nazzar Mustthofa al Bazz,1998),426.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena itu ulama' periode selanjutnya (*muta-akhkhiru>n*) mencoba memberikan definisi walaupun masih belum sempurna. Definisi *istih}sa>n* menurut *mutaqaddimu>n* adalah berpalingnya mujtahid dari suatu masalah hukum tertentu kepada hukum yang lain, karena ditemukan dalil yang menjadi motif untuk berpaling.[40]

Sebenarnya definisi ini terlalu luas dan tidak fokus, karena bisa saja konsep tentang naskh dan takhs}i>s> masuk dalam pembahasan ini. Oleh karena itu Ha>shim Jami>l 'Abdullah lebih memilih definisi yang diberikan oleh Zakiyuddin Sha'ba>n dengan pertimbangan definisi tersebut cukup merepresentasikan konsep *istih}sa>n* yang dimaksud dalam fiqh Hanafi. Definisi *istih}sa>n* tercakup dalam dua kategori:

a. Mentarjih *qiyas khafi>* (karena illatnya yang samar) dari pada *qiyas z}a>hir / jali>* (karena illatnya bisa langsung dicerna akal) karena ada dalil yang mendukungnya.

   Dengan artian bahwa kadang suatu masalah hukum tidak ditemukan dalilnya di nas}} dan ijma', lalu mujathid menjadikan *qiyas* sebagai dasar hukum. Akan tetapi dalam aplikasinya kadang ada keserupaan antara dua hukum asal yang akan dianalogikan kepada hukum cabang dengan rincian bahwa, hukum asal yang pertama bersifat jelas dan langsung dicerna oleh akal ketika dianalogikakan, sedangkan hukum asal yang kedua sifatnya samar dan tidak langsung dicerna akal. Menurut kaidah *qiyas* yang ada, maka seharusnya mujtahid menganalogikakan hukum *furu'* itu kepada hukum asal yang jelas (*qiyas jali>*). Akan tetapi dalam

[40] Ha>shim Jami>l 'Abdullah, *Masa>il min al-Fiqh al-Muqa>ran*, (Baghdad: Bait al-Hikmah, 1989), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

permasalahan tertentu justru mujtahid dituntut untuk menganalogikakn hukum *furu'* dengan hukum asal yang samar (*qiyas khafi>*). *Qiyas khafi>* inilah yang disebut *istih}sa>n* menurut kalangan *H{anafiyyah*.

b. Memberlakukan pengecualian hukum *juz'i* dari hukum *kulli* atau kaidah umum didasarkan kepada dalil khusus yang mendukungnya, baik dalil itu berupa *nas}}, ijma', d}aru>rah, 'urf, mas}lahah,* dan lainnya.

Pada dasarnya, dalam aplikasi sebuah hukum mujtahid diharuskan menggunakan kaidah atau dalil umum sesuai ketentuan yang ada. Dalam bahasa hukum *wad}i>* bisa disebut dengan *'azi>mah*. Akan tetapi dalam keadaan tertentu mujtahid dituntut mengaplikasikan hukum tertentu berbeda dengan hukum asalnya sebagai pengecualian. Pengecualian inilah yang selanjutnya oleh *H{anafiyah* disebut *istihsa>n*.[41]

Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, ulama' yang sangat sering menggunakan *istih}sa>n* adalah golongan H{anafiyah. Sedangkan imam mazhab yang lain juga menggunakan dalil *istih}sa>n* ini walaupun porsi penggunaannya lebih sedikit. Rinciannya adalah sebagai berikut:

a. Ma>likiyah

Ma>likiyah memiliki posisi yang sama dengan H{anafiyyah, yaitu sepakat dalam penggunaan *istih}sa>n* sebagai dalil. Golongan ma>likiyah membagi istihsan dalam 4 hal:

1) Mengenyampingkan dalil karena 'urf
2) Mengenyampingkan dalil karena ijma'
3) Mengenyampingkan dalil karena maslah}ah

[41] Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4) Mengenyampingkan dalil karena pertimbangan kemudahan dan menghindarkan kesulitan[42]

Akan tetapi menurut Ha>shim Jami>l, porsi penggunaan *istih}sa>n* oleh Malikiyah tidak seluas dan sebanyak yang dilakukan oleh H{anafiyyah.[43]

b. H{ana>bilah

Tidak jauh beda dengan Ma>likiyah, H{ana>bilah juga sepakat dalam penggunaan *istih}sa>n* sebagai dalil. Definisi yang ditawarkannya pun hampir mirip dengan definisi kalangan H{anafiyyah. Konsep *istih}sa>n* menurut H{ana>bilah sangatlah luas, walau dalam aplikasi konkritnya sangatlah sedikit. Bahkan salah satu pengikut H{ana>bilah, yaitu Ibnu Taimiyah menolak pendapat H{anafiyyah dalam bidang transaksi jika disandarkan pada *istih}sa>n* yang menyalahi qiyas[44]

Contoh penggunaan *istih}sa>n* versi H{ana>bilah adalah kewajiban bertayammum tiap kali melaksanakan shalat. Padahal seharusnya tidak seperti itu jika diqiyaskan pada air. Contoh lain adalah kebolehan menjual mushaf al-Qur'a>n, padahal kaidah dasarnya adalah adanya larangan menjual mushaf al-Qur'a>n.[45]

c. Zaidiyah

Sama seperti ulama' sebelumnya, Zaidiyah juga menggunakan *istih}sa>n* sebagai dalil. Definisi isitihsan menurut mereka adalah berpaling dari qiyas karena ada peristiwa yang baru

[42] Ha>shim Jami>l 'Abdullah, *Masa>il min al-Fiqh al-Muqa>ran*, hal 47
[43] *Ibid*
[44] *Ibid*, 48
[45] *Ibid*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

datang sehingga menuntut untuk menggunakan dalil yang lebih kuat. [46]

d. Imam Sha>fi'i

Imam Sha>fi'i secara khusus memberi porsi untuk membahas kehujjahan *istih}sa>n* sebagai dalil shar'i namun ia menolak penggunaan *istih}sa>n* dalam penggalian hukum Islam dengan beberapa alasan diantaranya:

1) Istih}san identik dengan tidak adanya usaha berijtihad dalam penggalian hukum. Apalagi jika isithsan itu menyalahi al-Qur'a>n dan sunnah, maka *istih}sa>n* secara tegas ditolak
2) *Istih}san* bersifat mengenyampingkan khabar dan qiyas, yang jelas-jelas tidak boleh dilakukan
3) *Istih}san* bersifat mengenakkan diri sendiri dalam penggalian hukum

Akan tetapi pemerhati dan para us}u>liyyu>n selanjutnya, termasuk juga penulis kitab us}u>l fiqh belakangan ini mengkaji lebih mendalam tentang penolakan Imam Sha>fi'i terhadap *istih}sa>n* dan alasan yang dikemukakannya.

Wahbah Zuhaili> menjelaskan bahwa sebenarnya Imam Sha>fi'i menolak *istih}san* karena disandarkan pada penggunaan akal semata dan pendapat yang disandarkan pada kemauannya sendiri tanpa ada dalil kuat yang menjadi sandaran. Jika yang dimaksud *istih}sa>n* seperti ini, maka H{anafiyyahpun akan menolaknya. Hal ini ditegaskan oleh al-Bazdawi, bahwa Imam Abu Hanifah adalah orang yang sangat menjaga diri untuk berpendapat tentang urusan agama yang hanya disandarkan pada kemauan dan kepentingan dirinya semata[47]

[46] *Ibid*
[47] Wahbah Zuhaili>, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, juz 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 750

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lalu Wahbah Zuhaili mengutip perkataan al-Qaffa>l yang bermazhab Shafi'i, bahwa jika yang dimaksud dengna *istih}sa>n* adalah apa yang sudah dijelaskan oleh ahli us}u>l, maka *istih}sa>n* seperti itu bisa kami terima sebagai hujjah dan kami tidak menolaknya.[48]

Hal ini senada dengan pendapat 'Abdul Kari>m Zaida>n. Menurutnya, *istih}sa>n* yang hanya disandarkan kepada hawa nafsu semata dan tanpa didasarkan pada dalil, maka isitihsan seperti itu tidak disepakati oleh semua ulama'. Sebaliknya, jika yang dimaksud *istih}sa>n* adalah apa yang dijelaskan oleh para ahli us}u>l, maka semua ulama' menerimanya.[49]

Lebih lanjut Ha>shim Ja>mil menyimpulkan bahwa perbedaan pendapat terkait *istih}sa>n* ini hanyalah perbedaan dalam lafaz} saja. Pada hakikatnya, semua al-maza>hib al-arbaah dan Zaidiyah menggunakan *istih}sa>n* sebagai dalil shar'i walaupun porsi penggunaannya berbeda-beda. Mazhab yang paling sering menggunakan isithsan adalah Hanafiyah, lalu Ma>likiyah, dan Zaidiyah. Lalu porsi penggunaanya semakin kecil oleh Shafi'iyah dan H{ana>bilah.[50]

e. Zahiriah dan Imamiyah

Menurut Ha>shim Jami>l, dua mazhab ini sepakat untuk menolak penggunaan *istih}sa>n* sebagai dalil shar'i>.[51]

6. *Mas}a>lih al-Mursalah*

---

[48] *Ibid*

[49] 'Abdul Kari>m Zaida>n, *al-Waji>z fi Us}u>l al-Fiqh*, ('Amma>n: Maktabah al-Batha>ir, 1994), 235

[50] Ha>shim Jami>l 'Abdullah, *Masa>il min al-Fiqh al-Muqa>ran*, 49.

[51] *Ibid*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan etimologi, *masa>lih} al-mursalah* berasal dari bahasa Arab, yaitu bentuk jamak dari *mas}lah}ah* dan *mursalah*.[52] *Mas}lah}ah* adalah kepentingan, kebaikan. Sedangkan *al-mursalah* artinya bebas, tak terbatas, dan tidak terikat.[53] Secara epistimologi, *mas}a>lih al-mursalah* berarti sesuatu yang terkonsep untuk mengambil manfaat dan menjauh dari bahaya. Pengertian ini bukanlah definisi yang dimaksud, pengertian haqiqi yang dirumuskan oleh al-Ghazali mengenai *mas}a>lih al-mursalah* adalah suatu tindakan memelihara tujuan shara' atau tujuan hukum Islam. Sedangkan tujuan Islam menurutnya adalah memelihara agama, akal, harta, jiwa dan keturunan atau kehormatan.[54] Setiap hukum yang mengandung tujuan menjaga lima hal pokok tersebut dinamakan *mas}lah}ah*, dan segala yang meniadakannya disebut *mafsadah*.

Menurut Wahbah al-Zuhayliy, mas}a>lih} al-mursalah adalah sifat-sifat yang sesuai dengan tujuan shara' tetapi tidak ditemukan dalilnya baik yang *mu'tabar* atau *ghairu mu'tabar*. Hukum yang dihasilkan dari penggunaan metode ini menghasilkan manfaat dan menjauhkan manusia dari bahaya.[55]

---

[52] Tsurayya Mahmu>d 'Abd al-Fatta>h}, *Dira>sa>t fi> Us}u>l al-Fiqh*, (Kairo: Matba'ah Ja>mi'ah al-Azhar, 2009), 31.

[53] Muh. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), 107.

[54] Wahbah al-Zuhayliy, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>miy*, Vol. 2, (Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu'asirah, 1996), 756.

[55] Ibid, 757.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Abdullahi Ahmed al-Na>im, konsep istis}la>h atau *mas}a>lih} al-mursalah* memiliki kemiripan dengan ide tentang "kebijakan umum (*public policy*)" atau "kebijakan hukum *(the policy of law)* dalam tradisi barat".[56]

Mas}alih} al-mursalah yang dalam penggunaannya mengandung kontroversial di kalangan beberapa ulama, berasal dari buah pikiran Imam Malik[57] pendiri Madzhab Malikiyyah. Hanya saja pada abad ketiga hijriyah, pengikut madzhab ini membelot dan sungguh tidak berlebihan jika kaedah us}u>l al-fiqh ini dinisbatkan pada ulama Shafi'iyyah yaitu Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H).

Imam Malik digolongkan menjadi sahabat kecil, karena pada saat beliau kecil. Beliau pernah bertemu dengan Rasulullah SAW. Sebagaimana kita tahu, Imam Malik tinggal di Madinah, kota pusat perkembangan hukum Islam pertama kalinya. Beliau menggunakan al-Qur'a>n dan al-Sunnah dalam mencari jawaban terhadap problematika yang kerap terjadi dalam masyarakat.[58] Tetapi jika al-Qur'a>n dan al-Sunnah tidak menyediakan jawaban terhadap pertanyaan yang ada, Imam Malik menggunakan metode *Ijma' al-S}ah}a>bah* dalam

[56]Al-Na>im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 43.

[57]Imam Malik memiliki nama Ma>lik bin Anas bin Ma>lik bin Abi 'A>mir al-As}bah}iy (namanya dinisbatkan pada sebuah kabilah di Yaman). Dilahirkan pada tahun 93 H d Madinah dan meninggal pada tahun 179 H, Lihat: Ma>jdah Mah}mu>d Haza>', *Ta>ri>kh al-Tasyri>'*, (Kairo: Yusra> Hasan Isma>'i>l, 2006), 94.

[58] Imam Malik dan rekan-rekannya berpegang kepada hadis yang dipandang kuat oleh ahli fiqh Madinah dan tanpa diperselisihkan oleh mereka. Oleh sebab itu mereka meninggalkan hadis-hadis ahad jika bertentangan dengan amalan *ahl al-Madinah* (penduduk madinah).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyelesaikan masalah-masalah. Jika di dalam tiga sumber hukum tersebut tidak ada, maka Imam Malik berijtihad dengan menggunakan qiya>s dan lebih sering lagi menggunakan *mas}a>lih} al-mursalah,*[59] khususnya dalam mentakhsis ayat-ayat al-Qur'a>n yang bersifat umum.[60]

Tentang nilai Kehujjahan *Mas}a>lih} al-Mursalah*[61]imam mazhab berbeda pendapat:

a. Al-Sha>fi'i

Dalam pengertian umum, mas}a>lih} al-mursalah adalah maslahat yang terbentuk dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan hukum yang belum ada dalil kuat baik dalam al-Qur'a>n ataupun al-Sunnah.

Al-Sha>fi'i yaitu ulama yang berpendapat bahwasanya mas}alih} al-mursalah adalah metode yang tidak layak pakai, secara tidak langsung telah menggunakan metode ini sebagai aplikasi daripada qiyas dengan teknis mengqiyaskan perkara yang belum ada dalilnya terhadap perkara lain yang lebih dulu diakui legalitas dalilnya.

---

[59] Imam Malik lebih condong terhadap *mas}a>lih> al-mursalah* dari pada *qiya>s* dikarenakan beliau berpedoman pada'amal Ahl al-Madinah, yang mana 'amal ahl al-Madinah ini sangat kondusif dalam penyebaran mas}a>lih} al-mursalah.

[60] Abdul Wahhab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 110.

[61]Zuhayliy, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>miy*, 767.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bukti konkret dari hal ini adalah dengan banyaknya ulama-ulama ternama seperti al-Haramain, al-Syawkaniy dan beberapa ulama madzhab al-Hanafiyah yang menisbatkan teori mas}a>lih} al-mursalah pada al-Sha>fi'i. Dengan demikian dapat dikatakan al-Sha>fi'i tidak menolak mas}a>lih} al-mursalah walaupun dengan teknik penamaan yang berbeda.[62]

b. Al-H{anafiyyah

Ulama al-H{anafiyyah merupakan salah satu dari beberapa ulama yang memprioritaskan mas}a>lih} al-mursalah sebagai salah satu metode penetapan hukum shara'. Metode inilah yang kemudian menjadi dasar munculnya kaedah istih}sa>n[63].

Dalam pengaplikasian mas}a>lih} al-mursalah, al-H{anafiyyah berpendapat bahwasanya *nas}}* yang digunakan harus berimbang dengan maslahat yang ada. Karena kedudukan maslahat tersebut akan menguatkan posisi *nas}}* dalam penetapan hukum shara'.[64]

c. Al-H{ana>bilah

Tak dapat dipungkiri bahwasanya ulama al-H{ana>bilah adalah ulama yang memegang teguh pada mas}a>lih} al-mursalah setelah al-Ma>likiyyah dalam penetapan hukum shara'. Layaknya

[62]Lamuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, (Bandung: Rosda Karya, 2001), 135.
[63]Al-Hana>fiy dikenal sebagai penggagas utama kaedah istih}sa>n.
[64]Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Hana>fiy, mas}a>lih} al-mursalah adalah metode yang mendukung lahirnya kaedah Sad al-Dara>i' dan Fatwa Imam Ahmad[65].

Dalam pengaplikasiannya, ulama madzhab ini berprinsip bahwasanya dalam penerapan suatu nas}}, meskipun nas}} tersebut tidak *qat}'i* otoritasnya tidak dibatasi oleh mas}a>lih} al-mursalah. Hal ini berarti, pengertian dan keumuman *nas}}* harus lebih diutamakan daripada mas}a>lih} al-mursalah.[66]

7. Al-'Urf

Istilah al-'Urf secara etimologi berarti: sabar, kebaikan, malaikat, dan iklim yang baik atau buruk. Sementara itu menurut terminologinya, definisi 'urf lebih mengarah pada kaitannya dengan penetapan hukum Islam secara mewakili ialah dengan tidak membedakan antara kedua istilah tersebut[67] yang antara *'arf* dan *'adah* dapat didefinisikan sebagai :

ما ألفه المجتمع واعتاده وسار عليه فى حياته من قول او فعل

"Apa yang dikenal masyarakat dan menjadi tradisi yang diberlakukan mereka baik ucapan atau perbuatan.[68]

---

[65] Imam Ahmad dikenal sebagi ulama yang memprioritaskan penggunaan *shadhdh al-dara>i'* dan fatwa Imam Ahmad dalam menetapkan hukum shara'.

[66] Ibid, 87.

[67] 'Abd al-Wahab Khalaf, *Mas}a>dir al-Tashri<' al-Islamiy fi< ma> la> Nas}s}a Fi<hi*, cet. VII, (Kuwait: Dar al-Qalam, 2005), 169.

[68] 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wa>jiz fi Us}u>l al-Fiqh*, cet. V, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996), 252.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Definisi tersebut lebih mendekati pada substansi ‘urf secara syariat, karena suatu “ucapan” awalnya muncul dari jiwa individu yang berasal dari proses penalaran logis, yang bersesuaian dengan tabiat kemanusiaannya, sehingga dapat diterima secara meluas. Tetapi pengertian *‘urf* semacam ini lebih bersifat umum yang mencakup ‘urf yang baik *(s}ah}i<h})* dan ‘urf yang buruk *(fa>sid).*[69]

Adapun maksud dari pernyataan yang sering dilontarkan oleh para fuqaha′ mengenai penetapan hukum suatu persoalan berdasarkan *‘urf* dan *‘adah* (secara terpisah dan terulang), tidak berarti istilah *‘adah* menurut mereka bukanlah *‘urf*, tetapi bermakna sama, pernyataan tersebut diungkapkan sebagai bentuk pendekatan bukan pembedaan.[70]

Mempersamakan definisi ‘urf dan ‘adah sebagaimana di atas bukan menutup mata pada kenyataan terdapatnya kontradiksi definisi di kalangan para ahli.[71] Persamaan definisi tersebut merupakan sebuah

---

[69] Shihab al-Din al-Qarafiy, *Sharh Tanqi>h al-Fus}u>l*, (Anorasi: Shidqiy Jamil al-‘Athar), (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), 352.

[70] ‘Abd al-Karim Zaidan, *al-Wa>jiz fi Us}u>l al-Fiqh*, 252.

[71] Terdapat tiga pandangan di kalangan ulama mengenai definisi *‘urf* dan *‘adah* secara terminology, yaitu : *Pertama***,** pandangan yang menyatakan bahwa *al-‘Urf* dan *al-‘Adah* adalah dua kata yang memiliki makna sinonim, maka definisi untuk istilah pertama merupakan definisi istilah kedua. Pernyataan definitif untuk keduanya ialah : ما استمرّ الناس عليه على حكم المعقول وتلقّاه الطباع السليمة بالقبول. Artinya: “Suatu (perbuatan atau perkataan) yang terus menerus dilakukan oleh manusia lantaran dapat diterima akal dan dapat diterima oleh watak kemanusiannya”. Pandangan ini dikeluarkan oleh al-Nasafiy dalam *al-Mustasfa* dan Ibnu ‘Abidin dalam *Nas}r al-‘Urf fi Bina' Ba’dh al-Ahkam ‘ala al-‘Urf.* Pandangan ini yang dipilih oleh ‘Abd al-Wahab Khalaf, serta yang lain.

*Kedua***,** menyatakan *al-‘Adah* merupakan bagian dari *al-‘Urf*, yaitu jenis *‘urf ‘amaliy* (tradisi dalam bentuk perbuatan). Pandangan ini dinyatakan oleh Ibnu al-Humam dalam *al-Tahrir* dan Amir Badashah dalam *sharah*nya, Ibnu Amir al-Hajj, al-Bazdawiy dan al-Bukhariy.

*Ketiga***,** menyatakan *al-‘Adah* lebih umum cakupannya dari pada al-‘Urf, sebab *al-‘Urf* hanya diperuntukkan bagi kelompok, sedangkan *al-‘Adah* diperuntukkan bagi kelompok dan juga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesimpulan atas pembacaan konsepsi ‘urf dan ‘adah yang diperbincangkan dalam ilmu hukum Islam.Yaitu suatu “kebiasaan” yang telah mendapatkan legalitas oleh komunitas publik sebagai “tradisi”. Dengan dasar argumentasi inilah kita bisa menyaksikan perundang-undangan Islam di negara-negara Timur Tengah —seperti perundangan Mesir dan Iraq—, tidak membedakan definisi kedua istilah tersebut. Kita hanya menjumpai pembedaan definisi dalam sistem perundangan di negara-negara Eropa, yang mensyaratkan adanya unsur pembentuk tradisi *(‘urf)* yaitu suatu kebiasaan manusia *(‘adah) y*ang telah diakui di hadapan *public community*.[72]

Para ulama tidak membedakan antara ‘urf dan adat, tetapi mereka membedakan pada dua persoalan; (1) Adat yang telah terlegalkan dalam syariat Islam; melalui dalil-dalilnya baik secra eksplisit maupun implisit. (2) Adat yang berkembang di tengah masyarakat yang tidak ditegaskan oleh dalil-dalil syariat baik penerimaan maupun penolakannya.

---

personal. Dalam pengertian ini sebagaimana yang ditegaskan al-Qarafiy: “*al-‘Adah* lebih mencakup makna untuk sekalian manusia, terkadang keumuman tersebut berlaku bagi seluruh wilayah seperti kebutuhan untuk makan dan bernafas dengan udara, terkadang hanya berlaku bagi sebagian wilayah; seperti mata uang dan aib-aib, dan terkadang hanya berlaku bagi sebagian aliran; seperti adzan untuk Islam dan bunyi lonceng untuk Nasrani”.

Dari paparan definisi di atas, Abu al-Sunnah memberikan klarifikasi bahwa dalam perspektif Ibnu Amir al-Hajj dan al-Qarafiy terdapat kontradiksi antara *‘adah* dan *‘urf* dalam cakupan makna ang lebih umum dan khusus, sementara menurut Ibnu al-Humam dan pihak-pihak yang sependapat menganggap kedua istilah tersebut mengandung makna sinonim. As’ad ‘Abd al-Ghaniy Sayyid al-Kafrawiy, *al-Istidla>l ‘Inda al-Us}u>liyyin*, cet. II, (Kairo: Dar al-Salam, 2005), 510. Shihab al-Din al-Qarafiy, *Sharh Tanqi<h al-Fus}u>l*, (Anorasi: Shidqiy Jamil al-‘Athar), (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), 352. Ahmad Fahmiy Abu al-Sunnah, *al-‘Urf wa al-‘Adah fi Ra'yi al-Fuqaha'*, (Kairo: Maktabah Jami’ah al-Azhar, 1947), 15.

[72]‘Allal al-Fasiy, *Maqa>sid al-Shari>’ah wa Makarimuha*, cet. V, (Ribath: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1993), 156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun jenis pertama telah ditetapkan secara syariat melalui dalil-dalilnya. Sedangkan jenis kedua ditetapkan pada persoalan tertentu dan cenderung berubah penetapannya pada persoalan yang berbeda. Jenis kedua inilah yang menjadi fokus perbincangan us}u>liyyu>n atas legalitasnya. Dalam usaha legalisasi mereka melakukan pengamatan yang tertuju pada berbagai aspeknya, sebagai berikut :[73]

'Urf ditinjau dari bentuknya terbagai menjadi dua jenis, yaitu: *'urf 'amaly* (tradisi yang berbentuk tindakan) dan *'urf fi'ly* (tradisi yang berbentuk ucapan). Dari dua jenis *'urf* ini apabila ditinjau dari segi keberlakuannya dapat terbagi menjadi dua macam, yaitu :*'urf 'a>m* (tradisi yang berlaku secara umum di semua wilayah) dan *'urf khas}* (tradisi yang hanya berlaku untuk wilayah tertentu saja).

Kemudian dari macam-macam 'urf tersebut apabila ditinjau dari segi keabsahannya secara syariat dapat terbagi menjadi dua: *'urf s}ah}ih}* (tradisi yang benar), dan *'urf fa>sid* (tradisi yang rusak). Tradisi yang benar adalah kebiasaan yang dilakukan manusia, tidak bertentangan dengan dalil shara', tidak menghalalkan yang haram dan tidak membatalkan kewajiban. Seperti tradisi jual-beli secara kredit, tradisi membagi mas kawin menjadi dua; kredit dan kontan, tradisi suami-isteri tidak berbulan madu kecuali telah menerima mas kawin dari suaminya, dan memakai atau melepas peci. Adapun tradisi yang

[73] 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wa>jiz fi Us}u>l al-Fiqh,* 753. Wahbah al-Zuhailiy, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>miy,* jilid 1, cet. I, (Damaskus, Dar al-Fikr, 1986), 829-830.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rusak adalah kebiasaan yang dilakukan manusia tetapi bertentangan dengan shara', menghalalkan yang haram atau membatalkan kewajiban. Seperti kebiasaan mungkar pada saat menghadapi kelahiran, di tempat kematian, serta kebiasaan memakan barang riba dan akad perjudian.[74]

Berbincang mengenai posisi 'urf dalam istinbat}} hukum Islam, kita dihadapkan pada pertanyaan besar mengenai konsepsi penentuan sesuatu yang layak atau tidak layak diangkat sebagai dalil syariat. Sebab 'urf yang dipersoalkan oleh kalangan ahli ushul adalah 'urf yang belum memiliki legalitas syariat, tetapi kehadirannya benar-benar diperhitungkan dalam beristinbat}} hukum sebagai bagian dari pencapaian maslahat yang menjadi tujuan utama penetapan hukum Islam.[75]

Dapat dipastikan, seluruh mujtahid menerima pertimbangan 'urf dalam menetapkan hukum Islam, namun mereka berbeda pendapat mengenai penempatannya: apakah 'urf diposisikan sebagai dalil dari

---

[74]Kebiasaan ini masih menjamur di masyarakat dengan melakukan kebiasaan yang bertentangan dengan shara'seperti; mengumpulkan uang bersama dan uang itu akan menjadi milik salah satu dari mereka bila ia menang dalam menebak sekor sepak bola, menebak calon dalam pemilihan kepala desa dan lain-lain,walaupun tradisi ini telah ada di masyarakat namun konsepnya bertentangan dengan petunjuk shara', "*Urf* (kebiasaan yang sudah diketahui) yang diperbolehkan sandaran hukum adalah kebiasaan yang terlaku di masyarat sejak zaman sahabat dan orang yang hidup setelahnya dengan syarat kebiasaan itu tidak bertentangan dengan ketentuan shara'(al-Qur'a>n dan hadith) dan kaidah-kaidah pokok ajaran agama Islam." Lebih lengkap landasan dasarnya bisa lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Ushu>l Fiqh al-Islami*,(Damakus : Da>r al-Fikr, 1986), juz II, 831

[75] Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ud al-Yubiy, *Maqa>s}id al-Shari<'ah al-Isla>miyyah wa 'Ala>qatuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, cet. I, (Riyadl: Dar al-Hijrah, 1998), 606.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serangkaian dalil-dalil syariat yang ada, atau hanya sebagai bahan pertimbangan dalam prosesi istinbat}} tanpa harus diposisikan sebagai dalil. Kalangan ahli ushul yang tidak memposisikan ‘urf sebagai dalil adalah mayoritas.[76]

Namun, ditemukan juga pernyataan secara frontal menyebutkan ‘urf sebagai dalil syariat. Pernyataan ini dikeluarkan oleh ulama Hanafiyah, yaitu al-Babariy —penulis kitab *Sharah al-Ashbah wa Nadha'ir*, menyebutkan :الثابت بالعرف ثابت بدليل الشرعى (ketetapan dengan ‘urf merupakan ketetapan dengan dalil shariat), dan al-Sarkhasy dalam *al-Mabsu>t}* : الثابت بالعرف كالثابت بالنص (ketetapan ‘urf seperti halnya ketetapan nas}).[77] Apa sebetulnya yang dimaksudkan dengan pernyataan itu? Apakah ingin menunjukkan kepada kita bahwa ‘urf menurutnya dan/atau menurut ulama madzhabnya adalah menempati posisi dalil; dan, alasan apakah yang melandasi pernyataan mereka?

Secara historis, terma ‘urf dinyatakan sebagai dalil untuk pertama kali dilontarkan oleh Abu Hanifah al-Nu’man (80-150 H.), di mana ‘urf memiliki peran dan fungsi dapat meninggalkan qiyas, jika memang melalui qiyas suatu kemaslahatan belum bisa diwujudkan.

---

[76] Sebagai buktinya tidak ditemukan topik bahasan ‘*urf* pada serangkaian dalil-dalil syariat di dalam kitab-kitab ushul fikih, seperti kitab-kitab karya; al-Shafi’iy, Ibnu Hazm, Qafal al-Shashiy, al-Shairaziy, al-Juwainiy, al-Ghazaliy, al-Baidlawiy, al-Asnawiy, al-Badakhshiy, Abu Husain al-Mu’taziliy, al-Amidiy, Abu Ya’la al-Farra′, Ibnu Luham, Ibnu Qayyim, Ibnu Qudamah, al-Shaukaniy, dan kalangan kontemporer seperti; Muhammad Khudlariy Bik, ‘Ali Hizbullah, Sharaf al-Din Khitab, serta yang lain. Baca- Shalah al-Din Sulthan, *Hujjiyyah al-‘Adillah al-Ijtiha>diyyah al-Far’iyyah*, 100.

[77] Muhammad Abu Zahrah, *Abu Hanifah Haya>tuhu wa ‘Ashruhu A<ra>'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabiy, 1997), 308-309.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Urf juga dapat mengkhususkan hukum dari pernyataan nas} yang umum, serta membatasi atas pernyataan yang mutlak. Menurut riwayat al-Sarkhasy, Abu Hanifah pernah berkata: “’Urf ditetapkan sebagai dalil ketika tidak terdapat nas} yang bertentangan dengannya”.[78] Riwayat ini dikuatkan oleh Sahal ibn Mazahim :

“Pernyataan Abu Hanifah sangatlah kuat dan terbebas dari kejanggalan, dengan mengamati tindakan-tindakan manusia, dan apa yang berjalan secara *continue* yang dianggap baik menurut mereka; ia (mencoba) menerapkan *qiyas*, tetapi jika *qiyas* tersebut dipandang janggal maka ia mengambil *istihsan* (yang bersandar pada ‘*urf*), jika relevan untuk diterapkan di tengah masyarakat muslim”.[79]

‘Urf yang dimaksud dalam kerangka istinbat}} Abu Hanifah ialah menunjuk pada salah satu model dari konsep *istih}sa>n*, yakni meninggalkan qiyas dengan digantikan oleh ‘urf.[80] Misalnya dalam kasus apabila dua orang melakukan akad jual-beli kemudian disyaratkan barang yang telah dibeli baru akan diterima ketika si pembeli sudah berada di rumah. Maka, menurut dasar qiyas hukum jual-beli semisal ini adalah rusak *(fasid)*, tetapi dengan dasar istih}sa>n-‘urf hukumnya menjadi boleh.

---

[78] Samsh al-Din al-Sarkhasiy, *al-Mabsut},* jilid 9, (Kairo: Dar al-Sa’adah, 1334 H.), 17.

[79] Muhammad Abu Zahrah, *Abu Hanifah Haya>tuhu wa ‘Ashruhu A<ra>'uhu wa Fiqhuhu*, 308.

[80] Terdapat lima jenis pemahaman *istihsan* di dalam konsep *istihan* Abu Hanifah, yaitu: (1) *Istih}sa>n* dengan meninggalkan *qiyas* karena terdapatnya hadis shahih dari Rasul. (2) *Istih}sa>n* dengan meninggalkan *qiyas* karena terdapatnya *ijma’* Sahabat. (3) *Istih}sa>n* dengan meninggalkan *qiyas* karena terdapat *athar* Sahabat. (4) *Istih}sa>n* dengan meninggalkan *qiyas* karena terdapat “perbuatan” Sahabat. (5) *Istih}sa>n* dengan meninggalkan *qiyas* karena terdapat tradisi *(‘urf)* yang berkembang di masyarakat. (6) *Istih}sa>n* dengan meninggalkan *qiyas* karena terdapat penalaran yang lebih logis dan lebih dekat kepada maslahat. Penjelasan lebih jauh beserta bentuk-bentuk contohnya, baca- Muhammad Baltajiy, *Mana>hij al-Tashri<’ al-Islamiy fi< al-Qarniy al-Thaniy al-Hijriy*, jilid 1, cet. I, (Kairo: Dar al-Salam, 2004), 266-167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut riwayat Sahal, Abu Hanifah tidak akan mengambil dalil ‘urf kecuali jika dengan dalil *qiyas* tidak lagi mampu memproduk hukum yang maslahat, dan tidak mungkin pula melakukan istih}sa>n. Dari pihak Ibnu ‘Abidin seakan menegaskan dalil ‘urf dapat berlaku pada saat masih terdapat dalil nas} dan qiyas. Sedangkan dari pihak Sahal, dalil ‘*urf* bertindak sebagai langkah alternatif, apabila qiyas dianggap gagal memproduk hukum yang yuridis-relevan, dan sama sekali tidak menyinggung pengfungsian ‘urf tatkala masih terdapat dalil nas} dengan apapun bentuknya. Dalam ruang teoritis ini kita menginginkan sebuah ketegasan di manakah posisi ‘urf sebetulnya dan apa fungsinya menurut madzhab Hanafi.

Menurut klarifikasi Abu Zahrah, korelasi yang memungkinkan dari kedua keterangan tersebut ialah apabila melalui dalil qiyas dalam penarikan ‘*illah*-nya justru akan merusak hukum, maka hukum dikembalikan kepada tradisi yang berlaku di masyarakat. Sebab proses istinbat}} dengan metode penarikan ‘*illah* di sini dianggap tidak lagi mampu melahirkan suatu keyakinan sehingga tidak bisa mengangkat dalil qiyas ataupun *istih}sa>n*, sehingga dalil ‘urf yang berlaku. Adapun keumuman nas} yang dikhususkan oleh ‘urf ialah nas} yang bermuatan hukum *z}anniy*; baik dari aspek literalnya atau validitas riwayatnya.[81]

[81] Muhammad Abu Zahrah, *Abu Hanifah Haya>tuhu wa ‘Ashruhu A<ra>'uhu wa Fiqhuhu*, 311.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi, posisi ‘urf sebagai dalil dalam perspektif madzhab Hanafi pada fungsinya hanya berlaku jika tidak ada dalil qiyas, dan nas} yang *qat}’iy*. Sementara itu, berdirinya ‘urf sebagai dalil adalah dengan tidak berdiri sendiri, melainkan berpijak pada keberadaan dalil-dalil lain, seperti *ijma’, istih}sa>n*, dan nas} yang dianggap *z}anniy*.

Selain dari pandangan Abu Hanifah, ‘urf diposisikan sebagai dalil hukum juga ditemukan di dalam teori istinbat}} Malik ibn Anas (93-179 H.), sebagaimana riwayat al-Qarafiy.[82] Bahkan Abu Zahrah menyatakan:

“Perhatian Malik terhadap ‘*urf* lebih besar daripada ulama Hanafiyah, sebab terdapatnya konsep maslahat yang dipegangi oleh Malik di dalam menetapkan hukum, maka tidak diragukan lagi, perhatian atas suatu tradisi yang tidak (dianggap) rusak merupakan bagian dari bentuk-bentuk maslahat yang tidak boleh ditinggalkan oleh seorang ahli fikih, tetapi wajib untuk diangkat”.[83]

Rupanya, pengangkatan Malik terhadap ‘*urf* pada posisi dalil dilatar-belakangi oleh perhatian besarnya terhadap terma “kemaslahatan”. Sebab, dalam perspektifnya, setiap tradisi yang berkembang dan mengakar kuat di tengah masyarakat dapat memberikan nuansa kemaslahatan bagi tiap anggota masyarakat tersebut, sehingga dapat diakui secarat syariat, dan menjadi bagian dari tujuan-tujuan umum syariat *(maqa>sid shari<’ah)* itu sendiri.

---

[82]Shihab al-Din al-Qarafiy meriwayatkan bahwa Malik menyebutkan posisi ‘*urf* sebagai dalil bersamaan dengan dalil *istih}san*, *istish}ab* dan *Sadhdh Dhara>’i*. Baca lebih lanjut- *Sharh Tanqi>h al-Fus}u>l*, 352.

[83] Muhammad Abu Zahrah, *Ma>lik Haya>tuhu> wa ‘Ashruhu> A<ra>'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabiy, 2002), 358

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam istinbat}} hukum Malik, ‘urf lebih diprioritaskan daripada qiyas jika di antara keduanya terdapat kontradiksi. Sebagaimana ‘urf juga dapat mengkhususkan pernyataan umum dari teks-teks wahyu, dan membatasi pernyataan yang mutlak dari teks-teks tersebut.[84] Keberadaan ‘urf juga dapat mengkhususkan ungkapan seseorang yang memiliki konsekuensi hukum, seperti pernyataan sumpah; “demi Allah saya tidak akan masuk rumah”, dalam terjemah etimologi orang tersebut akan dianggap melanggar sumpah jika memasuki segala jenis rumah, termasuk masjid yang juga dinamai “rumah Allah”, tetapi tradisi di masyarakat tidak mengartikan masjid sebagai rumah, maka ia tidak melanggar sumpah jika memasukinya.[85]

Penetapan Malik terhadap *‘Amal Ahl al-Madi>nah* juga merupakan bagian dari pengamatan yang dititik-beratkan pada ‘urf dan ‘adah. Sebab tidak semua tradisi yang berkembang di zaman Rasulullah dapat terejah-wantahkan di kota Madinah pada masa Malik. Sebagian tradisi penduduk Madinah merupakan produk baru dari tradisi masyarakat yang terus berdinamika hingga di masa Malik.

Sampai di sini dapat digarisbawahi bahwa terdapat perbedaan dan persamaan konsepsi ‘urf antara Abu Hanifah dan Malik. Adapun hal yang membedakan ialah terletak pada aspek keberlakuan ‘urf di masyarakat. Malik tidak mensyaratkan ‘urf tersebut harus berlaku dan

[84] *Ibid.*, 358.

[85] Abu Ishaq al-Shathibiy, *al-I’tis}a>m*, (Anorasi: Sayyed Ibrahim), jilid 2, cet. I, (Kairo: Dar al-Hadith, 2000), 384.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diakui bagi seluruh wilayah, atau yang disebut *'urf 'aam*, sebagaimana konsepsi Abu Hanifah yang mensyaratkan hal itu. Sementara itu, persamaannya terletak pada saat memposisikan 'urf sebagai dalil hukum. Awalnya kedua imam ini mengkampanyekan 'urf sebagai dalil, tetapi dalam aplikasinya, 'urf tidak bertindak sebagai dalil secara mandiri namun masih berpijak pada dalil-dalil lain yang *mu'tabar*, kecuali ketika terjadi persinggungan antara 'urf dengan aspek kebahasaan di dalam menerjemahkan nas} syariat.[86] Dalam kondisi persinggungan itu 'urf lebih diprioritaskan daripada aspek kebahasaan, sebab pemaknaan melalui 'urf lebih bisa mewakili maksud suatu hukum.

Bagi mujtahid lain yang hidup di abad kedua Hijriyah, mereka tidak mengangkat 'urf pada posisi dalil, sekalipun mereka menetap di wilayah yang berbeda-beda; seperti Laith ibn Sa'ad (94-175 H) di Mesir dan 'Abd al-Rahman al-Awza'iy (88-157 H) di Syam/Suriya. Mereka terlihat tidak memiliki kepentingan untuk melegalkan 'urf ke dalam posisi dalil, walaupun secara aplikatif mereka melibatkannya dalam kinerja istinba}t.[87] Di samping itu, kami mengindikasikan karena memang formulasi teori istinbat}} hukum Islam belum tersaji sempurna dari mereka yang hidup di awal abad kedua Hijriyah.

---

[86] Abu Islam Musthafa ibn Salamah, *al-Ta'si<s fi< Us}u>l al-Fiqh 'ala Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Haramain li al-Ulum al-Nafi'ah, t.th.), 478.

[87] Muhammad Baltajiy, *Mana>hij al-Tashri'< al-Islamiy fi< al-Qarniy al-Thaniy al-Hijriy*, jilid 2, 608.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan di atas dibantah oleh al-Sha>fi'i (150-204 H.) apabila dicermati lebih dekat dari penolakannya terhadap istih}san dan *mas}a>lih} mursalah.*[88] Dalam pandangannya memang sebuah kebenaran di sisi Tuhan adalah tunggal, sementara kebenaran yang dicapai melalui ijtihad manusia adalah tunggal menurut perspektifnya masing-masing dengan tetap menghormati pendapat pihak lain secara toleran.[89] Prinsip al-Shafi'iy ini sebetulnya kontradiksi dengan penolakannya terhadap *istih}san* dan *mas}a>lih} mursalah* —yang dari dua dalil itu bisa dijadikan sebagai pijakan pelegalan 'urf.

Di sini terbaca sebuah motif dikotomi pemikiran yang didoktrinkan secara halus dari seorang al-Shafi'iy. Di satu sisi ia menghormati perbedaan sebagai wujud terbukanya pintu ijtihad, tetapi di sisi lain, terdapat dikotomi konsep yang semuanya harus merujuk kepada interpretasi nas} *(Bayan al-Nas})* secara hirarkis; konsep "ijtihad dan/atau qiyas" masuk di dalamnya. Al-Shafi'iy lebih suka mengembangkan dalil qiyas daripada menggunakan istih}sa>n dan *mas}a>lih} mursalah* —walaupun menurut klarifikasi al-Ghazaliy sebetulnya telah disisipkan pada salah satu jenis qiyas al-Shafi'iy, yang disebut *qiyas mas}lahiy*—sehingga ia tidak menyebutkan 'urf sebagai

[88] Dari al-Shafi'iy tidak ditemukan pernyataan yang secara tegas menolak '*urf* sebagai dalil, tetapi tidak pula ada pernyataan yang mengakuinya.Hanya saja, para ulama belakangan mengklarifikasi terdapatnya teori *istiqra'* dalam konsepsi istinba} al-Shafi'iy yang secara operasional menerapkan konsep '*urf* sebagai salah satu perangkatnya.

[89]Muhammad Baltajiy, *Mana>hij al-Tashri'< al-Islamiy fi< al-Qarniy al-Thaniy al-Hijriy*, 565.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalil hukum. Hal ini disebabkan karena dengan pengembangan qiyas dipandang lebih meminimalisir munculnya keragaman pendapat hukum daripada mengangkat ‘urf sebagai dalil yang bisa memicu munculnya kebhinekaan tradisi yang memiliki legalitas hukum.[90]

Dari klarifikasi konsep ‘urf di atas berujung pada kesimpulan bahwa posisi ‘urf dalam istinbat}} hukum adalah sebagai bagian dari kaidah-kaidah istinbat}} yang ada, dan secara kakiki bukanlah sebuah dalil yang berdiri sendiri, melainkan berpijak pada dalil-dalil yang *mu’tabar*, seperti *ijma’, istih}sa>n, mas}a>lih} mursalah,* dan *al-dhari’ah,* kecuali pada persinggungan antara *‘urf qawly* dengan aspek kebahasaan dalam menginterpretasi nas}-nas} shariat. Kesimpulan ini disambut positif oleh kalangan ahli us}ul belakangan, seperti: ‘Abd al-Wahab Khalaf,[91] ‘Abd al-Karim Zaidan,[92] S}alah al-Din Sulthan,[93]Wahbah al-Zuhailiy,[94] serta yang lain. Mereka sama-sama mencantumkan ‘urf pada deretan dalil-dalil hukum, tetapi dengan klarifikasi sebagaimana yang telah kami uraikan.

8. Sadh al-Dhari>’ah

Secara *lughawi* (bahasa), *al-Dhari>’ah* berarti:

---

[90] Nas}r Hamid Abu Zaid, *al-Ima>m al-Shafi’iy wa Ta>'sis al-Idiyulujiyyah al-Wasat}iyyah,* cet. I, (Alexandria: Sina li al-Nas}r, 1992), 105.

[91]‘Abd al-Wahab Khalaf, *Mas}a>dir al-Tashri<’ al-Islamiy fi<ma> la> Nas}s}a Fi<hi,* 170.

[92]‘Abd al-Karim Zaidan, *al-Wa>jiz fi< Us}u>l al-Fiqh,* 354.

[93]Shalah al-Din Sulthan, *Hujjiyyah al-‘Adillah al-Ijtiha>diyyah al-Far’iyyah,* 101.

[94]Wahbah al-Zuhailiy, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy,* jilid 1, 830.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الوسيلة التي يتوصّل بها إلي الشيء سواء كان حسّيّا أو معنويّا

"Jalan yang membawa kepada sesuatu, secara *hissi* atau ma'nawi, baik atau buruk" [95]

Jadi kata *al-dhari>'ah* secara etimologi berarti wasi>lah atau jalan ke suatu tujuan. Syekh Ha>shim Jami>l mengartikan dengan jalan dan perantara yang dibolehkan dalam batas-batas tertentu, akan tetapi bisa menimbulkan keharaman *shari>'at.*[96] Must}afa Ibra>him az-Zala>mi mengartikan *al-dhari>'ah* sebagai suatu perantara yang mubah yang dapat membawa kepada sesuatu yang dicegah atas mafsadahnya.[97] Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *al-dhara>i'* (jamak dari *al-dhari>'ah*) dengan sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan.

Karena *Al-dhari>'ah* diartikan sebagai sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan. Dalam hal ini, ketentuan hukum yang dikenakan pada *al-dhari>'ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasarannya. Jelasnya, perbuatan yang membawa ke arah mubah, adalah mubah. Perbuatan yang membawa ke arah haram adalah haram. Dan perbuatan yang membawa ke arah wajib adalah

---

[95]Pengertian ini adalah pendapat al-Shat}ibi, (*al-Muwa>faqa>t*, Vol. IV, 198) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (*'I'la>m al-Muwaqi'i>n*, Vol, III, 147) yang penulis temukan dalam karya Wahbah az-Zuhaili, *Ushu>l Fiqh al-Islami* (Baerut: Da>r al-Fikr, 1986), Juz. II, 873.

[96] Hashim Jamil Abdullah, *Masa>il Min al-Fiqh al-Muqa>ran*, (Bagda>d: Bayt al-H}ikmah, 1989), 55

[97] Musthafa Ibra>hi>m al-Zalami>, *Asba>b Ikhtila>f al-Fuqaha>' fi> Ahka>m al-Shar'iyah*, Jilid 1, (Baghdad: al-Dar al-'Arabiyah Li al-Taba'ah, 1976), 494.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wajib. Misalnya zina adalah haram, maka, melihat aurat wanita yang menyebabkan seseorang melakukan zina adalah haram juga. Shalat Jum'at adalah *fard}u* (wajib), maka meninggalkan jual beli guna memenuhi kewajiban menjalankan ibadah shalat Jum'at adalah wajib. Untuk lebih jelasnya dapat dikemukakan disini bahwa sumber penetapan hukum ini ada dua[98]:

a. *Maqa>s}id* (tujuan/sasaran), yakni perkara-perkara yang mengandung *mas}lah}at* atau *mafsadat.*
b. *Was}a>il* (perantaraan), jalan atau perantaraan yang membawa kepada *maqa>s}id*, dimana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi sasarannya (*maqa>s}id*), baik berupa halal atau haram.

Jadi, yang menjadi sumber pokok hukum Islam di sini adalah tinjauan terhadap suatu perbuatan. Peninjauan terhadap akibat suatu perbuatan, bukannya memperhitungkan kepada niat si pelaku, akan tetapi yang diperhitungkan di sini adalah akibat dan buah dari perbuatannya. Menurut Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, jalan atau perantara tersebut bisa berbentuk sesuatu yang dilarang maupun yang dibolehkan.[99]

---

[98] Muhammad Abu Zahrah, *Us}u>l Fiqh,* Terj. Saefullah Ma'shum, dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), 439.

[99] Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *A'lam al-Muqi<'in,* juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari pendapat Ibnu al-Qayyim ini, makna *al-dhari>'ah* lebih baik dikemukakan secara umum sehingga dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu yang dilarang disebut *sadhdh al-dhari>'ah* dan yang diperintahkan untuk melaksanakan disebut *fath al-dhari>'ah*.

Imam Ahmad bin Hambal terbilang sebagai mujtahid yang paling banyak memfungsikan metode *al-dhari>'ah* dalam proses istinbanya, begitu juga dengan Imam Maliki. Sementara yang terlihat jarang memfungsikannya adalah Imam Syafi'i dan Abu Hanifah.[100] Teori penetapan *al-dhari>'ah* menurut prespektif Imam Ahmad bin Hambal dan mazhabnya dibedakan dengan teori yang dikembangkan oleh kalangan ulama Malikiyah. Bagi mazhab Hambali, teori yang digunakan ialah dengan tinjauan kesimpulan akhir atas konsekuensi yang akan terjadi. Sedangkan bagi mazhab Maliki dengan tinjauan tingkatan atau kadar kekuatan yang bisa menyebabkan suatu perantara menuju pada kerusakan.[101]

Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa pengertian *shadhdh al-dhari>'ah* adalah menutup jalan atau perantaraan yang membawa kepada suatu hal yang *mafsadah* atau keburukan, maka Imam al-Shatibi mendefinisikan *shadhdh al-dhari>'ah* ini dengan, "melakukan suatu pekerjaan yang semulanya mengandung kemaslahatan (boleh)

---

[100]Muh}ammad Abu> Zahrah, *Ibnu H}anbal H}aya>tuhu> wa 'Ashruhu> A<ra>'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Da>r al-Fikr al-'Araby, 1996), 345.

[101] Azizi Hasbullah (ed.), *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, cet. II (Kediri: PP Lirboyo, 2005), 300.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menuju kepada suatu kemafsadatan (*al-mamnu>'*)."[102] Maksudnya, seseorang melakukan suatu pekerjaan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung suatu kemaslahatan, tetapi tujuan yang akan dicapai berakhir pada suatu kemafsadatan. Contoh, dalam masalah zakat. Sebelum waktu *h}aul* (batas waktu perhitungan zakat sehingga wajib mengeluarkan zakatnya) datang, seseorang yang mempunyai sejumlah harta yang wajib dizakatkan, menghibahkan sebagian hartanya kepada anaknya, sehingga berkurang nisab harta itu dan terhindar dari kewajiban zakat. Pada dasarnya, menghibahkan harta kepada anak atau orang lain, dianjurkan oleh shara', akan tetapi karena tujuan hibah ini adalah dengan tujuan menghindari kewajiban membayar zakat, maka perbuatan ini dilarang. Atas dasar bahwa, zakat itu hukumnya wajib, sedangkan hibah hukumnya sunah.

Bilamana dipetakan secara lengkap dari sumber hukum Islam diatas yaitu; al-Qur'a>n, hadis, ijma', dan qiyas, konsensus ulama menjadikan sebagai Masha>dir al-Ah}ka>m al-*Mujtama' 'alaiyh* (sumber hukum Islam yang disepakati) sedangkan selain *adilla>t al-Akhka>m* yang terdiri atas; istihsa>n, maslahat mursalah, 'urf, saddu al-Dha>ri'ah, dan selainnya sebagai *masha>dir al-Ah}ka>m al-Mukhtalaf 'alaiyh* (sumber hukum Islam yang tidak disepakati).[103]

---

[102] Ibra>him bin Musa al-Lakhmi al-Gharnathi al-Maliki (al-Shathiby), *al-Muwa>faqa>t fi< Us}u>l al-Fiqh*, juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.), 257-258.

[103]Ada juga yang menyebutnya dengan istilah *istidla>l*, dimana term *Istidla>l* menurutnya adalah, "mengambil sebuah dalil hukum yang tidak ada dalam nas, ijma' maupun qiyas. Seperti

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Ruang lingkup Ijtihad dan Istinbat}}

Islam sebagai agama *rahmatan li al-'alami>n* mempunyai konsep ajaran yang utuh dan sempurna dari sumber otoritatifnya (al-Qur'a>n dan hadi>th). Kesempurnaannya bukan suatu yang sudah final namun menuntut integritas penganutnya dalam mengaplikasikannya secara *kaffah* dengan memberikan jawaban dan solusi terhadap problematika umat dari pelbagai permasalahan baru yang belum tentu jawabannya tersurat dengan jelas di dalam Al-Qur'a>n ataupun al-Sunnah. Oleh karena itu, normativitas dari petunjuk universalnya perlu diapresiasi dengan memobilisasi kekuatan akal dalam merespon permasalahan yang berpijak pada kedua sumber hukum tersebut dengan menggunakan pisau analisis istinbat}} dan ijtihad.

Dalam dinamika historisitasnya, akal sebagai media istidla>l dinamisasi hukum Islam, bukan bebas tanpa adanya aturan formal yang mengikutinya. Namun, dalam perkembangannya ulama ushul fiqh (pemegang otoritas) epistemologi dari metodologi istidla>l membuat pembatasan (*limitation*) ruang lingkup dan syarat-syarat istinbat}> dan ijtihad.[104] Sedang obyek materinya dibatasi oleh petunjuk leksikalnya.

---

istihsa>n, maslahah mursalah, 'urf, dan shar'un ma> qablana>." Wahbah al-Zuhaili>, *Us}u>l al-Fiqh al-Islami>*, 733-734.

[104]Dalam menentukan syarat-syarat ijtihad, para 'Ulama membaginya ke dalam tiga klasifikasi, yaitu *al-shuru>t} al-A<mmah* (syarat-syarat umum), *al-shuru>t} al-kha>s}s}ah* atau *al-shuru>t} al-tahli>liyyah* (syarat-syarat khusus atau terperinci), dan *al-shuru>t} al-takmi>liyyah* (syarat-syarat penyempurna). Penjelasan dari ketiganya adalah sebagai berikut: a) *al-shuru>t} al-'a>mmah*; (1) seorang mujtahid mesti seorang muslim bertauhid, yakni mengetahui dan meyakini keberadaan Allah, sifat-sifat-Nya, kesempurnaan-Nya. Kemudian jua membenarkan Rasul SAW., dan apa yang dibawa berupa syari'at, (2) sorang mujtahid adalah seorang yang baligh, (3) seorang mujtahid adalah orang yang berakal, (4) mujtahid seorang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Artinya Hukum Islam yang merupakan manifestasi dari penerapan hukum *(istinbat}} al-ahka>m)* yang bersifat praktis-aplikatif. Sebelum ditransformasikan sebagai *law in action*, ada prasyarat mutlak yang dipenuhi ketika hendak menderivasi teks tersebut, dengan melihat ranah (ruang lingkup) dari normativitas teks yang akan dijadikan sebagai *thuruq al-istinbat}*} (metodologi penerapan hukum).}

Imam al-Ghazali telah membatasi ranah yang bisa dimasuki ijtihad dan istinbat}} hanya pada setiap hukum syara' yang tidak ditemukan kejelasan dalilnya (baik dari al-Qur'a>n ataupun al-Sunnah)

---

yang *faqīh al-nafs,* yaitu orang yang mempunyai kemampuan dalam menyimpulkan hukum-hukum fiqih dari dalil-dalilnya, b). *Al- al- al-shuru>t} al-kha>s}s}ah}* atau *al-shuru>t} al-tah}li>liyyah* (syarat-syarat khusus atau terperinci) syarat ini dilihat dari keahlian, (1) mengetahui dan menguasai arti ayat-ayat al-Qur'a>n, khususnya tentang ayat-ayat hukum, baik menurut bahasa maupun syari'ah. (2)mengetahui dan menguasai hadits-hadits nabi SAW., khususnya hadits-hadits yang berkaitan dengan hukum, baik menurut bahasa maupun syari'ah. (3) mengetahui bahasa arab dan berbagai disiplin ilmu yang berkaitan dengan bahasa, serta berbagai problematikanya. (4) mengetahui permasalahan yang sudah ditetapkan melalui ijma'. (5) mengetahui ilmu ushul fiqih. (6) mengetahui *maqa>s}id al-shari<'ah* secara umum (7) mengetahui kondisi masyarakat dan kehidupan atau lingkungan. (8) mempunyai jiwa adil dan taqwa. c). *al-shuru>t} al-takmi>liyyah* (syarat-syarat penyempurna); (1) mengetahui peniadaan yang mendasar, yaitu seorang mujtahid mengetahui bahwa yang mendasar itu adalah meniadakan bahwa ia tidak berhukum kecuali apa yang telah digariskan oleh *syara'*, . (2) Memahami *maqa>s}id al-shari<'ah* (tujuan-tujuan syari'at). (3) Mengetahui kaidah-kaidah kulliyyah.). Dan yang dimaksud dengan kaidah kulliyyah adalah kaidah-kaidah *al-kulliyyah al-fiqhiyyah,*seperti "*al-dhararu yuza>lu"* (bahaya itu akan hilang) atau *al-yaqi>n la yazu>lu bi al-shak* (keyakinan tidak akan hilang dengan keraguan). (4) mengetahui tempat-tempat perselisihan. (5) Mengetahui *'urf* (adat kebiasaan) yang berjalan di suatu negeri. (6) Mengetahui *manti>q* (logika), (7) keadilan dan keshalihan mujtahid. (8) Mempunyai sejarah dan pengalaman yang baik (tidak cacat). (9) mempunyai sifat *wara'* (taqwa) dan *'iffah* (karisma) (10) Mempunyai ketenangan dalam berpikir, kebijaksaan dalam menjelaskan dan hati-hati dalam berfatwa. (11) Perasaan rendah diri di hadapan Allah dengan selalu berdo'a kepada-Nya. (12) Ke-*thiqahan* dirinya dalam keahliannya dan pengakuan masyarakat terhadapnya.." (13) Kesesuaian amal seorang mujtahid dengan ucapannya dan ilmunya. untuk melihata kelengkapan referenya bias lihat; Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali ibn Abi ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihka>m,* 198, Ala' al-Di>n Abi> al-H{asan 'Ali> ibn Sulaima>n al-Marda>wi> al-Hambali>, *Al-Tahbi>r Sharh},* 3870, Yusuf al-Qarādhāwī, *al-Ijtiha>d fi> al-Shari>'ah al-Isla>miyyah,* 15-49, Al-Imam Abu> Ha>mid Muhammad ibn Muhammad al-Ghaza>li>, *al-Mustashfa>*,351, Al-Syatiby, *Al-Muwafa>qa>t,* jilid 2, 2-5 dan jilid 4, 161, Na>diyah Syari>f al-'Umri>, *Al-Ijtiha>d Fi> al-Isla>m,* hal. 104, Al-Qara>fi>, *al-Ahka>m fi< Tamyi>z al-Fata>wa> 'an al-Ahka>m,* 249, Na>diyah Syari>f al-'Umri>, *Al-Ijtiha>d fi< al-Isla>m,* 105, Al-Imam al-Qara>fi<, *al-Furu>q,*al-Thab'ah al-U<la>, 1344 H, jilid 2. 110

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara *qat}'iy*.[105] Maka setiap apa yang telah termaktub secara eksplisit dan *qat}'iy*, seperti wajibnya shalat lima waktu, zakat, dan lainnya. Maka dari sini, dapat diketahui bahwa hukum-hukum syari'at jika dinisbatkan kepada ijtihad ada dua macam, yaitu apa yang diperbolehkan ijtihad padanya dan apa yang tidak diperbolehkan.

Adapun yang termasuk ranah yang dilarang ijtihad padanya adalah hukum-hukum yang sudah diketahui keberadaannya secara pasti atau yang telah ditetapkan dengan dalil yang *qat}'iy al-thubu>t*,[106] seperti wajibnya shalat, shaum, zakat, haji, dua kalimat syahadat, haramnya zina, mencuri, minum khamar, membunuh, dan sanksi-sanksi hukumnya, dimana semua hal tersebut sudah dinyatakan di dalam al-Qur'a>n dan al-hadits, baik perkataan nabi ataupun pekerjaannya.[107]

Sedangkan yang termasuk ranah ijtihad dan istinbat}} adalah hukum-hukum yang ada nas} atau dalilnya, tetapi bersifat *z}anni> al-thubu>t z}anni> al-dila>lah, qat}'iy al-thubu>t z}anni> al-dila>lah, qat}'iy al-dila>lah z}anni> al-thubu>t*, hukum-hukum yang yang sama

---

[105] Al-Imām Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustashfā*, 103

[106] *Qath'ī al-Tsubūt* artinya nas} (teks) yang dipastikan sumbernya dari Allah SWT. Teks al-Qur'a>n yang dibaca sekarang sama dengan nas} yang diturunkan kepada rasul-Nya SAW., tanpa mengalami perubahan sedikit pun karena diwariskan secara mutawa>tir (terjamin) dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Dari segi indikasinya terhadap hukum, ayat Al-Qur'a>n dibagi atas dua klasifikasi. *Pertama, Qath'ī al-Dilālah,* yaitu teks yang berindikasi hanya satu pengertian, tidak mungkin diberi interpretasi lain dari makna harfiahnya. Contohnya ayat-ayat yang menerangkan hukum waris yang menjelaskan bahwa bagian suami yang tidak punya anak adalah separo dari warisan, bagian anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan, hukum *hudūd*, dan yang lainnya.*Kedua, Zhannī al-Dilālah,* yaitu nas} yang menunjukan satu makna, tapi mungkin ditakwil untuk makna yang lainnya. Contohnya kata *quru'* dalam Al-Qur'a>n, dalam bahasa arab berarti haid atau bersih. Sebagian 'ulama memaknai haid, yang lainnya memaknai bersih. Meskipun maknanya bisa lebih dari satu, tapi maksud dan tujuannya sama. Lihat penjelasan Daud Rasyid dalam *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan,* Bandung: Syamil, 2006, 103-104. Sedangkan dalam hadits, ada yang *Qath'i al-Tsubut,* yaitu yang mutawatir (banyak periwayat dalam setiap *thabaqat*), ada juga yang*zhanni al-tsubut,* yaitu hadis *ahad.*

[107] Wahbah Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1052-1053

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekali tidak eksplisit dalam nas} dan dalil, dan hukum yang belum ada ijma' mengenainya.[108]

Jika keadaan nas} hadits *z}anni> al-thubu>t* , maka ini menjadi ranah ijtihad yang mesti diijtihadi dengan penelitian pada sanadnya dan jalan sampainya periwayatannya kepada kita dan derajat para perowinya, baik sisi *'ada>lah* (keshalehan)-nya maupun *d}abt}* (intelektual)-nya. Kemudian jika keadaan nas} hadits *zhanni> al-dila>lah,* maka yang mesti diijtihadi adalah penelitian dalam pengetahuan makna termaksud suatu nas} dan kekuatan *dila>lah* (petunjuk)nya atas makna. Kadang-kadang makna itu bersifat *ām* (umum) atau bersifat mutlak. Kadang-kadang dimaksudkan dengan bentuk *amr* (perintah) atau bentuk *nahi* (larangan). Kadang-kadang juga menunjukan makna dengan bentuk *'iba>rat*(perumpamaan), isyarat, ataupun yang lainnya.[109]

Kemudian jika suatu kejadian atau masalah, tidak ditemukan kejelasan nas} ataupun ijma' sama sekali, maka ranah ijtihad dalam hal ini adalah dengan penelitian tentang hukumnya dengan dalil-dalil *'aqliyyah* (menggunakan akal), seperti *qiya>s, istih}sa>n, mas}a>lih mursalah, 'urf, istis}h}a>b,* dan lainnya.[110]

Ulama Ushul selanjutnya membuat pemilahan antara hukum-hukum yang menjadi wilayah ijtihad dan istinbat}}. Secara garis besar, wilayah ijtihad ini meliputi dua hal: pertama, hukum-hukum yang tidak ada petunjuk nas}nya sama sekali; dan kedua, hukum-hukum yang ditunjuk

[108] *Ibid*, 1053
[109] *Ibid*
[110] *Ibid*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh *nas} z}anniy*. Sedangkan hukum-hukum yang telah ditunjuk dengan qath'i dalalah tak ada sedikitpun peluang bagi ijtihad.

Diakui atau tidak pembuatan limitasi ijtihad tersebut ternyata dalam dinamika historisitas Islam membawa dampak terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam. Dibatasinya ijtihad dengan tidak boleh menyentuh *nas} qat}'iy dala>lah* telah menyebabkan pembaruan hukum Islam bersifat parsial ad hoc. Karena untuk mewujudkan pembaruan secara universal diperlukan adanya pemberian ruang gerak ijtihad seluas-luasnya, termasuk yang *qat}'iy dala>lah* sekalipun. Implikasinya, rumusan syarat-syarat ijtihad harus fleksibel, elastis, dinamis, sesuai dengan kebutuhan mujtahid.

Pembaruan pemikiran Islam tidak dapat dilakukan, jika sikap skeptis dan jumud masih melanda para ulama dan umat Islam. Sebaliknya, sikap progresif dan dinamis amat penting, tetapi sikap hati-hati tetap merupakan suatu keharusan, selain mempunyai otoritas yurisprudensi, sangat probabilitas untuk ber-istinbat}h dan ber-istidla>l dalam merepresentasi makna substantif syara'.

B. Sumber Hukum Istinba>t}

Istinbat}} adalah media elementer sebagai salah satu proses pencarian sumber hukum dari sumber-sumber hukum shari'ah merupakan sebuah pernyataan yang didasarkan pada dalil-dalil yang menunjukan kevalidannya, baik dalil yang bersifat implisit ataupun jelas dan eksplisit yang bersumber pada dalil naqli (al-Qur'a>n dan al-hadith).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Al-Qur'a>n

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ

"Apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil amri diantara mereka, tentulah orsng-orang yang ingin mengetahui kebenarannya akan dapat mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ulil amri). QS. An-Nisa>' (4) : 83

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيماً

"Sesungguhnya Kami telah menurunkan al-Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu.(Qs. Al-Nisa> (4): 105)"

Ayat ini menjustifikasi eksistensi ijtihad dengan cara qiyas.[111]

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan". (Qs. Al-Ra'd: 3)

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berakal." (Qs. Al-Ra'd:4)

"Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memperhatikan tanda-tanda."

Istilah berpikir dan berakal adalah sebuah aktifitas yang menggunakan logika dengan penekanan yang ditunjukan ayat ini, yakni berpikir tanpa mendahului al-Qur'a>n dan al-Sunnah.

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

"Maka ambillah pelajaran oleh kalian wahai orang-orang yang mempunyai pandangan.[112]

---

[111] Wahbah Zuhaili, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, 1039

[112] Departemen Agama RI, al-Qur'a>n dan terjemahnya, (Jakarta: Pustaka Maghfirah), s. Al-Hijr: 2 (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut al-Amidi, ayat ini pun menjadi landasan hukum adanya ijtihad, dimana ayat ini menyatakan perintah untuk mengambil pelajaran atas hal yang bersifat umum bagi orang-orang yang memiliki pengetahuan.[113]

وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ

"Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu" (Qs. Ali 'Imran: 159)

Ayat ini menjelaskan bahwa adanya musyawarah berarti menunjukan penghukuman atas dasar ijtihad, bukan atas dasar penghukuman wahyu.[114] Hal ini dilakukan jika tidak didapatkan kejelasan ayat tersurat yang *qat}'iy* dalam suatu permasalahan. Kemudian ayat yang menyatakan:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً

"Maka Kami memberikan pengertian kepada Sulaiman (tentang hukum yang lebih tepat)." Dan kepada masing-masing Kami berikan hikmah dan ilmu."(Qs. Al-Anbiyā: 79)

Dalam *al-Risa>lah* Imam al-Sha>fi'iy (150-204 H) mengatakan bahwa landasan dari ijtihad ini adalah:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

"Dan dari manapun engkau (Muhammad) keluar,maka hadapkanlah wajahmu ke arah masjidil haram. Dan dimana saja engkau berada, maka hadapkanlah wajahmu ke arah itu." (Qs. Al-Baqarah: 150)

[113] Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali ibn Abi ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ih}kām*, 201
[114] Ibid,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beliau menjelaskan bahwa ilmu yang menyatakan bahwa orang yang menghadapkan arahnya ke Masjidil haram dari orang yang meninggalkan rumahnya, menunjukan kebenaran adanya ijtihad untuk menghadapkan arah shalat ke Baitullah dengan petunjuk-petunjuknya, karena orang yang mukallaf waktu itu pada dasarnya tidak tahu apakah ia benar menghadap ke Masjidil Haram ataukah salah?.[115]

2. Hadith

Diantaranya pula yang berdasarkan hadits Rasulullah SAW. yang diriwayatkan dari Amr ibn al-'A<s}:

حدثني يحيى بن يحيى التميمي. أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد ابن عبد الله بن أسامة بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص, عن عمرو بن العاص: أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر

"...Jika seorang hakim menghukumi sesuatu dan benar, maka ia mendapatkan dua pahala. Dan jika ia salah, ia mendapatkan satu pahala."[116]

Kemudian hadits yang menjelaskan mengenai pengutusan Muadz ibn Jabal ke Yaman untuk menjadi hakim oleh Rasulullah SAW.,

حدثنا حفص بن عمر بن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: أن رسول

[115] Muhammad ibn Idris al-Syāfi'ī, *Al-Risālah,* Tahqīq Ahmad Muhammad Syākir, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 488.

[116] Abu Husain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī,*Shahih Muslim,* jilid 2, 123. Lihat Wahbah Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1039

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره. فقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله

"...Bahwa Rasūlullāh SAW. ketika hendak mengutus Mu'ādz ke Yaman bertanya: " Dengan cara apa engkau menetapkan hukum seandainya diajukan kepadamu suatu perkara? Mu'ādz menjawab: Saya menetapkan hukum berdasarkan Kitab Allah (Al-Qur' ān). Nabi bertanya lagi: " Bila engkau tidak mendapatkan hukumnya dalam Kitab Allah? Jawab Mu' ādz: Dengan Sunnah Rasūlullāh SAW. Bila engkau tidak menemukan dalam Sunnah Rasūlullāh SAW. dan Kitab Allah? Mu'ādz menjawab: Saya akan menggunakan ijtihād dengan nalar (ra'yu) saya. Nabi bersabda: "Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasūlullāh SAW. dengan apa yang diridhai Rasu>lulla>h."

Landasan berijtihad juga dapat ditemukan dalam riwayat yang menceritakan dua sahabat yang telah berijtihad ketika keduanya mengadakan perjalanan, dimana ketika itu waktu shalat sudah datang, namun keduanya tidak menemukam air. Kemudian keduanya shalat (dengan bertayamum), tidak lama kemudian setelah keduanya selesai melakukan shalat, keduanya menemukan air. Maka salah seorang mengulangi shalatnya. Sedang yang satu lagi tidak mengulanginya. Ketika hal itu diadukan kepada Rasulullah, beliau membenarkan keduanya, seraya beliau berkata kepada orang yang tidak mengulangi shalatnya: "Engkau sesuai dengan sunnah, dan shalatmu mendapat pahala." Sedangkan kepada yang mengulangi shalatnya, ia berkata: "Bagimu dua pahala."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian ada *taqri>r* (sikap diam tanda setuju) Rasulullah SAW. kepada ‘Amr ibn ‘As} ketika ia shalat dalam salah satu *sar’iyyah*[117] beserta sahabatnya. Dikatakan bahwa ‘Amr junub, tetapi ia tidak mandi, bahkan cuma tayammum saja karena malam itu sangat dingin. Maka hal itu diadukan kepada Rasulullah SAW., dan ‘Amr berargumen bahwa ia tidak mandi, tapi hanya tayammum karena ia teringat firman Allah Ta’ala

وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً

“Janganlah kalian membunuh diri kalian sendiri, sesungguhnya Allah Maha Penyayang atas kalian.”[118]

Cara berijtihad ini diikuti pula oleh para sahabat dan generasi selanjutnya setelah Rasulullah SAW. wafat, sebagai ciri khas yang selaras dalam menyimpulkan suatu hukum syar’i yang ditetapkan di dalam Islam. Mereka senantiasa menggunakan ijtihad, jika tidak ditemukan suatu kejelasan hukum suatu masalah di dalam Al-Qur’a>n dan al-Sunnah. Hal ini sudah menjadi ijma’ para sahabat yang diikuti oleh segenap ‘Ulama Islam dalam berbagai madzhab.

Umat Islam dengan berbagai madzhabnya telah sepakat (ijma’) atas adanya syari’at ijtihad dan mengaplikasikannya. Dan hasilnya terjadinya perkembangan dalam bidang fikih. Begitupun akal mewajibkan adanya ijtihad, karena kebanyakan dalil-dalil hukum syara’ dalam bentuk aplikatif

---

[117] Sariyyah adalah perang yang tidak diikuti oleh Rasulullah SAW. Sebaliknya perang yang diikutii Rasulullah SAW disebut dengan *Ghazwah*

[118] Qs. Al-Nisā (4) : 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

praktis (amal) bersifat *zhannī* yang memungkinkan dipahami dengan beberapa pemahaman. Oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menentukan pendapat yang terkuat. Begitu juga permasalahan yang tidak ada kejelasan nas} tersurat, memerlukan ijtihad untuk menjelaskan hukum syari'at dalam masalah tersebut. Oleh karena ijtihad itu disyari'atkan, maka kedudukan ijtihad ini pula sangat penting untuk diperhatikan. Syeikh Yusuf al-Qaradhawi menghukumi ijtihad dengan fardhu kifayah.[119] Ia beralasan bahwa ijtihad itu untuk kepentingan agama dan dunia, sebagaimana ilmu hisab, kedokteran, dan lainnya, yang hukumnya fardhu kifayah. Beliau juga mengutip al-Syaukani dan al-Syahrastani dalam *al-Milal wa al-Nihal* yang menyatakan bahwa hukum ijtihad adalah fardhu kifayah.[120]

[119] Fardhu kifayah artinya kewajiban apabila telah ada yang melakukannya, maka kedudukan wajibnya gugur atau kewajiban yang hanya dibebankan kepada sebagian orang saja, bukan muslim seluruhnya.

[120] Yusuf al-Qarādhāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazharāt Tahlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āshir*, (Kuwait: Dār al-Qalam, al-Thab'ah al-Ūlā, 1996), 78-79. Selanjutnya diringkas *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Korelasi Istinba>t} dan Ijtiha>d

Formulasi Hukum Islam digugat karena ditenggarai Islam sebagai agama normatif dan tradisional. Lambannya, perkembangan hukum Islam setelah masa kodifikasi[121] memposisikan ketertinggalan Islam jauh di belakang perkembangan peradaban manusia secara umum. Isu tertutupnya pintu ijtihad[122] kian santer diwacanakan, hingga mendominasi selama berabad-abad, imbasnya umat Islam bergantung kepada referensi intelektual abad pertengahan yang dibarengi oleh ketidakmanpuan[123] berdialog dengan realitas yang senantiasa berkembang.

---

[121]Lihat bahasan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), terutama pada bab 11; baca pula Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 1-36. Menurut Hallaq (seorang guru besar hukum Islam McGill University), dominasi empat madhhab pada masa formatif ini disebabkan oleh kemampuan pendiri madhhab ini menawarkan sebuah tatanan yang jelas yang menggantikan sistem yang sebelumnya tidak tertata bagus. Pandangan semacam ini sebenarnya dibangun oleh Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1964. Pendapat inilah yang nantinya dikriktik oleh Hallaq dalam disertasinya yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup.

[122]Ijtihad secara etimologi diambil dari kata *al-jahd* atau *al-juhd* yang artinya *al-masyaqqah* (kesulitan dan kesusahan) dan *al-thāqah* (kesanggupan dan kemampuan), atau *al-wus'u* (kesanggupan dan kemampuan). Synopsis leksikal kata *jahd* di dalam al-Qur'ān al-Karīm, dapat ditemukan pada lima tempat, yaitu Qs. al-Māidah: 53, Al-An'ām: 109, al-Nahl: 38, al-Nūr: 53, dan Fāthir: 42. Sedangkan kata *al-juhd* disebutkan sebanyak satu kali, yakni dalam Qs. Al-Taubah: 79. Semuanya menunjukan kepada arti pencurahan dan pengerahan kemampuan dan bekerja keras Untuk lebih jelasnya bisa dilihat; Jamaluddin Muhammad ibn Mukram ibn Mandzūr al-Afrīqī, *Lisān al-'Arab*, jilid 3, (Beirut: Dār al-Shadr, 1994), 133. Badr al-Dīn Muhammad ibn Bahādir ibn 'Abd Allah al-Syāfi'ī Al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muhīth fī Ushūl al-Fiqh*, al-Thab'ah al-Tsāniyah, 1992, 197. Selanjutnya diringkas *al-Bahr al-Muhīth*. Muhammad Mahdī Syams al-Dīn, *al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: al-Dauliyyah al-Muassasah, 1999), Cet. I, 39, Pengertian ini penulis ambil dari statemen Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali ibn Abi ibn Muhammad al-Amidi, dalam *al-Ihka>m fī Ushūl al-Ahkām,*'Allaqa 'alaih al-'Allamah al-Syeik 'Abd al-Razzāq 'Afīfī, (Riyādh: Dār al-Shamī'ī, 2003), jilid 4, 197. Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 1996), 24.

[123]Ketidak beranian melakukan penelitian dan kajian kritis itu kemudian dirasionalisasikan dengan argumen: Apa yang telah dihasilkan para imam maz}ha>b dan para pendukungnya sudah final dan apapun produk pemikiran mereka harus diterima sebagai berlaku "sekali untuk selamanya". Akibatnya, tradisi keilmuan yang berlangsung kemudian adalah tradisi *sharh* dan *hāshiah* atas *matan* yang dirumuskan oleh ulama terdahulunya. Generasi berikutnya merasa sudah cukup atas temuan dan rumusan yang dibuat oleh generasi terdahulu, mereka hanya memoles (*talwis*) dan mengomentari serta memberikan kanotasi secukupnya tanpa daya kritis sedikitpun.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melihat argument di atas, ijtihad dan istinbat}} senantiasa dibutuhkan disegala zamanya. Kebutuhan umat Islam terhadap ijtihad dapat dikatakan kebutuhan primer. Sebab adanya ijtihad akan memberikan ruang gerak bagi hukum Islam lebih lentur dan lebih dinamis dengan keadaan sosial masyarakat yang selalu menuntut terjadinya perubahan dan perkembangan hukum, hal ini dikarenakan sinergisitas dari mekanisme istinbat}} yang berusaha memilah dan memilih petunjuk dari makna teks al-Qur'a>n dan hadith yang berusaha menerjemahkan dalam realitas yang nyata.

Sudah merupakan suatu keniscayaan untuk menggali hukum terhadap peristiwa-peristiwa hukum dalam berbagai bidang, terutama yang menyangkut porsi dalil-dalil yang *z}anni* secara maksimalis, yang belum ada penetapan hukumnya berdasar nas} fuqaha' kontemporer seyogianya

---

Aktifitas sharah dan *hashiyah* ini bermula semenjak meninggalnya para imam maz}h}a>b dan para tokoh maz}h}ab generasi pertama seperti Abu Yusuf dan Muhammad ibn H{asan dalam maz}hab H{anafi; Ibn Qāsim dan al-Ashāb dalam mazhab Malikī; al-Muzanī dan al-Buwait}i dalam maz}h}ab al-Shafi'ī; dan al-Atsrām dalam mazhab Hanbalī. Maraknya tradisi *syarah* dan *hasyiah* dikalangan umat Islam saat itu yang oleh Nurcholis Madjid disebut dengan *pseudo*-ilmiah ditandai dengan semakin menurunnya tingkat kreativitas dan orisinalitas intelektual umat Islam. Stagnasi keilmuan ini sebagai ongkos sangat mahal yang harus dibayar oleh umat Islam sebagai akibat dari ketidakberanian mereka mengambil resiko salah dalam melakukan penelitian (*istiqrā'*) yang kemudian dirumuskan dan dirasionalisasikan dengan argumen sebagaimana yang telah dicontohkan oleh para imam mazhab. Periode taklid dan fanatisme terhadap mazhab semakin *massif* di masyarakat Islam dengan diproklamirkan seruan pintu ijtihad sudah tertutup. Menurut Nurcholis Madjid yang menjadi ciri umum masyarakat muslim saat itu ialah suasana traumatis terhadap perpecahan dan perselisihan, sehingga yang muncul sebagai dambaan atau obsesi utama masyarakat ialah ketenangan dan ketentraman. Agaknya dambaan mereka tercapai, tapi dengan ongkos yang amat mahal, yaitu stagnasi atau kemandekan. Sebab ketenangan dan ketentraman itu mereka "beli" dengan menutup dan mengekang kreativitas intelektual dan penjelasan atas nama doktrin *taklid* dan tertutupnya ijtihad. Nurcholish Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam Budy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 313.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereformulasi konsepsi fiqh yang *up to date* yang akomodatif dengan perkembangan situasi dan kondisi dalam kehidupan masyarakat modern.

Problematika hidup masyarakat memang makin beragam. Terhadap masalah yang berkenaan dengan hukum yang belum ada penetapan hukumnya, tidak ada jalan lain kecuali berijtihad. Ijtihad merupakan suatu tugas mulia sebagai upaya memberikan solusi alternatif dari berbagai masalah hukum yang makin kompleks.

Dalam ijtihad, teks al-Qur'a>n dan preseden (Sunnah) dapat dipahami untuk digeneralisasikan sebagai prinsip-prinsip yang umum dan dengan prinsip-prinsip tersebut lalu dapat dirumuskan menjadi aturan-aturan yang baru. Dimana mekanisme kerjanya meliputi pemahaman teks dan preseden dalam keutuhan konteksnya di masa lampau, pemahaman situasi baru yang sedang terjadi sekarang, dan pengubahan aturan-aturan hukum yang terkandung di dalam teks atau preseden. Reformulasi konsepsi ijtihad ini difungsikan sebagai upaya pembaruan hukum Islam, demikian juga sebagai upaya menjawab tantangan situasi baru dalam konteks hukum islam secara menyeluruh.

Ijtihad adalah satu-satunya cara untuk mengantisipasi perubahan sehingga nilai-nilai Islam dapat akomodatif dengan perkembangan masyarakat. Meskipun demikian, *ijma', qiyas, istihsan, 'urf, dan istis'ha>b* tetap ditempatkan dalam dua posisi yang berbeda. Di satu pihak, dalil hukum ini bersama Qur'an dan hadith sebagai sumber ijtihad, yang karenanya juga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan *masha>dir al-ahka>m*. Namun pada sisi lain, dalil hukum tersebut juga sebagai metode ijtihad (*thuruq al-istinba>t} al-Masa>lik*).

Dus, dari pemaknaan diatas, bahwa ruang regresif dari ijtihad adalah pengerahan kemampuan oleh seorang *faqi>h* (mujtahid) dalam rangka menemukan hukum syara', dengan pengerahan yang maksimal (sehingga ia merasa tidak mampu lagi untuk menambah usahanya) dari dalil-dalil yang ada pada al-Qur'a>n dan preseden secara terperinci.[124] Langkah yang dilakukan ijtihad berorientasi pada *al-wujda>n bi al-masha>dir al-akhka>m* (menjustifikasi temuan sumber hukum).

Sedang istinbat}} adalah upaya menggali dan mengeluarkan dalil-dalil hukum lewat sebuah (mekanisme) ijtihad dari sumber asal. Dengan kata lain Istinbat}} hukum dapat didefenisikan sebagai sebuah upaya ijtihad dalam menggali sumber-sumber hukum untuk menghasilkan (memproduk) sebuah hukum syar'i.

Jadi, bisa dipahami bahwa manifest dari istinbat}} bukan sekedar pembacaan dan pemahaman literal teks *ansich*, namun lebih dari itu-yakni-mengungkap dan mengeluarkan petunjuk hukum dari makna implisit teks, analogis, ataupun *maqa>sid shari'* (maksud penutur) dan lain-lain dengan menggali intertekstualitas dari batas-batas notasi bahasa teks sehingga dapat dipahami dan dibedakan mana makna yang berkonotasi hukum atau bukan.

[124] Upaya ini adalah dengan mendobrak kemampuan daya fikir untuk menemukan dalil yang dianggap relefan dengan peristiwa hukum yang terjadi, argumentasi penulis melihat bahwa ijtihad adalah upaya megeneraalisir teks khusus yang ada pada al-Qur'a>n atau preseden untuk dijadikan acuan dalil sementara terhadap permasalahan yang menggejala di masyarakat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa istinbat} dan ijtihad adalah bagaikan dua sisi mata uang yang saling berkelindan. Oleh karena itu, untuk sampai kepada sebuah pemahaman yang memadai (holistic) terhadap makna istinbat}, diperlukan sebuah pemahaman yang juga memadai tentang ijtihad.[125] Karena korelasinya sebagai media elementer dari sebuah perangkat metodologis untuk menentukan produk hukum Islam (*tathbi>q al-akhka>m*)- maka upaya yang dilakukan seseorang terhadap pemaknaan teks sebagai sumber otoritatifnya harus semaksimal mungkin untuk memadukan keduanya. Dengan berbagai kecenderungan di atas bangunan konsep yang dibutuhkannya. Langkah taktis metodologi istinbat} hukum ini secara operasional dibagi dalam dua bagian: Pertama, dari prosedur metodologi istinbat}} hukum dari sumber asasinya (al-Quran dan hadis), kedua; dari metodologi tathbi>q al-al-akhka>m 'ala al-Mujtama' (prosedur penerapan hukum kepada realitas sosial). Adapun perinciaannya sebagai berikut:

[125]Secara umum ada dua kecenderungan dalam mendefenisikan ijtihad: 1). Ijtihad didefenisikan sebagai,"sebuah proses pengerahan semua daya-upaya untuk menelorkan sebuah hukum" . 2). Ijtihad dilihat sebagai sebuah proses yang melewati dua fase: istinbat}} dan tathbiq dan didefenisikan sebagai,"sebuah proses pengerahan semua daya-upaya untuk menelorkan sebuah hukum dan untuk menerapkannya dalam realita" .

Jika kecenderungan pertama tidak menyinggung fase *tathbi>q* dan menganggap bahwa ijtihad adalah sebuah usaha untuk memecahkan problema yang terjadi, maka kecenderungan kedua –berdasarkan beberapa pertimbangan- menyinggung kedua fase tersebut ketika mendefenisikan ijtihad. Dalam kerangka ini, tulisan sederhana ini mengadopsi kecenderungan pertama dalam mendefenisikan ijtihad. Hal itu karena fase *tathbi>q* juga mendapat porsinya dan dibahas secara detail dalam tema tartib al adillah (hierarki sumber-sumber hukum). Namun demikian kecenderungan kedua yang diwakili oleh al Syatibi dalam *al Muwafaqa>t* juga pantas mendapat perhatian dalam usahanya mengembangkan metodologi penerapan (*tathbi>q*) hukum Islam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. ***Inta>j al-Hukm min adilla>t al-Asa>siyyah*** **(Metode Istinbat}} Dari Sumber asalnya)**

Upaya yang dilakukan dalam menetapkan hukum Islam dengan metode ini harus melalui beberapa tahapan berikut:

a. ***Tawthiq An Nas}s}*: توثيق النص (Verifikasi Teks)**

Verifikasi yang dimaksud adalah upaya untuk menguji dan menentukan validasi keabsahan teks yang akan dijadikan *masha>dir al-Akha>m* (sumber hukum), apabila teksnya adalah al-Qur'a>n, consensus ulama memberikan apresiasi bahwa redaksi leksikalnya sudah final dan tak membutuhkan sebuah pengkajian ulang,[126] namun bila *mas}a>dir* teksnya dari sebuah teks hadith, seorang mujtahid perlu perangkat metodologis yang melatarbelakanginya untuk menguji validitas dan keabsahan teks hadith tersebut.[127]

---

[126] Al-Qur'a>n yang dituirunkan secara gradual selama 23 tahun, yang terklasifikasi pada dua tahap *Makiyyah* dalam kurun 13 tahun yang kebanyakan berisi tentang aqi>dah al-Isla>miyyah, dan orientasi kebebasan berfikir orang arab yang terhegemoni oleh nenek moyang mereka yang tidak mendasar sehingga mereka lebih dikenal dengan sebutan jahiliyyah dan selebihnya adalah madaniyah, yang banyak berisikan tentang keteraturan kemasyarakatan baik yang berkenaan dengan hukum privat, muamalah dan perjanjian antar sesama umat dan perlu diketahui semua redaksi bahasa al-Qur'a>n semua mutawattir nurni dari Allah tidak ada campur tangan dari rekayasa manusia, *Buhuth fi al-'Ulum al-Qur'a>niyah, ushul al-Tafsi>r wa qawa>iduhu*, Syekh kha>lid Abd al-Rahma>n al-'ak (Beirut : Da>r an-Nafa>is, 1987) Vol II, 36

[127] Sikap ilmiah ini telah menjadi sebuah karakteristik dan keharusan bagi seorang mujtahid dimana alat bantu untuk mengetahui predikat keabsahan sebuah teks hadith dibutuhkan proses yang panjang, dengan menggabungkan bergai ilmu tentang verifikasi teks yamg bermuara pada sebuah disiplin ilmu yang familier disebut dengan ilmu muthalah al-hadist; satu contoh kasus, untuk melihat makna dan redaksi dari sebuah teks hadist diperlukan disiplin ilmu yang banyak; mulai dari unsure sampainya hadith kepada kita; (1) maqbu>lun (bisa diterima) yang terbagi pada dua; ma'mulun bihi dan ghairu ma'mu>lin bihi (boleh diamalkan dan tidak boleh diamalkan) (2) al-ghair ma'mu>lun bihi (tidak boleh diamalkan) dan bilamana ditarik benang merahya upanya untuk menentukan keabsahan teks hadith perlu alat bantu yang signifikan; bila dilihat dari dua sisi; kredibilatas perawi yang tercaver dalam ilmu rijal al-hadith,,al jarh wat ta'dil, dll, dan proses pengambilan atau penerimaan hadith (ilmu kaif tahammul wa al-ada') yang berimplikasi pada keabsahan sebuah tek bisa diterima atau tidak dan ini yang dikembangkan dalam ilmu musthalah hadith untuk menetapkan kaedah dan kode etik verifikasi teks. Untuk lebih jelasnya bisa lihat kitab *must}alah al-hadith*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. *Fahm An Nas}s}* :فهم النص (Pembacaan Teks)

Dalam *istinbat}} al-ah}ka>m*, topik pembacaan teks mendapat porsi yang proporsional sesuai dengan urgensinya dalam disiplin ushul fiqh.[128] relasi petanda-penanda (الدال والمدلول) dengan beragam klasifikasi akan saling terkait, dengan sudut pandang yang sangat beragam.

Contoh, ketika mengkaji *dalala>t al-alfa>dh 'ala al-ma'na*, pakar ushul fiqh mengelaborasi teks dari satuan terkecil "lafaz{" hingga pada tataran kesamaran-kejelasan makna yang diberikan, mula-mula lafaz} dikaji dan diuraikan dengan memberi kata kunci seperti; *al-'a>m-al-kha>s* (makna umum dan khusus), *al-amr-al-nahy* (kalimat perintah dan larangan), *al musytarak* (makna general), *al-mutara>dif* (sinonim). Dari segi pemakaian (*al-isti'ma>l*), teks dicermati dalam tema pemakaian makna *hakiki-majazi* (metafora) dan beberapa topik terkait.[129] Sementara dalam membahas hierarki kejelasan-kesamaran makna sebuah teks memberi kata kunci *al-*

---

[128] Ketika melihat teks dari sisi literal-substansinya ada beberapa kecenderungan dari beberapa pemikir Islam, dalam catatan al-Shatibhi kecenderungan tersebut dibagi dalam empat kategori: 1) *Dhahiriyyah*, sebuah kecenderungan yang berpegang pada makna literal-eksplisit (الظواهر) tanpa memberi perhatian kepada makna implisit dan substansi (المعاني والعلل) dari sebuah teks. 2). *Al Batiniyyah*, sebuah kecenderungan yang menganulir makna literal-eksplisit dan hanya berpegang pada makna implisit dan substansi sebuah teks sekalipun kontradiksi dengan makna literal. 3). *Al-Muta'ammiqun fi al-Qiya>s*, yang berpegang pada makna literal-eksplisit dan makna implisit namun bersikap berlebihan dalam makna implisit hingga menyalahi banyak nas}. 4). *Al-Ulama> al-Ra>sikhun*, yang memadukan secara seimbang antara makna literal dan substansi sebuah teks.

[129] Dalam konteks penafsiran al-Qur'a>n, dua persoalan lain yang juga penting dibicarakan adalah persoalan *ma'rifah* dan *nakirah*. Keduanya dipertentangkan satu sama lain ditinjau dari aspek kejelasan maknanya. Secara definitif, yang dimaksud *ism al-ma'rifah* adalah *ism* yang menunjukkan sesuatu yang sudah jelas pengertiannya (*mu'ayyanin*), sementara *ism al-nakirah* adalah kebalikannya, yaitu *ism* yang menunjukkan arti secara umum (*ghairi mu'ayyanin*). Ali al-Ja>rim dan Mutht}afa Ami>n, *al-Nahw al-Wa>d}ih* (Surabaya: al-Hikmah, t.t), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mufassar–al-muhkam (interpretative) sebagai padanan *al-kha>fi, al-musyki>l* (tidak jelas), *al-mujmal* dan *al-mutasha>bih* (global dan ambigu), sebagaimana dalam aliran (mazhab) Hanafi, dan *al-nas}, al-dha>hir* sebagai padanan *al-mujmal dan al-muawwal* dalam aliran Mutakallimin.

Terlebih dari itu, ushul fiqh juga mengkaji teks sebagai petanda (الدال) terhadap serangkaian penanda (المدلول) dengan kajian *dala>lat al-'Iba>rah–dala>lat al-Isha>rah–dala>lat al-nas}–dala>lat al-Iqtidha>'* (metodologi yurisprodensi Mazhab Hanafi). Sementara ulama *mutakallimi>n* mengkajinya dalam *dalala>t al-Mantu>q–al-Mafhu>m. Dalalat al-mantu>q* kemudian dibedakan dalam *mantu>q sharih–ghair shari>h,* dan *mantu>q ghair shari>h* dibagi lagi ke dalam *dalala>t al-iqtidha' – dalala>t al-I<ma>' – dala>lat al isya>rah.*[130]

c. *Al-Taqayyud bil al-Ijma>'*: التقيد بالإجماع (Menghargai Ijma' Ulama)

Menghargai ijma' yang dimaksud adalah melestarikan dan mempertimbangkan hasil putusan hukum yang telah disepakati oleh para ulama. Olehnya, ketika seorang mujtahid mengerahkan segenap kemampuannya untuk mengambil sebuah kesimpulan hukum dalam sebuah persoalan spesifik, ia harus menghadirkan dan menghargai hal-hal yang telah disepakati oleh para ulama. Al-Qara>fi menyebutkan bahwa,"Ketika hasil ijtihad bertentangan dengan ijma' maka secara

[130] Wahbah az-Zuhaili, *Ushu>l al-fiqh al-Isla>miy*, (Damaskus :Da>r al-fikr, 1986), 202

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

otomatis hasil ijtihad seperti itu menjadi batal tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama”[131]

al-Qardha>wi dalam *al-Ijtiha>d al-Mu’a>shir* menyebutkan sebuah contoh pendapat yang keluar dari apa yang telah disepakati oleh para ulama, yaitu pendapat Dr. Syauki Syahatah dan Dr. Syauki al-Fanjar>i yang menyatakana, “bahwa harta kekayaan berupa minyak yang dimiliki oleh beberapa negara di kawasan Teluk harus dikeluarkan zakatnya yaitu seperlima karena dipandang sebagai “harta rikaz/terpendam”. Pendapat ini telah menyalahi kesepakatan para ulama yang menyatakan bahwa harta kekayaan negara tidak wajib dikeluarkan zakatnya.[132]

d. *Mura>’a<t al-Ma’a>ni wa al-Qawa>id al-Kulliyyah* ; مراعاة المعانى الكلية والقواعد (Mengidentifikasi makna dan kaidah universal)

Seorang mujtahid ketika tidak menemukan nass} syar’iy dalam kasus yang dikajinya dan tidak menemukan jalan untuk sebuah analogi terhadap hukum yang ada, maka ia harus memperhatikan nilai-nilai universal dan kaedah-kaedah umum yang menjadi paradigma pemikiran Islam. Selanjutnya ia dapat membangun sebuah hukum untuk kasus spesifik yang dikajinya berdasarkan nilai-nilai tersebut.

Nilai-nilai universal yang dimaksud adalah dalil yang tidak didasari oleh nas}-nas} tertentu dari al-Qur’a>n maupun Sunnah tapi ia diambil dari nilai-nilai yang digali dan dibangun lewat proses

[131]*Nafa>is al-Ushu>l*, Al Qarafi (Nizar Al Baz, 1995), Vol. 9, 3911
[132]Yusuf Al Qaradhawi, *al-Ijtihad Al-Mua>shir*, (Dar altauzi,’1994), 59

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

induksi (استقراء) dari berbagai nas} hingga membetuk dan melahirkan sebuah nilai universal.

Disamping berfungsi sebagai sumber hukum, nilai-nilai universal ini juga berfungsi sebagai kode etik yang harus diperhatikan seorang mujtahid dalam ijtihadnya.

2. *Manhaj al-Tathbiq 'ala al-Akha>m* (Metode Penerapan Hukum)

Setelah fase penggalian hukum dari sumber-sumbernya, metode ini berusaha mengaitkan hasil ijtihad yang masih bersifat umum dengan sebuah fakta di lapangang (obyek hukum). Dalam literatur disiplin ushul fiqh, penerapan hukum Islam lebih dikenal dengan istilah *al-ifta>'* atau *tanzi>l* al ahkam dalam istilah al-Shathibi.

Gerak regresif ijtihad dan istinbat}} dalam model ini berorientasi pada a-Fiqh al-Wa>qi' (fiqh realitas) dan tanzi>l al-hukm (menetapkan hukum untuk kasus tersebut). Kategorisasi kedua substansi ini dikembangkan oleh para ulama dalam tiga fase berikut:

a. *Tas}wi>r wa Ta'ri>f al-Wa>qi'* (تصوير وتعريف الواقع) (Visualisasi dan identifikasi realitas hukum)

Tas}wi>r al-wa>qi' adalah upaya untuk mendeskripsi fakta apa adanya, mendefenisikan serta menganalisa struktur sebuah kasus ke dalam anasir-anasir yang lebih kecil. Ibn Shalah mengatakan bahwa, "mendeskripsi kasus-kasus dengan baik, kemudian menetapkan hukum untuknya setelah mengeksplorasi sisi-sisi yang nampak jelas dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terselubung dari kasus-kasus yang ada, tidak mungkin dilakukan kecuali oleh orang yang faqih” .[133]

Dalam menetapkan hukum dalam kasus bayi tabung atau kloning misalnya meniscayakan sebuah deskripsi yang sempurna tentang prosesi bayi tabung atau pun kloning. Tanpa melewati tashwi>r yang memadai, hukum yang ditetapkan juga tidak akan memadai.

b. *Takyi>f al-Waqi>’* (تكييف الواقع)

Takyi>f al-wa>qi’ adalah upaya untuk mengembalikan sebuah kasus ke dalam kategori hukum tertentu. Misalnya, setelah selesai mendeskripsi dan mendefinisikan sebuah jenis transaksi, seorang mujtahid berusaha mengembalikannya ke dalam kategori transaksi yang sudah ada seperti; jual beli, sewa menyewa, gadaian dst… Ketika mendapati substansi sebuah kasus merujuk kepada kategori jual beli misalnya, maka hukum kasus tersebut merujuk kepada hukum jual beli dengan seluruh syarat dan konsekwensinya. Dan jika tidak dapat dikembalikan ke salah satu kategori hukum yang ada, kasus tersebut dianggap sebagai transaksi yang belum memiliki nama. Selanjutnya akan diberi nama sesuai dengan substansinya dengan tetap berusaha untuk menjelaskan hukumnya.

Dalam kerangka ini, Imam al Syathibi menyebut prosesi tersebut sebagai tahqiq al manath fi al anwa>’ yang dibedakannya dengan tahqiq al manath fi> al ashkha>sh. Jika substansi yang pertama adalah

[133] Ibn Shalah, *Adab Al-Mufti wa al-Mustafti*, (Maktabah al-‘Ulum, 1986), 100

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

upaya verifikasi terhadap jenis-jenis kasus yang dapat dimasukkan dalam sebuah kategori hukum maka substansi yang kedua adalah upaya pengkajian dan verifikasi terhadap hukum yang sesuai dengan setiap person dengan mempertimbangkan waktu dan kondisi kasusnya.

Yang pertama misalnya terlihat dalam realitas kehidupan beberapa kasus yang memiliki kemiripan. Aksi copet, rampok bank dan aksi pemerasan seorang karyawan merupakan tiga kasus yang memiliki kemiripan hingga hampir-hampir dapat dikategorikan sebagai kasus pencurian.

Sementara yang kedua dapat dilihat dalam hukum ta'zir dimana seorang hakim berhak untuk memutuskan sebuah hukum dengan mempertimbangkan person, kondisi dan waktu yang terkait dengan sebuah kasus.

c. Tanzi>l al-Ah}ka>m 'ala> al-Wa>qi' (تنزيل الأحكام على الواقع)

Setelah mempelajari substansi kasus dan mengembalikannya kepada kategori hukumnya maka fase terakhir menghendaki sebelum menetapkan hukum final, seorang mujtahid harus memperhatikan dua hal:

1) *Maqa>s}id al Shari>'ah*, sebagai nilai-nilai universal Islam yang menjadi target akhir dan semangat setiap produk hukum Islam demi mewujudkan kesalehan individiual dan komunal. Dalam hal ini, seorang mujtahid harus membedakan antara maqasid sebuah hukum dengan apa yang hanya merupakan salah satu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perangkatnya. Ia juga menghendaki sebuah perbandingan antara maqasid al syari' dan maqasid al mukallaf dengan menyingkap indikasi-indikasi yang ada untuk kemudian menetapkan hukum berdasarkan hal tersebut. Selanjutnya jika sesuai dengan *maqa>sid al-shari>'ah* maka ia mesti disetujui. Demikian sebaliknya kalau menyalahinya, maka produk hukum itu harus dianulir.

2) Memverifikasi efek sebuah penetapan hukum. Al-Syatibi menyatakan, "Sebuah pengkajian terhadap efek dari kasus-kasus yang ada menjadi target syariat sama saja kasus-kasus tersebut sesuai dengan nilai-nilai universal itu atau tidak. Seorang mujtahid tidak berhak memutuskan sebuah kasus yang lahir dari para mukallaf untuk dilaksanakan atau ditinggalkan kecuali setelah mencermati efek kasus tersebut"

Dari semua paparan diatas, relasi istinbat} dan ijtihad secara ringkas dapat dikembalikan dalam dua bagian. Pertama, bagian yang terkait dengan penggalian dan penetapan hukum dari sumber-sumber yang ada. Kedua, bagian yang terkait dengan penerapan hukum dalam kasus-kasus yang spesifik. Jika bagian pertama menghendaki verifikasi dan pembacaan teks untuk sampai kepada sebuah produk hukum yang masih abstrak, maka bagian kedua menghendaki sebuah pemahaman terhadap realita kasus yang diperhadapkan kepada seorang mujtahid. Dengan memperhatikan *maqa>sid al-shari>'ah* dan dengan mempertimbangkan efek-efek dari penetapan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum terhadap sebuah kasus yang spesifik diharapkan sebuah upaya ijtihad telah mencapai targetnya secara maksimal.

D. Implementasi Istinba>t}| Terhadap Pembinaan Hukum Islam

Kehidupan umat Islam di era global semakin kompleks mulai dari persoalan politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan, hingga formulasi hukum Islam kekinian yang tak kunjung selesai. Hal ini, karena berkembangnya tingkah laku perbuatan manusia seiring berkembangnya teknologi dan informatika. Dalam masalah politik misalnya, seperti yang terjadi di Indonesia khususnya, formulasi hukum Islam ke dalam hukum positif masih terbatasi oleh pluralitas sosial yang tidak menghendaki terlegal formalkannya hukum Islam (baca; syari'at Islam) pada undang-undang, sehingga memicu banyaknya usulan berlakunya syari'at Islam di beberapa wilayah di bawah naungan otonomi daerah. Hal ini sangat difahami terkait beberapa undang-undang hukum positif yang masih belum bernuansa nilai-nilai islami. Oleh karenanya kajian *istinba>t} min al-'adilla>t al-asa>siyah* (mengeluarkan hukum dari al-Qur'a>n dan hadith) sangat membantu dalam memformulasikan hukum yang komprehenship bagi masyarakat plural.

Implementasi dari realitas pemaknaan hukum yang bersumber dari al-Qur'a>n dan as-Sunnah mencoba mengakomodir segala aktivitas manusia. upaya kontekstualisasinya banyak dilakukan oleh pemikir klasik maupun kontemporer. Namun demikian, upaya untuk menerjemahkan kembali nilai-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nilai universalitasnya yang memiliki prinsip *shalih li kulli al-zama>n wa al-makan* masih terlihat titik kelemahannya secara fundamental.[134]

Di sisi lain, ada sebagian umat Islam yang mencoba menonjolkan hukum Islam sebagai entitas unik yang terpisah dari peradaban lain—sudah final—dan menutup ruang untuk ditafsir ulang. Hal tersebut mengakibatkan hukum Islam terkesan sangat mengerikan, jumud, statis dan eksklusif.[135] Padalah jika melihat perjalanan panjang hukum Islam dari masa Nabi,

---

[134] Untuk memahami dialektika al-Qur'a>n memerlukan sejumlah ilmu bantu dan alat bantu yang signifikan. Ilmu bantu dimaksud adalah sejumlah ilmu yang diperlukan untuk memudahkan pengungkapan makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'a>n dalam berbagai aspeknya. Ilmu-ilmu tersebut harus dikuasai oleh seorang *mufassir* al-Qur'a>n, terutama untuk menghindari kesalahpahaman dan membantu pengungkapan makna ayat-ayat al-Qur'a>n yang pelik dan rumit. Sebagaimana diketahui, al-Qur'a>n adalah teks suci yang dibaca dan ditulis dalam bahasa Arab. Ilmu tentang bahasa ini, yang dapat dikategorikan sebagai ilmu bantu, antara lain: 1) ilmu *Ishtiqa>q* (etimologi), 2) ilmu *Nah}w* (sintaksis), 3) ilmu *S{arf* (morfologi), dan 4) ilmu *Bala>ghah* (susastra).ilmu bantu ini tidak banyak dimiliki oleh pemerhati al-Qur'a>n mereka hanya berkutat pada terjemahan jadi, tanpa menggali intertektualnya yang masih butuh ilmu-ilmu yang lain selain alat bantu diatas; seperti kaidah ushuliyyah, ta'wil dan tafsir, relasi teks dan makna dll, yang mempunyai cabang entitas ilmu yang saling berkesinambungan.

[135] Kejumudan ini disebabkan adanya diskursus tentang tertutupnya pintu ijtihad bukan lagi sebuah diskursus yang produktif jika hanya terhenti pada sebuah deskripsi mengenai kontroversi yang telah dan selalu menjadi perdebatan sejak Abad Pertengahan. Hal yang semestinya menjadi sebuah renungan bersama adalah bahwa adanya diskursus ini merupakan tindakan preventif (pencegahan) di satu sisi, namun juga sebuah rangsangan atas keindahan diskursus masa silam mengenai beberapa perangkat metodologis yang malfungsi. Penutupan (pintu ijtihad itu) sebenarnya diperuntukkan pada orang-orang yang bukan ahli atau yang tidak memiliki kapabilitas, dan menempuh hal ini hanya sebagai cara atau perantara untuk menuruti keinginan hawa nafsunya semata (*khidmat al-ahwa>'*) dan terus menerus membuat perpecahan di antara umat Islam, serta orang-orang yang memberikan ta'wil terhadap nas syariat dengan cara yang cacat yang tidak berdasarkan pada rasio dan teks". Penjelasan T}ant}awy ini mencoba menjembatani adanya sebuah diskursus. Bahwa probabilitas tentang penutupan pintu ijtihad sebenarnya tidak tertutup bagi semua orang, di segenap masa. Namun penutupan jalur ijtihad ini hanya diperuntukkan bagi seseorang yang hendak menempuh jalan ijtihad, namun tanpa berbekal dengan kapabilitas yang mumpuni. Dalam hal ini Ah}mad al-Raysu>ny (ulama Maroko) dalam masalah ijtihad, juga berpendapat, "posisinya sebenarnya berada di antara kebebasan dan tanggung jawab, Artinya, ijtihad sebenarnya memiliki arti "kebebasan" bagi siapa pun yang hendak menempuhnya, namun harus memperhatikan unsur "tanggung jawab". Unsur tanggung jawab tentunya menegaskan akan adanya kesiapan bertanggung jawab atas jalur ijtihad yang ditempuh dengan kesiapan diri pada seperangkat aturan, prasyarat, yang musti dapat dipertanggungjawabkan. Lihat Muh}ammad Sayyid T}ant}awy, *al-Ijtiha>d fi al-Ah}ka>m al-Shar'iyyah* (Kairo: Da>r Nahd}ah Mis}r, 1997), 105

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sahabat, Tabi'in hingga sekarang, hukum Islam lahir untuk menjawab problematika masyarakat pada masanya.

Di sinilah letak nilai-nilai kemanusiawian hukum Islam (*The Humanism of Islamic Law*), semua selalu terbuka untuk mendapatkan sentuhan baru dalam penafsiran, bahkan terhadap ayat-ayat *khash* dan *qath'iy* sekalipun jangkauan proses penalaran (*Ijtihad*) harus tetap memberikan sentuhan tafsir, sebagai bukti dari adanya elastisitas al-Qur'a>n yang peka zaman dan juga bahwa Islam akan senantiasa mampu menciptakan sebuah solusi bagi problem masyarakat dimanapun dan kapanpun. Oleh sebab itu, bagaimana mungkin hukum Islam akan dapat menjawab persoalan-persoalan kontemporer jika ruang untuk berijtihad terpasung oleh sumber hukum Islam yang ditulis beberapa abad yang lampau tanpa adanya proses reformasi, transformasi, inovasi maupun kontekstualisasi maksud *syari'* dengan kondisi sosial dimana problem masyarakat itu tumbuh dan berkembang sehingga dengan adanya proses diatas akan tercipta praktik hukum yang *established* (mapan).

Hukum Islam, dalam perangkat metodologi ulama' klasik merepresentasikan sebagai produk pemikiran (*ijtihad*) yang di dalamnya bersumber suatu hukum yang mengakordinir aktivitas manusia *('amaliyah*) dengan bukti-bukti yang komprehensif (*dalalah al-tafsiliyah*). Dengan ini, hukum Islam telah membatasi dirinya sebagai suatu hukum yang pasti dan bersumber dari Al-Qur'a>n dan Al-Hadi>th. Namun, benarkah hukum Islam telah merespons aspek-aspek mendasar dalam aktivitas manusia?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Disinilah, akan dilihat bagaimana hukum Islam selayaknya dibarengi dengan sentuhan kritis terhadap wilayah-wilayah metodologis (*manhaj*) dan implementasinya (*istinbat}}*) dalam tataran sosial. Problem yang mendasar ini sebenarnya membawa dan menampilkan pemikiran kreatif dan produktif para ulama kontemporer. Sejurus dengan pemahaman ini, kisaran hukum islam terus disejajarkan dengan sikap fleksibelnya yang nyata dan daya pemahaman yang disesuaikan dengan keberadaan kondisi umat manusia.

Dus, dari paradigma diatas, mengejawantahkan Istinbat} adalah sebuah keniscayaan yang tidak boleh berhenti pada masa 'ulama terdahulu saja, tetapi sebaliknya kesinambungan kewajiban istinbat} mesti terus terjadi di stiap masa ataupun tempat. Hal ini mengingat berkembang dan kompleksitas problematika umat dari masa ke masa yang terus berkelanjutan. Oleh karena itu, istinbat} merupakan solusi dalam memberikan keseimbangan hidup dengan sinaran wahyu yang terurut. Ketika persoalan yang muncul merupakan persoalan baru yang tidak eksplisit (*qath'ī*) dalam al-Qur'a>n dan al-Sunnah, maka istinbat} adalah jawabannya, yang sudah barang tentu mesti dilakukan menurut konsep yang sebenarnya di dalam Islam. Mengenai urgensitas kesinambungan istinbat}, sebagaimana dikutif Yusuf al-Qaradhawi, imam al-Syaukani berkata: "Tidak tersembunyi atas kalian (jelas nampak-pent) bahwa kedudukan istinbat} adalah *fardhu* yang niscaya keberadaannya sepanjang rentangan zaman, tanpa harus kosong dari seorang mujtahid.[136] Hal ini

[136]Statemen ini sejalan dengan bunyi hadith, "Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini, di penghujung setiap seratus tahun orang yang memperbaharui persoalan agama mereka", hadith ini diriwayatkan oleh Daud Sulaiman Ibn al-Asha'ath Ibn Ishaq al-Azd a-Sijistani, Sunan Abi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibenarkan oleh Rasulullah SAW. dalam sabdanya:"Akan senantiasa ada sekelompok dari ummatku yang berada dalam kebenaran dengan jelas sampai terjadinya hari kiamat.[137]

Hanabilah (pengikut Ahmad ibn Hanbal) mengatakan bahwa tidak boleh suatu masa kosong dari seorang mujtahid. Dalam hal ini Abu Ishaq berkata: "Dan dibawah pendapat 'ulama, Allah tidak akan mengosongkan suatu zaman dari orang yang menegakkan *hujjah* dan argumentasi mengenai urusan yang besar, seakan-akan Allah mengilhamkan hal tersebut. Artinya: Jika Allah mengosongkan suatu zaman dari penegak *hujjah* (mujtahid), maka akan terlepaslah beban kewajiban (*takli>f*). Begitupun dengan imam al-Zubairi yang menyatakan bahwa bumi ini tidak akan kosong dari penegak hujjah (mujtahid) di setiap waktu, masa, dan zaman. Tetapi tentunya, jumlah mujtahid itu sedikit dari yang banyak. Oleh karena itu, jika ada yang mengatakan bahwa tidak ada mujtahid saat ini (suatu zaman), hal itu adalah salah, karena jika tidak ada *fuqaha>'*, maka kewajiban-kewajiban seluruhnya tidak akan ada. Jika tidak ada kewajiban, maka makhluk akan dihancurkan, sebagaimana sabda rasul, "tidak akan terjadi kiamat kecuali atas seburuk-buruknya manusia". Dan kita berlindung kepada Allah untuk diakhirkan beserta orang-orang yang buruk."[138]

Daud (Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1995), Juz II, 424, bisa dilhat juga pada al-Hafiz} Abu Adillah al-H}akim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'ala> al-Shah}ih}ain*. (Beirut: Da>r al-Fikr, 1978),522

[137] Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl*, dalam Yusuf al-Qardhāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 85

[138] Ibid, 86

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kondisi *real* suatu zaman meniscayakan adanya mujtahid yang mengemban amanah menegakkan hujjah Islam dimuka bumi, demi terjaganya kemaslahatan umat Islam di dunia dan di akhirat. Menjawab semua permalahan baru dalam dunia yang selalu baru, tetapi bukan mengada-ada hukum baru dari hukum yang sudah baku. Keniscayaan zaman yang akan terus mendatangkan penghuni dunia pengisi zaman yang terus menemui kenistaan dan jauh dari pancaran wahyu di bawah *worldview* Islam. Hal ini sesuai dengan riwayat yang diterima dari Anas ibn Malik bahwa Rasul SAW. bersabda: "*Bersabarlah kalian, karena tidak akan datang suatu zaman, kecuali zaman tersebut akan lebih jelek dan buruk dari zaman sebelumnya sehingga kalian menemui Tuhan kalian."*[139] Mengomentari hadi>th ini, Abdullah ibn Mas'ud menjelaskan bahwa yang dimaksud zaman pada hadi>th diatas, bukanlah suatu tahun lebih baik dari tahun yang lain tau seorang amir lebih baik dari amir yang lain, tetapi ketika para'*ulama* dan *fuqaha* diantara kalian wafat, tetapi tidak ada pengganti mereka. Kemudian datang suatu kaum yang berfatwa dengan akal mereka (tanpa mengindahkan wahyu-pent). Maka mereka menurunkan kewibawaan Islam, bahkan menghancurkannya.

Urgensitas istinbat} adalah sebuah aksioma yang tidak terbantahkan dalam memecahkan berbagai persoalan dalam ranah hukum syari'at. Kedudukannya pun terlegalisasi dengan ketentuan-ketentuan yang jelas dan tidak asal-asalan. Oleh karena itu, otoritas istinbat} tidak dimiliki oleh setiap

---

[139] روى البخاري بسنده إلى الزبير بن عدى, قال: أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقي من الحجاج, فقال: إصبروا فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم, سمعته من نبيكم صلى الله عليه وسلم (رواه البخاري).
keterangan lebih lanjut bisa lihat al-Qaradhawi, *al-Mubasysyra>t bi al-Intishār al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), 124-128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang, melainkan orang-orang tertentu saja yang memiliki dan memenuhi kualifikasi. Istinbat} merupakan sebuah ekspresi maksimalisasi potensi akal proporsional dan rasionalisasi hukum dengan naungan wahyu yang terrefleksikan dalam worldview Islam. Kegiatan istinbat} adalah kegiatan yang niscaya keberlangsungannya dalam memfasilitasi terwujudnya hukum yang sesuai dengan pancaran wahyu, Al-Qur'a>n dan al-Sunnah, karena ia juga sebagai metodologi dan perangkat teoritik fiqih dalam menderivasi hukum dari sumber primer hukum, Al-Qur'a>n dan al-Sunnah. *Wallāhu a'lam.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

PARADIGMA ISTINBA<T{ PROGRESIF

Menurut Thomas Kuhn, sebagaimana dikutip Ian Barbour, teori dalam sains akan sangat tergantung pada paradigmanya[1], dimana perkembangan sebuah ilmu pengetahuan akan sangat dipengaruhi oleh asumsi metodologis sebagai *scientific* revolusion (revolusi ilmu pengetahuan), dari statemen ini muncul paradigma baru teori keilmuan tak terkecuali istinbat} hukum mengalami pergeseran paradigma (shifting paradigm).

Oleh karena itu, untuk menuju pemikiran Islam yang sesuai dengan perkembangan zaman, (situasi dan kondisi) kesadaran *tadabbur* terhadap Al-Qur'a>n sebagai *majal al-istinbat}* perlu dilestarikan agar dogmatisme dan pensakralan tidak akan terjadi sehingga ritme pemaknaan al-Qur'a>n menjadi dinamis dengan berbagai paradigma yang terbangun secara holistik.

A. Al-Qur'a>n : Sumber Otoritatif

Bagi umat Islam, al-Qur'a>n menduduki tempat yang paling penting dalam semua aspek kehidupan. Hal ini disebabkan karena al-Qur'a>n memiliki ragam fungsi yang dibutuhkan manusia sepanjang masa. Seperti disebutkan di dalam berbagai ayat, al-Qur'a>n mengenalkan diri sebagai

[1] Istilah paradigma sebernanya berasal dari bahasa yunani yaitu *paradeigma*, dari kata; *para* (disamping, disebelah) dan *dekeynai* (model, contoh). Dari dua suku kata tersebut bisa diartikan sebagai sudut pandang sesuatu, totalitas premis-premis dan metodologis yang menentukan studi ilmiah, serta dasar-dasar untuk menyeleksi problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset, selain itu, paradigma juga bisa dimaknai sebagai perangkat pra anggapan konseptual dan metodologis dalam tradisi kerja ilmiah, lihat lorens Bagus, kamus filsafat (Jakarta; Gramedia Utama, 1996),779 bandingkan dengan Ian barbour, juru bicara Tuhan : Antara sains dan Agama (Bandung : Mizan,2003), 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

petunjuk *(hudan)*, obat *(syifa')*, penjelas segala sesuatu *(tibyânan li kulli sya>i)*, dan *mau'idzah* (al-Qur'a>n Yûnus (10):57).[2]

Posisi al-Qur'a>n sebagai petunjuk yang bersumber dari dzat yang Maha Mengetahui tidak dapat diragukan. Selain ditegaskan ayat-ayatnya sendiri seperti al-Qur'a>n al-Baqarah (2):2, juga dikukuhkan oleh seonggok bukti lain seperti ketidak mampuan manusia membuat tandingannya baik dari segi bahasa maupun dari segi kepadatan isi dan kandungannya. Al-Qur'a>n sendiri menyerukan tantangan untuk mendatangkan semisal dengan kadar berbeda-beda, namun semua itu gagal dilakukan oleh manusia meski mereka mendapatkan bantuan dari selain Allah Swt.[3]

Belakangan, temuan-temuan ilmiah sebagai hasil kemajuan sains dan teknologi turut menguatkan kebenaran al-Qur'a>n. Sejumlah ilmuan dari berbagai disiplin membuktikan kebenaran al-Qur'a>n yang dimaksud. Dengan eksplorasi yang ektensif, al-Dhayyab berhasil menemukan keselarasan antara ajaran-ajaran al-Qur'a>n dengan temuan-temuan ilmiah khususnya yang terkait dengan disiplin ilmu kedokteran. Studi tersebut sungguh mengesankan karena ia berhasil menyingkap sekian banyak rahasia-rahasia medis di balik ajaran dan pernyataan-pernyataan al-Qur'a>n seperti hubungan antara pelarangan minuman keras, kewajiban puasa, rahasia shalat, keistimewaan

---

[2] QS. Yunus, (10): 57

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (٥٧)

"Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhan mu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman".

[3] Ayat yang dimaksud adalah ayat-ayat yang memuat tantangan kepada pihak yang meragukan al-Qur'a>n untuk mendatangkan yang semisal dengan al-Qur'a>n. Lihat al-Qur'a>n Surat At- Thur (52):34, Hud (11):13, Yunus(10):38, dan al-Baqara(2):23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

madu, rahasia warna, kandungan gizi dalam makanan-makanan yang disebutkan di dalam al-Qur'a>n, proses penciptaan manusia, sampai pada rahasia stamina Ashâb al-Kahfi sehingga dapat bertahan selama 309 tahun.[4]

Pernyataan seorang ahli bedah berkebangsaan Perancis, Maurice Bucaille, juga layak untuk disebutkan. Menurutnya, al-Qur'a>n tidak hanya bebas dari kontradiksi di dalam narasinya, yaitu kontradiksi yang menjadi ciri Injil karena disusun oleh manusia, ia (al-Qur'a>n) juga menyajikan kepada orang-orang yang mempelajarinya secara obyektif dengan mengambil petunjuk dari sains modern. Lebih dari itu, semua bagian telah terbukti. Al-Qur'a>n mengandung pernyataan ilmiah yang sangat modern.[5]

Sehubungan dengan itu pula ahli atom Indonesia, Ahmad Baiquni, menyatakan bahwa al-Qur'a>n bukan buatan manusia melainkan wahyu dari Allah Swt, yang dengan tepat menyajikan informasi mengenai apa yang ada di dalam alam ini, yang baru berabad-abad kemudian dapat diketahui dan dipahami oleh umat manusia yang tekun melakukan kajian dan mengembangkan sains.[6] Al-Qur'a>n, lanjut Baiquni, adalah pegangan hidup yang dapat diandalkan karena ia menyatakan aturan yang harus diikuti oleh alam dan ummat manusia, ia menunjukkan arah kebahagian di dunia dan di akhirat.[7]

---

[4] Abdul Hamid Diyab dan Ahmad Qarquz, *Ma'a at-Thib fi al-Qur'a>n*, Terjemahan, Alimin Mesra, Fenomena Medis dalam Al-Qur'a>n, (Jakarta: Restu Ilahi, 2002), 109.

[5] Murice Bucaille, *The Bible The Qur'an and Since*, translate from The Freench by Alastair. Panel and The Author Tp. Ttt, 21.

[6] Ahmad Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, (Pustaka: Bandung, 1983), 78.

[7] Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mahmud Gunner Erikson, setelah membaca al-Qur'a>n berulang kali mengatakan, bahwa apa yang terdapat di dalam al-Qur'a>n adalah benar. Keyakinan yang demikian mantap diwujudkannya dengan memeluk agama Islam.[8]

Al-Qur'a>n, sebagaimana diketahui, menggunakan bahasa Arab, yakni bahasa yang digunakan oleh masyarakat yang bermukim di Jazirah Arab, sebagai media[9] sekaligus sebagai mu'jizat.[10] Integrasi kedua hal ini merupakan obyek kajian yang menarik. Dengan keindahan bahasanya, al-Qur'a>n telah membuktikan diri sebagai mu'jizat yang tidak dapat diragukan. Sepanjang sejarah belum ada seorang manusia yang mampu menciptakan karya tulis yang setara. Namun di sisi lain, harus diakui bahwa keindahan dan keunikan bahasa al-Qur'a>n terkadang menempatkan kandungannya susah

---

[8] Dar al-Ifta wa al-Da'awa>d wa al-Irsha>d, *Limada A<slamna*, (Riyadh, 1404 H), 226.

[9] Pemilihan bahasa Arab sebagai media, tentu saja merupakan hak prerogatif Allah SWT. Namun demikian, seperti yang dituturkan Quraish Shihab, hal tersebut tidak terlepas dari universalitas Islam, yakni misi yang diperuntukkan untuk seluruh manusia. Karena itu, ia harus diawali di tempat yang strategis dan diserukan oleh figur yang berwibawa/terpercaya. Ketika agama Islam mulai diserukan, Mekkah adalah sebuah tempat yang paling strategi, karena ia merupakan jalur perdagangan di samping sebagai obyek kunjungan spritual (ibadah haji) yang telah eksis jauh sebelum kelahiran Muhammad Saw. Karenanya sangat logis jika Mekkah dipilih sebagai lokus awal turunnya al-Qur'a>n (Islam). Dalam pada itu, dalam masyarakat Mekkah, suku yang terpandang adalah kaum Quraisy dari kalangan Bani Hasyim, dan di antara mereka, Muhammad Saw, adalah sosok yang paling diakui baik dari segi integritas moral maupun integritas intelektualnya. Pemilihan Mekkah sebagai lokus awal di mana Islam di serukan, maka sangat logik al-Qur'a>n menggunakan bahasa Arab sebagai medianya. Sebuah misi pasti muncul dengan menggunakan bahasa di mana ia muncul pertama kali. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'a>n* (Bandung: Mizan), 105-106; Malik bin Nabi, *Fenomena al-Qur'a>n*¸ (Bandung: Marja', 1983), 161-162.

[10] Kaitannya dengan hal ini, dapat dijelaskan dengan merujuk pada kelaziman yang berlaku pada mu'jizat yang dianugerahkan kepada setiap Nabi. Mu'jizat yang berfungsi membuktikan kebenaran misi dan pembawanya senantiasa mempunyai kemiripan dengan kelebihan yang dimiliki oleh masyarakat, khususnya para penentang. Kaum yang menentang Nabi Musa As. memiliki keistimewaan dalam soal sihir, karena itu ia dianugerahi mu'jizat berupa tongkat yang cara kerjanya mirip dengan sihir, sementara kaum Nabi Isa As, mempunyai keahlian dalam soal pengobatan, karena itu mu'jizat Nabi Isa As, adalah kemampuan menghidupkan orang mati dengan izin Allah Swt. Demikian, al-Qur'a>n sebagai mu'jizat Nabi Muhammad Saw, karena penantangnya mempunyai keahlian dalam aspek bahasa yakni kemampuan menggubah syair dan sajak. Lihat: Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'a>n* (Bandung: Mizan), 105-106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami, bukan hanya oleh kalangan non Arab *(‘ajam)*, tetapi juga oleh orang Arab sendiri. Klaim Ibnu Khaldun yang menyatakan bahwa semua orang Arab memahaminya dan mengetahui makna kosakata dan kalimatnya, dengan alasan diturunkan dalam bahasa Arab dan menurut uslub-uslub balaghah-nya,[11] perlu dikritisi. Jika yang dimaksud oleh Ibnu Khaldun adalah kosakata dan kalimat al-Qur’a>n pada umumnya, maka tentu saja ada benarnya, akan tetapi jika yang dimaksud adalah keseluruhan, maka ungkapan tersebut tidak tepat. Buktinya, para Sahabat Rasulullah Saw, sendiri, terkadang bertanya prihal makna kata-kata tertentu di dalam al-Qur’a>n. Riwayat yang populer dinukil dalam hal ini adalah makna kata *adzzulm* pada rangkaian al-Qur’a>n al-An`am/6:82,

الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan imannya dengan kez}aliman…”[12]

Arti kata kezaliman di sini banyak dipertanyakan oleh para Sahabat, dan ternyata arti yang dimakud dari kata ini sangat berbeda dengan pemahaman mereka. Untuk itu, Rasulullah Saw, menjelaskan bahwa yang dimaksudkan dengan kezaliman pada ayat tersebut berkaitan dengan bunyi ayat dalam al-Qur’a>n Luqman/31:3, yang berbunyi: “Sesungguhnya mempersekutukan (Allah Swt), adalah kez}aliman yang besar”.[13]

Melihat dari berbagai contoh problematika pemaknaan Al-Qur’a>n, manusia hendaklah mampu menjadi mediator bahasa Tuhan kepada bahasa

[11] Fazlurrahman, *Islam* (terj), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 27.
[12] Ibid,
[13] Manna’ al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur’a>n* (Riyadh: Dar al-Ma’ârif li an-Nasyr wa at-Tawzi’, 1992), 246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia dengan tetap merealisasikan dan mengaplikasikan segala petunjuk al-Qur'a>n manusia baik yang tersurat (mantu>q) dan tersirat (mafhum)sebagai pemahaman yang tepat dan holistik sebagai sumber kehidupan yang otoritatf.

B. Al-Qur'a>n : Koherensi Tafsir Integralistik

Tidak ada perbedaan di kalangan pemikir Islam bahwa al-Qur'a>n merupakan sumber utama teologi Islam, selain hadith. Sebagai sumber utama yang *rahmatan lil-'alamin*,[14] berlaku sepanjang masa dan tempat (*shalih likulli zaman wa makan*),[15] al-Qur'a>n harus terus digali tanpa henti agar lahir pemikiran dan interpretasi baru selaras dengan dinamika kehidupan umat Islam sendiri. Karenanya, tafsir al-Qur'a>n akan dan harus terus bergerak, bergeser, berubah, tanpa henti.[16]

Sejalan dengan paradigma di atas, yang dimaksud koherensi integralistik disini adalah sebuah usaha eksegesis (penafsiran) yang menggabungkan nilai intrinsik al-Qur'a>n yang dibangun di atas notasi bahasa teks sebagai postulat awal yang mempunyai sinergi dengan teks-teks yang lain dengan memposisikan teks tersebut sesuai dengan porsi dan proporsinya, dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang diterapkan oleh mufassir atau dengan kata lain

---

[14] Sinyalemen ini telah digambarkan dengan jelas pada al-Qur'a>n, "Dan Kami turunkan kitab (al-Qur'a>n) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu sebagai petunjuk serata rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang brserah diri. QS. An-Nahl (16): 89

[15] Muhammad shahru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n qiraah >Mu'a>s}irah*, (Damaskus: aha>li li an-Nashr wa al-tawzi>', 1992), 33

[16] Bandingkan dengan Hasan Hanafi, *al-yami>n wa al yasa>r fi al-fikri al-Di>ni*, (Mesir: Madbuli, 1989), 77

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jika sebuah penafsiran terdapat konsistensi berfikir secara filosofis maka penafsiran al-Qur'a>n dikatakan benar secara koherensi[17]. Manifest dari penafsiran itu digambarkan sebagai berikut:

Pertama, produk pemikiran hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas), dan penafsirnya. Perpaduan teks, konteks, dan penafsir itu meniscayakan hasil penafsiran, yang akan selalu dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo-politik, dan latar belakang keilmuan penafsir, serta "kepentingan" penafsir. Ini menunjukkan bahwa tafsir merupakan hasil pemikiran dan produk budaya. Karenanya, penafsiran bukan hanya boleh dikritisi, tetapi bahkan perlu diperbaiki, dibenahi, diubah, dan bahkan diganti dengan penafsiran baru jika dianggap sudah tidak selaras (kontekstual) dengan situasi dan tuntutan zaman. Tafsir sebagai produk pemikiran dengan sendirinya akan menjadi sangat beragam, pluralistik, sekaligus relatif dan bahkan tentatif.

Kedua, tafsir adalah "proses", yaitu proses aktivitas interpretasi yang harus dilakukan terus-menerus tanpa mengenal titik henti. Hal ini menjelaskan sifat al-Qur'a>n sebagai kitab yang akan selalu relevan untuk segala ruang dan waktu, dengan cara terus-menerus "dibaca" secara kreatif dan produktif sehingga ia benar-benar mampu menjadi solusi praktis bagi pemecahan masalah-masalah umat manusia kontemporer.[18] Tafsir harus selalu bersifat

---

[17] Tentang teori kebenaran dapat dibaca pada Bob hale dan crispin wright (ed.) *A comparanian to the philosophy of language*, (Oxford:Blackwell publisher,1999), 309-311, yang disadur oleh mustaqim dalam, "*epistemology tafsir kontemporer*" (Yogyakarta:LKis, 2010), 83

[18] Dialektika antara wahyu (sebagai) sumber inferensi teks, dengan realitas (konteks), dan akal sebagai evolusi produk penafsiran harus digunakan dengan seimbang, mengingat Qur'a>n bukan korpus tertutup atau teks mati sehingga seorang mufassir mempunyai peran penting dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

realistis-empiris-solutif terhadap persoalan-persoalan kontemporer umat, selain juga bersifat idealis-metafisis.

Menurut Fazlur Rahman, dalam menafsirkan al-Qur'a>n, seorang *mufassir* harus mampu menemukan makna otentik ayat (*original meaning of the text*) dengan cara membaca dan memahami konteks sosio-historis masa lalu diturunkannya ayat-ayat tersebut kemudian mengkontekstualisasikan makna otentik ayat itu di masa kini. *pertama*, metode *double movement* (gerakan ganda)[19]. Hal ini ditujukan supaya penafsiran tidak terlepas dari nilai-nilai etik-dasar (ideal-moral) yang menjadi ruh dari "ideal-metafisis" ayat-ayat saat diangkut ke dalam realitas kehidupan masa kini (realistis-empiris-solutif). Penafsiran dihasratkan agar tidak "liar" dan "sekuler". Meski penafsiran juga harus mampu membangun sisi pragmatis-fungsionalnya, yakni bisa dijadikan panduan praktis untuk kehidupan masa kini.

Kedua, metode tematik, yakni menggali pandangan-pandangan dasar al-Qur'a>n (ideal-moral) secara holistik dan komprehensif untuk meminimalisir unsur-unsur subyektivitas dan bias-bias ideologis *mufassir*. Metode kedua ini sekaligus menegaskan posisi Rahman yang menghasratkan kegiatan penafsiran agar selalu bertolak dari "*warangka otentisitas*" al-Qur'a>n, yang didapatkan melalui pemahaman komprehensif terhadap unsur-unsur yang meliputi diturunkannya ayat-ayat tersebut (konteks sosio-historis masa lalu),

---

mendialogkan dengan realitas yang tidak terbatas sehingga pemikirannya paling tidak sedikit telah mengurangi problematika kekinian.

[19] Kata amin Abdullah, Sayangnya teori yang diusung Rahman tidak dielaborasi bagaimana metode analisisnya yang melibatkan kontek social dan intelektual, paradigma alternative pengembangan ushul dan dampaknya pada fiqh kontemporer", dalam ainur rofiq (ed.) madzhab jogja ; "*Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta:ar-Ruzz press dan fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1992), 123

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serta digabungkan dengan pembacaan menyeluruh terhadap ayat-ayat yang memiliki tema yang sama atau identik, sebelum kemudian diinterpretasikan dengan konteks sosio-historis masa kini.

Karena itu, bagi Rahman, seperangkat ilmu penafsiran lama seperti ilmu *asba>b al-nuzu>l*[20] dan *na>sikh-mansu>kh* harus dilibatkan dalam proses penafsiran masa kini.

Metode Rahman ini berbeda dengan cara penafsiran yang digagas Muhammad Shahru>r. Shahru>r yang dikenal dengan jargon, *"qira>'ah mu'a>shirah"* (pembacaan kontemporer) menolak gagasan Rahman tentang "kembali ke konteks sosio-historis masa lalu", karena menurutnya penafsir hari ini bisa saja langsung masuk ke dalam teks dan mengambil kesimpulan dari era sekarang. Tidak diperlukan upaya untuk memahami konteks penurunan ayat di masa lalu (*asbab al-nuzul*), karena "makna akan turut berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer". Shahru>r menandaskan bahwa al-Qur'a>n harus dipandang seolah-olah baru saja turun dan Nabi baru saja menyampaikannya kepada kita.

Argumentasi Shahru>r di atas, dibangun dengan dua konsep metode yang dikembangkan dalam menginterpretasikan al-Qur'a>n: 1). Metode *ijtiha>di* dengan pendekatan "teori batas" (*nazhariyyah al-hudu>d*). Metode ini digunakan untuk membaca ayat-ayat *muhkamat*, dengan tujuan besar agar

[20] Upaya Rahman bahwa teks al-Qur'a>n tidak mungkin difahami dengan baik tanpa mempertinbangkan konteks diatas (*asba>b nuzu>l* dll) prinsip ini berangkat dari kenyataan bahwa al-Qur'a>n tidak turun sekaligus, namun turunnya secara gradual, sebagaimana dalam al-Qur'a>n "dan al-Qur'a>n itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian." (QS.al-Isra>'(17): 106 sehingga dalam artikulasi pemaknaannya menurut Fazlur Rahman harus sesuai dengan kontek, Fazlur rahman, dalam : *interprenting the Qur'a>n*, 45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sakralitas teks tetap bisa terjadi (tidak melampaui batas-batas ketentuan Allah), namun sekaligus penafsir bisa sepenuhnya fleksibel dan dinamis dalam menggali penafsirannya. 2). Metode hermeneutika *ta'wi>l* dengan menggunakan pendekatan lingustik-saintifik[21]. Metode ini digunakan terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* yang memberikan informasi dan isyarat ilmu pengetahuan. Metode ini dimaksudkan untuk membuktikan "*kebenaran teoretis-rasional*" atau "*kebenaran teoretis realitas obyektif di luar kesadaran manusia*" dengan realitas empiris kontemporer yang bersendikan ilmu pengetahuan yang betul-betul rasional dan empiris. Metode ini, menurut Shahru>r, sekaligus bisa membuktikan terjalinnya harmoni antara gagasan al-Qur'a>n yang bersifat absolut kebenarannya dengan nalar kritis pengetahuan manusia yang bersifat relatif kebenarannya.[22]

"Teori batas" Shahru>r mengenal istilah "batas atas/maksimal" (*hadd al-'a'la*) dan "batas bawah/minimal" (*hadd al-adna*). Mufassir tidak boleh melanggar batas atas dan batas bawah itu, karena batas-batas itu adalah ketentuan mutlak Allah dalam ayat-ayat *muhkamat*. Di antara kedua batas itu, mufassir boleh "berekspresi" sedemikian bebasnya untuk menghasilkan penafsiran yang relevan dengan realitas kehidupan umat Islam. Shahru>r mengilustrasikannya sebagai lapangan sepak bola, yang memiliki garis-garis

[21] Bagi Shahrur seorang mempunyai otoritas mentakwil al-Quran dengan kapasitas keilmuan yang dimilik atau kata lain dalam Qur'an, terwakili dengan kata *Mura>sakhah*, yakni seorang ilmuan seperti ahli fisika, ahli matematika, para filsuf boleh melakukan penta'wilan secara kolektif, walaupun boleh, namun hasil dari proses pentakwilan terhadap al-Qur'a>n adalah tetap nisbi, Muhammad Syahru>r, *al-kitab wa al-Qur'a>n*, 60

[22] Ibid, 194

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

batas yang tidak boleh dilanggar, tetapi para pemain sepak bola bebas berkreasi secara kreatif dan produktif di dalam garis-garis batas itu.[23]

Apa yang dimaksud Shahru>r sebagai "*batas-batas yang tidak boleh dilanggar*" itu adalah *hududullah*,[24] yakni batas-batas ketentuan Allah yang berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah dituliskan dalam al-Qur'a>n. Karena itu, Shahru>r menegaskan bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan terhadap masalah-masalah hukum, dengan berlandaskan pada *hududullah* itu. Ijtihad tidak berlaku pada hal-hal yang bersifat *asy-sya'a'ir* (ritual ibadah), seperti ketentuan shalat, puasa, zakat, dll., karena upaya ijtihad terhadap wilayah ini akan menjadi *bid'ah* belaka. Demikian pula ijtihad tidak diperlukan dalam masalah-masalah yang bersifat moralitas (akhlak), seperti larangan sombong, pelit, dll., sebab pelanggaran terhadap nilai-nilai moralitas itu otomatis diharamkan oleh al-Qur'a>n. Jadi, sampai di sini, penting untuk memahami bahwa pemikiran ijtihad Shahru>r hanya bergerak dalam "wilayah-wilayah hukum", yang menurutnya, merupakan wilayah-wilayah aktivitas kehidupan riil manusia yang berbeda-beda, yang perbedaan-perbedaan itu dibatasi oleh *hududullah*, seperti masalah pernikahan, perceraian, pembagian waris, pembunuhan, pencurian, perzinahan, poligami, dan jual beli. Segala apa yang selama ini diklaim *qath'iyyah dalalah* dalam

[23]Muhammad shahru>r, *Nah}wa Ushu>l jadi>dah*, 143

[24]Secara konseptual teori hudu>d yang dirumuskan shahru>r berbeda sama sekali dengan yang selama ini di pahami oleh kebanyakan fuqaha terdahulu, jika hudud konfensional cenderung bersifat statis, rigit tektual, dan hanya menyangkut ancaman hukuman (*uqu>ba>t*) maka tidak demikian dengan teori hudud shahru>r yang bersifat dinamis-kontektual yang tidak terpaku pada *uqu>bat* saja, tapi merambah pada hukum-hukum yang lain yang berkaiatan dengan pakian wanita (*liba>s al-mar'ah*), poligami (*ta'addu>d al-zawja>t*), dan pembagian warisan. lihat Muhammad shahru>r, Nah}wa Ushu>l jadi>dah, 143

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masalah-masalah hukum tersebut sangat bisa untuk direkonstruksi dan bahkan diganti dengan temuan-temuan pemikiran baru, dengan tetap berada dalam *hududullah* tersebut. Seperti potong tangan untuk pencuri cukup diganti dengan dipenjara.

Gagasan Shahru>r ini memang sangat menjanjikan lahirnya pemikiran-pemikiran tafsir yang *fresh*. Terutama dengan kegigihannya untuk melepaskan diri dari konteks sosio-historis masa lalu diturunkannya teks al-Qur'a>n dengan langsung masuk ke dalam teks-teks al-Qur'a>n selayaknya ia diturunkan dan disampaikan kepada kita hari ini.

Tetapi beberapa kritik yang cukup keras tertuju kepada Shahru>r. Utamanya berkaitan dengan (1) "gerakan meninggalkan *turats*" (tradisi pemikiran lama) dengan semata bertumpu pada kelmuan-kelimuan hari ini, yang tentu saja sikap negasi *turats* secara keseluruhan ini mengandaikan bahwa seluruh bangunan tradisi masa lalu sudah tidak sahih lagi untuk diterapkan hari ini. (2) Terjadinya diskontinuitas terhadap hal-hal yang bersifat substantif yang dipercaya oleh mayoritas mufassir sebagai hal-hal yang seharusnya dijaga secara tetap (*tsabit*). (3) Metode hermeneutika *ta'wil* yang membidik ayat-ayat *mutasyabihat* berkecenderungan untuk menjadikan al-Qur'a>n sebagai "legitimator" terhadap ilmu-ilmu pengetahuan kontemporer, dengan basis pembuktian rasional dan empirik, sehingga bila ada "teori rasional al-Qur'a>n" yang belum berhasil dibuktikan secara rasional dan empirik hari ini, maka ayat-ayat sejenis itu cenderung ditinggalkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal ini berbeda jauh dengan Rahman yang lebih akomodatif terhadap *turats* dan berhati-hati dalam kegiatan penafsirannya, terutama dalam penegasannya tentang pentingnya memahami tema ayat-ayat al-Qur'a>n secara holistik dan komprehensif.

C. Stagnasi Ijtihad dan Propabilitas Hukum yang Akut

Dalam sejarah, hukum Islam berkembangan secara fluktuatif. Masa tashri>' hingga periode mazhab, hukum Islam mencapai puncak. Pada masa tersebut, universalitas ajaran Islam mampu diterjemahkan dalam konteks waktu dan keadaan. Sehingga ajaran Islam menjadi referensi primer merespon dinamika umat manusia yang terus maju. Dalam hitungan sejarawan, periode tersebut mulai dari masa Rasulullah SAW. hingga masa tabi' tabi'un (Abad 1 H. s/d. 4 H.).

Pada pertengahan abad ke-4 H. sampai akhir abad ke-13 H., Islam sebagai ajaran universal dan berperadaban tidak terlihat lagi. Pada masa ini, Islam terlihat sebagai ajaran kuno dimana hukumnya tidak sesuai dengan peradaban manusia terkini. Kuno yang penulis maksudkan adalah, norma-norma dan kaidah dalam menggali hukum Islam masih didasarkan kepada teori zaman dahulu. Sedangkan di sisi lain *life style* manusia terus bergerak dan fenomena demikian merupakan sunnatullah. Untuk melogiskannya, penulis ungkapkan penjelasan Ilmu Manti>q yaitu, " Alam berubah-berubah, dan setiap yang berubah adalah baharu, alam adalah baharu (dinamis) tidak statis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Statisnya ajaran Islam karena sikap stagnasi umat Islam dalam memperkuat *tsaqafah* (intelektual) sebagai topangnya *hadharah* (peradaban). Sikap ini terlihat dari perilaku umat Islam yang bertaqlid kepada mazhab yang telah ada. Mereka tidak berusaha lagi menyelesaikan prolematika di masanya berdasarkan realitas yang ada. Nostalgia masa lalu dan anggapan telah mapannya mazhab yang dianut telah mengkristal dalam diri umat Islam dalam periode tersebut. Sehingga ajaran Islam hanyalah sebatas teori dan ritual saja bukan aplikatif sebagai hukum positif bagi umatnya dalam segala aspek kehidupan.

Sering terdengar di telinga Hukum Islam digugat karena ditenggarai Islam sebagai agama normatif dan tradisional. Lambannya, perkembangan hukum Islam setelah masa kodifikasi[25] memposisikan ketertinggalan Islam jauh di belakang perkembangan peradaban manusia secara umum. Isu tertutupnya pintu ijtihad kian santer diwacanakan, hingga mendominasi selama berabad-abad, imbasnya umat Islam bergantung kepada referensi intelektual abad pertengahan yang dibarengi oleh ketidakmanpuan berdialog dengan realitas yang senantiasa berkembang.

[25] Lihat bahasan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwi>n al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), terutama pada bab 11; baca pula Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 1-36. Menurut Hallaq (seorang guru besar hukum Islam McGill University), dominasi empat madhhab pada masa formatif ini disebabkan oleh kemampuan pendiri madhhab ini menawarkan sebuat tatanan yang jelas yang menggantikan sistem yang sebelumnya tidak tertata bagus. Pandangan semacam ini sebenarnya dibangun oleh Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1964. Pendapat inilah yang nantinya dikriktik oleh Hallaq dalam disertasinya yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wael B. Hallaq, termasuk tokoh berjasa yang mencoba membongkar secara akademik tidak matinya tradisi ijtihad di kalangan fuqaha.[26] Beliau menjelaskan betapa ijtihad masih bekerja di dalam perkembangan diskursus hukum Islam, tidak tertutup sebagaimana yang disimpulkan oleh Joseph Schacht. Pandangan Hallaq ini dibantah oleh Sherman Jackson[27] dan Michel Hoebink[28] yang membuktikan bahwa memang hampir tidak ada perkembangan baru lagi setelah pembakuan hukum Islam oleh empat madzhab disebabkan oleh terbuka lebarnya pintu taqlid. Bagi mereka, Hallaq *exagerated*, karena, meminjam istilah Jackson, "*regime of taqlid*" menjadi fenomena global.[29] Pada akhirnya Hallaq-pun mengakui, bahwa hukum Islam memang sudah kehilangan spirit ijtihad ini, tetapi di sana-sini masih ada orang yang ijtihad.

Fenomena ini mengantarkan stagnansi pada pemikiran keislaman. Inilah yang mengantarkan Islam pada posisi yang seringkali bertentangan dengan kenyataan modernitas. Hukum yang seharusnya, menurut pendekatan sosiologi hukum, bergerak bersama dengan perkembangan masyarakat, tidak berlaku pada hukum Islam. Piranti *us}uli>* yang sebenarnya membuka peluang pembaharuan hukum Islam harus tunduk patuh di bawah dominasi "kesakralan" teks yang diinterpresi oleh muslim generasi awal. Adalah tepat

---

[26] Lihat Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3-41. Artikel ini adalah bagian dari disertasi Ph.Dnya pada Washington University tahun 1983.

[27] Lihat Sherman A. Jackson, *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 96.

[28] Michel Hoebink, *Two Half of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad* (Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994)

[29] Taha Jabir al-Alwani, *Ijtihad* (Herdon, Virginia: IIIT, 1993) 17-18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apa yang disimpulkan oleh Khaled Abou El Fadl bahwa hukum Islam sesungguhnya masih hidup, tetapi piranti metodologis dan landasan epistemologinya telah mati. Inilah yang menjadikan hukum Islam stagnan dan tidak berdaya berdialog dengan realitas yang semakin berkembang.[30]

1. Sebab-sebab (*insida>d ba>b al-ijtiha>d*) penutupan ijtihad

Perubahan tuntutan zaman dengan berbagai problematika, akibat kecanggihan teknologi yang mulai memainkan peran penting dalam kehidupan manusia, dirasa tambah memperlebar gap Islam dan realitas. Islam menjadi agama langit yang tidak membumi dan kehilangan tenaga untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman. Realitas inilah yang mengetuk kesadaran pemikir-pemikir muslim untuk merubuhkan stagnasi dengan membangun kembali wajah Islam yang sesuai dengan setiap kondisi dan situasi.

Wael B Hallaq mengajukan setidaknya ada dua unsur yang saling melengkapi untuk melacak akar kontroversi ini. Pertama tentang eksistensi atau habisnya para mujtahid, kedua konsensus para ahli hukum bahwa pintu ijtihad, karena alasan kekosongan mujtahid, menjadi tertutup atau tidak ditutup.[31]

Keberadaan unsur yang saling melengkapi di atas meniscayakan sebuah diskursus bahwa mujtahid, berikut aktivitas ijtihadnya, sudah tidak ada atau ditemukan lagi. Beberapa alasan yang mendukung hal ini,

[30] Khaled Abou El Fadl, *Speking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 171

[31] Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-Akar*, 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditengarahi oleh lemahnya aktivitas ijtihad yang, menurut Abd. al-Wahha>b Khalla>f[32], dipengaruhi oleh beberapa faktor di antaranya:

a. Melemahnya kekuasaan politik pemerintahan Abbasiyah karena pecahnya negara Islam menjadi negara-negara kecil, di mana perpecahan ini mendongkrak terbangunnya fanatisme antar wilayah, termasuk dalam wilayah fikih.
b. Kodifikasi fikih-fikih mazhab dalam susunan kitab yang telah diklasifikasikan menjadi bab-bab membuat para ulama lain (pada masanya atau generasi sesudahnya) merasa puas dalam merujuk sumber hukum Islam yang siap pakai sehingga melemahkan kemauan dan daya dalam beristimbat.
c. Hilangnya kepercayaan diri dan timbulnya rasa takut melakukan ijtihad karena merasa tidak lagi memiliki otoritas sebagai mujtahid.
d. Beredarnya sebuah anggapan bahwa otoritas ijtihad sudah hilang dan anjuran agar meninggalkan ijtihad, karena jika dipaksakan dapat menghasilkan produk hukum yang salah sehingga menyesatkan umat Islam.

Dengan menelisik pada beragam faktor inilah, kesimpulan Joseph Schacht, dapat dibenarkan. Dalam buku *An Introduction to Islamic Law*, ia hendak mengakomodasi dan membenarkan sebuah kesimpulan mengenai tertutupnya pintu ijtihad dalam bab "*The Closing of the Gate of*

[32] Abd. al-Wahha>b Khalla>f, *Khula>s}at Ta>ri>kh al-Tashri>'*, *Cet.8* (Kuwait: Da>r al-Kuwaitiyah, 1986), 96-99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Independent Reasoning and the Further Development Doctrine". Joseph Schacht berkata:

> "By the beginning of the fourth century of the hijra (about A.D. 900), however, the point had been reached when the scholars of all schools felt that all essential question have been throughly discussed and finally settled, and a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down once and for all".[33]

Meskipun paparan Joseph Schacht telah ditandingi dengan temuan Wael B. Hallaq mengenai keberlanjutan ijtihad, namun tidak bisa dipungkiri bahwa kecenderungan untuk merasa puas terhadap apa yang telah didiskusikan oleh para ulama pendiri mazhab memunculkan dominasi *ru>h} taqli>d* (jiwa taklid) menjadi semakin nyata yang di antara sebab-sebabnya, menukil paparan al-Dahlawy[34], persaingan dan benturan di antara sesama ulama fikih, penyelewengan para hakim, kebodohan para pemimpin dan masyarakat yang meminta fatwa kepada orang yang bukan ahlinya.

2. Ijtihad Sebuah Tawaran Solusi

Perkembangan pemikiran keislaman dalam sepanjang sejarahnya telah menunjukkan adanya varian-varian yang khas sesuai dengan semangat zamannya. Varian-varian itu berupa semacam metode, visi, dan kerangkan berpikir yang berbeda-beda antara satu pemikiran dengan pemikiran lainnya.

---

[33] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (New York: Oxford University Press, 1964), 70-71.

[34] Syah Waliyullah al-Dahlawy, *Beda Pendapat di Tengah Umat, Sejak Zaman Sahabat Hingga Abad Keempat*, Pent. A. Aziz Masyhuri (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), 98-99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yusuf Qardawi dalam karyanya *Al-Ijtiha>d Al-Mu'a>shir baina Al-Indhiba>t wa al-Infira>tth*, mengatakan, "bodoh seorang yang mengatakan bahwa buku-buku karya ulama terdahulu sudah cukup memadahi untuk memberikan jawaban terhadap suatu persoalan baru. Karena, setiap zaman memiliki problematika tersendiri, konteks realitas dan berbagai kebutuhan yang senantiasa muncul dan berkembang yang tidak pernah terjadi pada masa yang lampau. Ada juga persoalan lama yang terjadi dan sifat yang dapat mengubah tabi'at, bentuk dan pengaruhnya. Sehingga hukum fatwa yang ditetapkan oleh ulama sudah tidak relevan lagi".[35]

Melihat argument di atas ijtihad senantiasa dibutuhkan disegala zamanya. Kebutuhan umat Islam terhadap ijtihad dapat dikatakan kebutuhan primer. Sebab adanya ijtihad akan memberikan ruang bagi hukum Islam lebih lentur dan lebih dinamis dengan keadaan sosial masyarakat yang selalu menuntut terjadinya perubahan dan perkembangan, baik dalam tatanan nilai maupun realitas sosial. Dewasa ini lonjakan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat signifikan, hal ini memberi ruang baru munculnya berbagai problematika yang tidak terjamah pada saat lahir dan berkembangnya imam madhab. Tentunya problematika ini cukup sulit jika dicari dari berbagai kitab-kitab karya ulama-ulama terdadulu, butuh formulasi fiqih baru dalam menjawab berbagai problematika yang terjadi dewasa ini.

[35] Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir baina Al-Indhibat wa al-Infiraatth,* terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 5

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara tegas ulama yang piawai dengan berbagai metode *istinbat}* hukum Islam, belum tentu cukup untuk menjawab problematik hukum saat ini, sebab problematic tersebut banyak dilahirkan dari kecanggihan teknologi yang belum terpikirkan oleh imam-imam terdahulu. Jika dikaji secara cermat dari berbagai literature, sebagaimana yang kami kutip dari pendapatnya Yusuf Qardawi, bahwa berbagai perbedaan pendapat yang dihasilkan oleh ulama-ulama terdahulu juga dipengaruhi oleh perbedaan zaman, di samping dipengaruhi oleh perbedaan sudut pandang dalil yang dipakai.[36] Dari itu Ijtihad dibutuhkan di manapun dan kapanpun. Terlebih bagi seorang hakim, konsensus ulama mengatakan, "bahwa seorang hakim harus mampu berijtihad," Sebagaimana pendapat al-Sha>fi'i, al-Shira>zi, dan Taqy al-Di>n Abu Bakr bin Muhammad al-Dimasyqi.[37] Disamping Masdar Farid mengemukakan bahwa penting Ijtihad untuk saat ini adalah sebagai upaya untuk mencari pilihan-pilihan konsepsional yang *asla>h* bagi kehidupan umat Manusia.[38] Pilihan konseptual yang asla>h tentang ijtihad, Yusuf Qardawi menawarkan tiga model ijtihad : (1) Ijtihad *Intiqa'i,* (2) Ijtihad *Insha'i,* dan (3) Integrasi antara *Ijtihad Intiqa'i* dan *Insha'i*, dimana ide bawaan dari konsep idealnya sebagai berikut:

a. Ijtihad *Intiqa'i*

---

[36] Ibid., 5

[37] Taqiy al-Di>n Abu Bakar al-Dimasyqi, *Kifayah al-Akhya>r fi> Hall Ghayat al-Ikhtisha>r,* (Surabaya: Shirkah 'Alawi, tt), 26

[38] Masdar F. Mas'udi, *Menuju Keberagamaan yang Populistik: Reorientasi Pemikiran Keagamaan Nahdlatul Ulama-Muhammadiyah",* dalam Yunahar Ilyas, dkk. (ed), Muhammadiyah dan NU dalam Reorientasi Wawasan Keislamana, (Yogyakarta: Kerjasama LPPI UMY, LKPSM NU, dan PP al-Muhsin Yogyakarta, 1993), 190

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ijtihad *Intiqa'i* adalah memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fiqih Islam yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum.[39] Maksud dari tipologi yang satu ini adalah, mengadakan studi komparatif terhadap semua khazahan keilmuan hukum Islam atau fiqih-fiqih terdahulu, dengan menitik beratkan meneliti terhadap semua rujukan hukum ataupun sandaran dalil dalam menetapkan hukum tersebut. Ini tidak lain dari bentuk seleksi terhadap pendapat-pendapat tersebut, agar kekuatan dalil yang dipakai oleh ulama-ulama terdahulu terdeteksi sehingga dimengerti penggunaan dalil yang lebih kuat. Sederhananya langkah tersebut juga dapat dikatakan kaidah *tarjih.*

Pentarjihan seperti ini harus memperhatikan berbagai kaidah tarjih yang ditawarkan oleh Qardawi, yaitu: pendapat itu mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang, memperhatikan humanisme, memperhatikan dan lebih menitik beratkan kemudahan yang ditetapkan dalam hukum Islam, memprioritaskan maksud-maksud shara' (merealisasikan kemaslahatan dan mentiadakan ke mudharatan).[40] Melihat dari tipologi ijtihad dalam bagian ini termasuk langkah kontinuitas terhadap model dan metode ijtihad terdahulu, yang tidak lain hanyalah sebuah pengembangan terhadap khazanah fiqih klasik.

[39] Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir baina al-Indhiba>t wa al-Infira>th,* 24
[40] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode ijtihad seperti ini jika ditelisik dan dipadukan dengan metode ijtihad yang dikembangkan di Organisasi NU, terdapat tiga macam metode penggalian hukum yang diterapkan secara berjenjang,[41] yaitu sebagai berikut:

1) Metode *qauly* (tekstual); yaitu dengan merujuk langsung pada teks pendapat imam mazhab empat atau pendapat ulama pengikutnya.[42]
2) Metode *ilhaqi*; yaitu menyamakan hukum suatu kasus yang belum ada ketentuan hukumnya dengan kasus yang telah ada hukumnya dalam kitab-kitab fikih.[43]
3) Metode *manhajiy* (bermadhab secara *manhajiy/* metodologis); yaitu menyelesaikan masalah hukum dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Prosedur operasional metode *manhajiy* adalah dengan mempraktekkan *qawaid ushuliyyah* (kaidah-kaidah ushul fiqh) dan *qawaid fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqh).[44]

Metode ijtihad *intiqa'i* mendekati metode *qauliy* dan *ilhaqi>*, karena dalam metode ini kajian sentral yang dilakukan oleh hanyalah berkutat pada teks dan sumbernya, meskipun dalam proses pen-*tarjihan* memperhatikan berbagai element yang lain. Contoh pemakain ijtihad *intiqa'i* adalah mengenai bank susu yang dewasa ini mengalami

[41] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 118-124.
[42] Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU,* (Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997), 365-367.
[43] Ibid.
[44] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perdebatan sengit, antara boleh dan tidaknya. Laits bin Sa'id dan Daud bin Ali serta para muridnya berpendapat bahwa bank susu jika kebutuhanya mendesak diperboleh. Sebab dalam pandangan mereka bahwa penyusuan yang dianggap mahram adalah dengan cara mengisap puting sekaligus menyusu. Bukan dengan cara memasukan langsung pada tenggorokan. Dimana pendapat Laits dan yang lain dalam pandangan Qardawi sesuai dengan al-Qur'a>n, karena pendapat itu yang dikehendaki dari *al-Radha' al-Radhaah*, dan *al-Irdha'*.[45]

b. Ijtihad Insha'i

Ijtihad *Insha'i* adalah pengambilan kesimpulan hukum baru dari suatu persoalan, yang persoalan itu belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Baik itu persoalan lama atau baru. Dengan kata lain, ijtihad *insha'i* adalah meliputi sebagian persoalan lama, yaitu dengan cara seoarang mutjahid kontemporer untuk memiliki pendapat baru dalam masalah itu yang belum didapati dari pendapat ulama-ulama salaf.[46]

Melihat definisi ini maka seorang mujtahid boleh memberikan jawaban baru atas persoalan yang sudah ditetapkan. Semisal terdapat dua pendapat terhadap persoalan yang telah ditetapkan oleh ulama terdahulu, maka seorang mujtahid sesudahnya boleh menampilkan jawaban ketiga. Contoh dalam masalah *muzara'ah.* Ulama terdahulu

[45] Dalam *ijtihad intiqa'i* tidak hanya berkutat pada imam madhab yang empat, tapi semua imam boleh diikuti asalkan pendapatnya dapat dipertanggung jawabkan. al-Qardawi, *Al-Ijtihad al-Mu'a>shir baina al-Indhiba>t wa al-Infira>th,* 30

[46] Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir baina Al-Indhibat wa al-Infiraatth,* 43

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda pendapat seorang yang wajib membayar zakat, mayoritas mereka berpendapat bahwa yang wajib membayar adalah pihak penyewa. Sedang menurut imam Hanafi dibebankan pada pemilik tanah. Kemudian Ibnu Rusdy dalam karyanya *Bidayat al-Mujtahid*, mengatakan bahwa kewajiban membayar zakat jika sudah memenuhi nisab, masing-masing dari penyewa dan empunya tanah maka diwajibkan kedua-duanya, pendapat seperti ini belum terekspose oleh para ulama sebelumnya.[47]

Contoh lain adalah kategori komoditas yang harus dizakati tidak hanya beberapa ketentuan yang sering kita jumpai di kitab-kitab klasik, namun menurut Muhammad Abu Zahra, Abdul Wahab Khalaf, dan Abdu al-Rahman Hasan, sebagaimana dikutip oleh Qardawi bahwa komoditas semisal rumah yang disewakan, hasil pabrik dan sebagainya wajib dizakati.[48] Jadi secara sederhana model ijtihad ini menuntut para mujtahid untuk kreatif baik dalam segi hukum yang diputuskan maupun dalam menggunakan metodenya. Metode ijtihad ini tidak ada kaitanya dengan metode terdahulu. Dan metode ini jika dipetakan secara sederhana mendekati metode *manhajiy*.

c. *Integrasi* antara Ijtihad Intiqa'i dan Insha'i.

Tipologi bentuk ijtihad kontemporer antara lain adalah integrasi antara *intiqa'i* dan *insha'i*. yaitu memilih berbagai pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian

[47] Ibnu Rusdy, *Bidayah al-Mujtahid,* (Bairu>t: Da>r al-Fikr, tt), 180
[48] Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir baina Al-Indhibat wa al-Infiraatth,* 46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam pendapat tersebut ditambahkan unsur-unsur ijtihad baru. Contoh dalam masalah *Abortus*, sebagaimana diputuskan oleh *lajnah* fatwa di Kuwait[49], setelah mengadakan kajian mendalam kepada kasus tersebut dengan didukung beberapa ilmu pengetahuan dan ilmu kedokteran modern.

Jika janin pada bulan-bulan pertama mengalami cacat baik psikologis maupun biologis kelak dikemudian hari, maka seorang dokter dilarang melakukan pengguguran pada janin yang berumur 120 hari, kecuali dharurat, semisal untuk menyelamatkan hidup ibunya karena bahayanya kandungan tersebut. Juga seorang dokter boleh menggugurkan kandungan wanita dengan persetujuan suami istri, sebelum kandungan berumur 40 hari, jika umur 120 maka tidak diperbolehkan.

Metode integrasi seperti ini, jika menelisik bangunan metode yang diusulkan oleh Qodri Azizy dalam menciptakan rumusan ijtihad baru dengan berbagai ketentuan yang harus dilalui, yang dikenal dengan dengan metode *modern scientific ijtihad.*[50] Maka usulan Qodri bisa dikategorikan pada tipologi metode ini, sebab dalam metode ini hanya memperlebar pendekatan yang harus dilalui oleh seorang mujtahid, yaitu dengan pendekatan multi disiplin keilmuan, dengan berbagai keilmuan yang dapat mendukung lahirnya fiqih kekinian tersebut. Metode ini juga dapat memasukan metode *Isti'ra>q Ma'nawi*

[49] Isi Fatwa dikeluarkan pada tanggal 29 September 1984 M. dikutip dari Ibid,. 54

[50]A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermadhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad sesuai Santifik Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), 126

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dikembangkan oleh al-Sha>t}ibi>. *Isti'raq Ma'nawi* adalah suatu metode proses penarikan hukumnya tidak bergantung pada satu dalil nas} saja. Namun ia menghimpun berbagai dalil yang relevan dengan pembahasan yang dicari jawabanya, dengan mempertimbangkan sosial, akal, serta dimensi waktu dan tempat.[51] Abdullah Saeed mengidentifikasi tiga model ijtihad yang menurutnya sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam: (1). *Text-based ijtihad*, yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisionalis. Pada model ini text berkuasa penuh, baik itu nas} Qur'ani, hadith ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa ijma' ataupun qiyas. (2). *Eclectic ijtihad*, yakni upaya memilih nas} atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran; (3). *Context-based ijtihad*, sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqasid al-shari'ah.*[52]

---

[51] Duski Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Islam; Membongkar Konsep Istiqra>' al-Ma'nawi> al-Sha>t}bi>*, (Yogyakarta: Ar-RuzMedia, 2008), 162

[52] Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 55. Kategorisasi ijtihad seperti di atas memiliki kelemahan mendasar pada poin yang kedua, yaitu *eclectic ijtihad.* Ketika dinyatakan bahwa ijtihad model ini adalah upaya untuk justifikasi "kepentingan" maka sesungguhnya sudah keluar dari definisi ijtihad yang disepakati oleh jumhur ushuliyyin, yaitu upaya sungguh-sungguh untuk menemukan status hukum shara' dari dalil-dalil yang ada. Menegasikan teks dan sejarah yang berposisi berbeda dengan kepentingannya adalah bukti tiadanya kesungguhan dalam pencarian kebenaran, melainkan emosi mencari pembenaran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kesimpulannya adanya diskursus tentang tertutupnya pintu ijtihad bukan lagi sebuah diskursus yang produktif jika hanya terhenti pada sebuah deskripsi mengenai kontroversi yang telah menjadi perdebatan sejak Abad Pertengahan. Hal yang semestinya menjadi sebuah renungan bersama adalah bahwa adanya diskursus ini merupakan tindakan preventif (pencegahan) di satu sisi, namun juga sebuah rangsangan atas keindahan diskursus masa silam mengenai beberapa perangkat metodologis yang malfungsi.

Sama seperti pada bagian tertentu, misalnya perangkat metodologi fikih, keberadaan materi usul fikih di beberapa lembaga pendidikan, misalnya di pesantren, kurang mendapatkan tempat aplikatif yang lebih luas. Hal ini disinyalir, sebagaimana argumen Abdul Mughits, adanya semacam larangan untuk menerapkan kaedah *usuliyah* dan *kulliyah* secara langsung dlaam menjawab masalah *furu>'iyah.* Semestinya, penerapan dan pengembangan metodologi hukum Islam senantiasa mendapat angin bebas, sebebas masalah *furu>'iyah* yang bermunculan tanpa kompromi dan tak terbatas oleh waktu.[53]

Jika hal ini dapat ditarik lebih lanjut, maka diskursus mengenai wacana penutupan ijtihad, dapat dengan penuh kesadaran menggagalkan tradisi yang, menurut Marshall G.S Hodgson tentang dialektika sebuah tradisi kultural[54], dapat berhenti untuk betul-betul hidup (*living*), dapat menurun menjadi transmisi semata. Artinya, ada sebuah pengembanan amanat bagi generasi

[53] Abdul Mughits, "Menyoal Faham *Insida>d Ba>b al-Ijtiha>d* di Pesantren" dalam Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, *Makalah Seminar Pengembangan Akademik Pondok Pesantren,* di The Sun Hotel, Sidoarjo, 18-20 Februari 2010.

[54] Marshall G.S Hodgson "*The Venture of Islam*; Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia, Pent. Mulyadhi kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekarang untuk kembali menggairahkan tradisi ijtihad yang pernah hidup, agar tidak menjadi sebuah pengulangan transmisi yang menjemukan dan disampaikan dalam kajian-kajian yang kurang memotivasi.

D. Evolusi *Ra'y* Sebagai Sumber Istinbat}

Kata *ra'y* dalam bahasa Arab adalah bentuk *mas}dar* yang secara arti kata maknanya adalah melihat.[55] Kata *ra'y* atau yang seakar dengan kata tersebut terdapat kurang lebih dalam 328 ayat yang tersebar dalam al-Qur'a>n. Tentang apa yang dimaksud dengan kata itu dalam al-Qur'a>n tergantung kepada apa yang menjadi objek dari perbuatan *melihat* itu sendiri. Objek yang dikenai oleh kata melihat dalam Al-Qur'a>n secara garis besar dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu objek yang berupa (konkrit) dan objek yang tidak berupa (abstrak).[56]

Terhadap objek yang berupa atau berwujud, kata ini berarti melihat dengan mata kepala atau memperhatikan. Sedangkan terhadap objek yang tidak berupa maka dapat diartikan melihat dengan mata hati atau dengan arti *memikirkan*. Kata *ra'y* dalam pembahasan ini dimaknai dengan artian yang kedua yaitu memikirkan atau berarti hasil pemikiran, penalaran atau rasio.

Maka secara lebih jelas, *ra'y* dapat diartikan dengan suatu usaha pengkajian dan pemahaman dengan menggunakan nalar untuk mengetahui hukum Allah SWT yang tidak dapat ditemukan secara harfiah dalam lafaz} al-Qur'a>n, tetapi hanya berupa isyarat hukum (hukum tersirat) dibalik lafaz}-

---

[55] Terminology ra'y dengan berbagai artikulasinya bisa lihat; Muhammad ibn malik, *al-fiyah ibn ma>lik*, (Surabaya: al-hidayah), 97

[56] Ilustrasi bahasa yang dipakai di dalam al-Quran mengenai ra'y; redaksinya *naz}rah*, dan *bas}ra, ru'yatun*, dari potensi maknanya redaksi ini mempunyai arti yang berbeda…….

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lafaz} tersebut dan bahkan juga suatu usaha penalaran untuk mengetahui hukum-hukum Allah yang tidak ditemukan dari harfiah lafaz} al-Qur'a>n dan tidak pula tersirat dari padanya.

Memang secara umum, hukum Allah dapat ditemukan dalam tiga hal, yaitu sebagai berikut:

1. Hukum Allah dapat ditemukan dalam ibarat lafaz} al-Qur'a>n sesuai dengan yang disebutkan secara harfiahnya. Bentuk ini disebut "hukum yang tersurat dalam al-Qur'a>n".
2. Hukum Allah yang tidak dapat ditemukan secara harfiah dalam lafaz} al-Qur'a>n, tetapi dapat ditemukan melalui isyarat atau petunjuk dari lafaz} yang tersebut dalam al-Qur'a>n. Hukum dalam bentuk ini disebut "hukum yang tersirat di balik lafaz} al-Qur'a>n".
3. Hukum Allah yang tidak dapat ditemukan dari harfiah lafaz} al-Qur'a>n dan tidak pula dari isyarat suatu lafaz} yang ada dalam al-Qur'a>n, tetapi dapat ditemukan dalam jiwa dari keseluruhan maksud Allah SWT dalam menetapkan hukum. Hukum Allah dalam bentuk ini disebut "hukum yang tersuruk (tersembunyi) di balik al-Qur'a>n".

Dan dari pengertian *ra'y* serta pembagian tempat ditemukannya hukum di atas maka dapat dipahami bahwa *ra'y* hanya berlaku pada hukum-hukum Allah yang tersirat dan tersuruk saja. Ini karena hukum-hukum Allah yang telah tersurat di dalam al-Qur'a>n sudah jelas dan *qat}'i*. Istilah *ra'y* ini biasa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga disebut dengan ijtihad oleh sebagian ulama. Ini karena *ra'y* itu sendiri merupakan bagian dari ijtihad.[57]

1. Akal Sebagai Sumber Hukum

Dalam kaitannya dengan kemampuan akal untuk menentukan baik-buruk dan kewajiban menjalankan yang baik serta menjauhi yang buruk, akal selanjutnya dipakai sebagai legalitas untuk akal itu sendiri sebagai salah satu sumber hukum karena kemampuannya dalam mengetahui baik-buruk itu. Dalam hal ini ada tiga pendapat dari para ulama yang berbeda, yaitu: [58]

a. Ulama dari kalangan Mu'tazilah pengikut dari Wasil Ibn Ata' berpendapat bahwa akal dapat dengan mandiri mengetahui baik-buruk dari perbuatan yang dilakukan oleh hamba meskipun tanpa media Rasul-Rasul dan kirab-kitabNya; karena setiap perbuatan yang dilakukan oleh manusia selalu mengandung manfaat dan kemudharatan dengan sendirinya.

Dari sini mereka menyimpulkan bahwa apabila dakwah, Rasul, dan kitab suci belum sampai kepada suatu masyarakat, masyarakat tersebut tetap terkena taklif melalui akalnya. Maka akal disini memiliki kapasitas sebagai sumber hukum yang setara dengan kitab-kitab dan Rasul-RasulNya.

---

[57] Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh & Us}ul Fiqh*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 178.

[58] Jaih Mubarok, *Hukum Islam; Konsep, Pembaharuan dan Teori Penegakan*, (Bandung: Benang Merah Press, 2006), 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Ulama Ash'ariyyah (Abi> al-Hasan al-Ash'ariy dan para pengikutnya) adalah salah satu ulama yang berpendapat bahwa akal tidak mungkin dapat menentukan baik-buruk dan benar-salah, serta kewajiban untuk menjalankan sesuatu yang baik dan menjauhi sesuatu yang buruk.

Menurut mereka, baik-buruk dan benar-salah yang berkaitan dengan perbuatan hamba yang dewasa hanya dapat diketahui melalui media Rasul-Rasul dan kitab-kitabNya. Maka, bagi masyarakat yang belum menerima ajakan untuk menjalankan agama Allah melalui Rasul dan kitabNya, tidak terkena beban *(taklif)* untuk menjalankan syari'at; karena akal tidak akan mampu menentukan benar-salah, baik-buruk. Atau dengan kata lain akal tidak dapat dipercaya sama sekali untuk menjadi sumber hukum.

c. Ketiga, ulama Maturidiyah (Abu> Mans}u>r al-Maturidiy dan para pengikutnya) adalah ulama yang bersikap akomodatif dan mencoba mengakomodir *(al-Jam'u)* serta mencari jalan tengah antara pendapat Mu'tazilah dan Ash'ariyyah.

Di satu sisi, ulama Maturidiyah berpendapat bahwa akal dapat mengetahui benar-salah, dan baik-buruk. Sedangkan disisi lain, mereka berpendapat bahwa sesuatu yang benar dan baik (atau salah dan buruk) harus sesuai menurut Allah; karena akal manusia itu kadang-kadang benar dan kadang-kadang salah. Dan kewajiban menjalankan sesuatu yang baik serta menjauhi sesuatu yang buruk, hanya dapat diketahui melalui Rasul dan kitabNya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendapat Maturidiyah yang moderat ini memberikan dua ketentuan yang implisit, yaitu:

1) Sebagian benar-salah, baik-buruk, serta kewajiban menjalankan yang baik dan menjauhi yang buruk dapat diketahui melalui penjelasan Rasul dan kitabNya.
2) Sebagian benar-salah, baik-buruk, serta kewajiban menjalankan yang baik dan menjauhi yang buruk dapat diketahui oleh akal. Ketentuan yang pertama adalah mutlak kebenarannya sedangkan ketentuan kedua masih bersifat nisbi.

2. Batas Penggunaan Ra'y

Mengacu pada definisi *ra'y* di atas maka pada prinsipnya *ra'y* hanya dipergunakan dalam menetapkan hukum yang tidak memiliki aturan-aturan secara harfiah. Begitu juga dalam keadaan-keadaan tertentu apabila terdapat hal-hal yang sebenarnya sudah diatur oleh *nas}* tetapi dalam pengaturan tersebut tidak terperinci secara jelas dan pasti. Dengan demikian *ra'y* dapat digunakan dalam dua hal, yaitu:

a. Dalam hal-hal yang tidak ada hukumnya sama sekali. Dalam hal ini *mujtahid* akan menemukan produk hukum secara murni dan tidak akan berbenturan dengan *nas}* karena memang belum ada nasnya.

Dalam aplikasinya, hasil penemuan *mujtahid* tersebut dapat berbeda dengan hasil penemuan *mujtahid* yang lebih dahulu menemukan. Tetapi yang demikian tidak ada masalah karena masing-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing penemuan *mujtahid* tersebut mempunyai kekuatan yang sama dan tidak bisa saling menghapus satu dengan yang lainnya.

Produk hukum yang berbeda tersebut dapat berdiri sendiri-sendiri. Inilah salah satu sebab timbulnya perbedaan pendapat di kalangan ulama' yang tidak akan bisa dipersatukan. Juga dalam hal-hal yang tidak ada hukumnya tetapi masih dapat dikaitkan dengan lafaz} yang ada dalam *nas}* atau yang dinamakan hukum yang tersirat. Apapun hasil *ra'y* yang ditemukan oleh *mujtahid* tidak akan berbenturan dengan hukum dalam *nas},* selama tetap menjaga ketentuan-ketentuan dan kaidah-kaidah dalam proses ijtihad penalaran hukum *nas}* tersebut. Dan perbenturan yang mungkin terjadi dengan hasil penemuan *mujtahid* terdahulu tidak juga menjadi masalah karena kededudukan keduanya sama.

b. *Ra'y* dapat digunakan dalam hal-hal yang sudah diatur dalam *nas}* tetapi penunjukannya terhadap hukum belum jelas dan tidak pasti.

Nas} hukum dalam bentuk ini memberikan kemungkinan-kemungkinan pemahaman. Dan dimana masih terdapat kemungkinan-kemungkinan pemahaman maka disitu masih terdapat lapangan bagi *ra'y*. Peranan *ra'y* dalam hal ini adalah untuk menemukan alternatif-alternatif hukum. Pendapat yang muncul dalam bentuk ini tidak akan berbenturan dengan dalil karena memang dalil belum memberikan petunjuk hukum yang pasti. Contoh penggunaan *ra'y* dalam kasus

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti ini adalah pada masalah batas masa *'iddah* wanita yang ditalak suami.[59]

Baik pendapat yang pertama atau kedua, sama-sama tidak bertentangan dengan dalil *nas}* yang tersurat walaupun dapat dianggap bahwa hukum hasil *ra'y* antara satu dengan yang lain bertentangan. Ketidakpastian hukum dalam ayat tersebut di atas adalah karena lafaz} *quru>'* mengandung dua arti yang secara hakikatnya dalam kekuatan yang sama atau yang disebut lafaz} *mushtarak.*[60]

Sedangkan terhadap hukum yang sudah tersurat secara jelas dan tegas dan telah memberikan penunjukkan yang pasti maka peranan *ra'y* tidak ada atau dengan kata lain tidak perlu lagi menggunakan *ra'y* untuk menemukan hukumnya dan tidak perlu pula mempertanyakan lagi hukum tersebut karena produk hukum dari *nas}* itu sudah *qat}'i* dan final.[61]

E. Legalitas Hukum Hasil *Ra'y*

Ra'y berperan dalam penggalian dan penetapan hukum, baik terhadap hukum yang tersirat, apalagi dalam hukum-hukum yang tersuruk. Dalam kasus hukum yang tersuruk yang diperkirakan hukumnya tidak ada, *mujtahid* hanya dikatakan telah berhasil dalam menetapkan hukum dan bukannya telah

---

[59] Dalam al-Qur'a>n disebutkan tiga *quru>'*[59]. Kata *quru>'* dalam ayat ini tidak pasti artinya. Dalam ketidakpastian ini mujtahid mencoba menggali maksudnya dengan menggunakan nalar. Dan setelah memperhatikan petunjuk dan *qari>nah* yang ada maka sebagian dari mereka menetapkan batas *tiga kali suci*. Sedangkan sebagian yang lain setelah menggunakan *ra'y* juga dalam penggaliannya dengan berpedoman kepada dalil dan *qarina>h*, menetapkan *tiga kali haid*.

[60] Zaini Dahlan, *Ushul al-Tasyri>'*, 59.

[61]Yusuf Qardhawi, *Dasar Pemikiran Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berhasil membuat hukum baru. Demikian pula dalam hukum yang tersirat yang diperkirakan semula hukum hanya apa yang ada pada yang tersurat itu, *mujtahid* juga dikatakan telah berhasil menetapkan hukum.

Ini karena hukum Islam itu adalah hukum Allah, maka apapun yang telah dicapai oleh mujtahid dengan *ra'y* sebenarnya adalah keberhasilan dalam penggalian dan penetapan saja dan bukannya pembuatan hukum baru.

Pada hakikatnya pencipta hukum (*law giver*) adalah Allah SWT. Walaupun dalam prakteknya mujtahid dengan kemampuan *ra'y*nya dapat menghasilkan hukum, maka apa yang dihasilkannya itu bukanlah putusan hukum *mujtahid*. Ia hanya sekedar menggali, menemukan dan melahirkan hukum Allah yang tersurat dibalik teks yang ada. Ia hanya sekedar menemukan dan mengeluarkan hukum tersirat dibalik yang tersurat itu.[62]

Dalam hukum yang tersurat, Allah sendiri secara langsung yang menetapkannya sedangkan *mujtahid* hanya sekadar menyampaikannya dan merumuskannya dalam formula hukum. Jadi bila pada hukum yang berdasarkan *nas}* (tersurat) maka Allah sendiri yang menetapkan hukumnya, lain halnya dalam hukum yang tidak berdasar pada *nas}* (tersirat dan tersuruk) maka hukum Allah ditetapkan melalui *ra'y* seorang *mujtahid*. Sehingga kekuatan hukum yang dimiliki produk hukum yang berdasarkan pada *nas}* juga tidak sama dengan produk hukum yang hanya berdasarkan pada *ra'y* semata.

[62]Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri'; Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, (Depok: Gramata Publishing, 2010), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada hukum yang berdasarkan pada *nas}* kekuatan hukumnya sudah pasti atau *qat}'i* dengan arti dan makna yang Fdikehendaki oleh Allah sebagaimana yang secara jelas telah dilafaz}kannya dalam *nas}* tersebut. Sedangkan pada hukum yang ditetapkan *mujtahid* dengan *ra'y* hasil penalarannya maka produk hukum yang dihasilkannya adalah semata dugaan kuat dari *mujtahid* tersebut, ia sendiri tidak dapat memastikan bahwa hasil dari penalarannya itu sesuai dengan hukum Allah sebagaimana yang sebenarnya, karena Allah sendiri tidak pernah menjelaskannya demikian. Oleh karena itu hukum hasil *ra'y* kekuatannya hanya bersifat *z}anni.*[63] Dari sini dapat dipahami bahwa untuk menentukan apakah produk hukum itu *qat}'i* atau *z}anni* tergantung juga pada sumber dari hukum tersebut.[64]

[63] Zaini Dahlan, *Ushul al-Tasyri>'*, hal. 60

[64] Nirwan Syafrin, *Konstruk Epistemologi Islam: Telaah Bidang Fiqh dan Usul Fiqh*, dalam Thaqa>fah Jurnal Ilmu Pengetahuan & Kebudayaan Islam, Vol. 5, Nomor 1, (Ponorogo: ISID, 1429), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Penggunaan Ra'y Secara Kolektif

Dari penjelasan sebelumnya telah diketahui bahwa penetapan hukum yang berdasarkan pada *ra'y* adalah bersifat *z}anni* (tidak pasti). Ini berarti apa yang dapat dicapai oleh seorang *mujtahid* tentang hukum suatu kejadian hanya berdasar atas dugaannya yang kuat tentang hukum Allah. *Mujtahid* itu tidak dapat memastikan bahwa itulah hukum Allah. Ketidakpastian itu disebabkan oleh adanya kemungkinan kesalahan pada penemuannya sedangkan hukum Allah tidak mungkin salah.

Tetapi bila semua orang yang mampu menggunakan *ra'y* melakukan pengkajian dengan memenuhi ketentuan yang berlaku, tentang suatu peristiwa hukum dan ternyata hasil penemuan mereka adalah sama, maka kemungkinan salah dapat dihindarkan, karena tidak mungkin secara kelompok mereka mengalami kesalahan. Bila semua dari mereka menghasilkan satu pendapat berarti Allah telah membimbing mereka. Bila secara pribadi mereka berijtihad menghasilkan hukum yang *z}anni*, maka kesepakatan *ra'y* mereka yang dikarenakan hasil ijtihad yang sama akan menghasilkan hukum yang bersifat *qat}'i*. Kesepakatan *mujtahid* dalam penemuan hukum Allah (syara') terhadap suatu kejadian itu di kalangan ulama Us}ul Fiqh disebut *ijma'*.[65]

2. Contoh Evolusi Ra'y

Ketika hukum yang dicari tidak dapat ditemukan secara *harfiah* di dalam al-Qur'a>n, namun hanya berupa isyarat atau petunjuk dari lafaz}

[65] Thurayya Mahmu<d Abdul Fatta>h, *Hujjiatul Qiya>s*, (Cairo: Mat}ba'ah Ja>mi' al-Azhar, t.t), 157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qur'a>n saja, atau bahkan isyarat itupun juga tidak dapat ditemukan di dalam al-Qur'a>n maka sesuai kesepakatan ulama, para *mujtahid* diperbolehkan menggunakan *ra'y* (ijtihad) untuk mengungkap dan sekaligus menetapkan hukum Allah.

Dari sini dapat dipahami bahwa menggunakan *ra'y* sebagai bagian dari proses ijtihad sebagai sebuah sumber hukum adalah suatu hal yang telah disepakati keabsahannya *(muttafaq 'alaih)* oleh sebagian besar ulama. Namun ketika proses *ra'y* ini telah berevolusi, adakalanya akan menghasilkan metode yang *muttafaq* oleh jumhur ulama, seperti dalam Qiya>s, tapi adakalanya juga akan menghasilkan metode penetapan hukum yang masih diperselisihkan keabsahannya oleh sebagian ulama, seperti dalam istih}sa>n, mas}a>lih} al-mursalah dan sad al- dhara>i. Ini semua berkaitan erat dengan keberadaan *nas}* yang tersirat langsung dengan metode-metode yang terevolusi dari *ra'y* tersebut.[66]

a. Evolusi *ra'y* menjadi Qiya>s

Untuk mengetahui hukum Allah yang tersirat dibalik suatu lafaz} dibutuhkan suatu pengkajian dengan menggunakan *ra'y*. Di sini diperlukan daya nalar untuk mengetahui hakikat dan tujuan suatu lafaz} dalam al-Qur'a>n, yang memungkinkannya untuk merentangkan hukum yang berlaku dalam lafaz} tersebut kepada kejadian lain yang bermunculan di balik lafaz} itu.

[66] Zaini Dahlan, *Ushul al-Tasyri>'*, 56

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Usaha perentangan atau pelebaran suatu lafaz} ini dapat dilakukan salah satunya dengan merentangkan lafaz} kepada maksud lain tidak semata-mata dengan pemahaman lafaz} tetapi tergantung pada pemahaman alasan atau illat. Cara perentangan lafdz dalam bentuk ini disebut menggunakan kaidah qiya>s.[67] Di kalangan ulama Us}ul Fiqh, qiya>s diartikan dengan menghubungkan kejadian yang tidak ada *nas}* tentang hukumnya kepada kejadian lain yang ada nas}nya karena illat kedua kejadian itu adalah sama.[68]

Salah satu contoh qiya>s adalah dalam kasus *khamar*. Dalam al-Qur'a>n minuman yang diharamkan adalah yang bernama khamar yang terbuat dari perasan anggur.[69] Kemudian dengan berjalannya waktu, muncul berbagai jenis dan nama minuman keras yang tidak pernah ada pada masa Rasulullah SAW yang juga mengandung sifat memabukkan seperti halnya *khamar*. Oleh karena *nas}* yang membahas tentang minuman-minuman tersebut tidak dapat ditemukan maka hukum haram yang terdapat dalam khamar direntangkan kepada minuman keras lainnya, atau dengan kata lain semua minuman yang terdapat padanya sifat memabukkan dihubungkan hukumnya kepada *khamar* yang terdapat dalam al-Qur'a>n dan al-Sunnah.

Karena dalam bentuk hukum yang tersirat ini tidak jelas hukumnya secara harfiah, maka diperlukan usaha yang bersungguh-

---

[67] Nasiruddin Abdullah bin Umar Al-Baidhawi, *Niha>yat al-Su>l fi> Sharh}i Mana>hij al-Us}ul*, (Kairo: Da>r al-Sa'adah, 2008), 2.
[68] Thurayya, *Qiya>s*, 15.
[69] QS. 3:90

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sungguh dalam penggaliannya dan kemudian memformulasikannya dalam bentuk hukum. Usaha ini disebut kegiatan ijtihad dengan menggunakan *ra'y*. Walaupun kelihatannya hukum itu ditetapkan oleh mujtahid yang melakukan penggalian tetapi pada hakikatanya ia adalah hukum Allah yang tersirat di balik lafaz}-lafaz} yang nyata itu.

Dan karena penemuan hukum dalam bentuk ini ada kaitannya langsung dengan *nas}*, maka cara penemuan di sini dapat diterima dan dibenarkan oleh mayoritas (jumhur) ulama dan ditempatkan sebagai salah satu dalil bagi hukum Islam yang disebut qiya>s[70]. Penggunaan dalil qiya>s ini didukung juga oleh firman Allah SWT dalam surat An-Nisa' ayat 59 yang memerintahkan umat Islam untuk mengembalikan hal-hal yang dipertikaikan tentang sesuatu berarti perintah untuk menggunakan qiya>s. Pengembalian masalah itu kepada Allah dan Rasul berarti menghubungkan yang tidak terdapat padanya *nas}* kepada Kitab dan sunnah dalam penetapan hukumnya.[71]

b. Evolusi ra'y menjadi mas}alih} al-mursalah

Dalam mengetahui hukum yang tersuruk memang sangat diperlukan daya dan kemampuan nalar yang tinggi. Bila dalam

---

[70]Dari contoh di atas dapat dipahami bahwa dalam menentukan hukum yang menggunakan metodologi *qiya>s*, prakteknya, haruslah memenuhi rukun-rukunnya, yaitu: (1) *As}l* atau pokok, yaitu suatu peristiwa yang sudah ada nas}nya, yang dalam contoh di atas adalah meminum *khamar*. (2) *Far'u* (cabang), yaitu peristiwa yang tidak ada nas}nya, yang akan ditentukan hukumnya, yaitu meminum minuman keras. (3) *Hukum As}l*, yaitu hukum syara', yang telah ditentukan oleh *nas}*, yaitu haram meminum khamar. (4)*'Illat*, yaitu sifat yang terdapat pada *as}l*, yaitu memabukkan. untuk landasan teorinya bisa dilihat pada; Muhammad Khud}ari Bik, *Ushu>l fiqh* (al-Maktabah al-Tija>riyah al-Kubra, 1969). 283 bandingkan dengan Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Us}u>l al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Isla>miyyah, 2002), 51 bandingkan juga pada Al-Hadiy Kirr, *Us}u>l al-Tashri>' al-Isla>miy*, (Saudi: Dar al-'Arabiyyah Al- Kutta>b, tt) Cet III, 46 .

[71] Zaini Dahlan, *Ushul al-Tasyri>'*, 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengetahui hukum yang tersirat ada pedoman yang digunakan dalam menetapkan hukumnya yaitu kaitannya dengan *nas}*, maka dalam mengetahui hukum yang tersuruk tidak ada yang dapat dijadikan pedoman. Untuk maksud itu sangat membutuhkan kemampuan untuk menggali hakikat dari tujuan Allah dalam menetapkan hukum atas suatu kejadian.

Bila dianalisa hukum-hukum yang ditetapkan Allah dalam al-Qur'a>n dapat dipahami bahwa pada dasarnya Allah menetapkan hukum itu adalah untuk mendatangkan kemaslahatan kepada manusia, baik dalam bentuk memberikan manfaat untuk manusia atau menghindarkan dari kerusakan dari manusia. Karena itu hakikat dari tujuan hukum itu dapat dijadikan dasar oleh *mujtahid* dalam menetapkan hukum.

Dengan demikian bila terdapat pada suatu kejadian maslahat yang bersifat umum dan tidak ada dalil *nas}* yang berbenturan dengannya maka dapat padanya *mujtahid* melahirkan hukum. Usaha penemuan hukum melalui cara ini dikenal di kalangan ulama dengan nama mas}a>lih} al-mursalah.[72]

Contohnya adalah transplantasi organ tubuh dari kafir ke muslim yang memerlukan pengobatan lebih lanjut.[73] Tentu kasus ini tidak akan ada jawabannya secara harfiah dalam al-Qur'a>n, begitu pula dalam al-Sunnah karena yang demikian belum pernah terjadi pada waktu

[72] Thurayya, *Dira>sah Us}ul Fiqh*, 31.

[73] Muhammad bin Muhammad al-Mukhta>r bin Ahmad Mazi>d al-Jakniy al-Shangqi>t}iy, *Ahka>m al-Jira>h}ah al-T{ibbiyyah*, (Emirat: Maktabah al-S{ah}a>bah, 1994), 335.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nabi masih hidup dan tidak mungkin pula ditemukan kaitannya dengan salah satu lafaz} yang ada dalam *nas}*. Manfaat dari perbuatan ini jelas besar yaitu dapatnya muslim memanfaatkan organ tubuhnya untuk beribadah pada Allah. Dengan demikian *mujtahid* dapat menyatakan kebolehan perbuatan tersebut.

Jadi dalam hal ini ada dua hal yang dijadikan pedoman yaitu maslahat dan tidak menyalahi *nas}* yang ada. Dengan berpedoman kepada dua hal ini mujtahid dapat menghadapi semua kejadian baru yang bermunculan, atau dalam memasuki adat kebiasaan dalam suatu lingkungan atau aturan-aturan syara' dari para Nabi yang datang sebelum Nabi Muhammad SAW. Semuanya dapat dijadikan sebagai dalil hukum.[74]

Apresiasi Islam terhadap akal sangat aspiratif dengan memberikan porsi akal yang lebih dan memberikan tempat yang sangat mulia bagi penalaran, namun tetap memberikan batasan-batasan sesuai dengan kodrat dan kemampuan dari akal itu sendiri.

Bahwa perangkat-perangkat hukum hasil daya nalar manusia seperti qiya>s, istih}sa>n, mas}a>lih} al-mursalah, sadd al-dhari>'ah dan lain sebagainya adalah merupakan konsekwensi logis dari perkembangan Islam itu sendiri dan juga bukti dari eksistensi Islam dan perannya yang sangat vital di setiap zaman sampai detik ini. Hal

[74] Zaini Dahlan, *Ushul al-Tasyri>'*, 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini tidak lain adalah karena Islam memang benar-benar agama yang sesuai dan sejalan dengan akal yang sehat dan lurus.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

PERANGKAT METODOLOGIS ISTINBA<T{ PROGRESIF

A. Kaidah Tafsir

Al-Qur'a>n adalah kalam Allah SWT. yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. Di dalamnya berisi berbagai macam hal, baik dari aturan (hukum), aqidah, sosial, dan sebagainya, sedangkan al-Qur'a>n diturunkan dengan bentuk global. Sehingga, untuk memahami dan menfasirkan al-Qur'a>n dengan baik dan benar, seseorang perlu mengetahui dasar-dasar umum serta kaidah-kaidah yang diperlukan oleh mufasir. Selain itu perlu juga mempunyai ilmu penunjang yang diperlukan untuk membantunya dalam mencapai tingkat keahlian dalam bidang tersebut, sehingga ketika masuk dalam permasalahan tafsir, ia telah memiliki kunci secara lengkap. Oleh karena al-Qur'a>n diturunkan dalam bahasa Arab,[1] maka kaidah-kaidah yang diperlukan *mufassir* dalam memahami al-Qur'a>n terpusat pada kaidah-kaidah bahasa, pemahaman tentang asas-asasnya, penghayatan terhadap gaya bahasanya dan penguasaaan

[1]Mengenai redaksi bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'a>n dengan tegas dijelaskan dalam QS.Yusuf (12):2, "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'a>n berbahasa Arab agar kamu mengerti."maksud ayat ini diakomodir oleh banyak ulama diantanya; Imam as-Suyu>thi dalam bukunya , "*al-Itqa>n fi al-'Ulum al-Qur'a>n*, (Beirut: Da>r al-kutub al-'Ilmiyah,1987) Juz II, 506, namun dari statemen diatas ada pula ulama tidak sependapat bahwa seluruh bahasa al-Qur'a>n berbahasa arab argumentasi ini banyak diilhami dari pendapat yang diambil dari atha>r sebagian (pendapat) sahabat dan tabi'in yang menyatakan bahwa, "sungguh redaksi al-Qur'a>n tidak semuanya berbahasa arab" seperti pendapat Ibnu Abbas yang menafsirkan QS. Al-Muzammil (73):6 إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ, kalimat ini (نَاشِئَةَ),"bangun diwaktu malam" adalah bahasa asli dari negeri h}abasah. dan masih banyak lagi contoh-contoh yang lain yang menurut uluma redaksi bahasa al-Qur'a>n tersebut bukan dari bahasa arab. Untuk lebih jelasnya bisa lihat Manna' Qatthan, *Nuzu>l al-Qur'a>n 'Ala sab'a>ti ah{ru>f*, (Kaero: Maktabah wahbah, tt), 9-10

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang rahasia-rahasianya.[2] Sebagaimana telah banyak dijelaskan dalam berbagai cabang ilmu bahasa Arab. Selain itu, pengkaji al-Qur'a>n juga harus mengetahui tentang kaidah-kaidah yang diperlukan oleh para *mufassir*, termasuk diantaranya adalah kaidah *d}ami>r*, *al-ta'ri>f* dan *al-nakirah*, *al-ifra>d* dan *al-Jam'*, *muhkam* dan *mutasha>bih*, *al-'A>mm* dan *al-Kha>s}*, *al-mut}laq* dan *muqayyad*.

1. Kaidah *D{ami>r* (Kata Ganti)

Dalam konteks penafsiran al-Qur'a>n, penguasaan tentang seluk-beluk *d}ami>r* (kata ganti) merupakan persoalan penting. Penguasaan itu menjadi kian penting karena dua hal, selain karena bahasa al-Qur'a>n banyak menggunakan *d}ami>r*, juga karena kualitas pemahaman terhadap seluk-beluk *d}ami>r* berkorelasi positif dengan kualitas pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'a>n itu sendiri.[3]

Menurut al-Sayu>t}i>, penggunaan *d}ami>r* dimaksudkan untuk meringkas pembicaraan, sebagaimana ditunjukkan dalam ayat 5 surat al-Baqarah berikut ini.

...أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Merekalah yang mendapat petunjuk dari Tuhannya dan mereka itulah orang-orang yang beruntung,"[4]

---

[2]Manna>' Khali>l al-Qat}t{a>n, *Maba>hith fi 'Ulu>m al-Qur'a>n* (t}t}. Manshu>ra>t al-'As}r al-H}adi>th, 1983), 196

[3] Diantara korelasi positifnya adalah menghadirkan keberadaan fungsi dan makna dhami>r di dalam hati orang yang membaca al-Qur'a>n, dengan berbagai tujuan yang tersembunyi dibalik penyebutan dhamir tersebut diantanya ; mengikut sertakan pembicara dalam inti pembicaraan melihat kedudukan dhamir yang dipakai sebagai *musnad ilaih* dalam konteks ; ghaib, mukha>tab atau mutakallim, contoh: أنت مولانا (enkau penghuluku) kata أنت adalah *musnad ilaihi* yang berfungsi sebagai kata ganti orang kedua (mukhatab).

[4] Ar-Rahman the Inspire al-Qur'a>nul Kari>m, (Bandung : al-Qolam Publishing, 2014), 3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada ayat tersebut, *d}ami>r* (هُمْ) digunakan untuk menggantikan kreteria keberuntungan seseorang yang mendapatkan petunjuk al-Qur'a>n yaitu orang yang bertakwa (*muttaqi>n*) kemudian kreterianya dijelaskan dengan karakter keimanan dan amal shaleh dengan susunan *siya>q kala>m* yang disebutkan dengan berurutan,[5] yang jika *d}ami>r* itu tidak digunakan, bukan saja pembicaraan menjadi tidak lancar dan membosankan, tetapi juga tidak efektif dan efisien.

Penggunaan *d}ami>r* dalam al-Qur'a>n relatif banyak, baik untuk orang pertama, kedua, maupun ketiga; laki-laki maupun perempuan, baik pada posisi tunggal (*mufrad*), dua (*muthanna*), maupun plural (*jama'*). Para ahli membaginya dalam dua kategori besar, yaitu:

Pertama, *d}ami>r Ba>riz* yaitu *d}ami>r* yang tampak dalam bentuk tertentu, baik berbentuk *munfas}il* (terpisah) maupun *muttas}il* (bersambung). *D{ami>r* yang disebutkan pertama dapat dijadikan subjek kalimat (*mubtada'*), dan dapat pula ditempatkan setelah *illa>* (إِلاَّ), berbanding terbalik dengan *d}ami>r* yang disebutkan kedua (*muttas}il*), karena ia tidak dapat dijadikan subjek kalimat atau ditempatkan setelah *illa>* (إِلاَّ), kecuali dalam keadaan terpaksa.

[5]Karakter orang yang mendapat petunjuk al-Qur'a>n ; pertama, orang yang beriman kepada yang Ghaib, menjalankan shalat, mau mendermakan sebagian hartanya, iman kepada al-Qur'a>n dan kitab-kitab sebelumnya, mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat inilah orang yang mendapat hidayah dan keberuntungan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, *d}ami>r Mustatir*, yaitu *d}ami>r* yang tersembunyi atau disembunyikan. *D{ami>r* ini, sebagaimana *d}ami>r muttas}il*, tidak lazim dijadikan subjek kalimat (*mubtada'*), atau ditempatkan setelah *illa>* (إِلاَّ), kecuali dalam keadaan tertentu.

Dalam al-Qur'a>n, *d}amir* digunakan sedemikian rupa untuk meningkatkan efisiensi dan efektifitas pembicaraan.Tanpa penggunaan *d}ami>r*, pembicaraan akan membosankan, tidak menarik, bahkan dapat menghambat komunikasi.

Namun demikian, persoalan utama dalam konteks penggunaan *d}ami>r* itu, bukanlah pada bagaimana ia digunakan, tetapi yang jauh lebih signifikan adalah mengetahui tempat kembali (*marji'*)-nya dalam konteks pembicaraan. Tanpa mengetahui *marji*' suatu *d}ami>r*, sangat potensial menimbulkan kesalahpahaman antara kedua belah pihak, khususnya penggunaan *d}ami>r gha>ib* (kata ganti orang ketiga). Penggunaan *d}ami>r mutakallim* (kata ganti orang pertama) dan *d}ami>r mukha>t}ab* (kata ganti orang kedua).

Menurut al-Zarka>shi> dan al-Sayu>t}i, terkait dengan tempat kembalinya *d}ami>r gha>ib*, al-Qur'a>n menggunakan beberapa variasi, misalnya:

a. Rujukan (*marji'*) disebutkan secara eksplisit sebelumnya, seperti contoh di bawah ini:

وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (٢٨)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

”..dan sesungguhnya disamping Allah ada pahala yang besar” (QS. al-Anfa>l, 8:28).[6]

D{ami>r gha>ib (ه) pada kata *indahu* pada ayat yang bergaris bawah, merujuk kepada lafz} al-jala>lah (الله) yang secara eksplisit disebutkan sebelumnya.

b. Rujukan (*marji’*) tidak disebutkan secara eksplisit, tetapi dapat dibayangkan berdasarkan konteks pembicaraan, misalnya:

اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى

”Berlaku adillah kalian, karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa” (QS. al-Ma>idah, 5:8).[7]

D{ami>r (هُوَ) dalam konteks ini merujuk pada (العَدْلُ) yang tersirat dalam kalimat (اعْدِلُوا) sebelumnya.

c. Rujukan (*marji’*) disebutkan sesudahnya, seperti pada QS. 112 :1:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)

Katakanlah Muhammad, “Dialah Tuhan yang maha Esa.”[8]

Dami>r gha>ib pada kata (هُوَ) merujuk kepada lafz} al-Jala>lah (الله) yang disebutkan sesudahnya.[9]

Berkaitan dengan persoalan *marji’* suatu *d}ami>r*, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, antara lain:

Pertama, kaidah umum yang ditetapkan ulama bahasa, bahwa tempat kembali (*marji’*) *d}ami>r gha>ib* disebutkan sebelumnya, baik secara

---

[6] Depag. RI., *al-Qur’a>n dan Terjemahnya*, 333.

[7] Ibd., 159.

[8] Ibid, 604

[9] al-Zarka>shi>, al-Burha>n, IV, 24-42; al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, I, Juz II, 281-291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

eksplisit maupun implisit, kecuali ada alasan tertentu seperti tampak pada contoh ketiga di atas.

Kedua, antara *marji'* dan *d}ami>r*nya harus sesuai dalam hal kelamin kata (*mudhakar-mua'nnath* dan bilangan kata *(mufrad, muthanna*, atau *jama'*), kecuali ada *qari>nah* yang menghendaki lain.

Ketiga, terkadang lafaz} yang datang sesudah *d}ami>r* mengandung *marji'*nya, seperti :

فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ

"Maka mengapa ketika (ruh) sampai di kerongkongan" (QS. al-Wa>qi'ah, 56:83).[10]

Kata (بَلَغَتِ) pada ayat di atas mengandung *d}ami>r rafa'* (subjek pelaku), yang tersimpan pada kata (بَلَغَتِ). Jika dinyatakan secara eksplisit, niscaya akan berbunyi:

فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الرُّوحُ الْحُلْقُومَ

Keempat, terkadang *marji'* itu dapat dipahami dari konteks kalimat *(siya>q al-kala>m*), seperti pada ayat:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ(٥٥:٢٦)

"Semua yang ada di bumi itu akan binasa." (QS. al-Rah{ma>n, 55:26).[11]

D{ami>r gha>ibah (*ha>*) pada ayat tersebut merujuk kepada "bumi" (*al-ard}*). Kata itu, jika ditelusuri ke belakang, terdapat pada ayat 10

[10] Ibid., 897.

[11] Ibid., 886.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surat yang sama. Demikian pula *d}ami>r gha>ib* (*hu*) pada ayat 1 surat al-Qadr [97] dan ayat 31 surat al-A'ra>f [7].

Kelima, terkadang *marji'* itu merujuk kepada lafaz}, bukan kepada makna, seperti ungkapan عِنْدِي دِرهَمٌ وَنِصْفُهُ (aku punya satu dirham dan setengahnya). Maksudnya adalah setengah dirham yang lain, meskipun *d}ami>r hu* pada *nis}fuhu* merujuk pada *dirhamun.* Hanya saja, dirham yang dimaksud adalah dirham yang lain, bukan yang pertama.

Keenam, terkadang *marji'* itu hanya merujuk pada makna, bukan pada lafaz}nya, seperti pada ayat 30 surat al-Anbiya>' [21]:

أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا

"Dan sesungguhnya langit dan bumi keduanya dahulu menyatu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya.."

Pada bagian ayat tersebut terdapat lafaz} *ka>nata>* (ada dua benda), dan tampaknya tidak didahului oleh *ism tathniyah* sebagai *marji'* (rujukan) nya. Namun demikian, *d}amir tathniyah* pada lafaz} *ka>nata>* dipastikan merujuk kepada lafaz} *al-S}ama>wa>t dan al-Ard},* sebab–secara *maknawi>* – kedua lafaz} tersebut bisa mewakili marji'*d}ami>r tathniyah* pada lafaz} *ka>nata>* yang kembali kepada maknanya,

Ketujuh, terkadang pula *d}ami>r tathniyah* (dua) merujuk kepada salah satu dari yang disebutkan sebelumnya, misalnya pada ayat:

يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ

"Keluar dari keduanya (salah satu dari keduanya), mutiara dan marjan." (QS. al-Rahma>n, 55:22).[12]

[12] Ibid., 886.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedelapan, jika *d}ami>r gha>ib* memiliki dua kemungkinan tempat kembali (*marji'*), maka *d}ami>r* itu dirujuk kepada yang terdekat dengannya, seperti

Ketentuan-ketentuan seputar penggunaan *d}ami>r* dalam al-Qur'a>n, yang sudah tersebut diatas dengan berbagai contoh adalah sumber pengetahuan yang harus diperhatikan oleh setiap orang yang berusaha memahami al-Qur'a>n. Jika tidak, bukan saja pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'a>n menjadi kehilangan pesan spiritnya, dan hasil pemahamannya tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah-akademik.

2. Kaidah *Ma'rifah* dan *Nakirah*

Dalam konteks penafsiran al-Qur'a>n, dua persoalan lain yang juga penting dibicarakan adalah persoalan *ma'rifah* dan *nakirah*. Keduanya dipertentangkan satu sama lain ditinjau dari aspek kejelasan maknanya. Secara definitif, yang dimaksud *ism al-ma'rifah* adalah *ism* yang menunjukkan sesuatu yang sudah jelas pengertiannya (*mu'ayyanin*), sementara *ism al-nakirah* adalah kebalikannya, yaitu *ism* yang menunjukkan arti secara umum (*ghairi mu'ayyanin*). [13]

a. *Ma'rifah*

Menurut al-Sayu>ti>, ada beberapa faktor yang menyebabkan suatu *ism* menjadi *ma'rifah*, antara lain:

[13] Ali al-Ja>rim dan Mutht}afa Ami>n, *al-Nahw al-Wa>d}ih* (Surabaya: al-Hikmah, t.t), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) *al-Id}ma>r*, yaitu kata ganti, baik untuk orang pertama (*mutakallim*), orang kedua (*mukha>t}ab*), maupun orang ketiga (*gha>ib*).
2) *al-'Alamiyyah*, yaitu kata yang menjadi nama diri, baik orang, binatang, gunung, sungai, maupun nama-nama yang lain.
3) *al-Isha>rah*, yaitu kata yang digunakan sebagai penunjuk, baik untuk yang dekat (*qari>b*) maupun jauh (*ba'i>d*).
4) *al-Maws}u>liyah*, yaitu kata yang menunjukkan sesuatu yang tertentu melalui perantaraan jumlah sesudahnya, yang biasa disebut *s}ilah-maws}u>l*.
5) *al-Alif wa al-la>m*, yaitu kata yang dilabeli *alif-la>m* (ال).
6) *al-Id}a>fah*, yaitu kata yang berhubungan satu sama lain melalui pola penyandaran.[14]

Dari enam *ism ma'rifah* tersebut, yang agaknya perlu mendapat perhatian lebih adalah *ism ma'rifah* kategori kelima (*ma'rifah* dengan *alif la>m*). Kegagalan dalam mengenali seluk-beluk *ism ma'rifah* ini, khususnya dalam konteks pemahaman al-Qur'a>n, tidak mustahil akan berimplikasi pada kesalahpahaman.

Secara garis besar, *alif-lam ma'rifah* ada dua macam, yaitu *alif-lam 'ah}diyah* dan *alif-lam jinsiyah*. Keduanya memiliki beberapa varian, dengan fungsi dan konotasi yang berbeda. Perbedaan fungsi dan konotasi tersebut, menurut al-Zarkashi>, antara lain adalah:

1) Menunjuk kepada kata yang telah disebutkan sebelumnya, misalnya:

[14] al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, Jilid I, Juz 2, 293-294.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ

Sebagaimana Kami telah mengutus seorang Rasul kepada Fir`'aun. Maka Fir`'aun mendurhakai Rasul itu. (QS. al-Muzammil, 73:15-16).[15]

Dalam ayat tersebut, kata الرَّسُولَ memiliki konotasi yang sama dengan kata رَسُولًا yang disebut sebelumnya, yaitu menunjuk kepada individu yang sama, Nabi Musa. Hal ini dapat diketahui dari penggunaan "al" pada الرَّسُولَ yang kedua. Jenis ini disebut (اَلْ لِلْعَهْدِى الذِّكْرِىِّ) atau (اَلْ لِلْعَهْدِ الخَارِجِىِّ).

2) Menunjuk kepada sesuatu yang sudah sama-sama dikenal oleh pembicara dan lawan bicara (*al-kha>t}ib wa al-mukha>t}ab*), misalnya dalam ayat:

إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ

"Ketika keduanya di dalam gua" (QS. al-Tawbah, 9:40).[16]

Lafaz} *al-gha>r* (الغَار) pada ayat tersebut menggunakan *alif-lam ma'rifah*, karena gua yang dimaksud sudah diketahui secara luas, yaitu sebuah gua di *Jabal T{u>r*, tempat Nabi SAW dan Abubakar al-S{iddi>q bersembunyi dari kejaran kaum *Quraish* ketika berhijrah ke Madinah (622 M). Jenis ini dinamakan (اَلْ لِلْعَهْدِى الذِّهْنِى).

[15] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 989.

[16] Ibid., 285.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Menunjuk kepada waktu ketika suatu kasus yang dimaksud sedang terjadi, misalnya pada ayat:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

”Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu.” (QS. al-Maidah, 5:3).[17]

Lafaz} (الْيَوْمَ) yang dimaksud adalah ”hari Arafah”, selain diketahui dari penggunaan *alif-lam*, juga karena ayat tersebut memang diturunkan pada hari Arafah; saat Nabi SAW dan para sahabatnya menunaikan ibadah haji di padang Arafah. Jenis ini disebut (اَلْ لِلْعَهْدِى الحُضُرِىّ).

4) Menunjuk kepada sesuatu yang spesifik jika *alif-lam* digunakan pada *ism jins*, karena *ism* tersebut memang memiliki konotasi khusus, yaitu:

a) Menjelaskan ketercakupan semua individu yang memiliki karakteristik yang sama pada suatu jenis, misalnya pada ayat:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah. (QS. al-Nisa>’4:28).[18]

Lafaz} *al-insa>n* pada ayat tersebut harus dipahami mencakup semua jenis manusia, karena *alif-lam* pada lafaz} itu mengandung makna *istighraqiyah* (mencakup semua jenis). Dengan kata lain, jika pada ayat itu ditegaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan lemah, maka kelemahan itu mencakup seluruh manusia, bukan hanya orang-orang tertentu.

[17] Ibid., 157.

[18] Ibid., 122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b) Menegaskan hakekat keberadaan (eksistensi) sesuatu, karena setiap jenis yang diberi *alif-lam* memiliki faktor pendukung yang dapat membuktikan eksistensinya, misalnya pada ayat:

أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ

”Mereka itulah orang-orang yang telah Kami berikan kepada mereka kitab, hikmat (pemahaman agama) dan kenabian.” (QS. al-An’a>m, 6:89).[19]

Pada ayat tersebut, lafaz} *al-kita>b, al-h}ukm*, dan *al-nubuwwah*, semuanya diberi *alif-lam*, untuk menunjukkan eksistensinya masing-masing. Ketiga anugerah itu memang benar-benar telah diberikan kepada mereka (anak cucu Ibrahim), selain dinyatakan secara tegas dalam ayat tersebut, juga didukung oleh fakta sejarah bahwa anak cucu Ibrahim memang telah diberi sejumlah kitab, hukum, dan kenabian.

5) Menunjukkan kelebihan sesuatu atas yang lain (*muba>laghah*), misalnya dalam ungkapan: زَيْدُ الرَّجُلُ, si Zaid adalah seorang yang sempurna kelelakiannya (benar-benar jantan). Pengertian jantan dalam hal ini dipahami dari penggunaan *alif-lam* pada lafaz} (الرَّجُلُ), dan itu merupakan penegasan atas kelebihan si Zaid. Menurut Sibawaih, *alif-lam* dalam pengertian *muba>laghah* ini, seluruhnya berlaku untuk sifat Allah. [20] Karena itu, lafaz} (الرحيم), misalnya, tidak sekedar diartikan ”Yang Pengasih” tetapi ”Yang Maha Pengasih”.

[19] Ibid., 201.

[20] al-Zarkashi>, *al-Burha>n*, IV, 87-89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penambahan kata ”Maha” dalam hal ini, adalah bentuk *muba>laghah* dari sifat ”Pengasih”.

Sinyalemen Sibawaih tersebut sejalan dengan penggunaan sifat *rah}i>m* itu dalam al-Qur’a>n. Ketika sifat itu dilekatkan kepada Nabi SAW, tampak dengan jelas tidak menggunakan *alif-lam*, sebagaimana terdapat pada firman Allah:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kalanganmu sendiri. Terasa berat olehnya penderitaanmu, (dan dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) atasmu; amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mu'min. (QS. al-Tawbah, 9:128).[21]

Pada ayat tersebut, sifat *rah}im* dinyatakan sebagai sifat Nabi Muhammad SAW. Karena tidak dilabeli *alif-lam*, maka bentuk *muba>laghah*nya tidak ditunjukkan oleh *alif-lam*, tetapi karena diserupakan dengan *ism fa>’il* (*mushabbah min ism al-fa>’il*).

b. Nakirah

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, *ism nakirah* merupakan kebalikan dari *ism ma’rifah*. Perbedaan keduanya tidak hanya pada penggunaan *alif-lam*, tetapi juga pada fungsi dan konotasinya.

Berikut ini adalah beberapa fungsi dan konotasi *ism al-nakirah*, antara lain:

[21] Depag. RI., *al-Qur’a>n dan Terjemahnya*, 303.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a) Untuk menunjukkan arti satu (*ira>dah al-wah}dah*), misalnya dalam ayat:

وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى

”Dan datanglah seorang laki-laki dari ujung kota bergegas-gegas".(QS. al-Qas}as}, 28:20).[22]

Kata *rajulun* dalam ayat tersebut menunjuk kepada seorang laki-laki yang bergegas menuju Nabi Musa, ketika hendak menginformasikan rencana jahat Fir’aun kepada sang Nabi. Waktu itu dia datang seorang diri, tidak bersama laki-laki lain. Karena itu, yang dimaksud bukanlah semua kaum laki-laki, tetapi hanya individu tertentu.

b) Untuk menunjukkan jenis atau macam (*ira>dah al-naw’*), seperti dalam ayat:

هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ

“Ini adalah suatu peringatan (bagi mereka). Dan sesungguhnya bagi orang-orang yang bertakwa benar-benar (disediakan) tempat kembali yang baik” (QS. S{a>d, 38:49).[23]

Kata *dhikrun* dalam ayat tersebut menunjukkan suatu jenis peringatan. Jika yang dimaksud peringatan itu adalah al-Qur’a>n, maka kitab suci lain, misalnya, Taurat atau Injil, adalah jenis peringatan yang lain.

c) Untuk menunjukkan kedahsyatan (*al-ta’z}i>m*), misalnya dalam ayat:

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ

[22] Ibid., 612.

[23] Ibid., 739.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Jika kalian tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan memerangimu." (QS. al-Baqarah, 2:279).[24]

Maksud kata *h}arbin* dalam ayat tersebut adalah peperangan yang besar, bahkan dahsyat.

d) Untuk menunjukkan arti banyak (*al-taksi>r*), misalnya dalam ayat:

وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ(٧:١١٣)

"Dan beberapa ahli sihir itu datang kepada Fir`aun mengatakan: "(Apakah) sesungguhnya kami akan mendapat upah, jika kamilah yang menang?" (QS. al-A'ra>f, 7:113).[25]

Maksud kata *ajran* dalam ayat tersebut adalah pahala/upah yang banyak.

e) Untuk menunjukkan keremehan (*al-tah}}qi>r*), misalnya dalam ayat:

مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ

"Dari apakah Allah menciptakannya? Dari setetes mani, Dia menciptakannya lalu menentukannya" (QS> 'Abasa, 80:18-19).[26]

f) Untuk menunjukkan jumlah sedikit (*al-taqli>l*), misalnya dalam ayat:

وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ

"Dan keridaan Allah adalah lebih besar." (QS. al-Tawbah, 9:72).[27]

Maksudnya, keridaan Allah itu, meskipun agak sedikit, sungguh merupakan sesuatu yang besar. Pengertian sedikit dalam hal ini jika dibanding keridaan Allah yang tak terbatas. Karena itu, meskipun

[24] Ibid., 70.
[25] Ibid., 239.
[26] Ibid., 1025.
[27] Ibid., 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keridaan Allah tampak sedikit, justru lebih bermakna jika dibandingkan dengan kemewahan surga.

Perlu ditegaskan bahwa perbedaan konotasi suatu lafaz} – sebagaimana digambarkan di atas – tidak dapat diidentifikasi kecuali setelah mempertimbangkan konteks pembicaraan (*siya>q al-kala>m*). Misalnya, lafaz} (شَيْءٍ) dalam ayat (مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) yang telah disebutkan di atas, tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang hina, tanpa mempertimbangkan petunjuk ayat berikutnya (مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ). Hal ini berlaku pula pada contoh-contoh yang lain. [28]

c.* Penyebutan *Ma'rifah dan Nakirah

Penyebutan kata yang sama, baik dengan maksud berbeda atau sama, dapat dijumpai dalam banyak ayat al-Qur'a>n. Namun demikian, dari semua bentuk pengulangan yang ada, yang menarik untuk dikaji adalah pengulangan dalam konteks *ma'rifah* atau *nakirah*, atau antara keduanya.[29]

keduanya.[29]

Dalam konteks *ma'rifah – nakirah* tersebut, al-Qur'a>n menggunakan empat pola. Pertama, pengulangan *ma'rifah* dengan *ma'rifah.* Kedua, pengulangan *nakirah* dengan *nakirah.* Ketiga,

[28] al-Zarkashi>, *al-Burha>n*, IV, 92-93. al-Sayu>t}i, *al-Itqa>n*, Jilid I, Juz 2, 291-292.

[29] Pengulangan kata yang sama dalam suatu pembicaraan adalah sesuatu yang wajar. Hal itu diperlukan bukan saja untuk memperjelas pembicaraan, tetapi juga mengandung maksud-maksud tertentu dari pembicara.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengulangan *ma'rifah* dengan *nakirah.* Keempat, pengulangan *nakirah* dengan *ma'rifah* .[30]

Kaidah Umum	Kalimat		Contoh
	I	II	
Yang pertama **sama** dengan yang kedua.	*Ma'riah*	*Ma'rifah*	فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ (٣-٣٩:٢)
Yang pertama **berbeda** dengan yang kedua.	*Nakirah*	*Nakirah*	فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا(٩٤:٥) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا(٩٤:٦)
Yang pertama **sama dengan** yang kedua	*Nakirah*	*Ma'rifah*	مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ (٢٤:٣٥)
Yang pertama **boleh jadi berbeda atau sama** dengan yang kedua, tergantung konteksnya (*siya>q al-kala>m*).	*Ma'rifah*	*Nakirah*	١- وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ (٣٠:٥٥)
			٢- وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ(٣٩:٢٧) قُرْءَانًا عَرَبِيًّا (٣٩:٢٨)

Kaidah pengulangan *ma'rifah* dan *nakirah* berbeda satu sama lain. Hanya kategori pertama (*ma'rifah– ma'rifah*) dan kategori ketiga (*nakirah – ma'rifah*) yang memiliki kesamaan. Kaidah yang berlaku bagi keduanya adalah: "**yang pertama sama dengan yang kedua**". artinya, jika dalam suatu pembicaraan disebutkan secara berulang dua *ism ma'rifah* yang sama, atau yang pertama *nakirah* sedangkan yang kedua *ma'rifah*, maka hakekat keduanya adalah sesuatu yang sama.

Berbeda dengan kaidah kategori pertama dan ketiga, kategori kedua dan keempat adalah sebaliknya. Jika *nakirah* diikuti *nakirah* (kategori

[30] Ibid., 93. Al-Sayu>t}i,*al-Itqa>n*, Jilid I, Juz 2, 296.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedua), dapat dipastikan hakekatnya berbeda satu sama lain. Demikianlah, misalnya, ketika dua kata *yusran* pada contoh kategori kedua. Meskipun bacaan dan tulisannya sama, hakekat keduanya adalah sesuatu yang berbeda, sebagaimana diisyaratkan Nabi SAW ketika bersabda:

لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْن

(Satu kesulitan tak akan mengalahkan dua kemudahan). [31]

Kaidah yang kurang lebih sama berlaku pula jika *ma'rifah* diikuti *nakirah* (kategori keempat). Namun, kaidah keempat ini bersifat tentatif, tergantung pada konteksnya (*siyaq al-kalam*). Jika konteksnya menunjukkan perbedaan, maka yang pertama berbeda dengan yang kedua. Sebaliknya, jika konteksnya menunjukkan persamaan, maka keduanya adalah dua hakekat yang sama.

Itulah sebabnya, sebagaimana ditunjukkan oleh dua contoh pada kaidah keempat di atas, kata *al-sa>'ah* dan *sa>'ah* merupakan dua hakekat yang berbeda, karena yang pertama berarti **hari kiamat**, sedangkan yang kedua berarti ***saat tertentu*** dalam rangkaian waktu. Hal ini berbeda dengan contoh berikutnya untuk kategori yang sama. Meskipun lafaz} *al-Qur'a>n* pada contoh itu tergolon*g ma'rifah* dan *qur'a>nan* tergolong *nakirah*, keduanya adalah sesuatu yang sama, yaitu kitab suci umat Islam.

Harus diakui bahwa penerapan keempat kaidah tentang hubungan *ma'rifah* dan *nakirah* di atas, tidak mutlak berlaku untuk semua kasus.

[31] Ibid., 94. al-Sayu>t}i, *al-Itqa>n*, Jilid I, Juz 2, 297.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masing-masing memiliki kekhususan atau pengecualian. Sebagaimana disinyalir oleh al-Sayu>t}i>,[32] menurut Shaikh Baha'uddin dalam kitab *'Aru>s al-Afra>h}*, kaidah-kaidah tersebut tidak tepat diterapkan dalam semua kasus, terutama jika diterapkan pada ayat-ayat berikut:

Contoh ayat yang dianggap tidak relevan dengan kaidah-kaidah pengulangan *ma'rifah* dengan *ma'rifat*

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ

Yang pertama **sama** dengan yang kedua (sesuai dengan kaidah) namun contoh diatas tidak tepat jika diterapkan untuk kata yang bergaris bawah pada kata *al-ih}sa>n* yang diulang masing-masing dua kali dalam posisi *ma'rifah*, adalah dua substansi yang berbeda (*fainna huma> ma'rifata>n wa al-tha>ni fi>ha ghair al-awwal*). Dua lafaz} *al-ih}sa>n* tersebut berbeda, karena yang pertama adalah perbuatan (*al-amal*), sementara yang kedua adalah pahala (*al-thawa>b*).[33]

3. Kaidah *Khit}a>b bi al-Ism* dan *Khit}a>b bi al-Fi'l*

Dalam gramatika bahasa Arab, pembicaraan (*al-kala>m*) tersusun dalam dua bentuk kalimat, yaitu kalimat nominal (*al-jumlah al-ismiyah*) dan kalimat verbal (*al-jumlah al-fi'liyah*). Keduanya memiliki konotasi berbeda, tergantung konteks pembicaraan (*siya>q al-kala>m*).

Struktur kalimat nominal setidaknya mengandung dua unsur. Unsur pertama disebut *mubtada'* (pokok kalimat, subjek pembicaraan), sementara

[32] Ibid., 94.

[33] Diadopsi dari al-Sayut}i>, *al-Itqa>n*, I, Juz 2, 297-299. al-Zarkashi>, *al-Burha>n*, IV, 93-101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unsur kedua disebut *khabar* (predikat, objek pembicaraan). Kedua unsur tersebut tak terpisahkan satu sama lain, sehingga dalam beberapa hal, keduanya harus sama atau disamakan, baik dalam jenis kelamin *mudhakkar* (laki-laki) atau *muannath* (perempuan), jumlah bilangan; *mufrad* (tunggal), *muthanna* (dual), dan *jama'* (plural). Karena itu, jika *mubtada>'*-nya perempuan, tunggal atau dual, maka *khabar*-nya harus perempuan, tunggal atau dual. Demikian pula sebaliknya, jika *mubtada'*-nya *mudhakkar* (laki-laki).

Namun demikian, dalam kalimat nominal (*jumlah ismiyah*), baik *mubtada'* maupun *khabar*-nya, dalam kondisi tertentu tidak selalu bisa ditampakkan.[34] Menurut al-Ghula>yaini>, *mubtada'* dapat dibedakan menjadi tiga kategori, yaitu *ism za>hir* (kata benda yang jelas),[35] *ism muawwal* (kata benda yang ditakwilkan),[36] dan *d}ami>r munfas}il* (kata ganti yang ditulis terpisah),[37] bukan *d}ami>r muttas}il* (kata ganti yang ditulis bersambung). Kata ganti yang disebutkan pertama (*d{ami>r munfas}il*) ada 12 yaitu: *ana>, nah}nu, anta, anti, antuma>, antum, antunna, huwa, hiya, huma>, hum, dan hunna.* [38] Sementara itu, *khabar*

---

[34] al-Ghula>yaini, *Ja>mi' al-Duru>s al-'Arabiyah* (Beirut: Manshu>ra>t al-Maktabah al-'As}riyah, 1987), Juz II, 254-261.

[35] الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً dalam susunan kalimat ini لزَّانِي sebagai *mubtada*', dan لَا يَنْكِحُ sebagai *khabar*nya. (QS. An-Nur [24]: 2.

[36] Contoh isim muawwal seperti dalam ([QS. al-Baqarah, 2:184). وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (bahwa kalian berpuasa adalah lebih untuk kalian). Takwilnya : *wa s}aumukum khairun lakum*. Dalam hal ini *s}aumukum* berkedudukan sebagai *mubtada'*, sedangkan *khabar*nya adalah *jumlah* berikutnya.

[37] Misalnya: *wa antum tanduru>n*; *antum* sebagai *mubtada'*, dan *jumlah fi'l* dan *fa>'il* sesudahnya (*tanduru>n*;) sebagai *khabar*nya. (QS. al-Baqarah [2]: 50).

[38] al-Ghula>yaini., *Ja>mi' al-Duru>s*, 259.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(predikat) dibagi menjadi dua bagian, yaitu 1) *khabar mufrad* dan 2) *khabar ghairu mufrad*. *Khabar mufrad* adalah *khabar* yang tidak terdiri dari *jumlah* atau semisalnya, sedangkan *khabar ghairu mufrad* adalah *khabar* yang terdiri dari *jumlah* (*ismiyah* atau *fi'liyah*) dan semisal *jumlah* (*z}arf* atau *jar majru>r*).[39]

Selain kalimat nominal seperti tersebut di atas (*jumlah ismiyah*), juga dikenal kalimat verbal (*jumlah fi'liyah*) [40]. Kalimat ini terdiri dari *fi'l* (kata kerja) dan *fa>'il* (subjek pelaku), dan terkadang pula diikuti dengan keterangan objek (*maf'u>l*), baik *maf'u>l bih* (objek langsung), *maf'u>l mut}laq* (objek mutlak), *maf'u>l li ajlih* (objek untuk suatu penghormatan), maupun *maf'u>l ma'ah* (objek untuk menjelaskan keikutsertaan). Juga tidak jarang dilengkapi dengan *al-h}a>l* (keterangan keadaan) dan *al-tamyi>z* (pembedaan spesifikasi).[41]

Mengetahui *khit}a>b* (teknik berkomunikasi) al-Qur'a>n adalah sesuatu yang amat penting. Untuk itu, ada beberapa langkah yang harus ditempuh, selain mengidentifikasi struktur kalimat (jumlah *ismiyah* atau *fi'liyah*), juga yang tidak kalah penting adalah mengidentifikasi kosakata yang digunakan. Pengunaan *ism* (kata benda) berbeda konotasinya dengan penggunaan *fi'l* (kata kerja). Menurut al-Sayu>t}i>, penggunaan *ism* berkonotasi makna tetap dan berkesinambungan (*al-thubu>t wa al-*

[39] Ibid., 262.

[40] Ibid.,264.

[41] Keterangan lebih rinci dalam kasus akusatif (*al-asma>' al-mans}u>ba>t*), lihat, misalnya, al-Ghula>yaini, *Ja>mi' al-Duru>s*, Juz III, 5-117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istimra>r), sementara penggunaan *fi'l* adalah sebaliknya (*al-tajaddud wa al-h}udu>th*),[42] yaitu bersifat terbarukan, kasuistik, temporal (lampau, sekarang, dan akan datang). Karena itu, tidaklah tepat jika *khit}a>b* dengan *ism* ditukar dengan *fi'l* atau sebaliknya, karena konotasinya akan berubah secara signifikan. Contoh: ketika hendak memahami kreteria seorang ulama yang dijelaskan dalam ayat tersebut:

إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Bahwasanya yang takut kepada Allah, hanyalah para ulama (QS. Fa>t}ir, 35:28).[43]

Khit}a>b ayat tersebut diawali *innama>*, sebagai salah satu perangkat pembatas makna (*ada>t has}r*), diikuti dengan penggunaan *ism fa>'il* sebagai pokok kalimat (*khabar'*). Penggunaan *khit}a>b bi al-ism* seperti itu, selain menunjukkan kekhususan sosok orang-orang yang berilmu (ulama) juga menunjukkan kualitas dan kontinuitas keimanan dan ketakwaan mereka kepada Allah. Kualitas dan kontinuitas keimanan mereka, digambarkan dengan kata kerja (*khit}ab bi al-fi'l*), yaitu *fi'l Muda}ri>* (*yahsha*) Ini menunjukkan bahwa kredibilitas seseorang dikatakan sebagai ilmuan (ulama) bila keimanan mereka adalah keimanan yang dinamis; keimanan yang kualitas serta kontinuitasnya selalu tawajuh kepada Allah dimanapun ia berada dan keimanan ini tidak dapat dipengaruhi oleh situasi-kondisi yang berkembang.

---

[42] Al-Sayu>t}i>, *al-Irqa>n*, Jilid I, Juz II, 316-317.

[43] Ibid., 700.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena itu, berdasarkan ayat di atas, sosok orang-orang yang berilmu (*al-'Ulama*), adalah sosok yang mempunyai ketakwaan yang kokoh hanya kepada Allah semata. keimanan mereka juga senantiasa aktif (*connect, on line*) dengan Allah, sehingga dalam situasi apapun, terutama dalam kondisi sulit yang potensial menggoncangkan imannya, mereka akan selalu bertawakkal kepada-Nya.

4. Beberapa Kaidah Lain

Harus diakui, pemahaman *khit}a>b* al-Qur'a>n membutuhkan kecermatan yang sangat tinggi. Ada sejumlah aspek dan perspektif yang harus dipertimbangkan, antara lain: 1) pola kalimat (*jumlah ismiyah* atau *fi'liyah* dan segala ketentuannya), 2) bentuk kata (*ism* atau *fi'l* dan segala variannya), dan 3) jenis huruf (beramal atau tidaknya, termasuk konteks dan konotasinya). Bahkan, yang tak kalah penting, adalah mempertimbangkan aspek-aspek: 1) *mant}u>q-mafhu>m*; 2)*'a>m -kha>s}*; 3) *mut}la>q-muqayyad*; 4) *mujmal-mubayyan*, 5) *naskh-mansu>kh*, 6) *muh}kam-mutasha>bih*, dan *h}aqi>qat* dan *maja>*znya.[44]

[44] Berikut ini penjelasan ringkas satu dari beberapa istilah tersebut, yang lebih erat kaitannya dengan persoalan *Mantu>q* dan *Mafhu>m*. Secara terminologis, yang dimaksud *mantu>q* adalah "makna yang ditunjukkan oleh lafaz} dalam pembicaraann (*ma> dalla 'alayhi al-lafz}u fi mah}alli al-nut}qi*), sedangkan *mafhu>m* adalah makna yang ditunjukkan oleh lafaz}, bukan dari pembicaraan itu sendiri (*ma> dalla 'alayhi al-lafz}u, la> fi mah}alli al-nut}qi*). Terkait dengan konsep *mant}u>q*, ada empat istilah yang digunakan al-Sayu>t}i> untuk menjelaskan variannya. Pertama, *al-nas}* (teks), yaitu suatu lafaz} yang tidak mengandung kemungkinan makna lain, kecuali yang ditunjuk oleh lafaz} itu sendiri. Kedua, *z}a>hir*, yaitu lafaz} yang mengandung kemungkinan makna lain, selain yang terkandung dalam teks. Hanya saja, makna lain itu adalah makna yang lemah (*marju>h*). *Ketiga, ta'wi>l*, yaitu lafaz} yang diartikan dengan makna lain yang *marju>h}* (lemah), karena ada indikasi yang mengharuskannya dipalingkan dari makna *z}a>hir*nya yang *ra>jih}* (kuat). Dengan kata lain, makna lafaz} itu adalah makna takwilan, bukan makna *z}a>hir*nya. Keempat, *muh}mal*, yaitu lafaz} yang mengandung makna lebih dari satu (*mushtarak*). Makna-makna itu, jika harus dipilih, sulit ditentukan mana yang lebih tepat, bahkan mungkin pula menggunakan semuanya sesuai konteksnya masing-masing.lebih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Kaidah Ta’wi>l

1. Pengertian Ta’wi>l

Kata al-ta'wîl (التأويل) adalah sebuah kosa kata bahasa Arab yang terbentuk dari kata dasar آل *(âla)* yang berarti kembali (الرجوع) kata tersebut jika diuraikan, akan terbentuk *awwala, yuawwalu ta’wîlan* (- أول يؤول - تأويلاً) Dalam bentuk *isim makan*-nya bisa juga berbunyi المآل yang berarti tempat kembali.[45] Ar-Raghib al-Asfahani menyebutkan beberapa arti, antara lain kembali ke asal (الرجوع إلى الأصل), mengembalikan sesuatu pada tujuan yang dikehendaki baik berupa pengetahuan maupun perbuatan (ردّالشئ إلى الغاية المردةِ علماً كان وفعلاً), penjelasan (البيان), makna/arti (المعنى), dan terjamah (الترجمة).[46] Ada juga yang berpendapat bahwa lafaz} ta’wi>l berasal dari kata الإيالة yang berarti السياسة (mengatur). Selain berarti kembali, ulama *muta’akhirin* memaknai *ta’wi>l* dengan arti memalingkan (الصرفة).[47]

Atas dasar itulah ta’wi>l memiliki dua pengertian. *Pertama*, ta’wi>l diartikan sebagai pengertian suatu makna yang mana pembicara mengembalikan perkataannya. Kategori ini, ta’wi>l dibagi menjadi dua, *ta’wi>l al-amr*, yaitu esensi perbuatan yang diperintahkan. Contoh dari *ta’wi>l al-amr* adalah hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah Ra, yang

---

lengkap bisa dilihat pada al-Suyu>thi, *al-Itqa>n fi ‘Ulu>m al-Qur’a>n*, (Bairut: Da>r Ihya’al-‘Ulum, 1987), cet I, Juz II, 88

[45] Proses pemakanaan ini perubahan dari *istiqa>q*nya (masdar) kepada isim zaman /makan maka terminologinya berarti seperti itu (tempat kembali)

[46] Raghib al-Asfahani, *Mu’jam Mufrada>t al-fadzdi al-Qur’a>n*, (Beirut: Dâr al-Fikri, tt), 27.

[47] Ibn Faris, *Maqâyîs al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Jail, 1991), juz. 1, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbunyi: “Rasulullah Saw, membaca dalam ruku` dan sujudnya: *Subhânallâh wa Bihamdika Allâhummaghfir lî.* Beliau Saw, menakwilkan al-Qur’a>n. Maksud kata menakwilkan tersebut adalah menjalankan ayat فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً (Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan memohon ampun kepada-Nya. Sesungguhnya Dia Maha Penerima Taubat).[48]

Bentuk keduanya dikenal dengan nama *ta’wîl al-ikhbâr*, artinya esensi dari apa yang diberitakan itu sendiri yang benar-benar terjadi. Seperti firman Allah Swt, dalam Surat al-A’râf ayat 52-53:

وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ

“Dan sesungguhnya Kami telah mendatangkan al-Kitab (al-Qur’a>n) kepada mereka yang Kami telah menjelaskannya atas dasar pengetahuan Kami; menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman. Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali ta’wi>lnya. Pada hari ta’wi>lnya itu datang, berkatalah orang-orang yang melupakannya sebelum itu; maka sungguh telah datang Rasul-Rasul Tuhan kami membawa yang benar, maka adakah bagi kami pemberi syafaat yang akan memberikan syafaat kepada kami, atau dapatkah dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?”[49]

---

[48] Mannâ` al-Qaththan, *Mabâhits fî Ulûm al-Qur’ân,* (Kairo: Mansyurah al-`Ashr al-hadith, 1973), 325.

[49] Departemen Agama RI, *al-Qur’a>n dan terjemah* (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2006), 157

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kata ta'wi>l dalam ayat ini diartikan sebagai sesuatu yang diberitakan oleh al-Qur'a>n seperti hari kiamat atau surga, bukan berita yang ada dalam al-Qur'a>n.[50]

Pengertian kedua, yaitu *ta'wi>l al-kala>m*, yaitu menafsirkan dan menjelaskan makna al-Qur'a>n pengertian ini identik dengan tafsir. Imam al-Thaba>ri misalnya terbiasa menggunakan redaksi, "*al-Qaul fi> ta'wili>hi qaulu> ta'a>la"* yang berarti pemaknaan ta'wi>l identik dengan tafsir, pendapat ini banyak digunakan oleh ulama salaf (mutaqaddimi>n). Berbeda dengan pendapat ulama *muta>akhirîn* ta'wi>l diartikan dengan memalingkan makna lafaz} yang kuat (الراجع) kepada makna yang lemah (المرجوح) karena ada dalil yang menyertainya.[51] Kata استوي dalam rangkaian al-Qur'a>n Surat Tha>ha (20):5, yang berbunyi الرحمن على العرش استوي[52] (Yang Maha Pengasih bersemayam di atas *Arash*) misalnya, diartikan dengan "berkuasa" oleh para ulama *muta>akhirîn,*[53] bukan dengan bersemayam yang justru merupakan makna yang lebih kuat,

---

[50] *Ibid*,

[51] Manna' al-Qaththân, *Mabâhits fî Ulûm al-Qur'ân*, 326.

[52]Secara bahasa, kata dapat diartikan dalam enam makna, yaitu العمد والقصد sebagaimana tercantum dalam al-Qur'a>n Surat Fuslihat(41):11 ثم استوى إلى السماء وهي دخان. Kedua الأستقرار sebagaimana tercantum dalam al-Qur'a>n Surat Hu>d(11):44 واستوت على الجود. Ketiga الركوب sebagaimana tercantum dalam al-Qur'a>n Surat al-Mu'minûn (23):28 اذاستويت أنت ومن معك على الفلك. Keempat القوة والشدة sebagaimana tercantum dalam al-Qur'a>n Surat al-Qashsh (28) :14 ولمابلغ اشده واستوى. Kelima التشا به sebagaimana tercantum dalam al-Qur'a>n Surat al-An'am(6):50 هل يستوى الأعمى والبصر . Dan keenam العلو sebagaimana tercantum dalam al-Qur'a>n SuratThaha (20):5 الرحمن على العرش استوي. Lihat Jamaluddin Abu al-Faraj Abdurrahman Ibnu al-Jauzi, *Nuzhah al-A`yun al-Nawadhir fi Ilm al Wujud wa al-Nadhair* (Beirut: Muassasah al- Risalah, 1985), 153-154.

[53]Ahmad Mahmud Subhi, *Fi Ilmi al-Kalâm, Dirâsat Falsafiyyah*, (Iskandariyyah: Dâr al-Kutub al-Jam'iyyah, 1969), 376-377.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga rangkaian redaksi ayat secara utuh dipahami dengan “Yang Maha Pengasih berkuasa di atas *arash*”.

Imam al-T}abat}aba'i, tokoh Syi>'ah terkenal pada abad ke-20 mendefinisikan ta’wi>l secara berbeda dengan tokoh-tokoh tafsir lainnya. Menurutnya, apa yang telah dikatakan sebagai ta’wi>l atau penafsiran al-Quran, bukan sekedar pengertian kata secara harfiah, melainkan berkaitan dengan dimensi-dimensi eksternal ayat *(al-umu>r al-kha>rijiyyah)* berupa kebenaran-kebenaran dan kenyataan-kenyataan tertentu yang berada di luar batas pemahaman manusia biasa, tetapi kebenaran dan kenyataan yang melahirkan prinsip-prinsip ajaran dan perintah-perintah amaliah dari al-Qur’a>n.[54] Ta’wi>l, bukan pemahaman literal teks ayat, tetapi pemahaman di luar teks. Ta’wi>l, lanjutnya, adalah proses pengungkapan pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur’a>n berupa hokum/aturan, nas}ehat (*mau’iz}ah*) atau hikmah.

Menurut golongan Mu`‘tazilah, ta’wi>l adalah memalingkan lafaz} dari makna pertama yang dituju kepada makna kedua sesuai keinginan, dengan *istighlâl murûnah*.[55]

2. Ruang Lingkup Ta’wi>l

Al-Shauka>ni menjelaskan bahwa ada 2 (dua) ruang lingkup

[54] Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, (Kairo: Jamâ`ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-Ilmiyyah), jilid 3, 26.

[55] Mushthafa al-Shâwî al-Juwainî, *Manâhij fî al-Tafsîr (*Iskandariyah: al-Ma`arif, tt.), 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ta'wi>l (*majal al- ta'wi>l*):[56]

a. Dalam kebanyakan masalah-masalah *furu'* (cabang), yakni dalam nas}-nas} yang berkaitan dengan hukum-hukum syariat (yang bersifat *z}anni*). Ta'wi>l dalam ruang lingkup ini tidak diperselisihkan lagi bolehnya di kalangan ulama.

b. Dalam masalah-masalah *usul* (pokok), yakni *nas}-nas}* yang berkaitan dengan akidah. Misalkan, *nas}* tentang sifat-sifat Allah SWT, bahwa Allah itu mempunyai *yad* (tangan), *wajh* (wajah), dan sebagainya.[57]

Dalam ta'wi>l di bidang akidah itu, menurut Al-Shauka>ni, terdapat tiga *madh-hab*

a. *Madh-hab* yang berpendapat bahwa *nas}* tidak boleh dita'wi>l dan harus dipahami secara lahiriahnya. Inilah pendapat *Mushabbihah* (golongan yang menyerupakan sifat Allah dengan sifat makhluk).

b. *Madh-hab* yang berpendapat bahwa *nas}* akidah ada ta'wi>lnya, tetapi yang tahu ta'wi>lnya hanya Allah saja (Qs. Ali-Imran [3]: 7). Jadi *nas}* tidak boleh dita'wi>lkan, seraya tetap memurnikan akidah dari*Tashbi>h* (menyerupakan sifat Allah dengan sifat makhluk) dan *Ta'ti>l* (meniadakan sifat-sifat Allah).

c. *Madh-hab* yang berpendapat bahwa *nas}* akidah boleh dita'wi>lkan. Inilah *Madh-hab* al-Maturidiah, Ibn al-Jauzi, dan al-Ghazali.

---

[56] Al-Shauka>ni, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul*, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), 176

[57] Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*. Juz I, (Beirut : Dar al-Fikr, 2001), 314

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Burhan memandang *madh-hab* pertama adalah batil, sedangkan *madh-hab* kedua dan ketiga diriwayatkan keberadaannya dari para sahabat. *Madh-hab* kedua disebutnya *Madh-hab salaf al-Sali>h*, sedang *madh-hab* ketiga diriwayatkan dari Ibnu Mas'u>d, Ibnu Abbas (dalam satu riwayat), dan Ummu Salamah.[58]

3. Ranah dan Bentuk Ta'wil

Para ulama *Us}u>l* merupakan kelompok yang paling mendalami kajian ayat-ayat Al-Qur'a>n, bila dibandingkan dengan kelompok disiplin ilmu lainnya. Hal itu mereka lakukan untuk kepentingan pengambilan hukum (*istimbath al-ahkam*). Sehingga kajian para ulama *Us}u>l* merupakan kelanjutan dari kajian para ulama bahasa dan hadith. Dari pendalaman kajian tersebut, mereka menemukan beberapa bentuk *ta'wil*, diantaranya mengkhususkan lafaz} yang umum (*takhshi>sh al-umu>m*), membatasi lafaz} yang mutlak (*taqyid al-muthlaq*), mengalihkan lafaz} dari maknanya yang hakiki kepada yang majazi, atau dari makanya yang mengandung wajib menjadi makna yang sunnah.[59]

a. Mengalihkan lafaz} dari maknanya yang umum kepada yang khusus, dalam bahasa Us}u>l disebut *takhshish al-umum* (تخصيص العموم). Seperti firman Allah dalam QS. Al-Baqarah: 228,

Ayat ini menerangkan bahwa wanita yang ditalak oleh suaminya harus menjalani *iddah* (masa tunggu) selama tiga kali masa haidh atau

[58] Al-Shauka>ni, *Irsyad al-fuhul*, 176

[59]Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqih Al-Islami*, (Dar Al-Fikr, 1986). vol.1, 314 dan Muhammad Al-Hasan bin Ali Al-Kattani, *At-Ta'wi>l*…,10

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masa suci (*thala>thah quru'*). Ayat ini berlaku umum, baik istri yang sudah digauli maupun belum, haidh, monopouse, atau dalam kondisi hamil. Kemudian ayat ini di*takhshish* dengan ayat yang lain dalam QS.Al-Ahzab:49, yang menerangkan bahwa wanita yang belum digauli tidak memiliki *iddah* (masa tunggu.

b. Mengalihkan lafaz} dari maknanya yang mutlak (*muthlaq*) kepada yang terbatas (*muqayyad*), dalam bahasa Us}u>l disebut *taqyi>d al-muthlaq* (تقييد المطلق). Seperti firman Allah tentang haramnya darah dalam QS. Al-Maidah:3,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ

(Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, (QS.Al-Maidah: 3)

Ayat ini menggunakan lafaz} mutlak (*muthlaq*) kemudian dibatasi (*taqyi>d*) dengan kata "mengalir" (*masfu>han*) dalam ayat yang lain yaitu QS.Al-An'am: 145, sehingga yang diharamkan adalah darah yang mengalir.

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

(Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah). (QS.Al-An'am:145).[60]

c. Mengalihkan lafaz} dari maknanya yang hakiki kepada yang majazi. Seperti pada firman Allah dalam QS.An-Nisa': 2

[60]Departemen Agama RI, *al-Qur'a>n dan terjemah* (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2006),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ

(Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka) (QS.An-Nisa':2).

Yang menerangkan untuk menyerahkan harta-harta milik anak yatim, yaitu anak yang ditinggal mati oleh orang tuanya sebelum mereka baligh. Ayat ini bertentangan dengan ayat berikutnya QS.An-Nisa': 6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

(Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya) (QS.An-Nisa':6).

Ini menerangkan untuk menyerahkan harta-harta milik anak yatim pada saat mereka telah baligh dan dewasa. Dengan ayat kedua ini, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan lafaz} yatim pada ayat yang pertama bukan makna hakiki (anak yang ditinggal mati oleh orang tuanya sebelum mereka baligh) tapi makna *maja>zi* yaitu ketika mereka telah baligh dan dewasa.[61]

d. Mengalihkan lafaz} dari maknanya yang mengandung wajib menjadi makna yang sunnah. Seperti perintah untuk mencatat hutang piutang dalam QS. Al-Baqarah: 282 yang bermakna wajib, kemudian ada dalil (*qarinah*) dalam ayat lain yang yang mengalihkannya menjadi sunnah yaitu pada ayat selanjutnya QS. Al-Baqarah: 283.

[61] Makna hakiki dari yatim adalah anak yang ditinggal mati oleh orang tuanya sebelum usia baligh.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Syarat Bolehnya Melakukan Ta'wi>l

Berdasar QS Ali 'Imran (3): 7, otoritas menakwilkan al-Qur'a>n yang berhak hanyalah Allah semata,[62] tidak ada yang tahu ta'wi>l ayat-ayat *mutasha>biha>t* kecuali Allah sendiri (waqf pada lafaz *illa Allah*). Namun jika ta'wil diidentikkan dengan tafsir, kemudian tafsir didefinisikan seperti Az-Zarkasyi seperti yang tersebut di atas, yaitu lebih kepada arti kemampuan memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya, menjelaskan makna-maknanya, dan menyimpulkan ketentuan-ketentuan hukum serta hikmah-hikmahnya, ditambah pula dengan adanya dalil ;

> *"Allah menganugerahkan al Hikmah (kefahaman yang dalam tentang al- Quran dan Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak, dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)"*. (QS. Al Baqarah, 2 :269)

Maka tidak menutup kemungkinan jika seseorang dikehendaki Allah untuk menerima anugerah berupa kemampuan ta'wi>l. Karena hal itu termasuk hal yang mudah bagi Allah, juga dalam ilmu al-Tawhid hal ini bukan termasuk hal yang mustahilat. Juga karena Allah memang Maha Kuasa untuk itu. Namun kelemahan pendapat ini adalah bahwa semua orang bisa mengklaim dirinya atau orang lain yang dikaguminya (dikutinya) adalah orang yang diberi hikmah oleh Tuhan. Sehingga

[62] Tektualitas yang terbangun pada QS. Ali Imra>n (3): 7 menunjukkan makna yang positif walaupun kalau dilihat dari unsur tekstualitas didahului oleh adat negative,"tidaklah berhak mentakwilkan qur'an kecuali Allah."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertanyaannya sudah bukan lagi: benar atau tidak penta'wilan si fulan terhadap suatu ayat, tapi meningkat menjadi: benarkah si fulan ini termasuk orang yang diberi hikmah seperti dimaksudkan ayat di atas? Atau minimal saat mena'wilkan suatu ayat, dia sedang dalam kondisi menjadi orang yang diberi hikmah, atau orang yang diberi "wewenang" menakwilkan suatu ayat.

Ayat Allah adalah corpuse yang tersembunyi, walaupun tulisannya terlihat, terbaca dan terbunyikan. Kegaiban yang terkandung bersama-sama ayat-ayat itulah yang menghubungkan manusia (makhluq) dengan sang Khaliq. Siapa yang telah mengenal atau beramah tamah dengan kegaiban ayat-ayat yang dijulurkan Allah kepada makhluk-Nya (manusia) itulah yang memiliki kemungkinan untuk bisa mengetahui mukjizat yang terkandung di dalam al-Qur'a>n, dengan izin Allah.[63] Di mana ruh manusia menempati posisi khusus dari Allah yang Qadim, dan satu sisi, al-Quran adalah Kalamullah yang Qadim. Jadi ruh manusia dalam keadaan tertentu (suci) , sebetulnya bisa ʻberkomunikasiʻ dengan ruh alQur'an.

Namun, walaupun misalnya ia benar-benar memang mendapat hikmah, dikarenakan tidak ditunjang dengan keilmuan yang menunjang lagi memadai dalam ilmu terkait, ia mengalami kesulitan untuk membahasakannya atau mempresentasikan pada orang lain, atau menyusunnya dalam sebuah karya tulis yang sistematis yang dapat

[63] A.F. Beith, *Ayat-ayat Sosialisme dalam Al-Qur'a>n*, (Surabaya: Yayasan Al-Munawwarah, 2001), 172-173

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterima oleh orang-orang selain dirinya dari berbagai latar belakang, terutama orangorang yang berkompeten dalam ilmu-ilmu al-Quran.

Oleh karena itulah, untuk mencegah terjadinya kesalahpahaman di kalangan umat, kiranya tidak berlebihan, jika para ulama kemudian menetapkan syarat-syarat dalam menakwilkan ayat, baik yang berkaitan dengan penta'wi>l (*mu'awwil*) maupun teks yang dita'wi>l.

Adapun syarat yang berkaitan dengan mu'awwil yaitu :

a. Harus memiliki kapasitas keilmuan untuk melakukan ta'wi>l.[64] Karena ta'wi>l yang dilakukan orang bodoh (*jahil*) dalam kemampuan di bidang bahasa Arab atau ilmu-ilmu syariat (*al-ma'arif al-shar'iyyah*), tidak dapat diterima. Sebab, orang yang hendak melakukan ta'wi>l haruslah berkualifikasi mujtahid yang memiliki bekal ilmu-ilmu bahasa Arab dan ilmu-ilmu syariat.[65]

   Dalam membahas persyaratan dalam melakukan ta'wi>l, jika kita mengikuti pendapat bahwa ta'wi>l identik dengan tafsir, maka syarat-syarat dalam melakukan tafsir, berarti berlaku pula dalam melakukan ta'wi>l. [66]

b. Menjalankan mekanisme ta'wi>l yang ada. Seorang *mu'awwil* tidak boleh menundukkan teks dibawah kepentingan politik maupun

---

[64] Saifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*.. 38

[65] Wahbah Az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 314

[66] Ilmu Bahasa Arab , Ilmu *Nahwu*, Ilmu *Saraf* , Ilmu *Isytiqaq* , Ilmu *Ma'ani* , Ilmu *Bayan* , Ilmu *Badi'* , Ilmu *Qira'ah* , Ilmu *Usul ad-Din* , Ilmu *Usul al-Fiqh* , IlmU *Asbab al-Nuzul dan Qisah-qisah* , Ilmu *Nas}ikh – Mansukh* , Ilmu *Fiqh* , Ilmu *Hadits, terutama hadits-hadits sahih* , Ilmu *Mauhibah* mengenahi prasyarat ini penulis sebutkan tersendiri dalam bab IV

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ideologis tertentu. Maka sebelum sampai pada ta'wi>l, dia terlebih dahulu harus menjadi mufassir, yang bekerja dalam batas-batas ilmu al- Qur'an dan ilmu bahasa. Untuk itu, seorang yang menjadi mufassir harus menafsirkan al-Qur'a>n berdasarkan *riwayah*, sedangkan yang berkaitan dengan tata bahasa mufassir harus memahami kaidahkaidah bahasa (arab). Dimana kedua wilayah kajian ilmu ini, baik riwayat maupun ilmu bahasa, berkaitan erat dengan teks.[67]

Pada dasarnya problem pembacaan terhadap teks (*nas} al-Qur'a>n*) baik dengan tafsir atau ta'wi>l adalah dari pembacaan konteks internal teks.

Dengan pengetahuan mengenai ilmu-ilmu ini (ilmu al-Qur'a>n dan ilmu tata bahasa) serta penguasaannya secara baik pembaca akan mampu menyingkap makna teks. Dengan ilmu tersebut ia beralih dari tingkatan pembaca menjadi seorang mufassir. Akan tetapi di dalam teks tetap ada dimensi-dimensi semantik yang lebih dalam dan memerlukan gerak mental intelektual atau nalar dalam menghadapi teks. Dimensi tersebut memerlukan gerak ta'wi>l setelah mufassir dengan segala perangkat ilmiahnya menguras segala kemungkinan makna yang dapat diungkapkan melalui ilmu tersebut. Hal ini mengingatkan kita pada perbedaan secara bahasa antara tafsir dan ta'wi>l, dimana yang pertama membutuhkan medium (tafsirah), sementara medium tidak menjadi keharusan bagi yang kedua (ta'wi>l). Tafsirah di sini adalah ilmu-ilmu agama dan bahasa yang

[67] Nas}hr Hamid Abu-Zaid, *Al-Khitab wa Al-Ta'wîl*..., 68-74

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibutuhkan oleh mufassir dalam menguak makna teks, yaitu makna yang menjadi titik tolak mu'awwil dalam menyelami kedalamn teks melalui gerak mental intelektual atau ijtihad.[68]

Mu'awwil dalam melakukan pembacaan terhadap teks (*nas} al-Qur'a>n*) dan berupaya menyingkap mesteri-misteri dibalik teks (*nas} al-Qur'a>n*) harus melalui tingkat pertama sebagai pembaca, kemudian naik pada pembacaan dalam tingkatan analitis (menafsir). Melalui tingkat analitis ini akan lahir "kata-kata kunci teks" dan makna makna sentralnya. Kemudian, produk tafsir inilah yang selanjutnya digunakan mu'awwil melakukan ta'wi>l untuk mengungkap beberapa misteri teks-teks keagamaan (*nas} alQur'an*). Selain itu, dalam melakukan pembacaan interpretatif pembaca harus secara total tenggelam dan menyelami dunia teks. Hal ini untuk menghindari ta'wi>l yang ceroboh dan dangkal. Dengan kata lain antara pembaca dan teks terjadi "kemanunggalan".[69]

Sedangkan syarat-syarat yang berkaitan dengan teks yaitu:

a. Ta'wi>l yang dihasilkan harus sesuai dengan makna bahasa Arab, makna syariat, atau makna *'urfi* (makna kebiasaan orang Arab). Misalnya, ta'wi>l kata *quru'* (dalam QS.l-Baqarah [2]: 228) dengan arti haid atau suci adalah *ta'wil sahih*, karena sesuai dengan makna

[68] *Ibid*, hal. 300
[69] *Ibid*, hal. 302

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasa Arab untuk *qurû'*. Ta'wi>l tidak akan diterima jika tidak sesuai makna bahasa, syariat, atau '*urfi*.[70]

b. Ta'wi>l harus berdasarkan dalil yang sahih dan *rajih* (kuat), misalkan mengkhususkan nas} umum berdasarkan dalil pengkhusus (*takhsis*), atau memberikan batasan (*taqyid*) nas} mutlaq berdasarkan dalil yang men- *taqyid* -kan. Karena itu, ta'wi>l yang tanpa dalil, atau dengan dalil tetapi dalilnya *marjuh* (lemah), atau *musawi* (sederajat kekuatannya) dengan kata yang dita'wi>l, tidak diterima.[71]

c. Kata yang ada memang memungkinkan untuk dita'wi>l (*Qabil li at-Ta'wi>l*). Misalkan, katanya adalah kata umum yang dapat di-takhsis, atau kata *mutlaq* yang dapat diberi *taqyi>d*, atau kata bermakna *haqiqi* yang dapat diartikan secara makna *majazi* (metaforis), dan sebagainya. Karena itu, jika ta'wi>l dilakukan pada nas} khusus (bukan nas} umum), tidak diterima.[72]

Jika mekanisme di atas dipenuhi, maka hampir dapat dipastikan, dalam melakukan ta'wi>l, *mu'awwil* benar-benar memenuhi syarat-syarat ilmiah-obyektif, tidak sekedar menundukkan teks-teks keagamaan pada kepentingan politis dan ideologis semata.

5. Kaidah-Kaidah dalam *Ta'wi>l*

[70] Al-Shauka>ni, t.t. *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*...177

[71] Saifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Juz III, (Beirut : Dar al-Fikr, 1996) , 38

[72] Wahbah Az-Zuhaili…, 314

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas bahwa *ta'wil* harus berdasarkan dengan dalil (*qari>nah*) yang kuat, karena merupakan syarat utama sebagai *ta'wi>l* yang shahih, jika tidak berdasarkan pada dalil yang shahih maka *ta'wil* tersebut adalah *ta'wil* batil dan mengikuti hawa nafsu. Selain itu, sebelum melakukan *ta'wil* seorang *muawwil* juga harus memperhatikan makna zhahir lafaz} terlebih dahulu atau tafsir terlebih dahulu. Hal ini dikuatkan oleh pendapat Az-Zarkasyi bahwa *"Lâ mathmaha fi al-wushul ila al-bâthin qabla ihkâm al-zhâhir"*, tidak ada harapan sampai kepada makna batin teks sebelum meraih makna zhahirnya.[73]

Dalam masalah ini, para ulama telah meletakkan kaidah-kaidah *ta'wil* selain yang disebutkan di atas, di antaranya sebagai berikut;

a. Adanya pertentangan antara dua dalil yang shahih, jika salah satunya lemah maka yang diambil adalah yang shahih dan tidak ada ta'wil. Seperti antara QS.An-Nisa' (4): 2 dan ayat 6. Pada ayat yang pertama, Allah memerintahkan untuk memberikan harta anak yatim (*mutlak*), yaitu orang yang ditinggal mati oleh bapaknya sebelum usia baligh. Akan tetapi makna ayat ini bertentangan dengan ayat yang kedua yang bermakna perintah untuk memberikan harta anak yatim ketika sudah

[73] Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'a>n*, (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2008), 758

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

usia baligh. Maka, kata yatim pada ayat pertama harus dita'wil dengan mengalihkan maknanya dari makna hakiki kepada makna majazi.[74]

b. *Ta'wil* tidak boleh menggugurkan nas}h syar'i lainnya, karena ta'wil merupakan salah satu metode ijtihad yang bersifat *zhanni* sedangkan nas}h yang bersifat *zhanni* tidak bisa mengalahkan nas}h yang bersifat *qath'iy*. Seperti QS. Al-Maidah: 6 (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) kemudian dibaca kasrah (أَرْجُلِكُمْ) oleh kalangan Syi'ah, mereka memilih kasrah bukan fathah dengan alasan *athaf*. Hal ini akan berimplikasi kepada pemahaman ayat, bolehnya (cukupnya) mengusap kaki dalam wudhu. Pemahaman ini akan berdampak negatif kepada dua hal; pertama, menggugurkan hadith-hadith shahih yang memerintahkan untuk membasuh kaki. Kedua, lazimnya mengusap kaki hanya sebatas mata kaki. Sehingga pembatasan (*qaid*) pada mata kaki menjadi tidak berguna. Padahal kerancuan makna dalam *kalamullah* mustahil terjadi.[75]

c. Lafaz} yang ingin dita'wil adalah lafaz} ambigu dan bisa dita'wil.[76] Menurut kalangan Hanafiyah, lafaz} yang ingin dita'wil harus lafaz} *nas}h* dan *zha>hir*. Misalkan, lafaz}nya adalah lafaz} umum yang dapat dikhususkan (*ditakhshish*), atau lafaz} mutlak yang dapat diberi batasan (*taqyid*), atau lafaz} bermakna hakiki yang dapat diartikan

---

[74] Muhammad Al-Hasan bin Ali Al-Kattani, *At-Ta'wi>l 'Inda Ahl Al-Ilmi*, *dalam* www.saaid.net/book/7/1253.doc. hlm. 9. dan Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wi>l 'Inda Al-Ushuliyin*, Tesis Magister, (Palestina: Jami'ah An-Najah Al-Wathaniyah, 2007), 39

[75] *Ibid.*,

[76] Abu Ishaq Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Khubar: Dar Ibnu Affan, 1997). vol.III, 330

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara makna metaforis (*majazi*), dan sebagainya. Maka, jika *ta'wil* dilakukan pada nas}h khusus (bukan nas}h umum), tidak diterima.[77]

d. *Ta'wi>l* (mengalihkan lafaz} dari makna zhahir kepada makna batin) harus berdasarkan pada dalil yang shahih dan dalil makna batin harus lebih kuat dari pada makna zha>hir.[78] Misalkan mengkhususkan nas}h umum berdasarkan dalil pengkhusus (*takhshish*), atau memberikan batasan (*taqyid*) pada nas}h mutlak berdasarkan dalil yang memberikan batasan (*mentaqyid*). Maka, *ta'wil* yang tanpa dalil, atau dengan dalil tapi dalilnya lemah (*marjuh*), atau sederajat kekuatannya (*musawi*) dengan lafaz} yang dita'wil, tidak diterima.[79]

e. Orang yang hendak melakukan *ta'wil*, haruslah berkualifikasi mujtahid yang memiliki bekal ilmu-ilmu bahasa Arab dan ilmu-ilmu syar'i.[80] Orang yang tidak memiliki kualifikasi tersebut dilarang melakukannya karena akan terjatuh pada perbuatan yang dilarang yaitu mengucapkan sesuatu tanpa ilmu.

f. *Ta'wi>l* yang dihasilkan harus sesuai dengan makna bahasa Arab, makna syar'i, atau makna *urf* (kebiasaan orang Arab). Misalnya, menakwil *quru`* (QS. Al-Baqarah: 228) dengan arti haid atau suci adalah *ta'wil* sahih, karena sesuai dengan makna bahasa Arab untuk

---

[77] Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqih*.....vol.1, 314 dan Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wi>l* , 36

[78] Abu Ishaq Asy-Syatibi, *Al-Muwa>faqa>t*.....vol.III, 331, Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf Al-Juwaini, *Al-Burha>n fi Ushu>l Al-Fiqh*, tahqiq; Abdul Azhim Diyb (Fakultas Syari'ah Universitas Qatar, 1399 H). vol I. 537, dan Muhammad 'Ali Al-Shauka>ni, *Irsyadul Fuhul* , vol II, 759

[79] Ali bin Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihka>m fi Ushu>l Al-Ahka>m*, (Riyadh: Da>r Ash-Shami'i, 2003). vol.III, 67

[80] Ibid, dan Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqih*, 315

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

quru`. *Ta'wil* yang tidak sesuai makna bahasa, syar'i, atau *urf*, tidak diterima.[81]

g. Jika *ta'wil* dengan *qiyas* maka, hendaknya menggunakan *qiyas jaliy* menurut ulama Syafi'iyah.[82] Bagi mereka, dalam *qiyas jaliy* telah diketahui secara pasti bahwa tidak ada sisi perbedaan (*i'tibar al-fariq*) antara *far'* dan *ashl*, seperti qiyas antara hamba sahaya laki-laki (*al-'abd*) dengan hamba sahaya perempuan (*al-amah*) dalam hukum perbudakan. Sedangkan *qiyas khafiy*, masih dugaan bukan keyakinan dalam hal tidak adanya sisi perbedaan (*i'tibar al-fariq*) antara *far'* dan *ashl*, seperti qiyas antara anggur dengan khamr ketika diminum dalam jumlah yang sedikit. Karena mungkin khamr memiliki kelebihan (lebih keras) bila dibandingkan dengan anggur.

6. Kontradiksi Ulama' Tentang Bolehnya Ta'wi<l

Nasib ta'wi>l memang tragis di tangan mayoritas sebagian ulama, ta'wi>l mendapat label–negatif-sebagai "tafsir sesat". Ia dianggap tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'a>n dan al-Hadith serta menyimpang dari tradisi *al-salaf al-awwal*. Di mana tradisi *al-salaf al-awwal* dalam memahami dan menginterpretasikan teks-teks keagamaan senantiasa menjauhi ta'wi>l. Imam Malik (w.795 M) misalnya, tidak membenarkan orang berkata : "*langit menurunkan hujan*", pernyataan ini harus diyakini

[81] Muhammad 'Ali Al-Shauka>ni, *Irsyadul Fuhul*, vol II, 759

[82] *Ibid*.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa yang menurunkan hujan adalah Allah SWT.[83] Karenanya menggunakan ta'wi>l dalam memahami teks-teks keagamaan (khususnya *nas}h* al-Qur'a>n maupun Hadis) adalah penyimpangan atau pencemaran atas roh suci syari'at. Sebab wahyu adalah "titah Tuhan" yang absolut, benar dan mutlak.

Sebagian ulama besar berpendapat – dalam persoalan ayat-ayat *mutasha>bih*- bahwa ta'wilnya tidak diketahui oleh siapapun kecuali Allah. Oleh karena itu mereka mengharamkan ta'wi>l dan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah. Alasannnya ta'wi>l tak lain adalah pekerjaan orang-orang yang dalam hatinya terdapat kecenderungan sesat.[84] Sehingga pendukung ta'wi>l oleh pendukung mainstream ulama divonis sebagai "*gerakan sesat*", "*ilhad*", "*zindiq*" dan "*bid'ah*", yang bertentangan dengan *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*.[85] Akibatnya istilah ta'wi>l dalam pemikiran agama resmi atau ideologi penguasa diposisikan marjinal. Istilah ta'wi>l berubah menjadi istilah yang "dibenci" bahkan "dimusuhi". Maka terjadilah distorsi besar-besaran dan pemberangusan terhadap "ta'wi>l" atas nama "tafsir". Suara yang menyerukan ta'wi>l harus menghadapi tekanan (represi) baik dari ulama atau penguasa yang

---

[83] May Rahmawatie & Yudie R. Haryono (editor), *Tafsir dan Modernisasi* dalam *Al-Qur'a>n, Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan* (Jakarta: Gugus Press, 2002), 213.

[84] Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'a>n* Cet. IV (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 372.

[85] Nas}r Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'a>n: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 276

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkolaborasi dengan ulama . Istilah ta'wil menjadi tabu untuk dibicarakan dan menjdi wacana yang terpinggirkan. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta kompleksitas problematika yang melilit umat Islam ,suara Ta'wilʿ kembali muncul kepermukaan. Sebab "tafsir resmi" dinilai kurang bisa atau tidak mampu merespon perkembangan serta tantangan jaman yang semakin menunjukkan intensitasnya. Sebenarnya kebutuhan akan perlunya penggunaan ta'wil dalam memahami dan menggali spirit teks-teks keagamaan sudah tumbuh. Sebab solusi atas problem kontemporer tak cukup hanya berpegang teguh pada interpretasi generasi awal yang hanya mengandalkan pada naql dan *riwayah* saja. Untuk itu perlu adanya inovasi dan kreatifitas serta kerja ekstra dari pemikir kontemporer untuk menginterpretasi teks-teks keagamaan yang semakin hari kehilangan elan vitalnya. Dan itu hanya bisa terwujud apabila ada keseimbangan fungsi antara ta'wi>l dan tafsir. Dengan demikian menghidupkan kembali ta'wi>l adalah satu keniscayaan untuk merealisasikan Islam sebagai rahmat bagi alam semesta. Kebutuhan akan menghidupkan ta'wi>l ini juga dinyatakan oleh Dr. Yusuf Qordhawi:

"Yang terpenting, Ta'wi>l adalah kebutuhan yang tak dapat ditinggalakan. Ia dapat diwajibkan oleh akal, syariat, atau bahasa arab. Orang yang menolak itu berarti telah keluar dari jalur yang benar dan terperosok dalam lubang kesalahan seperti yang dilakukan kelompok zahiriyah".[86]

[86] Yusuf Qordhawi, *Berinteraksi dengan al-Qur'a>n* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 412

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meski demikian, ta'wi>l masih juga menjadi menjadi istilah yang dicurigai, dianggap ,tafsir sesat' dan terancam eksistensinya oleh wacana agama resmi. Padahal kebutuhan akan ta'wil sangat mendesak bagi pemecahan problem kontemporer saat ini. Ini jika menghendaki islam bisa survive dan jargon "*Islam rahmatan lil'alamin*" serta "*Islam salih li kulli zaman wa makan*" membumi. Kondisi semacam ini merupakan fenomena kemunduran umat Islam. Di mana umat islam hanya mengekor dan mereproduksi produk-produk intelektual generasi tua —yang tentunya cocok untuk jaman mereka— tanpa mau menelurkan produk yang relevan dengan tuntutan kontemporer.[87] Sehingga yang terjadi bukan persoalan berkurang dan terselesaikan, justru persoalan semakin sulit.

Nas}r Hamid Abu Zaid, seorang ulama terkenal di Mesir menyatakan keprihatinannya:

"Merasa cukup dengan hasil interpretasi generasi pertama terhadap teks dan membatasi peran mufassir modern hanya dengan meriwayatkannya dari ulama kuno membawa konsekuensi yang berbahaya dalam kehidupan sosial, mungkin masyarakat akan memegangi interpretasi tersebut secara literal dan menjadikannya sebagai aqidah dan akibatnya merasa cukup dengan kebenaran –kebenaran azali atau imanen, sebagai kebenaran-kebenaran final dan menjauhi metode 'eksperimental' dalam mengkaji fenomena-fenemona alam dan kemanusiaan dan mungkin ilmu pengetahuan berubah menjadi agama dan kemudian agama berubah menjadi khurafat, kelakar dan sisa-sisa masa lalu. Kedua sikap tersebut masing-masing eksis dalam realitas dan yang jejakjejaknya kita rasakan dalam perdebatan antara kelompok sekuler dan pemuka agama".[88]

---

[87] Dalam bukunya *Naqd Al-Khithab Al-Dini*, menyatakan tradisi umat Islam yang membebek di balik otoritas salaf dan tradisi (turath) merupakan salah salah penyebab kemunduran peradaban Islam. Lihat Nas}hr Hamid Abu-Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini* , cet. III (Kairo: Madbuli, th. 1995), 67-68

[88] Nas}r Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'a>n*, 280

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk itu, seyogyanya umat Islam mengakaji kembali tafsir dan ta'wi>l serta mendudukannya secara proporsional. Sehingga dalam melakukan pembacaan terhadap teks-teks agama (khususnya al-Qur'a>n) melahirkan "tafsir yang produktif" untuk menghadapi tantangan jaman global ini. Lebih jauh perlu adanya pemahaman tentang ta'wi>l secara proporsional sehingga kita tidak terjebak pada konflik yang tak produktif sebagaimana pengalaman masa lalu.

7. Fungsi ta'wi>l sebagai pendekatan al-Qur'a>n

Setelah memberikan pemaknaan terbatas dalam sisi bahasa dan istilah ta'wi>l, kemudian penambahan beberapa keterangan dan ulasan mengenai adanya syarat dan pra-sayarat dalam melakukan ta'wi>l, maka menghadirkan ta'wi>l dalam posisi yang liberatif (membebaskan) dalam mendekati Al-Quran menjadi pilihan yang menarik.

Ta'wi>l dalam aplikasinya mempunyai pengertian yang lebih dibanding tafsir, ta'wi>l memiliki probabilitas ruang yang lebih lapang dibanding dengan tafsir dalam segi pemaknaannya. Hal ini dikarenakan ta'wi>l, sebagaimana terangkum dalam disparitasnya dengan tafsir, mengedepankan corak penggalian makna, kekuatan *dirayah*, serta kental dengan orientasi ijtihad dan *istinba>t}*. Karakter itulah yang tidak didapati dalam tafsir. Sehingga ruang pemaknaan Al-Quran, dengan ta'wi>l sebagai pendekatannya menjadi lebih menarik dan memiliki probabilitas makna yang tinggi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahkan, jika merujuk pada pemaknaan ta'wi>l yang merupakan usaha memalingkan lafaz} dari kemungkinan makna yang *ra>jih}* (populer/unggul) pada kemungkinan makna yang *marju>h}* (lemah) karena adanya dalil yang menyertainya[89], maka urgensitas ta'wi>l dalam kontinuitas dialektika keilmuan Quran memiliki tempat yang strategis. Hal ini merupakan pintu masuk untuk membuka kembali beberapa kemungkinan-kemungkinan makna, yang pada nantinya berujung pada hasil makna teks yang berbeda dengan dukungan dalil yang menguatkan, bahkan menguatkan yang tadinya dianggap makna yang lemah sekalipun.

Pada taraf ini, proses mendialogkan teks Al-Quran dengan masyarakat, bahkan dengan keilmuan terkini, menjadi lebih dimungkinkan. Karena dalam proses ijtihad dan *istinba>t}*, kemampuan menganalisa teks dengan perangkat dan metode yang beragam, lebih membuat Al-Quran semakin teruji untuk dapat dipahami dalam setiap generasi dan setiap keadaan.

Qurais Shihab berpendapat bahwa, "perkembangan masyarakat yang dihasilkan oleh potensi positifnya, hasil-hasil penemuan ilmiah yang dapat dipertanggung jawabkan, kesemuanya harus menjadi pegangan pokok dalam memahami ayat Al-Quran. Sehingga bila pada lahirnya teks bertentangan dengan perkembangan dan penemuan ilmiah, maka tiada jalan lain kecuali penta'wi>lan".[90]

[89] Manna' al-Qatta>n *Mabahith fi> 'Ulum al-Qur'a>n*, 209.

[90] M. Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Quran*, 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal demikian, lanjut Qurais Shihab, lebih baik daripada pengabaian teks, karena tentu saja dalam proses penta'wi>lan ini masih dalam batas-batas yang dibenarkan Al-Quran dan ulama.

Pada ruang lingkup hukum pun, selain teologi tentunya, kegunaan ta'wi>l akan semakin menambah pilihan makna alternatif yang beragam. Husein Muhammad, pada sebuah kata pengantar buku yang diberi judul "Al-Quran dan Ta'wil untuk Keadilan Perempuan", memberikan ulasan menarik mengenai ta'wi>l:

> Bahwa *ta'wi>l* sebagai pendekatan meniscayakan pemahaman bahwa aturan-aturan hukum mengandung alasan yang rasional dan memiliki tujuan moral. Dalam artian yang lain, pendekatan *ta'wi>l* ingin membaca sebuah teks pada makna esensial tujuan moralnya, bukan semata-mata makna literalnya.[91]

Melalui ta'wi>l ini pula, pemahaman terhadap Al-Quran banyak menggunakan analisis rasional, terbuka (inklusif), berinteraksi atau berdialog dengan realitas yang berkembang, dan mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan arti teks. Nas}r Hamid Abu Zaid, sebagai tokoh pemikiran liberatif teks keagamaan dari Mesir, memiliki pandangan bahwa, "sesungguhnya ijtihad dalam ta'wi>l nas}}s} tidaklah berbeda

---

[91] Husein Muhammad, *Ijtihad Kiai Husein; Upaya Membangun Keadilan Gender* (Jakarta: Rahima, 2011), xlvi. Sebenarnya, Pemikiran Husein Muhammad ini bertolak dari asumsi dasar bahwa eksistensi hukum Allah selalu memiliki hikmah dan maksud tertentu. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Al-Amidi:

إن أئمة الفقه مجمعة علي أن أحكام الله لاتخلو من حكمة ومقصود . Saif al-Di>n al-Amidi, *al-Ih}ka>m fi Us}u>l al-Ah}ka>m*, Juz III.(Beirut: Da>r al-Fikr, 1981), 411.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam permasalahan fikih beserta domain hukumnya. Bahwasanya ta'wi>l bergerak dari pemikiran rasional yang diteruskan pada kedalaman teks.[92]

Karena memiliki sebuah karakteristik yang unik, yang membedakan dengan tafsir, maka menurut penulis pemanfaatan ta'wi>l sebagai pendekatan terhadap Al-Quran perlu ruang terlebih dahulu sebelum berpijak untuk memalingkan teks dari makna asli dengan melalui proses pendekatan bahasa terlebih dahulu, kemudian diperkuat dengan dalil, serta melalui usaha sarana ijtihad dan *istinba>t}*. Keunikan inilah yang menyebabkan perbedaan penakwil dan metode yang digunakan akan meniscayakan perbedaan hasil pula. Hal ini, pada pandangan yang positif, dapat membuat kreativitas dan pemaknaan terhadap Al-Quran yang tidak akan pernah berhenti, berkelanjutan, serta kontekstual.

Keberadaan ta'wi>l sebagai pendekatan Al-Quran bukan hanya dikenal oleh sarjana klasik ilmu Quran, namun juga mendapatkan legalitas yang penuh seperti tafsir. Hanya saja, setelah menelisik lebih jauh mengenai perbedaan yang mencolok antara tafsir dan ta'wi>l, ta'wi>l menjadi bagian yang sangat penting dalam upaya progresivitas keilmuan Al-Quran di masa mendatang. Seperti diungkapkan di atas bahwa ta'wi>l yang diartikan sebagai pengesampingan lafaz} dari maknanya yang jelas (*z}a>hir*) kepada makna yang dimungkinkan, memberikan efek domino terhadap pengembangan pemaknaan Al-Quran yang lebih luas.

---

[92] Nas}}r H}a>mid Abu> Zaid, *Mafhu>m al-Nas}}s} ; Dira>sa>t fi Ulu>m al-Qura>* Cet.II (Beirut: Al-Markaz al-Thqafi> al-Arabi>, 1994), 238.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena memiliki tingkat probabilitas makna yang lebih luas, maka syarat dan pra-syarat ta'wi>l perlu dikemukakan. Hal ini, di samping untuk mengurangi kecerobohan dalam menggunakan ta'wi>l, juga untuk mewujudkan persesuaian antara penakwil dengan proses ta'wi>l yang tengah dilakukan. Di antara pra-syarat ta'wi>l adalah lafaz} mengandung makna ta'wi>l, makna dikenal oleh kalangan ahli yang otoritatif, serta makna dikenal dalam Arab klasik. Sementara di antara syarat penakwil adalah memiliki ketakwaan kepada Allah, kerendahan hati, zuhud, berorientasi untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah, serta *muja>hadah* (kemampuan mengolah jiwa melawan nafsunya).

Setelah itu, dalam menggunakan ta'wi>l sebagai pendekatan terhadap Al-Quran, pijakan pertama sebagai *starting point* akan selalu mempertautkan kebahasaan terlebih dahulu. Hal ini sebagai upaya awal untuk mengeksplorasi probabilitas makna yang terkandung, kemudian mendukung pilihan tersebut dengan dalil, serta dilakukan melalui sarana ijtihad dan *istinba>t}.* Karena kekhasan inilah ta'wi>l memiliki karakter "Kreatif, Intuitif, dan Subjektif. Dari Karakteristik inilah, menurut penulis pendekatan ta'wi>l akan memungkinkan hasil sesuatu yang berbeda antar penakwil dan dapat memberikan temuan baru yang sangat mungkin berbeda dengan saat pendekatan pemahaman al-Quran melalui tafsir dilakukan.

Oleh karena itu, pengedepanan toleransi dan kemauan untuk membuka diri dan berdialog dengan realita kemasyarakatan menjadi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sangat penting. Bukan saja demi meminimalisir klaim kebenaran secara sepihak, namun juga untuk membuka kran pemikiran keagamaan yang lebih humanis, bermartabat, dan tidak saling menyalahkan.

C. Kaidah Us}u>liyah

Sebagai *the queen of Islamic sciences,*[93] Us}u>l fiqih memegang peranan penting dan strategis dalam melahirkan ajaran Isla>m *rah}matan li al-'ālami>n.* Wajah kaku dan keras ataupun lembut dan humanis dari ajaran Isla>m sangat ditentukan oleh bangunan Us}u>l fiqih itu sendiri. Sebagai 'mesin produksi' hukum Islam, Us}u>l fikih menempati poros dan inti dari ajaran Islam. Us}u>l fikih menjadi arena untuk mengkaji batasan, dinamika dan makna hubungan antara Tuhan dan manusia. Melihat fungsinya yang demikian, rumusan Us}u>l fikih seharusnya bersifat dinamis dan terbuka terhadap upaya-upaya penyempurnaan. Sifat dinamis dan terbuka terhadap perubahan ini sebagai konsekwensi logis dari tugas Us}u>l fikih yang harus selalu berusaha menselaraskan problema kemanusiaan yang terus berkembang dengan pesat dan akseleratif dengan dua sumber rujukan utamanya, al-Qur`'a>n dan as-Sunnah, yang sudah selesai dan final sejak empat belas abad silam, al-h}ukmu *yadu>ru ma'a al-'illatihi wuju>dan wa 'ada>man.* (fenomena hokum terjadi disebabkan oleh konteks yang melatarbelakanginya)

Tidak diragukan lagi bahwa metodologi Us}u>l fiqih memiliki keluasaan dan standar yang beragam sesuai dengan jenis persoalan yang

[93] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditinjau. Ada persalan hukum fiqih yang berhubungan dengan ritual ibadah shalat, puasa, zakat dan haji. Namun karena penjelasan *nash* demikian banyak dan detail sehingga ijtihad tidak bisa memasuki wilayah ini. Pemahaman ahli fiqih hanya sekadar menghimpun berbagai *nash* itu dan menghubungkan dengan *nash* lain sehingga membentuk gambaran utuh tentang ibadah. Dengan demikian, persoalan Us}u>l fikih hanya berkisar pada persoalan interpretasi *nash* dengan mempergunakan konsep-konsep dalam prinsip ilmu tafsir seperti mengkaji makna umum dan khusus, kontradiksi (*ta'arudl*), dalil isyarat, *mafh}um mukhalafah* dan lain sebagainya.

Diakui atau tidak, semangat kajian ilmu fiqh –terutama Us}u>l Fiqh- di tengah masyarakat umum terlihat menurun dari tahun ke tahun (tentu mengecualikan lembaga-lembaga seperti pesantren yang masih concern menekuninya). Seolah masyarakat Islam dewasa ini lebih nyaman dan semangat mengkaji tafsir maupun hadis dibanding kajian fiqh Islam, terlebih lagi Us}u>l fiqh yang dianggap ruwet dan *jelimet*.

Padahal, kajian fiqh atau Us}u>l fiqh merupakan kajian penting yang mesti ada dan terus hidup sepanjang adanya kehidupan manusia. Demikian itu disebabkan, setiap perbuatan manusia tak akan lepas dari aturan hukum Syari'at yang notabenenya secara luas dan detail dibahas dalam kajian fiqh dan Us}u>l fiqh.[94] Benar bahwa aturan Syari'at Islam tercantum dalam Al Qur'an dan Hadis (baca: Sunnah), tetapi perbuatan manusia akan terus berkembang

[94] Hal ini menjadi kelaziman, sebab yang menjadi objek kajian fiqh adalam hukum Islam. Sedang hukum Islam sasarannya setiap perbuatan manusia yang sudah mukallaf. Maka semakin banyak dan kompleksnya model perbuatan manusia, akan semakin banyak dan detail pula hukum Islam yang harus ditetapkan. Demikian keterkaitan hukum dengan objek dan sasarannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan berubah-ubah sehingga harus dicarikan solusi permasalahannya melalui kajian fiqh Islam, sementara al Qur'an dan Hadis lebih banyak memuat hal-hal pokok dan bukan parsia. [95]

1. Pengertian Us}u>l Fiqh

Formulasi Us}u>l fiqh secara bahasa tersusun dari jumlah id}a>fiyah (kata gabungan) dari kata ushu>l dan fiqh, Kata "*Ushul*" adalah bentuk jamak dari "*Ashl*" yang berarti "pokok" atau dasar suatu bangunan, baik bangunan materi atau non materi seperti pemikiran.[96]

Sedang kata "*ashl*" itu sendiri dalam terminologi ulama sering dipakai untuk beberapa makna, di antaranya;

a. Berarti dalil (*al dalil*), seperti pada ungkapan "*ashlu hadzihi al mas'alah al Ijma'*" (dalil dari masalah ini ialah Ijma').[97]
b. Berarti yang unggul (*al rajih*), sebagaimana dalam ungkapan para ulama "*al Ashlu fi al Kalam al Haqiqah*" (yang unggul/menang dalam statement ialah al Haqiqah/arti yang sebenarnya).[98]
c. Berarti suatu kaidah (*al qaidah*), misalnya dalam ungkapan "*ibahah al maytah lil mudhthir 'ala khilaf al ashl*" (memakan bangkai bagi yang terpaksa diperbolehkan atas dasar menyalahi kaidah asal/umum).[99]
d. Berarti dikembalikan ke asal (*al mustashab*), seperti pada statement "*al ashlu bara'at al dzimmah*" (dianggap terbebas dari beban atau tanggung

[95] Lihat Abdul Wahhab Khalaf, *Mashadir al Tasyri' al Islamy Fima La Nas}sha Lah*, (Dar al Qalam, Kuwait; 1993), cet. Ke-6, 8
[96] Lihat; Abdul Karim Zaidan, *al Wajiz Fi Ushul al Fiqh*, 8
[97] *Ibid.*
[98] *Ibid.*
[99] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jawab sesuatu karena dikembalikan ke hukum asal hingga muncul ketetapan yang mengubahnya).[100]

Sedang fiqh secara etimologi (linguistik), sebagaimana diungkap oleh Muhammad Sa'id Jalal yang menukil dari kitab kamus *Misbah al Munir* serta *Lisanul Arab* yang dinukil oleh Musthafa Sa'id al Khan, berasal dari bahasa Arab *faqaha-yafqahu-fiqhan* yang berarti faham atau mengetahui sesuatu.[101] Al Qur'an memakai kata "fiqh" untuk menunjukkan arti bukan sekedar mengetahui atau faham, tetapi mengetahui atau memehami secara mendalam (*diqqat al fahm*), memahami tujuan pembicara (*ma'rifat lighardh al mutakallim*) sebagaimana tertera dalam al Qur'an surah Annisa ayat 78.[102]

Adapun secara terminologi (istilah), para ulama mendefinisikan fiqh sebagai berikut;

a. Abdul Wahhab Kholaf memberi pengertian bahwa fiqh ialah ilmu tentang hukum-hukum syari'at praktis yang diserap dari dasar-dasarnya yang terperinci, atau kumpulan hukum-hukum syari'at praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci (detail).[103]

---

[100] *Ibid*.

[101] Muhammad Sa'ad Jalal, *Muqaddimah Fi al Ta'rif bi Ilm Ushul al Fiqh wa al Fiqh*, (Musthafa al Shawi al Juwaini; al Iskandariah-Mesir: 2002), 7 dan Musthafa Sa'id al Khan, *Dirasat wa Tarihkiyah li al Fiqh wa Ushulih wa al Ittijahat allati Zhaharat Fihima*, (al Syirkah al Muttahidah, Syiria; 1984), cet. ke-1, 11.

[102] Pada ayat tersebut disebutkan derivasi dari kata *"fiqh"* yang berarti memahami secara mendalam atau memahami tujuan pembicara. Lihat; Abdul Karim Zaidan, *al Wajiz Fi Ushul al Fiqh*, (Mu'assasah Qurthubah; Baghdad-Irak: 1976), cet. Ke-6, 8.

[103]Lihat; Abdul Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al Fiqh*, (Maktabah al Da'wah al Islamiyah Syabab al Azhar: Kairo-Mesir, 2002), cet. Ke-8,.11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Muhammad Sa'ad Jalal mendefinisikan ilmu fiqh yaitu kumpulan hukum-hukum syari'at praktis secara parsial (juz'iy) yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dengan melalui kaidah-kaidah pokok tertentu.[104]

c. Abdul Karim Zaidan mengartikan fiqh bahwa ia adalah mengetahui hukum-hukum syari'at praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci, atau ia merupakan kumpulan hukum-hukum itu sendiri.[105]

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa fiqh dalam terminologi ulama ialah pengetahuan tentang hukum-hukum Syari'at praktis secara parsial (juz'iy) yang digali dari dasar-dasar hukumnya yang terperinci dengan menggunakan kaidah-kaidah tertentu. Dapat juga dikatakan bahwa yang dimaksud fiqh adalah hukum-hukum syari'at amaliah (praktis) yang bersumber dari dalil-dalilnya yang terkualifikasi.

Dari dua Imam Tajuddin Abdul Wahhab ibn al Subki, biasa disebut al Subki dan Abdul Wahhab Khalaf serta para pakar hukum Islam menyimpulkan bahwa *Us}u>l al fiqh* ialah kumpulan kaidah-kaidah umum (*al-Ijmaliyyah*) tentang fiqh yang dijadikan sebagai landasan dan cara untuk menelorkan hukum-hukum syari'at praktis yang bersumber dari dalil-dalil yang terperinci.[106] Yang dimaksud dalil-dalil yang terperinci

---

[104] Lihat; Muhammad Sa'ad Jalal, *Muqaddimah Fi al Ta'rif bi Ilm Ushul al Fiqh wa al Fiqh*, (Musthafa al Shawi al Juwaini; al Iskandariah-Mesir: 2002), 3

[105] Abdul Karim Zaidan, *al Wajiz Fi Ushul al Fiqh*, (Mu'assasah Qurthubah; Baghdad-Irak: 1976), cet. Ke-6, 8. Lihat juga; Syeikh Abdul Hamid ibn Muhammad Ali Quds, *Latha'if al Isyarat 'Ala Nazhm Tashil al Thuruqat*, 8

[106] Baca; Abdul Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al Fiqh*, (Maktabah al Da'wah al Islamiyah Syabab al Azhar: Kairo-Mesir, 2002), cet. Ke-8,.12. Baca juga; Abdul Karim Zaidan, *al Wajiz Fi Ushul al Fiqh*,7. Lihat juga; Muhammad Sa'ad Jalal, *Muqaddimah Fi al Ta'rif bi Ilm Ushul al Fiqh wa al Fiqh*, (Musthafa al Shawi al Juwaini; al Iskandariah-Mesir: 2002), h.3. Baca juga;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah setiap dalil *nas}* (al-Qur'a>n & Hadis) yang dengan sendirinya dapat menunjukkan kesimpulan sebuah hukum.[107]

2. Sumber Hukum Us}u>l Fiqh

Sebagaimana telah diurai, bahwa Us}u>l fiqh adalah kaidah-kaidah umum sebagai landasan penggalian hukum Islam berdasarkan dalil-dalil yang terperinci, maka tentu hal ini memerlukan kesungguhan upaya dari seseorang yang berkualifikasi untuk melakukannya. Upaya penggalian hukum ini dalam terminologi fiqh (baca; Hukum Islam) disebut ijtihad dan pelakunya disebut *Mujtahid*. Ijtihad itu sendiri dibenarkan berdasarkan hadis Rasulullah Saw. yang terkenal dengan sebutan "Hadis Mu'adz", yakni hadis yang mengisahkan diutusnya Mu'adz bin Jabal ke negeri Yaman untuk menyebarkan Islam.

حدثنا حفص بن عمر بن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره. فقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله

Artinya; "Diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal bahwa Rasulullah Saw. ketika mengutusnya ke negeri Yaman pernah bersabda; "Bagaimana engkau membuat keputusan hukum jika dihadapkan kepadamu untuk memutuskan suatu hukum?" Mu'adz menjawab; "Saya akan

---

Syamsuddin Muhammad ibn al Mahally, *Hasyiyah al 'Allamah al Bannani 'Ala Matn Jam'i al Jawami'*, (Maktabah Toha Putra, Semarang; Tt), vol.1, 41.

[107] Lihat; Ali Hasballah, *Ushul al Tasyri' al Islami*, (Dar al Ma'arif, Mesir: 1976), cet. Ke-5, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memutuskannya berdasarkan Kitab Allah (al Qur'an)". Rasulullah Saw. bertanya; "Jika engkau tidak menemukan keputusan itu dalam Kitab Allah?" Mu'adz menjawab; "Maka dengan Sunnah Rasulullah". Rasulululah Saw. bertanya lagi; "Jika engkaupun tidak menemukannya dalam Sunnah Rasulullah?" Mu'adz menjawab; "Saya akan berijtihad dengan pemikiran saya dan tidak akan berlaku sembrono (maksudnya saya tidak akan gegabah dalam berijtihad)" Mu'adz bercerita; "Lalu Rasulullah Saw. menepuk dadanya (Mu'adz) seraya bersabda; "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik kepada utusan Rasulullah untuk menetapkan sesuatu yang diridhai Allah dan Rasulul-Nya". (HR. Al Baghawi).[108]

Hadis di atas dijadikan sebagai dasar oleh para pakar hukum Islam untuk merumuskan kaidah-kaidah umum (Us}u>l fiqh) melalui ijtihad yang dibenarkan.

Adapun sumber-sumber penggalian perumusan kaidah-kaidah tersebut, sebagaimana ditegaskan oleh ulama klasik seperti Imam Tajuddin al Subky, serta ulama modern (muta'akhir/kholaf) seperti Abdul Wahhab Khalaf, mengacu kepada al Qur'an, Sunnah (Hadis), Ijma', Qiyas, dan Istidlal[109]Kendati yang terakhir ini lebih menekankan kepada cara atau metodologi (*thariq*) dibanding sumber (*maraji'/mashadir*), namun mereka memasukkannya ke dalam kualifikasi sumber Us}u>l fiqh karena sejatinya sebuah hipotesa tak mungkin terpisahkan dari metodologinya. Banyak pula ulama yang memasukkan *istihsan*, *istishab*, dan *maslahah mursalah* dijadikan sebagai sumber hukum Islam di luar ketetapan al Qur'an dan

[108] Hadis ini disinyalir sebagai dasar ijtihad oleh semua ulama termasuk beberapa hadis pendukung yang menunjukkan ijtihadnya para Sahabat Nabi baik sebelum maupun sesudah wafatnya Nabi Muhammad Saw. Lihat Ali Hasballah, *Ushul al Tasyri' al Islami*, (Dar al Ma'arif, Mesir: 1976), cet. Ke-5, .21

[109]Lihat; Abdul Wahhab Khalaf, *Mashadir al Tasyri' al Islamy Fima La Nas}sha Lah*, (Dar al Qalam, Kuwait; 1993), cet. Ke-6, 14-16. Lihat juga; Syamsuddin Muhammad ibn al Mahally, *Hasyiyah al 'Allamah al Bannani 'Ala Matn Jam'i al Jawami'*, (Maktabah Toha Putra, Semarang; Tt), vol.1, . 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hadis. Dengan demikian dalam ilmu Us}u>l fiqh, masing-masing dari sumber tersebut mendapatkan porsi kajiannya tersendiri.

3. Signifikansi Us}u>l Fiqh

Berdasarkan paparan di atas, semakin jelas bagi kita bahwa ilmu Us}u>l fiqh memiliki tujuan tersendiri. Tujuan itu ada yang bersifat umum dan adakalanya bersifat khusus.

a. Tujuan Umum

Manusia sebagai makhluk sosial (*homo saphiens*) sesuai karakteristiknya akan selalu berinteraksi dengan apa yang ada di sekitarnya. Enteraksi manusia tidak terbatas hanya kepada sesama manusia, akan tetapi berinteraksi pula dengan alam pemikiran dan dunia sekitarnya. Interaksi manusia dengan alam pikirannya akan mengantarkannya kepada alam spiritual sebagai kebutuhan rohaninya. Hal inilah yang kemudian membawanya kepada Dzat yang Maha Tunggal, sehingga disebut dengan hubungan manusia dengan Tuhan (*hablum minallah*). Manusia sebagai makhluk *taklif*, maka Islam mengatur hubungan manusia seperti ini dengan ajaran akidah tauhid yang diiringi dengan tata cara berinteraksi melalui ibadah (penghambaan diri manusia kepada Allah) sebagai bentuk pengakuannya.

Hal yang tidak berbeda terjadi pula dalam interkasinya dengan sesama manusia dan alam sekitarnya. Allah Swt. Menurunkan ajaran Islam melalui Rasul-Nya agar dijadikan sebagai sandaran dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjalani interaksi kehidupan sehari-hari. Hal ini dimaksudkan agar manusia dapat menjadi pengatur keseimbangan kehidupan dunia dengan amal-amal kebajikannya sesuai yang digariskan Allah Swt. Dengan kata lain, Us}u>l fiqh yang menjadi terusan syari'at Islam bertujuan untuk kemaslahatan kehidupan manusia baik di dunia maupun akhirat dengan ketetapan hukum Islam yang dijalankan dengan baik.[110]

b. Tujuan Khusus

Adapun secara spesifik, Us}u>l fiqh dicetuskan untuk memperkenalkan dasar-dasar silogisme hukum Islam dan merealisasikannya sehingga seseorang mampu menggali hukum-hukum Islam dengan benar terkait perbuatan manusia mukallaf yang belum terjawab oleh nas}.[111] Oleh sebab itu, perlu kiranya penulis uraikan kajian pokok Us}u>l fiqh agar menjadi gamblang apa yang dibahas di dalamnya.

c. Kajian Pokok Us}u>l Fiqh

Secara umum, sebagaimana terdapat dalam beberapa literatur fiqh, Us}u>l fiqh membahas empat kajian pokok berikut ini;

[110] Ali Hasballah, *Ushul al Tasyri' al Islami*, (Dar al Ma'arif, Mesir: 1976), cet. Ke-5, 11.
[111] *Ibid*, h.16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Hukum (*al Hukm*)

Yang dimaksud hukum di sini ialah, ketetapan Firman Allah Swt. yang terkait dengan perbuatan orang yang sudah akil baligh (*Mukallaf*) baik berupa ketetapan yang mengikat atau pilihan.[112] Hal ini mengecualikan Firman Allah Swt. Yang terkait dengan Dzat dan Sifat-Nya, begitu pula terhadap dzat makhluk-Nya seperti bentuk manusia dan hewan serta alam semesta.[113] Hukum shar'i ada dua bagian, *taklify* dan *wadh'i*.

Hukum shar'i taklify ialah hal-hal yang menuntut melakukan perbuatan, meninggalkannya atau memilih antara keduanya. Sedangkan hukum wadh'i adalah hal-hal yang menuntut untuk menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau penghalang bagi sesuatu yang lain.[114] Jelaslah perbedaannya, tuntutan melakukan perbuatan atau meninggalkan, atau memilih di antara keduanya merupakan tujuan dari hukum taklify seperti hukum shalat dan menulis buku atau hal-hal yang dapat dikerjakan oleh mukallaf. Sedang tujuan hukum wadh'i ialah korelasi sebab musabab atau syarat dan sasarannya tidak mesti mampu dilakukan mukallaf, seperti mencuri, persaksian, kekerabatan, dan gila atau hilang ingatan.[115]

---

[112] Syamsuddin Muhammad ibn al Mahally, *Hasyiyah al 'Allamah al Bannani 'Ala Matn Jam'i al Jawami'*, (Maktabah Toha Putra, Semarang; Tt), vol.1,.47-48. Lihat pula Ali Hasballah, *Ushul al Tasyri' al Islami*, (Dar al Ma'arif, Mesir: 1976), cet. Ke-5, 375

[113] Syamsuddin Muhammad ibn al Mahally, *Ibid*, 50-51

[114] Ali Hasballah, *Ushul al Tasyri' al Islami*, (Dar al Ma'arif, Mesir: 1976), cet. Ke-5, 376

[115] *Ibid*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Semua ketetapan hukum taklifi dan wadh'i ini memiliki konsekwensi hukum yang ditimbulkan, baik wajib, sunah, haram, makruh, atau mubah sesuai apan yang ditunjukkannya. Kajian tentang hukum, merambah pula kepada hal-hal yang terkait dengannya, seperti hakim, atau dalam istilah bangunan hukum terdapat *al hukm*, *al mahkum 'alaih*, *al mahkum fih*, dan *al mahkum bih* yang kemudian disebut *arkan al hukm*.

2) Dalil-Dalil Shar'i (*al Adillah al Shar'iyyah*)

Dalil-dalil Shar'i merupakan sumber-sumber penggalian hukum Islam berupa dalil al Qur'an, Hadis, dan Ijtihad. Ketiganya memiliki spefikasi tertentu baik, secara bahasa, susunan kata, maupun keterkaitan maknanya. Kualifikasi dalil nasakh mansukh, korelasi hadis dengan al Qur'an, dan lain-lain pun dikaji secara khusus. Begitu pula ijtihad dan spesifikasi dan kulaifikasinya. Ada dua hal yang harus diperhatikan bagi dalil-dalil shar'i, yaitu;

a) Ia berupa dua ragam, *naqli* dan *'aqli*. Yang berbentuk *naqli* ialah al Qur'an dan Sunnah (Hadis), sedangkan yang sejenis *'aqli* ialah ijtihad, baik secara individu maupun kolektif (konsesus ulama).[116] Masing-masing dalil ini saling membutuhkan satu sama lain, karena beristidlal dengan dalil naqli tentu harus menggunakan penalaran dan penghayatan

[116] Ali Hasballah, *Ibid*, .23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan akal dan dalil-dalil akalpun tidak dapat dianggap sebagai shar'i jika tidak bersandar kepada dalil naqli.[117]

b) Dalil-dalil shar'i tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan akal karena akal menjadi sumber taklif sehingga taklif akan hilang bersama hilangnya akal. Sedangkan menuntut orang yang berakal dengan sesuatu yang bertentangan dengan akalnya ibarat menuntut kepada makhluk tidak berakal. Bahkan tuntutan seperti itu dapat dikategorikan sebagai main-main dan dosa besar, sementara Allah tidak pernah menentukan sesuatu secara main-main.[118]

3) Metodologi Ijtihad (*Thuruq al Istinbath*)

Metodologi ijtihad yang dimaksud ialah ilmu tatacara berijtihad dalam penggalian hukum Islam melalui separangkat alat yang disebut kaidah. Kaidah yang dipakai ulama terdapat dua ragam, kaidah-kaidah bahasa (etimologi) dan maknawi atau shar'i (terminologi) yang disimpulkan melalui penelitian tujuan hukum Islam (*maqashid shar'iyyah*) pada ketetapan-ketetapan hukum Islam.

- Kaidah-kaidah Bahasa

Kaidah-kaidah bahasa ialah kaidah-kaidah yang dirumuskan oleh para ulama Us}u>l fiqh dari tesis-tesis para pakar bahasa Arab dalam simulasi kalimat dan susunan kalimat

[117] *Ibid*.
[118] *Ibid*, 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(uslub) terhadap maknanya pasca penelitian yang mendalam.[119] Hal demikian sangat urgen bagi penggali hukum Islam disebabkan sumber-sumbernya berbahasa Arab, contoh; kata kerja perintah menuntut seseorang untuk melakukan apa yang diperintahkan. Hal ini memiliki konsekwensi hukum wajib, sunnah, atau mubah dan lain-lain sehingga para ulama Us}u>l fiqh menetapkan kaidah *"al Ashlu fi al Amri al Wujub" atau "al Haqiqah fi al Amr al Wujub"* (kata kerja perintah atau fi'il amr hukum awalnya atau sejatinya menunjukkan kewajiban).[120]

- Kaidah-kaidah Maknawi

Kaidah-kaidah maknawi yang dirumuskan oleh para ulama Us}u>l fiqh digali dari berbagai intisari tujuan syari'at (*maqashid al Syari'ah*) seperti, "*al Masyaqqah tajlib al Maysir*" (keberatanatau kesulitan dapat menarik suatu kemudahan), "*al Dharar Yuzal*" (bahaya harus dihilangkan), "*al Umur Bi Maqashidiha*" dan lain-lain. Kaidah-kaidah ini kemudian berimplikasi kepada ketetapan hukum Islam, seperti wajib, sunah, dan lainnya.

Pada kajian metodologi ijtihad ini, dibahas pula syarat-syarat seseorang boleh berijtihad dan kualifikasi mujtahid berikut

[119] Ali Hasballah, *Ibid*, 241

[120] Lihat Syamsuddin Muhammad ibn al Mahally, *Hasyiyah al 'Allamah al Bannani 'Ala Matn Jam'i al Jawami'*, (Maktabah Toha Putra, Semarang; Tt), vol.1, 375

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hal-hal yang terkait dengan ijtihad, seperti memberi fatwa dan taklid.

D. Kaidah Fiqhiyah

1. Pengertian Qawa>id dan Fiqh

Qawa>id fiqh merupakan ungkapan yang tersusun dari dua kata, yaitu *qawa>id* dan *fiqh.* Kata *qawa>id* merupakan bentuk jama' dari kata qaidah, yang dalam istilah bahasa Indonesia dikenal dengan kata 'kaidah' yang berarti aturan atau patokan, dalam tinjauan terminologi kaidah mempuyai beberapa arti; Ahmad as-Sha>fi'i dalam bukunya ushul fiqih islami menyatakan bahwa kaidah adalah:

> "Hukum yang bersifat universal (kulli) yang diikuti oleh satuan-satuan hukum juz'i yang banyak."[121]

Sedangkan bagi mayoritas ulama *us}ul* mendefinisikan kaidah dengan:

> "Hukum yang biasa berlaku yang bersesuaian dengan sebagian besar bagian-bagiannya."[122]

Sedangkan arti *fiqhiyah* diambil dari kata *al-fiqh* yang diberi tambahan ya' (ي) nisbah yang berfungsi sebagai penjenisan atau membangsakan. Secara etimologi makna *fiqh* lebih dekat dengan makna

---

[121] Ah}mad Muh}ammad Ash-Shafi'iy, *us}hul fiqh al-Isla>mi*, (Iskandariyah : Mu'assasah Thaqofah al-Jami'iyah, 1983), 4.

[122] Fathi Ridwan, *Min Falsafat al-Tashri' Isla>m*, (Kairo: Da>rul Katib al-Araby, 1969) 171-172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu sebagaimana yang banyak dipahami oleh para sahabat, makna tersebut diambil dari firman Allah SWT:

ليتفقهوا فى الدين[١٢٣]

"Untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama"

Dan berdasarkan sabda Nabi SAW

من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين

"Barangsiapa yang dikehendaki baik oleh Allah niscaya diberikan kepadanya kepahaman dalam agama." (HR. Bukhari Muslim)

Sedangkan secara terminologi fiqh berarti :

1) Menurut al-Jurjani al-Hanafi[124]:

"Ilmu yang menerangkan hukum hukum *shara'* yang amaliyah yang diambil dari dalil-dalilnya yang tafsily dan diistinbatkan melalui ijtihad yang memerlukan analisa dan perenungan."

2) Menurut Ibnu Khaldun dalam muqaddimah *al-Mubtada' wal Khabar*[125]:

"Ilmu yang dengannya diketahui segala hukum Allah yang berhubungan dengan segala perbuatan Mukallaf, (diistinbathkan) dari al-Qur'an dan as-Sunnah dan dari dalil-dalil yang ditegaskan berdasarkan *shara'*, bila dikeluarkan hukum-hukum dengan jalan ijtihad dari dalil-dalil maka terjadilah apa yang dinamakan *fiqh*."

Jadi, secara sederhana pengertian *Qawa>id fiqh* atau kaidah-kaidah fikih adalah dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan erat dengan masalah-masalah atau jenis-jenis fikih.

---

[123] QS. at-Taubah: 122

[124] Hasbi Ash-Siddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 25.

[125] Ibid, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Sisi lain mempelajari kaidah fiqh

Dalam kitab al-Madkhal al-Fiqh, Musthafa al-Zarqa>' (w.1357 H.) menulis:" Seandainya kaidah fiqh tidak ada, maka hukum-hukum fiqh (furu') akan tetap menjadi ceceran hukum lain yang secara lahir (z}ahir) saling bertentangan satu sama lain."[126] Dengan kata lain, suatu produk hukum dengan hukum lainya seringkali menampakkan ketidakmapanan, kontraprodutif yang tidak mempunyai pijakan kaidah hukum yang kuat dan jelas.[127] al-Qarrafi dalam mukadimah al-Furu>q membuat statemen:

> "Barangsiapa yang menganalisa *furu>' fiqh* dengan telaah parsial partikular (*juzi'yy*ah) tanpa menggunakan kaidah-kaidah universalnya, maka ia akan menemukan banyak perbedaan dan kontradiksi. Hatinya akan gunda–gulana memikirkanya sampai ia menjadi putus asa. Dia harus menghafal beragam persoalan yang tak ada ujung pangkalnya, dan umunya habis sebelum ia sempat memperoleh apa yang diharapkan, tidak akan pernah puas terhadap apa ayang diinginkan bisa jadi putus asa"[128]

Di samping itu, jika seseorang hanya mempelajarinya satuan hukum fiqh dalam kitab-kitab klasik konvensional tanpa desertai rumusan-rumusan kaidanya, maka akan ia akan memperoleh kesulitan yang tak berujung pangkal, sebab dinamika kehidupan manusia terus berkembang seiring dengan berkembangnya waktu dan peralihan generasi, sementara rumusan-rumusan hukum tersebut dibuat oleh para ulama yang hidup

---

[126] Musthafa Ahmad al-Zarqa>' al-Halbi, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'A<m*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1986), 948

[127] Bila seorang terus-menerus berkutat mempelajari hukum-hukum fiqh secara parsial (sepotong-sepotong), maka ia akan merasakan adanya kontradiksi antara satu hukum dengan hukum lainya, sering dibuat bingung saat mempelajari persoalan-persoalan hukum yang karakternya sama tapi ketentuan hukumya berbeda.

[128] Abu> al-Abba>s Ahmad bin Idri>s al-Shannhaji al-Qarrafi, *al-Furu>q wa Anwa>r al-Buru>q fi Anwa>' al-Furu>q*, , (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), jilid I, 6-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ratusan abad yang lalu, dimana konstruksi sosial dan masyarakatnya berbeda dengan sekarang. Contoh, konsep fiqh mengenai perbudakan dan seseorang berupaya mengapliksikan dalam kehidupan masa kini. sedang sistem perbudakan sudah tidak ada lagi; sudah "dihapus" dari muka bumi. Ini tentu akan membuat pikiran menjadi bingung,"Kenapa Islam "Membela" hukum perbudakan?" atau 'Untuk apa belajar hukum perbudakan, wong budaknya sendiri sudah tidak ada?" Akhirnya timbullah keruwtan-keruwetan pikiran yang berujung pada perasaan putus asa atau patah semangat. Kondisi seperti inilah yang disinyalir al-Qarrafi sebagai kontradiksi yang taka ada ujung pangkalnya.

Disamping itu, menurut Syaikh Yasi>n bin Isa al-Fada>ni,[129] jika seseorang beerkutat pada hukum-hukum yang sudah "jadi" dalam kitab-kitab fiqh konvensional, maka berapa waktu yang dibutuhkan, berapa lama

[129]Nama lengkapnya Abu> al-Faydl 'Alam al-Di>n Muhammad Yasi>n Ibn Muhammad 'Isa al-Fada>ni, beliau ulama keturunan Padang Sumatra Barat, lahir pada tahun 1335 H. bermadhhab Sha>fi'I, karir intelektualnya beliau menjadi mufti di Makkah, pengembaraan keilmuannya dimulai dari menimba Ilmu dari ayahnya sendiri; Syaikh 'Isa al-Fada>ni, kemudian kepada pamannya Syaikh Mahmud al-Fadan, kemudian dilanjutkan pada pendidikan formal di Madrasah Shawla>thiyah (1346 H) dan terakhir di Da>r al-Ulu>m al-Diniyyah, Makkah (tamat 1353 H). Disamping pendidikan formal beliau belajar ilmu kepada ulama mempunyai kompetensi dibidangnya masing-masing seperi; Syaikh 'Umar Ba Junaid, mufti Sha>fi'iyah Makkah, lalu Syaikh a'id bin Muhammad al-Yama>ni, dan Syaikh Hasan al-Yama>ni. Dalam disiplin ilmu Ushul Fiqh, beliau berguru pada; Syaikkh Muhsin bin 'Ali al-Palimba>ni al-Makki (ulama keturunan Palembang yang tinggal di Mekah), Sayyid 'Alwi bin 'Abbas al-Maliki al-Makki (ayah kandung Sayyid Muhammad ulama Sunni Kontemporer dari Arab Saudi) dan banyak ulama'berpengaruh lainya. Bahkan jumlah gurunya mencapai kisaran 700 orang (laiki-laki maupun perempuan). Pengabdian beliau bertahun-tahun aktif sebagai mengajar dan dosen di Masjidil Haram dan di Da>r al-Ulu>m al-Diniyyah, Makkah, terutama pada mata kuliah ilmu Hadis. Rutinitas setiap bulan Ramadhan beliau membaca (mbalah. Jawa) dan mengijazahkan salah satu diantara Kutub al-Sittah (6 kitab utama Hadis) hal ini berlangsung selama ±15 tahun. Disamping mengajar beliau juga aktif menulis beberapa kitab hingga mencapai lebih dari 60 buah, diantaranya '*Al-Durr al-Mandlu>d* Syarh Sunan Abi Dawu>d (20 juz), '*Fath al-'Alla>m* Syarh *Bulu>gh al-Mara>m* 4 jilid, '*Nayl al-Ma'mu>l 'ala Lubb al-Ushu>l wa Gha>yah al-Wushu>l*, '*al-Fawa>id al-Janiyyah'* dan masih banyak lagi, temasuk tulisannya tentang ilmu periwayatan hadis. Syaikh Yasin wafat pada hari Jum'at dini hari, 28 Dzu al-Hijjah 1410 H. Dan dimakamkan selepas shalat jumat di Pemakaman Ma'la Makkah. Untuk auto biografinya bisa dilihat pada *mukadimah al-Fawa>'id al-Janiyyah*, (Beirut: Libanon, cet. I, 1997), 25

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bisa bertahan, berapa kitab yang harus dihafal, dan seberapa cerdas memori otak mampu mengolahnya? Walau telah banyak mengeluarkan biaya dan menghabiskan waktu bertahun-tahun lamanya, tapi masih bertahan dengan metode pembelajaran hukum secara parsial partikular tanpa disertai prinsip-prinsip dasarnya, maka yang dapat dikuasai hanyalah materi hukum yang kebetulan dipelajari, sementara di luar masih banyak regulasi problema hokum yang belum terpecahkan dan tidak dipahami.

Nah, salah satu solusi untuk mengurai "benang kusut' itu adalah dengan mengetahui substansi dan esensi hukum-hukum syariat. Jadi selain mempelajari hukum-hukum yang sudah "jadi" (furu' fiqh), seseorang juga dituntut untuk menguasai pangkal persoalan atau substansi hukumya. Cara satu-satunya untuk mencapai hal itu tidak lain adalah dengan mempelajarai kaidah-kaidah fiqh, baik kaidah ushu>liyyah maupun fiqhiyyah. Dengan mengetahui dua jenis kaidah ini, maka kontradiksi hukum tidak akan dijumpai lagi. Sebab pada dua tanah metodologis itu, nilai-nilai esensial syariat terurai dengan sangat lugas, logis, tuntas, dan rasional, sehingga sesuatu yang disangka sebagai pertentangan akan menjadi sirna tatkala menelisik konsepsi dua kaidah tersebut.

Persoalanya, untuk menguasai kaidah-kaidah ushu>liyyah secara konferhenship sebagaimana para mujtahid masa lalu adalah sebuah harapan yang sulit digapai. Selain ketatnya syarat menjadi mujtahid,[130]

[130]Dalam menentukan syarat-syarat ijtihad, para 'Ulama membaginya ke dalam tiga klasifikasi; *al-syurūth al-'Āmmah* (syarat-syarat umum), *al-syurūth al-khashshah* atau *al-syurūth al-tahlīliyyah* (syarat-syarat khusus atau terperinci), dan *al-syurūth al-takmīliyyah* (syarat-syarat penyempurna).untuk lebih lengkapnya bisa dilihat pada bab sebelumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penguasaan kaidah-kaidah ushu>l oleh masyarakat non-Arab sering dihadapkan pada kendala bahasa. Ketidakmahiran berbahasa Arab bagi orang non-Arab akan menyulitkan dalam menyelami kandungan al-Quran dan Hadith. Padahal problematika yang dihadapi masyarakat terus berkembang, sementara dalam al-Quran dan Hadith–yang notabene berbahasa Arab-jawabanya belum tentu pernah disinggung secara langsung (sharih).

Kendala seperti diatas tidak akan ditemui bila mempelajari kaidah-kaidah fiqhiyyah (bukan ushu>liyyah). Sebab dalam kaidah fiqhiyyah tidak terdapat prasayat seketat syarat-syarat dalam kaidah ushu>liyyah, disamping penguasaan bahasa arab tidak menjadi patokan utama. Yang menjadi titik pijak dalam kaidah fiqhiyyah adalah upaya pemahaman atas prinsip-prinsip dasar syariat dan rumusan-rumusan hukum secara general. Selama upaya pemahaman itu terus berjalan, maka selama itu pula berkesempatan untuk menguasai kaidah-kaidah fiqhiyyah hasil kreasi ijtihad para salaf al-shalih tersebut.

3. Urgensi Kaidah Fiqh

Selain berguna untuk menghindari pemahaman yang kontradiktif, seperti telah disinggung pada awal tulisan ini, kaidah fiqh juga mengandung manfaat lain yang tak terhitung jumlahnya. Al-Suyuthi, misalnya, menyatakan bahwa dengan menguasai ilmu kaidah fiqh, maka kita akan mengetahui hakikat fiqh, dasar-dasar hukumnya, landasan pemikirannya, dan rahasia-rahasia terdalamnya. Selain itu, kita akan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mudah mengingat dan menghafal sebuah kaidah, kemudian meng-*ilhaq*[131]-kan, men-*takhrij,*[132] serta mengetahui hukum – hukum beragam persoalan aktual dari kaidah itu, dimana hukum-hukum tersebut tidak disebutkan dalam kitab-kitab fiqh konvensional.[133]

Dengan ungkapan sedikit berbeda, Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani menyatakan,[134] buah yang akan kita petik dari mempelajari kaidah fiqh

---

[131] *Ilhaq* secara sederhana bisa diartikan sebagai upaya penyamaan dan pemaduan (sintesis) antara satu persoalan lainnya. Sedangkan secara terminologis, *ilhaq* dimaknai sebagai upaya sintesis antara persoalan cabang (*al-far'*) yang tidak diterangkan hukumnya oleh nash, dengan persoalan asal (*al-ashl*) yang telah mempunyai kepastian hukum dari nash. Faktor yang mengharuskan sintesa antara keduanya adalah karena masing-masing memiliki sebab hukum (*'illat/ratio legis*) yang sama. Melalui definisi ini, *ilhaq* terkadang disamakan dengan *qiyas.*

Ilhaq dalam ushul fiqh berbeda pengertiannya dengan *Ilhaq* dalam kaidah fiqh. *Ilhaq* dalam ushul fiqh diartikan sebagai metode penyamaan hukum cabang (*al-far'*) dengan hukum asal (*al-ashl*) dalam satu titik temu karena adanya kesamaan sebab hukum (*'illat*). Dengan demikian, *ilhaq* berfungsi untuk mengidentifikasi masalah cabang yang belum dijelaskan hukumnya oleh nash. Metode *ilhaq* seperti pengertian di atas terbagi menjadi dua; *pertama,* membiarkan perbedaan yang dapat mempengaruhi substansi hukum yang terdapat dalam asal dan cabang. Metode ini ditempuh agar dapat menyentuh pada masalah cabang yang belum ada status hukumnya. Dengan tidak disebutkannya perbedaan ini, maka seorang mujtahid tidak perlu untuk menyebutkan persamaan *'illat* antara asal dan cabang, karena sudah cukup dengan banyaknya persamaan-persamaan dari sisi yang lain; *kedua,* mengidentifikasi titik temu yang terdapat dalam *al-ashl,* kemudian menjelaskan rinciannya dalam *al-far'.* Bagian kedua ini sama persis dengan metode *qiyas* dalam usul fiqh. Dari kedua bagian ini, teori *ilhaq* dalam pandangan ahli ushul fiqh hanya dilancarkan pada upaya penyamaan antar masalah *furu'iyyah* saja.

Sementara ilhaq dalam konsep kaidah fiqh *tidak hanya diartikan sebagai upaya sintesis antara satu persoalan furu'iyyah dengan persoalan furu'iyyah lainnya, melainkan juga antara persoalan furu'iyyah dengan kaidah asalnya.* Artinya, persoalan *furu'iyyah* yang disamakan itu bisa disesuaikan hukumnya dengan persoalan *furu'iyyah* yang lain (seperti dalam ushul fiqh), tapi bisa pula disesuaikan dengan substansi kaidahnya saja. Disamping itu, teori *ilhaq* ala Ushuliyyin hanya dapat dilakukan oleh para mujtahid, sementara *ilhaq* dalam kaidah fiqh bisa dilakukan oleh siapapun, termasuk oleh mereka yang belum mencapai derajat mujtahid. Periksa dalam *Mawsu'ah al-Fiqhiyyah,* cet. *Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un bi al-Kuwait* dan mukaddimah Muhammad al-Mu'tashim Billah dalam *Dirasah wa Tahqiq al-Asybah wa al-Nazha>ir li al-Suyuthi,* 31.

[133]*Takhrij* adalah kebalikan *ilhaq.* Artinya, *Takhrij* adalah upaya mengeluarkan satu persoalan *furu'iyyah* dari kaidah asalnya. Dalam ungkapan lain, *takhrij* adalah upaya mengeksplorasi kaidah asal sehingga mampu menelorkan hukum baru. Bahkan sebagian ulama mengartikan *takhrij* sebagai upaya yang dilakukan seorang mujtahid untuk menelorkan hukum-hukum furu'iyyah dari ucapan atau metodologi imam madzhab. Dari sini dapat disimpulkan bahwa *takhrij* pasti diawali dengan *istinbath* atau usaha mencetuskan hukum dari nash. Karena itulah wewenang *takhrij* hanya dimiliki seorang mujtahid. Orang yang belum mencapai kapasitas mujtahid tidak berwenang melakukan *takhrij.* Untuk lebih lengkapnya, silahkan periksa kembali dalam *ibid.,* 31-32.

[134] lihat *al-Ashbah wa al-Nazha>ir li al-Suyuthi,* 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah diperolehnya kemudahan mengetahui hukum-hukum kontemporer yang tidak mempunyai *nash sharih* (dalil pasti) dalam al-Qur'an maupun Hadits. Disamping itu, dengan menguasai banyak kaidah fiqh maka kita akan mampu me-*manage* beragam persoalan *furu'iyah* yang terus berkembang dan tak terhitung jumlahnya hanya dalam waktu singkat dan dengan cara yang mudah, yakni melalui sebuah ungkapan yang ringkas tapi padat (baca; kaidah).

Ketika menelaah hadits "*Man yuridiLlahu bihi khayran yufaqqihhu fi al-din*" (Barang siapa dikehendaki mendapat kebaikan, maka Allah akan memberinya kepahaman dalam masalah agama), Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani menyatakan bahwa yang dimaksud "*tafaqquh*" atau "memahami" dalam konteks hadits ini adalah mengetahui sebagian persoalan *furu'iyyah* dan menguasai kaidahnya. Sebab, demikian menurut Syaikh Yasin, sangat sulit bagi kita untuk mengetahui hukum segala permasalahan *furu'iyyah* yang terjadi sejak zaman Nabi saw. hingga saat ini, karena dialektika kehidupan manusia terus berkembang dari waktu ke waktu dan dari satu kawasan ke kawasan lainnya. Semua itu sulit diingat dan dikuasai tanpa melalui perantara kaidah. Karenanya, demikian simpul Syaikh Yasin, *tafaqquh* dalam redaksi hadits diatas harus diarahkan pada makna "Memahami sebagian *furu'* dan menguasai kaidah-kaidah dasarnya".[135]

[135]Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, *al-Fawaid al-Janiyah*, 70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara al-Subuki menyatakan bahwa,[136] mengerahkan segala kemampuan untuk mempelajari semua persoalan *furu'iyyah* tanpa di dukung oleh penguasaan pada ilmu Ushul Fiqh akan menyebabkan timbulnya kontradiksi (pertentangan) dalam pikiran. Karena itulah dibutuhkan pengetahuan mendalam tentang ilmu Ushul Fiqh, disamping harus menguasai permasalahan *furu'iyyah.* Akan tetapi, tandas al-Subuki, bila kedua bidang itu sulit dikuasai secara bersamaan akibat sempitnya waktu atau tiadanya kesempatan, maka mempelajari kaidah fiqh akan sangat membantu dalam memahami persoalan-persoalan fiqh dan substansi terdalamnya (*al-bud' al-jawhary*). Dengan demikian, masih mengutip al-Subuki, tidak akan ditemukan kontradiksi ataupun kesangsian akan kebenaran esensial dari syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. ini.

Selain itu, di antara keutamaan mempelajari kaidah-kaidah *fiqhiyyah* lainnya, menurut al-Qarrafi,[137] adalah karena setiap satu kaidah mengandung beragam *furu' fiqhiyyah* yang tak terhitung jumlahnya. Padahal semua itu tidak dapat ditemukan dalam Ushul Fiqh sebagai "induk" hukum-hukum fiqh. Dengan bahasa yang indah dan anlitis, al-Qarrafi menyatakan *"Man dlabatha al-fiqh bi qawa>'idihi, istaghna 'an hifdz aktsar al-juz'iyyah li indirajiha fi al-kulliyat"* (Barang siapa menguasai ilmu fiqh disertai kaidah-kaidah *kulliyah-Nya* maka ia tidak

[136] Bandingkan dengan Tajuddin Abd al-Wahab bin 'Ali-Subuki, *al-Ashbah wa al-Nazhair*, ed 'Adil bin al-Mawjud & 'Ali Muhammad 'Iwads, (Beirut, Libanon : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), cet. I, 10-11.

[137] *Al-Furuq li al-Qarrafi*, I/1-2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perlu bersusah payah menghafal hukum-hukum *juz'iyyah*, karena semuanya telah tercakup dalam kaidah-kaidah itu).

Sementara dalam catatan Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'la>ni,[138] terdapat 6 (enam) keutamaan mempelajari kaidah-kaidah *fiqhiyyah.* Keenam hal tersebut adalah:

a. Dengan bahasanya yang ringkas-padat, kaidah fiqh akan mudah dipelajari dan dihafalkan oleh siapapun untuk mengetahui hukum-hukum *furu'iyyah* yang banyak jumlahnya. Bahasa yang ringkas-padat akan memudahkan kita untuk mengingatnya. Sebab, untuk benar-benar menguasai setiap permasalahan fiqh akan amat menyulitkan, dan biasanya hukum-hukum fiqh itu hanya mudah diingat ketika dibutuhkankan atau sedang terjadi. Inilah yang dimaksud al-Zarkasyi dalam *maqalah*-Nya; "*fa inna dhabtha al-umur al-Muntasyirah al-muta'addidah fi al-qawanin al-muttahidah, huwa aw'a li hifdziha wa ad'a li dhabthiha*" (menguasai beragam persoalan yang sangat banyak dengan satu studi yang integral, akan lebih mudah dihafal dan dikuasai).[139]
b. Terlalu memforsir tenaga untuk menguasai hukum-hukum *furu'iyyah* terkadang membuat pikiran kita terjerembab dalam kontradiksi hukum antara satu permasalahan dengan permasalah lainnya. Kita sering merasa bingung, kenapa hukum A berbeda dengan hukum B, padahal

[138] Lihat kembali dalam *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawa'id,* I/37-38.

[139] Dikuti Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lani dari *al-Mantsar li al-Zarkasyi,* I/65, *ibid.* I/37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karakteristik permasalahannya sama? Berbeda bila kita menguasai kaidah fiqh, sebab kita akan dengan mudah mengetahui perbedaan dan persamaan antara satu persoalan dengan persoalan lainnya tnpa merasakan adanya kontradiksi.

c. Mempelajari kaidah-kaidah fiqh akan sangat membantu kita untuk mengetahui status hukum beragam kontemporer yang sedang kita hadapi, dimana persoalan-persoalan itu tidak pernah terjadi pada masa sebelumnya atau tidak pernah diterangkan hukumnya oleh ulama-ulama terdahulu. Bahkan menurut Ibn Nujaym,[140] kaidah-kaidah fiqh akan mengantarkan seorang *faqih* (ahli fiqh) untuk mencapai derajat ijtihad, walaupun hanya derajat fatwa.[141] Tapi dengan satu syarat, kaidah-kaidah itu harus benar-benar dikuasi secara mendalam dan paripurna, yakni dengan mengetahui dalil-dalil asalnya furu'-furu' yang dicakupnya, serta pengecualian-pengecualiannya.

d. Menguasai kaidah-kaidah fiqh, khususnya kaidah-kaidah *kubra*, akan membantu para pelajar untuk mengetahui tujuan-tujuan fundamental dari syariat Islam, dimana hal itu sulit dicapai bila kita hanya mempelajari satu persatu hukum *juz'iyyah.* Buktinya, bila kita hanya mempelajari semua kitab fiqh, maka yang akan kita hafal hanyalah hukum-hukum yang kebetulan udah diingat. Sementara nilai-nilai

---

[140] Disarikan dari *al-Asybah wa al-Nazhair li Ibn Nujaym*, 15.

[141] Derajat Fatwa adalah kemampuan seorang mujtahid untuk menelorkan hukum-hukum baru yang belum pernah dijelaskan oleh imam madzhab maupun oleh *ashhab*nya. Namun dalam segi metodologi *istinbath*, ia tetap bersandar pada kaidah-kaidah maupun metode ushul mereka (imam/ ashabnya). Lihat, *Hasyiah al-Husayni 'ala al-Asybah wa al-Nazhair li ibn Nujaym*, I/8, huruf "Ba".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

substansial atau esensi yang terkandung di dalamnya tidak kita ketahui. Berbeda bila kita menelaah kaidah "*al-masyaqqah tajlib al-taysir*" (kesulitan akan memberi kemudahan hukum), misalnya maka kita akan dengan mudah memahami bahwa ternyata tujuan dari syariat Islam adalah untuk memberi kemudahan kepada umatnya, bukan menimpakan kesulitan-kesulitan yang membebani mereka.

e. Ilmu kaidah fiqh[142] adalah sebuah studi keilmuan yang bersifat terbuka dan tidak eksklusif, sehingga siapapun bisa dengan mudah mempelajari dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya, yang walaupun mudah dipelajari tapi sulit 'dibidangi' kecuali oleh golongan tertentu. Contohnya seperti ilmu Ushul Fiqh yang hanya dapat 'dipakai' oleh para mujtahid, atau ilmu tafsir yang hanya bisa dipelajari, dikaji, dan diterapkan oleh siapapun yang ingin mengetahui dan memahami prinsip dasar syariat Islam.

f. Mempelajari kaidah fiqh sama saja dengan mempelajari bangunan-bangunan terbentuknya hukum fiqh. Hanya saja langkah yang ditempuh berbeda, yakni bahwa ilmu kaidah fiqh menggiring persoalan-persoalan *juz'iyah* (parsial-partikular) ke dalam bentuk *kulliyah* (universal-fundamental). Sementara ilmu-ilmu keislaman

[142] Dua bagian terakhir ini (nomor 5 dan 6) dikuti oleh Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'la>ni dari Syaikh Ali al-Shabuni dalam kitabnya; "*al-Madkhal li Dirasah al-Tasyri' al-Islami*, 296. Buka kembali dalam *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawa'id,* I/38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lain, umumnya menggiring setiap persoalan dari sisi *kulliyah* menuju telaah secara *juz'iyyah.*

Sebenarnya masih banyak lagi keutamaan-keutamaan lain dari kaidah fiqh. Namun dari sedikit kutipan di atas kiranya sudah memberi gambaran, bahwa kaidah-kaidah hasil kreasi para *salaf al-shalih* itu sangat besar manfaatnya.

E. Kaidah Lughawiyah

Penafsiran al-Qur'a>n memerlukan sejumlah ilmu bantu dan alat bantu yang signifikan. Ilmu bantu dimaksud adalah sejumlah ilmu yang diperlukan untuk memudahkan pengungkapan makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'a>n dalam berbagai aspeknya. Ilmu-ilmu tersebut harus dikuasai oleh seorang *mufassir* al-Qur'a>n, terutama untuk menghindari kesalahpahaman dan membantu pengungkapan makna ayat-ayat al-Qur'a>n yang pelik dan rumit.

Sebagaimana diketahui, al-Qur'a>n adalah teks suci yang dibaca dan ditulis dalam bahasa Arab. Ilmu tentang bahasa ini, yang dapat dikategorikan sebagai ilmu bantu, antara lain: 1) ilmu *Ishtiqa>q* (etimologi), 2) ilmu *Nah}w* (sintaksis), 3) ilmu *S{arf* (morfologi), dan 4) ilmu *Bala>ghah* (susastra). Berikut ini penjelasan ringkas beberapa ilmu tersebut.

1. Ilmu *Ishtiqa>q* (Etimologi)

Ilmu ini membahas perihal asal-usul kata serta perubahan bentuk dan maknanya. Substansi ilmu ini berkaitan langsung dengan ilmu *Nah}w* dan *S{arf*, ketiganya memiliki objek kajian yang sama, yaitu membahas seluk-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beluk kosakata dan perubahannya. Jika ilmu *Nah}w* membahas kata pada aspek fungsi dan perubahannya dalam struktur kalimat; ilmu *S{arf* membahas bentuk dan perubahan kata pada aspek *lughawi>* dan *is}tila>hi*nya, maka ilmu *Ishtiqa>q* membahas aspek asal-usul dan perubahan bentuk kata dan maknanya.

Dalam konteks pemahaman al-Qur'a>n, sebagaimana ilmu *Nah}w* dan *S{arf*, ilmu *Istiqa>q* amat penting untuk dikuasai, bukan saja karena kontribusinya yang besar dalam menguak makna, tetapi juga dapat menghindarkan kesalahpahaman yang berakibat fatal. Penguasaan ilmu ini menjadi lebih signifikan, karena al-Qur'a>n ternyata menggunakan kosakata secara bervariasi, tidak tunggal, meskipun kosakata itu berasal dari akar kata yang sama. Pola variasi itu, sejauh penggunaannya dalam al-Qur'a>n, dapat dipetakan dalam tiga kategori. Pertama, penggunaan kosakata yang berakar kata sama dengan makna berbeda. Kedua, penggunaan kosakata yang berakar kata berbeda, namun dengan makna yang sama. Ketiga, penggunakan kosakata dengan tulisan yang nyaris sama, namun akar kata dan maknanya berbeda.[143]

Di bawah ini memperlihatkan keragaman penggunaan kosakata yang tersebut diatas, contoh kosakata yang tulisannya sama, namun akar kata dan maknanya berbeda. Kata *alba>b*, misalnya, di satu sisi merupakan bentuk

[143] Keragamaan ini hanya dijumpai dalam bahasa teks al-Qur'a>n, yang banyak menghadirkan notasi bahasa yang sama namun secara substansi makna dan artinya sangan berbeda, contoh kalimat :….

dari dua contoh diatas dilihat dari leksikalnya kata-katanya sama menyebuttkan kata perintah (*wadrib*) yang pertama berkonotasi, " lihatlah" dan yang kedua, "pukullah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mufrad (tunggal) dari *abwa>b* (أَبْوَاب), dan di sisi lain merupakan bentuk *jama'* dari kata *lubbun* (لُبٌّ). Tulisan keduanya ternyata sama, tetapi akar kata dan maknanya berbeda. Kata *alba>b* pada kasus pertama, bermakna tempat masuk (pintu), sedangkan pada kasus kedua, *alba>b* bermakna akal (*al-aql*). Kata ini, secara harfiah berarti hakekat sesuatu (*h}aqi>qah al-shai'*), namun al-Qur'a>n menggunakannya dengan makna akal, karena akal itulah jatidiri manusia sesungguhnya[144]

2. Ilmu *Nah}w* (Sintaksis)

Ilmu ini mengkaji susunan kata dan kalimat, serta terjadinya perubahan harakat atau huruf pada akhir kata, baik kata itu masuk kategori *mu'rab* (menerima perubahan), atau kategori *mabni>* (tidak menerima perubahan). [145]

Ilmu *Nah}w* penting dikuasai oleh penafsir, karena makna suatu teks, sangat tergantung pada posisi kata dan atau struktur kalimatnya.

3. Ilmu *S{arf* (Morfologi)

[144] Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Mu'jam Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mis}riyah al-'A<mmah li al-Ta'li>f wa al-Nashr, 1970/1390), 20-26, 136, 151, 274 (Juz I), 82, 443, 460, 560 (Juz II)

[145] al-Gulayaini>, *Jami>' al-Duru>s al-'Arabiyah* (Beirut: al-Maktabah al-As}riyyah,1984), 6,16-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ilmu *S{arf***,** adalah ilmu yang mengkaji hal-hal yang terkait dengan bentuk kata dan pembinaannya, terutama perubahannya dari satu bentuk ke bentuk lain.[146]

Sebagaimana pentingnya menguasai cabang-cabang ilmu bahasa Arab lainnya, menguasai cabang ilmu *S}arf* juga merupakan suatu keniscayaan. Dalam konteks pemahaman al-Qur'a>n, ilmu ini dapat menghindarkan kesalahpahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'a>n. Dengan kata lain, mengabaikan penggunaan ilmu ini dalam proses pemahaman al-Qur'a>n, sama halnya dengan membuka peluang untuk melakukan kesalahan, bahkan kesesatan dan atau penyesatan.

Selain itu, terkait dengan ranah kajian ilmu *S{arf* ini, terdapat beberapa faktor lain yang memungkinkan terjadinya kesalahpahaman terhadap al-Qur'a>n. Pertama, jika seseorang tidak dapat membedakan dengan jelas tiga unsur utama *kala>m* dalam bahasa Arab yaitu 1) kata kerja (*fi'l*), 2) kata benda (*ism*), 3) huruf bermakna (*h}uru>f al-ma'a>ni*). Kedua, jika seseorang tidak menguasai seluk-beluk perubahan bentuk kata, karena perubahan apapun dalam hal ini, akan berimplikasi pada perubahan konotasinya. Karena itu, manakala seseorang hendak memahami atau menafsirkan al-Qur'a>n. Penguasaan seluk-beluk ketiga komponen *kala>m* di atas, merupakan sesuatu yang mutlak.

4. Ilmu *Bala>ghah* (Susastra)

[146] Ibnu Abdul Bar, *Minhatu zil jala>l* (Jombang : Maktabah Tarnash, 1995),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ilmu *Bala>ghah* adalah ilmu yang membahas kaidah-kaidah yang berhubungan dengan *kala>m* Arab, khususnya yang terkait dengan pembentukan kalimat dan gaya bahasa (retorika) dalam berkomunikasi.[147]

Ilmu *Bala>ghah* memiliki tiga cabang, yaitu ilmu *Ma'a>ni*, *Baya>n*, dan *Badi>'*. Ketiga cabang ini mempunyai fokus yang berbeda. Ilmu *Ma'a>ni* membahas hal-hal yang terkait dengan makna kalimat, baik kalimat berita (*khabar*), perintah dan larangan (*insha>'*), *qas}r* (pengkhususan), *fas}l* (pemisahan), *was}l* (penyambungan), *musa>wah* (penyamaan), *ija>z* (peringkasan), dan *it}na>b* (pemanjangan). Ilmu *Baya>n* membahas hal-hal yang terkait dengan konotasi kalimat dalam berbagai bentuknya, baik berkonotasi *tashbi>h* (penyerupaan), *maja>z* (metaforis), dan *kina>yah* (alegoris). Ilmu *Badi>'* membahas hal-hal yang terkait dengan estetika suatu ungkapan, baik pada aspek *lafzi>>* (literasi) maupun *maknawi>* (substansi). [148]

Dalam konteks pemahaman al-Qur'a>n, disiplin ilmu tersebut memiliki signifikansi yang sangat tinggi, khususnya yang pertama dan kedua. Al-Qur'a>n adalah sebuah kitab suci berbahasa Arab yang dikenal secara luas memiliki cita-rasa sastra yang sangat mengagumkan. Keindahan ungkapan-ungkapannya tak tertandingi hingga kini, bahkan aspek ini merupakan salah satu dari tiga aspek *i'ja>z* (kemukjizatan) al-Qur'a>n. Dua

[147] Ahmad al-Hashimy, *Jauhar al-Bala>ghah* (Beirut : Da>r al-Fikr, 1994), 5

[148] Lihat Ali al-Ja>rim dan Mus}t}afa Ami>n, *al-Bala>ghah al-Wa>d}ih}ah* (London: McMillan Ltd. - Da>rul Ma'a>rif, 1999).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aspek lainnya adalah kebenaran isi dan ketepatan informasinya, baik menyangkut berita masa lalu, maupun yang akan datang. [149]

Ilmu *Bala>ghah* dapat dikatakan sebagai ilmu yang elitis, selain karena objek kajiannya tergolong kompleks, juga karena orang-orang yang mampu menguasainya terbilang terbatas. Namun demikian, mengingat signifikansinya dalam memahami al-Qur'a>n relatif besar, penguasaan ilmu ini merupakan suatu keniscayaan. Tanpa mengusai ilmu ini, bukan saja akan berakibat pada kesalahpahaman terhadap al-Qur'a>n, tetapi juga akan menjadi kendala besar untuk merasakan keindahan cita-rasa dan gaya bahasanya.

Uslub-uslub al-Qur'a>n, betapapun indahnya, memang tidak dapat dirasakan kecuali oleh mereka yang memahami seluk-beluk ilmu *Bala>ghah*, khususnya ilmu *Badi>'*. Kedua ilmu *Bala>ghah* lainnya, ilmu *Ma'a>ni* dan *Baya>n*, keindahan itu tidak pada konteks estetiknya, tetapi pada makna dan konotasinya.

Beberapa hal yang perlu mendapat perhatian khusus dan menjadi fokus pembahasan ilmu *Ma'a>ni>* dan ilmu *Baya>n*, adalah:.

a. Ilmu *Ma'a>ni>*

Ada beberapa konsep, antara lain: 1) *kala>m khabar* 2) *kala>m insha>'*; (2) *kala>m qas}r* atau *h}as}r*; (3) *kala>m ija>z* dan *it}na>b*. 4) *fas}l*, *was}l*, dan *musa>wah*. Substansi dari konsep ini, secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut:

[149] Penjelasan lebih lengkap, baca misalnya: M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'a>n* (Bandung: Mizan, 1997), 111-153. Al-S}abu>ni, *al-Tibya>n*, 89-153.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) *Kala>m Khabar*, adalah kalimat yang pembicaranya boleh jadi benar atau dusta, tergantung pada kesesuaiannya dengan kenyataan (realitas). Jika sesuai dengan kenyataan berarti **benar**, sebaliknya, jika tidak sesuai berarti **dusta.** [150]

   Lebih lanjut, masih menurut Ali al-Ja>rim, sasaran *kala>m khabar* ditujukan kepada lawan bicara yang berada pada salah satu dari tiga kondisi psikologis berikut; bebas, ragu, atau ingkar, khususnya terhadap hukum yang terkandung dalam kalimat yang diucapkan.[151]

2) *Kala>m Insha>'*, adalah kalimat yang pembicaranya tidak dapat disebut sebagai pihak yang **benar** atau **dusta**.[152] Demikian pula kandungan kalimatnya, tidak membenarkan dan tidak pula mendustakan. Kalimat jenis ini ada dua macam. Pertama, disebut *Insha>' T{alibi>*, jika kalimatnya menghendaki atau menuntut terjadinya suatu yang belum terjadi pada waktu kalimat itu diucapkan, baik dalam bentuk *amr* (perintah), *nahy* (larangan), *istifha>m*

---

[150] Penggunaan *kala>m khabar* dimaksudkan untuk menyampaikan salah satu dari dua hal, yaitu: 1). Memberitahu orang yang diajak bicara (*mukha>t}ab*) mengenai hukum yang terkandung di dalamnya, dan hukum yang dimaksud disebut sebagai *fa>'idah al- khabar*; 2).Memberitahu bahwa si pembica mengetahui hukum yang terkandung di dalamnya, yang disebut sebagai *la>zim al-khabar*; Selain itu, *kala>m khabar* juga dimaksudkan untuk: (1) *istirh}a>m*, mendapatkan belas kasih; (2) *iz}ha>r al-d}a>'fi*, menampakkan kelemahan; (3) *iz}ha>r al-tah}assur*, menampakkan kekecewaan; (4) *al-fakhr*, untuk kesombongan (kebanggaan); dan (5) *al-h}athth*, mendorong berusaha maksimal penuh kesungguhan.Ali al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 139. al-Sayu>t}i, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz III, 225-226.

[151] Jika kondisi psikologisnya bebas (*kha>liy al-dhihn*), maka kalimat disampaikan tanpa disertai tanda penguat, seperti penggunaan huruf *tawki>d*, *qasam*, dan sebagainya. Kalimat demikian disebut kalimat *ibtida>'i>* (permulaan). Jika kondisi psikologisnya ragu dan ingin memperoleh keyakinan, maka kalimat yang disampaikan sebaiknya didukung dengan tanda penguat. Kalimat seperti ini disebut kalimat *t}alabi>* (penuntutan); Jika kondisi psikologisnya ingkar (menolak), maka kalimatnya harus disertai tanda penguat, satu atau lebih, tergantung pada intensitas pengingkarannya. Kalimat semacam ini disebut kalimat *ingka>ri>* (penolakan).

[152] Ibid., 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(pertanyaan), *tamanni>* (harapan yang sulit terwujud), maupun dalam bentuk *nida>'*(panggilan), *du'a>'* (permohonan dari pihak yang rendah kepada yang lebih tinggi), termasuk kalimat sindiran, kecaman, peringatan, atau himbauan (*tah}d}i>d}*). Kedua, disebut *Insha>' Ghayr T{alabi>* jika kalimatnya tidak menuntut terjadinya sesuatu. Kalimat jenis ini memiliki banyak bentuk, antara lain *ta'ajjub* (menyatakan kekaguman), *madh}* (menyatakan pujian), *dhamm* (menyatakan celaan), *qasam* (sumpah), termasuk dalam bentuk *aqd* (transaksi).[153] Hanya perlu diingatkan, *kala>m Insha>'* jenis kedua ini (*Insha>' Ghayr T{alibi>*), menurut Ali al-Ja>rim, tidak termasuk wilayah kajian ilmu *Ma'a>ni>*.[154]

3) *al-Qas}r* adalah pengkhususan suatu perkara pada perkara lain dengan cara yang khusus. Setiap *qas}r* memiliki dua (komponen), yang pertama disebut *maqs}u>r*, sementara yang kedua disebut *maqsu>r 'alayh*. Bentuk pengkhususannya, antara lain menggunakan:

a) Bentuk *nafy* dan *istithna>'*, dan *maqs}u>r 'alayh*nya adalah setelah huruf *istithna>'* (pengecualian).

b) Huruf *h}as}r* (إِنَّمَا–أَنَّمَا), dan *maqs}u>r 'alayh*nya adalah lafal yang wajib disebut terakhir.

c) Huruf *at}f* , khususnya *la>* (لَا), bal (بَلْ), atau *la>kin* (لَكِنْ). Jika menggunakan *la>* , maka *maqs}u>r 'alayh*nya adalah lafal yang

[153] Ibid., 170.
[154] Ibid., 169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertolak belakang dengan lafal yang jatuh setelah *la>*; dan jika menggunakan *bal* atau *la>kin*, maka *maqs}u>r ‘alayh*nya adalah lafal yang jatuh setelahnya.

d) Mendahulukan lafal yang seharusnya diakhirkan. Dalam hal ini *maqs}u>r ‘alayh*nya adalah lafal yang didahulukan.

e) Menggunakan *d}ami>r fas}l marfu>’* (*huwa* atau *hum*). Dalam hal ini *maqs}u>r ‘alayh*nya adalah lafal setelah *d}ami>r* yang bersangkutan.[155]

4) *al-Was}l* adalah menghubungkan satu kalimat kepada kalimat yang lain dengan huruf *at}f*, misalnya *waw*, contoh:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (٤٣)

Dalam ayat tersebut (QS. al-Baqarah, 2: 43), terdapat tiga kalimat yang dapat dikategorikan sebagai *kala>m Insha>’*, yaitu *aqi>mu>*, *a>tu>* dan *irka’u> ma’a al-Ra>ki’i>n*. Ketiganya mempunyai berkesesuaian makna satu sama lain, artinya perintah sholat dan zakat diperintahkan pada kalimat pertama dan kedua dan penegasan perintah jamaah diperintahkan pada kalimat yang ketiga, penegasan yang terahir ini berkaiatan erat dengan perintah yang pertama (shalat) yang ditunjang dengan ibadah social zakat, artinya nilai kesempurnaan ibadah itu hendaklah dilakuakn dengan berjamaah.

155

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5) *al-Fasl*, kebalikan dari *al-wasl* di atas, untuk menyebut dua kalimat yang secara struktural tidak dihubungkan satu sama lain dengan huruf *atf*,

6) *Musawah*, adalah ungkapan atau kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata, dan jumlah katanya sesuai dengan luasnya makna yang dikehendaki, tidak ada penambahan atau pengurangan. Contoh:

وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ

Dan apa-apa yang kalian siapkan untuk diri kalian berupa kebaikan, tentu kalian akan mendapatkan [pahala]nya di sisi Allah (QS. al-Baqarah, 2:110).[156]

Contoh tersebut memperlihatkan, bahwa kata-kata yang disusun sesuai dengan makna yang dikehendaki untuk masing-masing kata. Jika, misalnya, satu kata saja ditambahi atau dikurangi, niscaya akan menambah atau mengurangi maknanya.[157]

7) *Ija>z*, adalah mengumpulkan makna yang banyak dalam kata-kata yang sedikit, namun jelas dan fasih. Dengan kata lain, *ija>z* adalah kalimat yang diungkapkan secara ringkas, jelas, dan maknanya mencakup (luas dan dalam). Kalimat jenis ini memiliki dua bentuk:

a) *Ija>z qas}r*, yaitu suatu ungkapan yang tampaknya ringkas, namun mengandung banyak makna, tanpa disertai pembuangan kata atau kalimat tertentu. Misalnya:

أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ

[156] Ibid., 30.

[157] Ali al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*., 230.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan. (QS. al-A'ra>f, 7:54). [158]

Ungkapan ayat tersebut dapat dikategorikan ringkas-padat (*ija>z qas}r*), karena menggunakan kata *al-amnu* yang memiliki cakupan makna yang sangat luas, meliputi semua hal yang berkonotasi positif (senang, gembira, bahagia, dan sebagainya) dan terbebas dari hal-hal yang berkonotasi negatif (susah, teraniya, dan sebagainya).

b) *Ija>z khadhf*, yaitu suatu ungkapan yang tampaknya ringkas, namun di dalamnya terdapat indikasi adanya pembuangan sebagian kata atau kalimat.[159] Indikasi tersebut dapat diketahui melalui konteksnya sendiri, misalnya:

فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ

Adapun orang-orang yang mukanya hitam muram, [kepada mereka dikatakan]: "mengapa kalian kafir setelah beriman?" (QS. A<li 'Imra>n, 3:106).

Ungkapan ayat tersebut merupakan kategori *ija>z khadhf* , karena sebelum kalimat *akafartum* seharusnya ada satu kalimat yang dibuang, yang diperkirakan: *yuqa>lu lahum* (dikatakan kepada mereka). Lengkapnya adalah: [*yuqa>lu lahum*]: *akafartum ba'da i>ma>nikum* [160]

---

[158] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 230.

[159] Ali al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*., 338-339.

[160] Ibid., 339-350.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8) *It}na>b*, adalah bertambahnya lafal dalam suatu kalimat melebihi makna kalimatnya. Dengan kata lain, kalimat *it}na>b* adalah kalimat yang disusun dalam struktur yang relatif panjang, dan struktur itu sengaja dibuat karena ada pertimbangan faidah lain di luar persoalan makna,

Selain dengan cara seperti itu, *it}na>b* dapat pula diungkapkan dengan beberapa cara lain, misalnya:

a) *Dhikr al-kha>s} ba'da al-'a>m*, menyebutkan lafal yang khusus setelah yang umum, dengan maksud untuk mengingatkan kelebihan sesuatu yang khas itu. Misalnya dalam ayat 4 surat ke-97 (al-Qadr): تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا . Dalam hal ini *al-mala>ikah* merupakan lafal *'a>m*, sedangkan *al-ru>h* merupakan lafal *kha>s}*, karena yang dimaksud *al-ru>h* adalah Jibril yang pada hakekatnya juga malaikat.

b) *Dhikr al-'a>m ba'da al-kha>s}*, menyebutkan lafal yang umum setelah yang khusus, dengan maksud untuk menunjukkan keumuman hukum kalimat yang bersangkutan, misalnya dalam ayat 28 surat ke-70 (Nu>h}):

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

Dalam hal ini ungkapan *li> wa liwa>lidayya* (bagiku dan kedua orang tuaku) merupakan lafal *kha>s* (khusus), sementara *wa li al-mu'mini>n wa al-mu'mina>t* (bagi orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan), karena Nuh dan kedua orang tuanya adalah bagian integral dari orang-orang mukmin yang disebutkan belakangan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c) *al-I<d}a>h ba'da al-ibha>m*, menyebut lafal yang jelas maknanya setelah menyebutkan lafal yang kurang jelas maknanya, dengan maksud untuk mempertegas makna suatu ungkapan dalam benak pembaca, misalnya dalam ayat:

وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

Dan bertakwalah kepada Allah yang telah menganugerahkan kepada kalian apa yang telah kalian ketahui. Dia telah menganugerahkan kepada kelian; binatang-binatang ternak, anak-anak, kebun-kebun, dan mata air (QS. al-Shu'ara>', 26:132-133).

Dalam hal ini ungkapan "*bima> ta'malu>n*" merupakan lafal yang *ibha>m* (bermakna kurang jelas), sedangkan kalimat sesudahnya (*bi an'a>min wa bani>n wa janna>t wa 'uyu>n*, merupakan penjelasan (*al-i>d}a>h}*).bagi kalimat sebelumnya.

d) *Tikra>r*, mengulang penyebutan suatu lafal atau kalimat, dengan maksud untuk mengetuk jiwa, menampakkan kesedihan, atau menghindari kesalahpahaman. Dalam al-Qur'a>n cara seperti ini relatif banyak, baik dalam bentuk kata atau kalimat. Misalnya, ada beberapa kata yang diulang-ulang. Pengulangan seperti itu, bukanlah suatu pemborosan kata, tetapi dimaksudkan untuk menyentuh hati, agar terasa enak dibaca atau didengar. Demikian pula tentunya, ketika membaca ayat-ayat lain dengan pola pengulangan. Bacalah, misalnya, surat ke-55 (al-Rah}ma>n), surat ke-77 (al-Mursala>t), dan beberapa surat lain pada juz ke-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

e) *I'tira>d}*, menyisipkan anak kalimat dalam suatu ungkapan, dengan maksud memperjelas atau mensinkronkan kata atau kalimat yang terkait, misalnya dalam ayat 6 surat ke-2 (al-Baqarah) berikut:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Ayat tersebut menegaskan bahwa orang-orang kafir itu, baik diberi peringatan atau tidak diberi peringatan, mereka akan tetap saja kafir. Kalimat bergaris bawah pada ayat tersebut, adalah kalimat sisipan yang dimaksudkan sebagai penjelas kalimat sebelum dan sesudahnya. Kalimat sisipan seperti itu disebut *jumlah mu'tarid}ah*, dan biasanya dalam struktur kalimat tidak memiliki kedudukan dalam *i'ra>b*. [161]

f) *Tadhyi>l*, mengiringkan suatu kalimat dengan kalimat lain yang mencakup maknanya, dengan maksud untuk menegaskan makna (*tawki>d al-ma'na*). Dalam hal ini kalimat tambahan dapat berfungsi sebagai contoh (*ja>rin majra al-mithl)*, bila kalimat itu mandiri; dan bukan menjadi contoh (*ghairu ja>rin majra al-mithl)*, bila keduanya tak terpisahkan satu sama lain, misalnya dalam ayat al-Qur'a>n berikut:

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

Kami tidak menjadikan hidup abadi bagi seorang manusiapun sebelum kamu (Muhammad), maka jikalau kamu mati, apakah

[161] *Jauhar al-Bala>ghah*, 199

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka akan kekal? Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati.[162] (QS. al-Anbiya>', 21:34)

g) *Ih}tiras*, menjaga atau menjamin tidak terjadinya kesalahpahaman, dengan menambahkan penjelasan seperlunya.[163]

b. Ilmu Baya>n

Cabang ilmu *Bala>ghah* ini membahas tiga hal, yaitu *tashbi>h*, *maja>z*, dan *kina>yah*.[164]

1) *Tashbi>h* (penyerupaan), yaitu penjelasan satu atau beberapa hal yang mempunyai kesamaan sifat, dengan menggunakan huruf *ka>f* atau semisalnya, baik tersurat (*malfu>z}ah*) maupun tersirat (*malh}u>zah*). *Tashbi>h* mempunyai empat rukun: (a) *mushabbah* (yang diserupakan), (b) *mushabbah bih* (yang diserupakan dengannya), (c) *ada>t tashbi>h* (alat penyerupaan), (d) *wajh shabah* (aspek keserupaan).[165] Kedua rukun yang disebutkan terakhir terkadang disebutkan dan terkadang tidak. Jika *ada>t*nya disebutkan, dinamakan *tashbi>h mursal*, jika sebaliknya, dinamakan *tashbi>h muakkad*. Sementara, jika *wajh shabah*nya disebutkan, dinamakan *tashbi>h mufas}s}al*, jika sebaliknya, dinamakan *tashbi>h mujma>l*, dan jika kedua-duanya tidak

[162] Departemen Agama RI, *al-Qur'a>n dan terjemahnya* (Jakarta: al-maghfirah, 2006), 324
[163] *Jauhar al-Bala>ghah*, 201
[164] Ali al-Jari>m, al-Balagha>h, 20
[165] Ibid., 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebutkan, baik *ada>t* maupun *wajh shabah*nya, dinamakan *tashbi>h bali>gh*. [166]

Al-Qur'a>n sungguh banyak menggunakan *tashbi*>h dalam menyampaikan pesan-pesannya. Hal ini dimaksudkan, selain untuk mengefektifkan pesan, juga dapat menyentuh hati dan perasaan pembaca atau pendengarnya.[167]

Ungkapan yang disampaikan dalam bentuk *tashbi>h*, jika dikaitkan dengan keadaan *wajh shabbah*nya, juga dikenal adanya *tashbi>h tamthi>l* dan *ghair tamthi>l*. Disebut *tashbi>h tamthi>l* jika *wajh shabah*nya berupa illustrasi yang dirangkai dari beberapa hal, dan disebut *tashbi>h ghair tamthi>l*[168]

Contoh tentang tasbih bertebaran pada banyak ayat al-Qur'a>n, yang diungkapkan dalam berbagai bentuk dan jenis *ada>t tashbi>h*, baik berupa *harf*, *ism*, maupun *fi'l*. [169]

2) *Maja>z* (Metafora)

---

[166] Ibid., 25. Selanjutnya, tentang macam-macam *tashbi>h* ini, lihat, misalnya: al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz I, 128-132.

[167] Menurut Ali al-Ja>rim, ada beberapa tujuan mengapa *tashbi>h* perlu digunakan, di antaranya untuk: 1) menjelaskan kemungkinan adanya kerancuan pada *mushabbah*, yaitu ketika adanya suatu keanehan yang dinisbahkan kepadanya, dan keanehan tidak hilang kecuali setelah dijelaskan melalui *tashbi>h*; 2) menjelaskan keadaan *mushabbah*, yaitu ketika sifatnya tidak dikenal sebelum dijelaskan melalui *tashbi>h*; 3) menjelaskan ukuran keadaan *mushabbah*, yaitu ketika keadaan *mushabbah* hanya dikenal secara umum, sehingga perlu *tashbi>h* untuk merinci spesifikasinya; 4) menegaskan keadaan *mushabbah*, yaitu ketika sesuatu yang dinisbahkan kepada *mushabbah* membutuhkan penegasan dan penjelasan dengan contoh; 5) memperindah gambaran *mushabbah* atau sebaliknya [Ibid.,54-55].

[168] Ibid., 35.

[169] al-Sayut}i>, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz III, 128-132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qurt}ubi> (w. 671 H) mengatakan bahwa petunjuk al-Qur'a>n merupakan salah satu aspek kemukjizatannya.[170] Kemukjizatan itu dapat diketahui dari berbagai aspek, selain pada aspek kebahasaan (keindahan, ketepatan, ketelitian, efisiensi, dan efektifitas), juga pada akurasi isyarat ilmiah dan berita ghaib yang disampaikannya.[171]

Petunjuk al-Qur'a>n merupakan cerminan kebijaksanaan Allah dalam menyapa makhluk-Nya. Heterogenitas manusia, baik kapasitas, kapabitas, maupun inteligensinya, benar-benar diapresiasi dengan baik. Hal ini tercermin, misalnya, ketika Allah menyampaikan pesan-pesanNya dalam al-Qur'a>n, yang sejalan dengan fitrah kemanusiaan. Kepada mereka yang awam, pesan disampaikan dengan ungkapan yang jelas dan mudah. Misalnya ketika menyampaikan tentang keesaan-Nya, Allah mengatakan: "Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang." [172] Ungkapan senada dapat ditemukan dengan mudah dalam beberapa ayat yang lain, bahkan terkadang disertai pengulangan dan illustrasi seperlunya.[173] Sementara itu, meskipun yang disampaikan adalah pesan yang substansinya sama,

---

[170] M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'a>n, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Mizan, 1998), 222.

[171] Ibid., 114.

[172] al-Qur'a>n, 2 (al-Baqarah): 163.

[173] Perhatikan, misalnya, al-Qur'a>n 2 (al-Baqarah): 255; 3 (A<li Imra>n): 2; 57 (al-H{adi>d): 1-6; 59 (al-H{ashr): 22-24; 112 (al-Ikhla>s}): 1-4. Demikian pula halnya ketika menyampaikan pesan tentang hukum, misalnya, al-Qur'a>n, 4 (al-Nisa>'): 11-12,176 tentang waris, atau 2 (al-Baqarah): 172; 5 (al-Ma>idah): 3-5, 90-91; 6 (al-An'a>m): 145 tentang makanan dan minuman yang diharamkan, atau 4 (al-Nisa>'): 23; 5 (al-Ma>idah): 5 tentang wanita-wanita yang haram dinikahi,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena sasarannya kalangan intelektual, maka ungkapan-ungkapan yang digunakan pun berwatak filosofis-intelektual (problematik, menantang, objektif, rasional, argumentatif, dan radikal). Demikianlah, misalnya, ketika Allah menjelaskan keesaan dan keagungan-Nya kepada para intelektual. Allah berfirman:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ(٣:١٩٠)

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (QS. A<li Imra>n, 3:190).[174]

لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai `Arsy daripada apa yang mereka sifatkan. (QS. al-Anbiya>', 21:22).[175]

Kedua ayat di atas, demikian pula ayat lain yang senada, ditujukan kepada kalangan intelektual. Mereka yang awam tentu saja sulit menangkap pesan ayat seperti itu. Kesulitan yang sama juga akan mereka alami ketika ayat berkonotasi *maja>z* (metaforis), yaitu ungkapan-ungkapan yang menggunakan lafal atau kalimat bukan dalam makna seharusnya, tetapi makna lain yang disesuaikan dengan *qarinah* (konteksnya). Konteks ini menghalanginya untuk dipahami dalam

[174] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 109.

[175]Ibid., 498. Contoh lain, misalnya: al-Qur'a>n, 6 (al-An'a>m): 102-103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna sebenarnya (*h}aqi>qi>*), baik karena adanya keserupaan maupun faktor lainnya, *lafz}iyah* (literal) atau *h}a>liyah* (illustratif).[176]

Salah satu bentuk *maja>z lafz}i>* disebut *isti'a>rah*, yaitu *tashbi>h* yang dibuang salah satu *t}araf*nya, dalam hal ini *mushabbah* atau *mushabbah bih*. Karena itu, hubungan antara makna *h}aqi>qi>* [177]dengan makna *maja>zi>* adalah *musha>bahah* (ada keserupaan) selamanya. *Isti'a>rah* ada dua macam, *Tas}ri>h}iyah* dan *Makniyyah*. Disebut *isti'a>rah Tas}ri>h}iyah* jika *mushabbah*nya diperjelas oleh *mushabbah bih*nya, dan disebut *isti'a>rah Makniyyah* ketika *mushabbah bih*nya dibuang, lalu diganti dengan menetapkan salah satu sifat khasnya. [178]

Contoh *isti'a>rah Tasrih}iyyah*:

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Sesudah amarah Musa menjadi reda, lalu diambilnya (kembali) luh-luh (Taurat) itu; dan dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat untuk orang-orang yang takut kepada Tuhannya. (QS. al-A'ra>f, 7:154).[179]

Contoh tersebut menunjukkan *tashbih* yang *mushabbah*nya dibuang. Karena *mushabbah* yang dibuang itu kemudian diperjelas oleh

---

[176] Selanjut, lihat al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 71.

[177] Secara etimologis *haqi>qi>* berarti esensi, realitas, kebenaran, atau makna sebenarnya, dan secara terminologis, adalah suatu lafal yang tetap pada makna aslinya, dan tidak ada *taqdi>m* (makna yang didahulukan) dan *ta'khi>r* (makna yang diakhirkan) didalamnya. Sedangkan *maja>z* adalah kebalikan dari hakikat, yaitu makna metaforis. Artinya, suatu lafal yang digunakan untuk suatu arti, yang semula lafaz itu bukan diciptakan untuknya. (al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, 109; al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 71).

[178] al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 77.

[179] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*mushabbah bih*nya, maka ia disebut *isti'a>rah Tas}ri>h}iyyah*. Dalam hal ini *mushabbah bih*nya adalah *al-suku>t* yaitu selesainya kemarahan, kemudian dari kata dasar itu dibentuk katakerja *sakata* dengan makna *intaha>* (berhenti).[180]

Contoh *isti'a>rah Makniyyah*:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

Ia berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban. (QS. Maryam, 19:4).[181]

Pada ayat tersebut kepala (sebagai *mushabbah*) diserupakan dengan bahan bakar (sebagai *mushabbah bih*). Dalam hal ini *mushabbah bih* dibuang, kemudian diganti dengan menyebut salah satu sifat khasnya, yaitu menyala (*ista'ala*). Itulah sebabnya *isti'a>rah* ini disebut *isti'a>rah Makniyyah*.[182]

Mengetahui *isti'a>rah* dalam konteks pemahaman al-Qur'a>n adalah sesuatu yang amat penting. Sebagai salah satu bentuk *maja>z lughawi>*, baik *isti'a>rah Tas}ri>h}iyyah* atau *Makniyyah*, dapat membantu seseorang untuk memahami ayat dengan lebih baik. Hal ini tampak dengan jelas dari kedua contoh di atas.

Dalam perspektif lain, al-Sayu>ti> membagi *maja>z* dalam dua kategori. Pertama, *al-maja>z fi al-tarki>b* (*maja>z* dalam struktur kalimat), disebut *maja>z al-isna>d* atau *al-'aqli>*, yaitu ketika ada kata

[180] al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 83.
[181] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 462.
[182] al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerja (*fi'l*) atau yang menyerupainya, disandarkan kepada sesuatu yang bukan miliknya, seperti firman Allah:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayatNya bertambahlah iman mereka (karenanya) dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal (QS. al-Anfa>l, 8:2).[183]

Makna yang segera dipahami dari teks di atas adalah bahwa iman seseorang bertambah bukan karena Allah SWT, tetapi karena dibacakannya ayat-Nya. Dalam hal ini 'pertambahan iman' (*ziya>dah al-i>ma>n*) disandarkan kepada pembacaan ayat-Nya, padahal sesungguhnya pertambahan iman itu merupakan perbuatan Allah.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ

Sesungguhnya Fir`aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak laki-laki mereka dan membiarkan hidup anak-anak perempuan mereka. Sesungguhnya Fir`aun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. al-Qas}as}, 28:4).[184]

[183] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 462.

[184] Ibid., 609.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lafal *yudhabbihu abna>ahum* (menyembelih anak laki-laki mereka) pada ayat di atas dinisbahkan kepada Fir'aun, padahal perbuatan tersebut dilakukan oleh para pengikutnya. [185]

Kedua, *al-maja>z fi al-mufrad*, yaitu *maja>z* yang terkandung dalam suatu kata. Bentuk *maja>z* semacam ini biasa disebut *al-maja>z al-lughawi>*, yakni menggunakan lafal bukan pada makna yang sebenarnya, karena ada faktor-faktor tertentu yang menghalangi penggunaannya.[186] Jenis kedua ini dapat dibagi menjadi beberapa macam, di antaranya:

a) Menyebutkan keseluruhan satuan, tetapi yang dimaksud adalah bagiannya (*it}la>q ism al-kulli 'ala> al-juz'i*). Misalnya:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي ءَاذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ

"… mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati. (QS. al-Baqarah, 2:19).[187]

Yang dimaksud lafal *as}a>bi'ahum* – dalam bentuk plural – adalah sebagian anak jari, bukan seluruhnya. Pemahaman seperti itu, bukan saja logis, tetapi juga didukung oleh fakta empirik, karena tidak mungkin semua anak jari dapat dimasukkan seluruhnya dalam satu lubang telinga. Jika memang digunakan

[185] Contoh serupa juga terdapat dalam beberapa ayat lain, misalnya: 40 (al-Mu'min): 26; 14 (Ibra>hi>m): 28, dan sebagainya.

[186] al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz III, 110-123.

[187] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 11. Contoh serupa, misalnya: al-Qur'a>n, 63 (al-Muna>fiqu>n): 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semuanya, tentu bukan dengan memasukkannya ke lubangnya, tetapi ditempelkan di luarnya, sebagai ekspresi ketakutan mereka yang luar biasa akan kematian, seolah-olah mereka memasukkan seluruh anak jarinya ke dalam telinganya.

b) Menyebutkan suatu bagian, tetapi yang dimaksud adalah keseluruhannya (*it}la>q ism al-juz'i 'ala> al-kulli*). Misalnya menyebut *wajhu rabbika* (wajah Tuhanmu), padahal yang dimaksud adalah keseluruhan Zat-Nya.

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. (QS. al-Rahma>n, 55:27).[188]

Contoh serupa juga terdapat pada ayat 144 surat al-Baqarah [2] terkait dengan perintah menghadapkan wajah ke Masjidil al-Haram. Maksud 'wajah' dalam hal ini adalah keseluruhan anggota badan, karena wajah adalah representasi dari seluruh anggota badan.[189] Demikian pula pengertian lafal *aydi>kum* pada ayat 182 surat Ali Imran [3], atau *aydi>na>* pada ayat 71 surat Ya>si>n [36], dan sebagainya.

c) Menyebutkan sesuatu yang khusus, tetapi yang dimaksud adalah yang umum *(it}la>q ism al-kha>s} 'ala al-'a>m*), misalnya:

فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ

[188] Ibid., 886.

[189] al-Qur'a>n, 3 (A<li Imra>n): 106; 75 (al-Qiya>mah):22-24; 88 (al-Gha>shiyah): 2,8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maka datanglah kamu berdua kepada Fir`aun dan katakanlah olehmu: "Sesungguhnya kami adalah Rasul Tuhan semesta alam, (QS. al-Shu'ara>', 26:16).[190]

Lafal *inna> rasulu rabb al-'alamin*, yang dimaksud adalah sebagian dari para rasul Tuhan semesta alam (*min rusuli rabb al-'a>lami>n*).

d) Menyebutkan sesuatu yang umum, tetapi yang dimaksud adalah yang khusus (*it}laq ism al-'a>m 'ala al-kha>s}*), misalnya:

وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ

"dan malaikat-malaikat bertasbih serta memuji Tuhannya dan memohonkan ampun bagi orang-orang yang ada di bumi." (QS. al-Shu>ra>, 42:5).[191]

Lafal *li man fi al-ard* dalam bagian akhir teks di atas tidaklah dimaksudkan untuk semua makhluk berakal di muka bumi, tetapi khusus orang-orang yang beriman. Kekhususan ini didasarkan pada indikasi ayat lain, yaitu ayat 7 surat al-Mu'min [40] yang secara tegas mengatakan bahwa para malaikat itu memintakan ampun untuk orang-orang beriman (*wa yastaghfiru>na li alladhi>na a>manu>*).

e) Menyebutkan sesuatu akibat, tetapi yang dimaksud adalah penyebabnya (*it}la>q al-musabbab 'ala al-sabab*). Misalnya menyebut *rizqan* (rezeki), padahal yang dimaksud adalah *al-*

[190] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 573.

[191] Ibid., 783.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mat}ar' (air hujan) sebagai penyebabnya, sebagaimana dalam contoh berikut:

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ

Dia-lah yang memperlihatkan kepadamu tanda-tanda (kekuasaan)-Nya dan menurunkan untukmu rezeki dari langit. Dan tiadalah mendapat pelajaran kecuali orang-orang yang kembali (kepada Allah). (QS. al-Mu'min, 40:13).[192]

Contoh serupa terdapat pada ayat 26 surat al-A'ra>f [7], karena disebutkan bahwa Allah menurunkan pakaian (*liba>san*), padahal yang dimaksud adalah menurunkan air hujan (*al-mat}ar*) sebagai penyebabnya. Demikian pula penyebutan pernikahan (*nika>h}an*) ayat 230 surat al-Baqarah [2], padahal yang dimaksud adalah mahar atau nafkah sebagai salah satu motivasi adanya pernikahan tersebut.

f) Menyebut penyebabnya, tetapi yang dimaksud adalah akibatnya (*it}la>q al-sabab 'ala al-musabbab*). Misalnya menyebut *al-sam'a* (pendengaran), sedangkan yang dimaksud adalah akibat atau responsnya (mendengar).

مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ

"Mereka selalu tidak dapat mendengar (kebenaran) dan mereka selalu tidak dapat melihat (nya)." (QS. Hu>d, 11:20).[193]

Kasus serupa juga terdapat pada ayat 36 surat al-Baqarah [2], dan ayat 27 surat al-A'ra>f [7], karena dalam kedua ayat tersebut

[192] Ibid., 761.

[193] Ibid., 330.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ada indikasi bahwa Adam dan Hawa keluar akibat memakan pohon terlarang dan godaan setan, padahal yang sebenarnya, Allah-lah yang mengeluarkan keduanya.

g) Menyebut sesuatu berdasarkan apa yang sudah lazim atasnya (*tasmiyah al-shay' bi ism ma> ka>na 'alayhi*). Misalnya tetap menyebut *al-yata>ma>* (anak-anak yatim) kepada mereka yang sebelumnya memang yatim, meskipun mereka sudah dewasa. Misalnya:

وَءَاتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka (QS. al-Nisa>', 4:2).[194]

Penyebutan *al-yata>ma>* pada ayat tersebut tidak dimaksudkan untuk menegaskan bahwa mereka tetap yatim, tetapi hanya untuk menegaskan bahwa mereka sebelumnya adalah anak-anak yatim. Pengertian seperti ini berlaku pula dalam kasus penyebutan *azwa>jahunna* (suami-suami mereka) pada ayat 232 surat al-Baqarah [2], padahal yang sebenarnya adalah mantan-mantan suami mereka.

h) Menyebut sesuatu sesuai dengan penakwilannya (*tasmiyah al-shay' bi ism ma yu'awwilu ilayhi*). Misalnya menyebut *khamr* pada ayat berikut, padahal yang dimaksud adalah anggur.

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا

[194] Ibid., 114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> “Dan bersama dengan dia masuk pula kedalam penjara dua orang pemuda. Berkatalah salah seorang di antara keduanya: "Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku memeras anggur." (QS. Yu>suf, 12:36).[195]

Lafal *a’s}iru khamran* diartikan “aku memeras anggur”, bukan “memeras arak”, sebab itulah yang biasa dilakukan, yaitu memeras anggur untuk menghasilkan arak. Jadi, dalam hal ini, anggur ditakwilkan dengan arak (*khamr*). Keadaan serupa juga berlaku pada lafal *fa>jiran kaffa>ra>n* (pemaksiat yang amat kafir) pada ayat 26 surat Nu>h [71], karena tidak mungkin anak yang dilahirkan itu serta-merta menjadi pemaksiat yang amat kafir. Maksud sebenarnya adalah melahirkan anak yang akan tumbuh berkembang menjadi pemaksiat yang amat kafir.

i) Menyebutkan keadaan suatu kasus, tetapi yang dimaksud adalah tempat terjadinya (*it}la>q ism al-h}a>l 'ala al-mah}l*). Misalnya menyebut *fi rah}matillah* pada ayat berikut, padahal yang dimaksud adalah *al-jannah* sebagai tempat di mana rahmat itu berada. Allah berfirman:

> وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
>
> “Adapun orang-orang yang putih berseri mukanya, maka mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya. (QS. Ali ‘Imra>n, 3:107).[196]

[195] Ibid., 353-54.

[196] Ibid., 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indikasi bahwa yang dimaksud rahmat Allah adalah di surga, ditunjukkan oleh keterangan berikutnya bahwa mereka kekal di dalamnya.

Contoh serupa juga terdapat ayat 33 surat Saba' [34] ketika Allah menyebut *makrullayl* (kejahatan malam), padahal yang dimaksud adalah *makr fi al-layl* (kejahatan pada malam hari). Demikian pula ketika Allah menyebut *fi mana>mika* pada ayat 42 surat al-Anfa>l [8], padahal yang dimaksud adalah *fi aynaika* (pada kedua matamu).

j) Menyebut tempat terjadinya suatu kasus, padahal yang dimaksud adalah keadaan kasus itu sendiri (*it}la>q ism al-mah}l 'ala al-h}a>l*). Misalnya ketika Allah menyebut *na>diyahu* (tempat pertemuannya), padahal yang dimaksud adalah keadaan penghuni tempat itu. Allah berfirman:

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ

"Maka biarlah dia memanggil golongannya (untuk menolongnya), (QS. al-'Alaq, 96:17).[197]

Demikian pula halnya penyebutan *bi yadihi al-mulk* (di tangan-Nya kerajaan), pada ayat 1 surat al-Mulk [67], padahal yang dimaksud *al-qudrah* (kekuasaan); atau penyebutan *lahum qulu>bun* (mereka punya hati) pada ayat 179 al-A'ra>f [7], padahal yang dimaksud adalah *lahum uqu>lun* (mereka punya akal); atau

[197] Ibid., 1080.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penyebutan *al-qaryah* (kota/negeri) pada ayat 82 surat Yu>suf [12], padahal yang dimaksud adalah penduduk kota/negeri itu.

k) Menamai sesuatu dengan *ism* alatnya (*tasmiyatu al-shay' bi ismi a>la>tih*). Misalnya penyebutan *lisa>na s}idqin* pada ayat berikut, sedangkan yang dimaksud adalah *thana>an h}asanan* (pujian atau buah tutur yang baik) sebagai produknya.

وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ

"dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian," (QS. al-Shu'ara>', 26:84).[198]

Demikian pula halnya penyebutan *bi lisa>ni qawmihi* pada ayat 4 surat Ibra>hi>m [4], padahal yang dimaksud adalah *bi lughatihi* (dengan bahasanya).

l) Menamai sesuatu dengan lawan katanya (*tasmiyatu al-shay' bi ism d}iddihi*), misalnya firman Allah:

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

"maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yang pedih (QS. A<li Imra>n, 3: 21).[199]

m) Menyebutkan suatu pekerjaan yang telah terjadi, tetapi yang dimaksud adalah proses ke arah pekerjaan dimaksud, misalnya firman Allah:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

[198] Ibid., 579.

[199] Ibid., 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki…"(QS. al-Ma>idah, 5:6).[200]

Maksud lafal *idha> qumtum* pada ayat tersebut adalah *idha aradtum al-qiya>m* (jika kalian hendak berdiri). Demikian pula *idha> qara'ta* pada ayat 98 surat al-Nah}l [16], yang dimaksud adalah *idha> aradta al-qira>ah* (jika kamu hendak membaca).

n) Menempatkan suatu *s}ighat* pada tempat yang lainnya (*iqa>mah s}ighat maqa>ma ukhra>*). Jenis ini banyak ragamnya, di antaranya :

- Menggunakan *s}ighat ism fa>'il*, padahal yang dimaksud adalah *ism maf'u>l* (*it}la>q al-fa>'il 'ala al-maf'u>l*). Misalnya lafal *da>fiqin* (yang memancar), sedangkan yang dimaksud adalah *al-madfu>q* (yang terpancar), sebagaima firman Allah:

  فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ،خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ

  Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan? Dia diciptakan dari air yang terpancar, (QS. al-T{a>riq, 86:5-6).[201]

- Menggunakan *s}ighat ism maf'u>l*, padahal yang dimaksud adalah *ism fa>'il* (*it}la>q al-maf'u>ll 'ala al-fa>'il*). Misalnya lafal *ma'tiyyan* (yang didatangkan), padahal yang dimaksud adalah *a>tiyan* (yang datang), sebagaimana firman Allah:

[200] Ibid., 158.

[201] Ibid., 1048.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا(١٩:٦١)

"yaitu surga Adn yang telah dijanjikan oleh Tuhan Yang Maha Pemurah kepada hamba-hamba-Nya, sekalipun (surga itu) tidak nampak. Sesungguhnya janji Allah itu pasti akan ditepati." (QS. Maryam, 19:61).[202]

Demikian pula lafaz *mastu>ran* (yang tertutup) pada ayat 45 surat al-Isra>' [17], padahal yang dimaksud adalah *sa>tiran* (yang menutup).

- Menggunakan bentuk *mufrad* (tunggal), padahal yang dimaksud adalah *muthanna* (*it}la>q al-mufrad 'ala al-muthanna*). Misalnya penggunaan *ism d}ami>r mufrad* pada lafal *yurdu>hu* (mereka meridai-Nya), padahal yang dimaksud adalah *yurdu>huma>* (mereka meridai keduanya), sebagaimana firman Allah:

يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ(٩:٦٢)

"Mereka bersumpah kepada kamu dengan (nama) Allah untuk mencari keridhaanmu, padahal Allah dan Rasul-Nya itulah yang lebih patut mereka cari keridhaannya jika mereka adalah orang-orang yang mu'min." (QS. al-Tawbah, 9:62).[203]

- Menggunakan bentuk *mufrad* (tunggal), padahal yang dimaksud adalah bentuk *jama'* (*it}la>q al-mufrad 'ala al-jam'i*). Misalnya lafal *al-insa>n* (manusia) pada ayat berikut, padahal yang dimaksud adalah *al-una>siyu* (seluruh manusia). Hal ini

[202] Ibid., 469.

[203] Ibid., 289.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diketahui berdasarkan petunjuk huruf *ististithna>'* (pengecualian) pada ayat berikutnya. [204] Allah berfirman:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا ....

"Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman, …. (QS. al-'Asr, 103:3). [205]

Dalam perspektif *us}u>l al-fiqh* (ilmu tentang kaidah-kaidah pemahaman), lafal dalam arti *h}aqi>qi>*, harus diamalkan menurut arti yang semula diciptakan untuknya, baik yang bersifat *'a>m* maupun *kha>s*; berbentuk *fi'l Amr* atau *fi'l Nahy*,[206] misalnya dalam firman Allah:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, ruku`lah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan, supaya kamu mendapat kemenangan. (QS. al-Hajj, 22:77).[207]

Lafal *irka'u> wa usjudu>* (ruku' dan sujudlah kalian) pada ayat di atas berarti rukuk dan sujud dalam arti yang sebenarnya, bukan yang lainnya. Kedua lafal tersebut bersifat khas} (sama-sama *fi'l amr*), namun orang yang diperintahkan untuk melakukannya adalah umum. Prinsip yang sama juga berlaku dalam kasus *fi'l nahy*, misalnya dalam firman Allah:

---

[204] Lebih lanjut, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz III, 117-121.

[205] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 1099.

[206]Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), 260.

[207] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 523.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"…. dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahami (nya). (QS. al-An'a>m, 6:151).[208]

Lafal *la>* taqtulu> (janganlah kalian membunuh) pada ayat tersebut harus dipahami dalam arti sebenarnya, bukan dalam arti *maja>z*, misalnya, dalam arti membunuh karakter (*character assasination*).

Sama halnya dengan prinsip pemahaman lafal *h}aqi>qi>*, lafal *maja>zi>* juga demikian. Jika lafal *h}aqi>qi>* dipahami dalam arti sebenarnya, maka lafal *maja>zi>* dipahami dalam arti yang dipinjamkan untuknya, bukan dalam arti sebenarnya, misalnya, penggunaan lafal *maja>zi>* pada ayat berikut:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

"….dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu…." (QS. al-Ma>idah, 5:6).[209]

Pada ayat tersebut ada dua lafal *maja>zi>*, yaitu *aw ja>'a ah}adun minkum min al-gha>it}i* (atau salah seorang dari kalian

[208] Ibid., 214.

[209] Ibid., 158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kembali dari tempat buang air) dan *aw la>mastum al-nisa>'* (atau kalian menyentuh wanita). Kedua lafal ini tidak dipahami menurut arti sebenarnya, tetapi menurut arti yang dipinjamkan untuknya. Jika tidak demikian, maka setiap orang yang kembali dari tempat buang air (kakus) harus bersuci (*wud}u'/tayammum*), meskipun ia tidak ber-*hadath* kecil atau besar. Demikian pula bagi setiap orang yang menyentuh wanita, karena 'menyentuh wanita' dalam ayat tersebut adalah bentuk *maja>z* dari bersenggama dengan isteri.

Apabila, satu lafal dapat diartikan dengan makna *h}aqi>qi>* dan makna *maja>zi*, maka hendaklah yang dipakai adalah makna sebenarnya (*h}aqi>qi>*). Makna *h}aqi>qi>* adalah makna yang asli, sementara makna *maja>zi* adalah makna pinjaman. Namun, jika suatu lafal tidak dapat dimaknai dengan makna *h}aqi>qi>*, maka hendaknya dialihkan pada makna *maja>zi>*nya. Sementara itu, jika tidak dapat dimaknai, baik secara *h}aqi>qi>* atau *maja>zi>*, maka sebaiknya didiamkan saja, sampai ditemukan adanya petunjuk lain yang mengarahkan kepada salah satunya.

3) *Kina>yah* (Alegori)

Kenyataan menunjukkan, dalam suatu pembicaraan terkadang harus berhadapan dengan pihak-pihak yang memiliki perangai atau sifat tertentu. Dalam keadaan seperti itu, seorang pembicara yang bijak, seringkali menyampaikan pesan dalam bentuk *kina>yah* (alegori) agar pesannya dapat diterima dengan baik, tanpa menyinggung perasaan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lawan bicara (pendengar atau pembaca). Demikianlah, ketika orang Arab hendak memberitahu seseorang tentang bentuk fisik seorang perempuan yang berleher panjang, ia mengatakan: فُلاَنَةُ بَعِيْدَةُ مَهْوَى القُرْطِ (Si Fulanah adalah wanita yang jauh tempat turun anting-antingnya). Jadi ia tidak menyebutnya sebagai si leher panjang, karena boleh jadi penyebutan seperti itu akan menyinggung perasaan pendengar – apalagi – yang bersangkutan. Penyampaian pesan dengan cara seperti itulah yang oleh para ahli *Bala>ghah* disebut *kina>yah*. Ali al-Ja>rim mendefinisikannya sebagai ungkapan yang dimaksudkan untuk menunjukkan pengertian lazimnya, tetapi dapat pula dimaksudkan untuk makna asalnya (*lafz}un ut}liqa wa uri>da bihi la>zimu makna>hu ma'a jawa>zi ira>dati dha>lika al-ma'na>*). Menurutnya, ditinjau dari aspek kandungannya, *kina>yah* adakalanya menjelaskan sifat, *maws}u>f* (yang disifati), dan adakalanya berupa *nisbat* (penyandaran).[210]

Dalam banyak kasus, al-Qur'a>n menampilkan diri sebagai pembicara yang sangat arif, dengan menggunakan berbagai bentuk *kina>yah* dalam menyampaikan pesan-pesannya. Misalnya ketika mengingatkan manusia bahwa Allah-lah yang menciptakan mereka dari satu jiwa (*min nafsin wa>h}idah*).[211] Ungkapan ini merupakan bentuk *kina>yah* dari Adam sebagai bapak manusia (*abu> al-bashar*).

[210] al-Ja>rim, *al-Bala>ghah*, 125.

[211] al-Qur'a>n 4 (al-Nisa>'): 1; 6 (al-A'ra>f): 189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut al-Sayu>t}i>, ada beberapa hal yang melatarbelakangi mengapa al-Qur'a>n sering menggunakan *kina>yah*, di antaranya: [212]

a) Menarik perhatian atau mengingatkan keagungan sesuatu (*al-tanbi>h 'ala> az}ami al-qudrah*). Misalnya ketika Allah meng*kina>yah*kan Adam dengan jiwa yang satu di atas.

b) Mengalihkan suatu ungkapan menjadi lebih indah (*tark al-lafz}i ila> ma> huwa ajmal*). Misalnya ungkapan seseorang ketika mengadukan perkaranya kepada Nabi Daud pada ayat berikut:

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ

"Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja.".(QS. Sa>d, 38:23).[213]

Ungkapan pada ayat tersebut merupakan bentuk *kina>yah* dari kepemilikan isteri, bukan kepemilikan kambing betina, karena para pihak yang berperkara sedang mengadukan kasus perebutan isteri di antara mereka. Untuk diketahui, bahwa *kina>yah* kepemilikan isteri dengan kepemilikan kambing betina – menurut tradisi pada waktu itu – adalah sesuatu yang lebih etis dari pada secara terang-terangan mengatakan bahwa mereka sedang mengadukan perkara perebutan isteri.

c) Memperhalus sesuatu yang berkonotasi buruk jika diungkapkan secara jelas (*an yaku>na al-tas}ri>h} min ma> yustaqbahu dhikruhu*). Misalnya ketika Allah meng*kina>yah*kan bersenggama

[212] al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz III, 143-145.

[213] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 735.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan beberapa ungkapan yang indah, seperti: *al-mula>masah* (saling menyentuh),[214] *al-muba>sharah* (saling berhubungan), *al-rafath* (bercumbu-rayu), [215] *al-dukhu>l* (memasukkan), [216] dan *al-sirr* (bersembunyi-sembunyi), [217] *al-ghishya>n* (mendekap), [218] *al-liba>th* (berpakaian), [219] dan *al-h}arth* (bercocok tanam). [220]

d) Mengefektifkan dan mempertinggi kualitas penuturan (*qas}d al-bala>ghah wa al-muba>laghah*). Misalnya ketika Allah meng-*kina>yah*-kan kemurahan dan kedermawanan-Nya dengan dua tangan yang sangat terbuka; siap memberikan apapun yang dimiliki-Nya.

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

"….(Tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki." (QS. al-Ma>idah, 5: 64).[221]

e) Meringkas pembicaraan (*qas}d al-ikhtis}a>r*). Misalnya pada firman Allah ketika menantang orang kafir yang ragu atau ingkar terhadap al-Qur'a>n pada ayat berikut:

---

[214] al-Qur'a>n, 5 (al-Ma>idah): 6.
[215] al-Qur'a>n, 2 (al-Baqarah): 187.
[216] al-Qur'a>n, 4 (al-Nisa>'): 23.
[217] al-Qur'a>n, 2 (al-Baqarah): 235.
[218] al-Qur'a>n, 7 (al-A'ra>f): 189.
[219] al-Qur'a>n, 2 (al-Baqarah): 187.
[220] al-Qur'a>n, 2 (al-Baqarah): 223.
[221] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

Maka jika kamu tidak dapat membuat (nya) dan pasti kamu tidak akan dapat membuat (nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir. (QS. al-Baqarah, 2:24).[222]

Pesan utama ayat tersebut adalah menantang setiap orang untuk mendatangkan semisal al-Qur'a>n, meskipun satu surat. Namun, karena Allah telah mengetahui bahwa pihak-pihak yang ditantang tidak perlu didebat panjang lebar, maka sejak dini Dia mengingatkan bahwa tantangan itu pasti tidak dapat diwujudkan oleh mereka. Ketidakmampuan mereka itu di*kina>yah*kan dengan perbuatan yang sia-sia. Itulah sebabnya, secara lugas, Allah mengingatkan: *fa in lam taf'alu> wa lan taf'alu>* (jika kalian tidak mampu, dan pasti tidak mampu), maka hanya ada dua pilihannya, yaitu memelihara diri dari api neraka atau bersiap-siaplah menjadi bahan bakarnya.

Tentu masih sangat banyak ilmu bantu yang dapat dikemukakan untuk mendukung pemahaman yang lebih baik terhadap al-Qur'a>n, atau setidak-tidaknya dapat menghindarkan kesalahpahaman terhadapnya. Beberapa ilmu bantu yang baru dikemukakan di atas tergolong yang paling signifikan. Tanpa bantuan ilmu-ilmu tersebut,

[222] Ibid., 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukan saja dapat mengaburkan pemahaman, tetapi juga dapat membawa kepada kesesatan dan penyesatan.

E. Relasi Teks dan Makna

The lore of our father is fabic of sentences, pengetahuan dan adat istiadat orang tua adalah bangunan makna-makna yang terajut dalam jaringan yang diwariskan pendahulu secara turun-menurun. Transmisi peradabannya hanya bisa diaplikasikan melalui medium bahasa, sebagai teks bahasa, al-Qur'a>n dapat disebut sebagai teks sentral dalam sejarah peradaban Arab. Maksud di sini bukan menyederhanakan jika dikatakan peradaban Arab-Islam itu "peradaban teks". Artinya, bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam itu tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana "teks" sebagai pusatnya tidak dapat di abaikan. Di sini bukan berarti yang membangun peradaban itu hanya teks semata. Sebab, teks apa pun dan bagaimana pun tidak dapat membangun peradaban tidak pula mampu memancangkan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Suatu peradaban dan kebudayaan itu di bangun oleh dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dan di sisi lain dialognya dengan teks.[223]

Terkait dengan diskursus diatas, Abu Zayd, mengutip pendapat al-Suyu>thi, dari Fakhr al-Ra>zi, tentang pembatasan berbagai macam relasi yang

[223] Dalam literature Islam, teks menempati posisi sentral sebagai sumber pengetahuan, ilmu ushu>l fiqh, balaghah, nahwu, sharaf, ilmu kalam merupakan ilmu yang tidak bisa terlepas dari keterlibatannya dengan teks, hal ini disebabkan karena ilmu tersebut diatas adalah sebagian dari miniature pisau analisis dalam mengali intektualitas teks suci sehingga makna teks yang terbangun secara universal bisa diorientasikan dalam kontektualisasi peradaban yang nyata.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mungkin dan logis antara penanda (dâl) dan petanda (madlûl) dalam bahasa, atau relasi teks dengan makna. Fakhr al-Razi memetakan beberapa kategorisasi pendapat tentang relasi tersebut. Pertama, pendapat Syaikh Abu> Hasan al-Asy'ari dan Ibn Furak dan para pengikutnya, "yang menegaskan bahwa relasi lafaz}} dengan makna adalah yang ditempatkan oleh Allah swt. (*tawqîfî*)." Kedua Abu> Hasyi>m yang mengatakan bahwa relasi antara keduanya hanyalah 'rekayasa manusia'. Ketiga pendapat Ubad ibn Sulaiman. Menurutnya, "lafaz}-lafaz} atau kosa kata itu dapat menunjukkan makna-makna dengan sendirinya." Sedang aliran yang keempat menjadikan permulaan oleh manusia dan penyempurnaannya oleh Allah swt., ini adalah pendapat suatu kelompok (yang oleh Abu> Zayd tidak dijelaskan siapa sebenarnya kelompok itu). Dan versi yang terakhir, berpendapat permulaannya dari Allah swt. Dan penyempurnaannya oleh manusia, versi ini diwakili oleh madhhab ibn Isha>q al-Isfirayini.[224]

Berangkat dari kontradiksi di atas, Abu Zayd menyimpulkan sebenarnya para ulama sepakat bahwa relasi penanda dan petanda dalam bahasa (relasi lafaz} dan makna) merupakan relasi peletakan yang bersifat terminologis (*wadh'iyyah ishtilâhiyyah*). Namun dibalik semua itu, mereka berbeda dalam hal asal muasal peletakannya, apakah itu dari Allah swt. Sebagai asal mulanya, atau dari manusia, dan seterusnya.[225]

---

[224]

[225] Konotasi dari bahasa al-Qur'a>n adalah firman Allah yang tidak pernah tersetuh oleh ranah bahasa manusia, dan pelestariannya semua tergantung prerogative–Nya , " inna nahnu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika diteliti lebih mendalam, pendapat Abu> Hasan al-Asy'a>ri didasari firman Tuhan yang menyatakan Allah telah mengajari Adam semua nama-nama, yakni lafaz}-lafaz} yang meliputi nama-nama, kata-kata kerja, dan huruf-huruf.[226] Sedangkan pendapat kedua (madhhab Abu Hasyim) yang mengatakan bahwa relasi lafaz} makna merupakan rekayasa manusia, yang berarti mengingkari *muwâdha'ah* (peletakan kata) dari Allah swt berbasis argumen bahwa bahasa dihubungkan dengan makna melalui isyarat indrawi dan isyarat fisik. Seperti halnya anak kecil yang sedang tumbuh berkembang lalu mempelajari bahasa orang tuanya melalui isyarat-isyarat yang diberikan oleh orang tuanya. Dan diperkuat lagi dengan firman Allah swt yang menyatakan Allah swt tidak mengutus Rasul kecuali dengan bahasa kaumnya. Dengan memahami firman itu kemudian disimpulkan bahwa keberadaan bahasa mendahului kedatangan Rasul. Berpijak dari simpulan ini, versikedua menyanggah pendapat pertama dengan menyatakan "apabila bahasa itu bersifat *tawqi>fi>*, atau diajarkan oleh Allah swt melalui wahyu, maka seharusnya kedatangan Rasul mendahului keberadaan bahasa."[227]

Melihat tajamnya silang pendapat dimuka, akhirnya banyak ulama yang memilih sikap untuk abstain karena factor terjadinya kontradiksi dalil-dalil

---

nazzalna a-dhikra wa inna lahu> laha>fiz}u>n, bila dilihat dari siya>q al-kala>m, proses gradualnya Allah adalah causa primanya (penyebab utama) turunnya al-Qur'a>n, dan untuk mengungkap nilai yang terkandung dalamnya manusia diberikan otoritas untuk menjaganya.,

[226] QS al-baqarah (2) : 31

[227] Syaikh al Islami Abi Yahya Zakariya al-ansha>ri al-Shafi'I, *Gha>yah al-Wushu>l Syarh lub al- Ushu>l*, (bandung: Thaha Putra), 41-42. Keterangan ini juga bisa dilihat pada, Nashr Abu> zayd, *ishka>liyya>t al-Qira>ah wa aliyya>t al-ta'wi>l* (Markaz al-Thiqa>fi al-'Arabi, 1994),69-70

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sama-sama kuat dan susah dikompromikan. Sedangkan pendapat Ubad ibn Sulaiman dianggap lemah oleh Abu> Zayd karena seandainya kosa kata menunjukkan pada makna dengan sendirinya, pastilah semua orang akan bisa memahami segala bahasa, karena ketiadaan perbedaan petunjuk kata-kata yang bersifat intrinsic (*dila>lah al-dha>tiyyah).*[228] Adapun pendapat keempat dan kelima berusaha mengkompromikan kontraproduktif dari hasil pemikiran yang ada dengan cara memberi peran seimbang dengan mengapresiasi kreativitas akal manusia dan peran Tuhan yang Maha Kuasa sebagai pemilik teks.

Relasi teks dan makna merupakan hazanah ilmu yang banyak menarik perhatian ulama tak terkecuali para pakar Us}u>l (*ushuluyyin).* Sehingga mereka mengklasifikasi diskursus relasi teks *(text)* dan makna (*meaning)* tersebut dalam ranah metodologi tersendiri yang terbagi menjadi empat aspek:

1. Dari sudut pandang penciptaan/redaksi (*wadh'i)* suatu teks bagi suatu makna diklasifikasikan dalam bentuk redaksi: '*âm* (universal), *khâsh* (specifik), *mushtarak* (homonim); *dan muawwal.*
2. Dari sudut pandang penggunaan *(isti'mâl)* teks terhadap makna. Meliputi makna; *haqiqat* (denotative) dan majaz (metaforis) yang *shârih* (jelas) maupun yang *kinâyah* (kiasan) ;
3. Dari aspek tingkat kejelasan (*darajat al-wud}u>h)* teks bagi suatu makna meliputi : *muhkam, mufassar, nas}, dhâhir,* sedang dari aspek ketidakjelasan makna terklasifikasi menjadi*; khâfi* (samar), *muski* (sulit), *mujma* (gobal), *dan mutasyabih* (ambigu).

[228]Ibid,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Dari aspek cara penunjukkan teks pada suatu makna yang dihendaki pembicara menurut Hanafiyyah meliputi: ‘*iba>rah al-nas}, isyârah al-nas, dilâlah al-nas}, dan iqtidhâ al-nas}.* Sedang menurut Shafii meliputi : *dilâlah al mandhum dan dilâlah mafhum.* Sementara *Dilâlah mafhum* dibagi lagi menjadi dua : *mafhum muwâfaqah* dan *mafhum mukhalafah.* Dan selanjutnya, *mafhum mukhalafah* terklasifikasikan menjadi empat : *sifat, syarat, ghâyah, a’adad.* [229] Dua kategori H}anafiyyah dan shafi>’iyyah dibahas lebih lanjut berikut ini:

a. Klasifikasi petunjuk teks pada makna menurut Hanafiyah

1) *Ibarah al-nas} (makna eksplisit),* yakni makna langsung teks yang diambil dari kata-kata dan ungkapannya yang jelas. Makna ini adalah makna eksplisit yang mewakili tema pokok dan tujuan elementer teks, terutama ketika teks mempunyai daya tampung makna yang lebih dari satu sehingga teks disamping mencakup makna elementer (pokok), juga dapat menampung makna sekunder-subsider (*maqshu>d al-tab’i).* Sebagai ilustrasi adalah QS. Al Nisa‘ 4:3 tentang poligami yang artinya :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

“ Dan apabila kamu khawatir bahwa kamu tidak akan dapat berlaku adil kepada anak-anak yatim, maka kawinilah wanita-

[229]Muhammad Abid al-Jabiri *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi,* (Beirut Libanon : Markaz Dira>sah al-Wahdah al-‘Ara>biyyah,1990) cet I, 60-61 bandingkan juga dengan az-Zuhaili, Ushu>l al-Islamiy (Baerut : Da>r al-fikr, 1986), 202 upaya wahbah mengklasifikasikan ini merujuk langsung pada kitab-kitan hana>fiyah secara langsung diantaranya; al-Taud}i>h, vol. I, 29, *Kashfu>l asra>r*, vol. I, 28, *Mir’a>t al-Ushu>l*, vol. I, 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wanita yang menurut kamu baik, dua tiga, atau empat. Tetapi apabila kamu khawatir bahwa kamu tidak dapat berlaku adil (kepada istri-istrimu), maka kawinilah seorang saja."[230]

Dalam nas} tersebut setidaknya ada empat makna yang berbeda yang dapat diambil, yaitu : (1). Legalitas perkawinan, yakni makna yang dipahami dari fase *fankihu> ma> tha>ba lakum min al-nisa>* (kawinilah wanita-wanita yang menurut kamu baik); (2). Pembatasan poligami maksimal empat.(3). penetapan asas monogamy jika khawatir tidak adil dalam poligami;(4) keharusan berlaku adil kepada wanita-wanita yatim.

Dari keempat makna ini, makna yang pertama dan terakhir merupakan makna sekunder–subsider. Sedang makna yang kedua dan ketiga merupakan tema-tema eksplisit yang elementer (iba>rah al–nas}). Pembatasan poligami dengan jumlah empat serta tuntutan monogami jika khawatir tidak dapat berlaku adil dalam poligami adalah makna-makna eksplisit elementer yang mendapatkan prioritas di atas makna-makna yang lain.[231]

2) *Isha>rah Al-Nas},* yaitu makna yang tersirat (implisit) dan tidak menjadi tema elementer dari nas}. Tetapi meskipun demikian ia tetap dianggap sebagai makna yang memperkaya inferensi (*istinba>t} a-hukmi).* Makna implisit ini adalah makna yang

[230]Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya* (Jakarta : al-Maghfirah, 2006), 77

[231]Abd al Kari>m Zaydan, *al-Waji>z fi ushu>l al-fiqh* (Yordania: al-Maktabah al-Batha>'ir amman, 1990), 354-355

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diambil dari teks yang tidak begitu jelas melalui ijtihad. Namun meskipun teks tersebut tidak begitu jelas. Ia tetap memberikan makna rasional yang sejalan dengan yang diperoleh melalui penelitian secara mendalam terhadap isyarat-isyarat tanda-tanda yang bisa diamati yang terdapat di dalamnya. Contohnya QS. Al Baqarah, 2:233 tentang kewajiban menafkahi para ibu, yang artinya : *"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf."*. dalam nas} ini setidaknya ada empat makna yang dapat diambil, yaitu : 1) kewajiban ayah memberi nafkah kepada para ibu ; 2) nasab anak semata-mata dikaitkan kepada ayahnya ; 3) kewajiban ayah menafkahi anaknya ; 4) bagi seorang ayah, pada waktu sangat butuh, boleh mengambil apa yang butuhkan dari harta anaknya.

Dari empat makna itu, makna yang pertama dalah makna yan eksplisit elementer (*maqshu>d al-ashli)*. Sedang makna yang kedua merupakan makna implicit sekuder-subsider,[232] makna ketiga juga termasuk makna implisit rasional yang sekunder yang diperoleh melalui penelitian yang mendalam terhadap tanda-tanda (*isyarah)* yang terdapat dalam nas}. Tanda-tanda tersebut adalah

[232]Dalam literature madhab Hana>fiyah terjadi kontradiksi. Satu versi menggolongkan makna kedua tersebut pada makna implisit sekunder-subsider. Sedang versi lain menggolongkannya pada makna implisit elementer berdasarkan pemakaian kata ganti (*dhamir)* 'lahu' dalam redaksi wa'ala al-maulu>d, yang berarti terdapat penyandaran anak (*walad)* pada ayah *(wa>lid).* Oleh sebab itu nasab atau identitas hanya dikaitkan pada ayahnya. Lihat abd al-Karim Zaydan, *al-Waji>z fi> Ushu>l*, 257, dan juga keterangan Ibn Amir haj, *Taqri>r wa al-Tahbi>r fi fiqh sharh al-Tahri>r* (Baerut: da>al-Kutub al-'ilmiyyah, tt), vol I, 107-110

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena nasab anak hanya dikaitkan dengan ayah, maka kewajiban menafkahi anak juga harus dibebankan hanya kepada seorang ayah. Adapun makna yang terakhir yang menyatakan kebolehan mengambil harta seorang anak adalah makna implisit- korelatif, yakni makna subside yang diperoleh melalui *isyarah al-nas}* yang dihubungkan (dikorelasikan) dengan dalil lain, yaitu Hadits Nabbi yang menyatakan : *"Kamu dan hartamu adalah milik ayahmu"*. Hadits ini disamping menunjukkan kebolehan bagi seorang ayah mengambil harta anaknya ketika sedang butuh, juga memperkuat pengaita nasab anak kepada seorang ayah.[233]

3) *Dilalah al-nas}*, yaitu makna (*meaning)* yang diperoleh dari spirit dari alasan syari', meskipu tidak ditunjukkan secara jelas dalam kata-kata atau kalimat-kalimatnya. Definisi ini secara jelas membedakan dari makna ekplisit dan makna yang implisit, dimana keduanya ditunjukkan dalam koridor isyarat-isyarat. *Dilalah al-nas}* merupakan sebuah makna yang diperoleh dari penarikan analogis. Hal ini dapat menjawab mengapa para teoritis (*ushuliyyin)* menyamakan *dilalah al-nas}* dengan analogi (*qiyas)*. Contohnya dapat kita lihat dalam QS. Al-Isra, 17 : 23 yang artinya : *"Dan Janganlah berkata uff kepada mereka."*

[233] Abd. Al-Aziz ibn Muhammad bin Muhammad al-Bukhari, *Kasyf al-Asra>r*. (Dar al-Kutub al-Isla>mi), vol. I, 71 lihat juga Tabrizi, *Misykat*, II, 2002, Hadits no. 3354

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat tersebut secara tegas melarang mengucapkan kata-kata penghinaan kepada orang tua. *Ratio-legis (‘illat)* larangan tersebut adalah ‘menyakiti” orang tua. Oleh karena itu semua bentuk-bentuk sikap yang menyakiti orang tua, baik itu berupa perkataan maupun selainnya adalah diharamkan karena *‘illat* yang sama, yaitu ‘menyakiti’. Semua bentuk-bentuk kata maupun perbuatan yang menyakiti orang tua adalah dilarang meski tidak disebutkan secara khusus dalam kerangka teks.[234]

4) *Iqtidha’al-nas},* yakni *makna* dimana nask itu sendiri tidak mengatakan apa-apa, tetapi harus dibaca begitu demi memenuhi tujuan hakikatnya. Contohnya QS. Al-Nisa, 4:23 yang menentukan tentang jenis-jenis perkawinan yang dilarang :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ

“Diharamkan atas kamu ibu-ibumu: anak-anakmu yang perempuan : saudara-saudaramu yang perempuan.” *235*

Nas} ini tidak menyebut kata “mengawini” sehingga harus dibaca : “*diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu.”*

b. Klasifikasi petunjuk teks pada makna menurut Sha>fi’iyyah

Golongan Shafi’iyyah membagi dila>lah menjadi dua bagian :

a) *Dila>lah al-manthu>q,*(makna leksikal). yaitu lafaz} yang kebenaran petunjuknya tergantung pada sesuatu yang tidak

[234]Abd al Kari>m Zaydan, *al-Waji>z fi ushu>l al-fiqh* (Yordania: al-Maktabah al-Batha’ir amman, 1990), 361-362

[235]Depag. RI., *al-Qur’a>n dan Terjemahnya* (Jakarta : Maghfirah, 2006), 81

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditampakkan (*id}ma>r*). Misalnya firman Allah *is'al al-qaryah* (tanyakanlah negeri itu), padahal maksudnya adalah *is'al ahl al-qaryah* (tanyakanlah penduduk negeri itu). Dalam hal ini, lafaz} *ahl* (penduduk) tidak ditampakkan, dan itulah yang disebut al-Satyu>t}i> sebagai *dala>lah iqtid}a>'* (petunjuk yang menentukan makna).[236] Contoh lain seperti dalm QS. Al Baqarah, 2 : 275, yang artinya *"Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"*. Nas} secara eksplisit ayat ini membicarakan tentang legalitas jual beli dan keharaman riba.

b) *Dila>lah al-mafhu>m,* yaitu makna yang dipahami yang tidak dinyatakan dalam nas}, akan tetapi diperoleh melalui metode *istinbath* (inferensi). al-Suyu>thi menggunakan istilah ini dengan *dala>lah isha>rah*, yaitu lafaz} yang petunjuknya tidak tergantung pada sesuatu yang tidak ditampakkan (*id}ma>r*), tetapi oleh lafaz} yang tidak dimaksudkan oleh lafaz} itu sendiri.[237] Misalnya dalam firman Allah:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ

[236] Petunjuk serupa juga dapat diterapkan pada surat al-Baqarah (2):184, khususnya terkait dengan dispensasi bagi orang-orang yang sakit atau dalam perjalanan dalam bulan Ramadan. Dalam kasus ini, makna *z}a>hir* ayat menunjukkan bahwa siapapun yang sakit atau dalam perjalanan, diharuskan mengganti puasanya pada hari lain di luar Ramadan, meskipun yang bersangkutan tidak membatalkan puasanya. Pemaknaan seperti itu tidaklah tepat, karena dalam ayat tersebut ada lafaz} yang tidak ditampak (*id}ma>r*), yaitu lafaz} *fa aft}ara* (kemudian ia berbuka), sehingga lengkapnya makna ayat dimaksud adalah: "Maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (kemudian berbuka/tidak berpuasa pada hari itu), maka (wajiblah baginya berpuasa) pada hari-hari yang lain, sesuai dengan jumlah hari ia meninggalkan puasa. (Lihat, al-S{abu>ni>, *Safwat al-Tafa>sir* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1976), 121.

[237] Jalaluddin Abdurrahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al- Itqa>n fi 'Ulum al-Qur'a>n*, (Baerut : Da>r ikhya>' al-'ulum, 1987) Cet. I, Juz II, 89

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan Puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka. (QS. al-Baqarah, 2:187).[238]

Ayat tersebut menunjukkan, suami-isteri diperbolehkan melakukan hubungan intim pada malam-malam bulan Ramadan. Kebolehan itu berlaku sampai terbit fajar, dan keduanya dibolehkan mandi junub, walaupun sudah memasuki waktu Subuh. Ketentuan ini dipahami dari *dala>lah isha>rah*, karena ayat tersebut membolehkan *jima>'* (bersetubuh) sampai terbit fajar, dan itu merupakan isyarat bahwa berjunub beberapa saat sesudah itu adalah sesuatu yang dibolehkan.[239]

Berdasarkan keterangan al-Sayu>ti> di atas, dapat disimpulkan bahwa kejelasan konsep *mant}u>q* terletak pada kandungan makna lafaz}, yang oleh al-Sayu>t}i> dibedakan dalam empat kategori. Pertama, *al-nas}*, yaitu lafaz} yang hanya mengandung satu makna, tanpa ada kemungkinan makna lain yang dapat dipahami selain dari lafaz} itu sendiri. Kedua, *al-z}a>hir*, yaitu lafaz} yang mengandung makna ganda, selain makna yang *ra>jih}* (kuat), juga terdapat makna lain yang *marju>h}* (lemah). Ketiga, *al-ta'wi>l*, yaitu lafaz} yang mengandung makna yang tidak dapat diterima kecuali ditakwilkan dengan makna lain, meskipun makna yang disebut terakhir ini dipandang *marju>h}* (lemah). Keempat, *al-muh}mal*,

[238] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 45.
[239] al-Sayu>t}i>, *al-Itqa>n*, Jilid II, Juz III, 95-96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu lafaz} yang mengandung makna lebih dari satu, namun sulit ditentukan mana yang *ra>jih}* (kuat) dan mana yang *marju>h}* (lemah). Selain itu, ada pula lafaz} yang maknanya dapat dipahami karena faktor lain, yaitu apa yang disebut al-Sayu>t}i> sebagai *dala>lah iqtid}a>'* (petunjuk yang menentukan) dan *dala>lah isha>rah* (petunjuk yang diisyaratkan).[240]

Demikianlah beberapa hal terkait dengan konsep *al-mant}u>q* (makna tersurat yang ditunjukkan oleh lafaz}). Konsep ini, oleh para ulama dipertentangkan dengan konsep *al-mafhu>m*, yaitu makna yang dipahami bukan dari bunyi lafaz}, tetapi dari konteksnya yang tersirat (*siya>q al-kala>m*). Jika makna itu sejalan dengan bunyi lafaz} (*al-mant}u>q*), maka ia disebut *mafhu>m muwa>faqah*, sebaliknya, jika berseberangan dengan lafaz}, ia disebut *mafhu>m mukha>lafah*.[241] Keduanya dapat dibedakan dalam beberapa kategori:

1. *Mafhu>m muwa>faqah*, yaitu makna implisit dimana nas} tidak menyatakannya. Tetapi makna itu sesuai dengan makna yang tertulis. Makna ini oleh ulama-ulama Hanafi diistilahkan sebagai *dila>lah al-nas}*. *Mafhu>m muwa>faqah ini* terkadang sejajar dengan *dila>lah manthuq* dan terkadang lebih tinggi posisinya. Jika sejajar maka ia bisa disebut dengan *lahn al-khita>b* (makna pararel) atau makna yang dipahami, hukumnya

[240] Ibid, 91, kelengkapannya juga bisa dilihat pada, Syeikh Khalid 'Abdurrahman al-'ak, *ushu>l al- Tafsi>r wa qawa>iduhu*, (Baerut : Dar al-Nafa>is, 1986), Cet. II, 365

[241] Ibid., 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setara (sama) dengan apa diucapkan (*in ka>na h}ukmuhu musa>wiyan bi al-mantu>}q*).. Contohnya dalam QS. Al-Nisa 4:10 yang artinya

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zhalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)."[242]

Secara eksplisit ayat ini melarang para wali untuk memakan harta anak yatim yang berada di bawah pengaturannya, akan tetapi, cakrawala makna dalam nas}tersebut diperluas kepada bentuk-bentuk kesalahan pengelolaan, pemborosan, dan lain sebagainya.

Sedangkan apabila makna tersebut tidak pararel, maka disebut dengan *fahwa al khitha>b* (makna yang lebih kuat) atau makna yang dipahami lebih utama hukumnya daripada yang diucapkan (*in ka>na h}ukmuhu awla> bi al-mantu>}q*). Misalnya keharaman memukul, mencaci-maki, atau memperlakukan kedua orang tua lebih dari sekedar mengucapkan "ah" sebagaimana dilarang dalam firman Allah: *fala> taqul lahuma> uffin*[243] (janganlah kamu mengatakan 'ah' kepada keduanya). Dalam hal ini, keharaman memukul, mencaci-maki, dan sejenisnya, merupakan *fah}wa al-khit}a>b*, yang dipahami lebih dari ucapan 'ah' yang ditujukan kepada keduanya. Dengan kata lain, jika mengatakan 'ah' saja merupakan sesuatu yang dilarang, apalagi melakukan yang lebih keras dari itu, baik dalam bentuk ucapan maupun tindakan.

---

[242]Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya* (Jakarta : al-Qalam Publishing, 2014) 155

[243] al-Qur'a>n, 17 (al-Isra>'): 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. *Mafhum al-mukha>lafah.* pengertiannya adalah makna yang diambil dari kata-kata nas} yang berlawanan dengan makna implisit yang terdapat di dalam nas}.[244] Atau menggunakan terminologi lafal yang hukumnya berseberangan dengan apa yang diucapkan (*al-lafz} alladhi yukha>lifu h}ukmuhu al-mant}u>q*). Jenis ini ada beberapa macam, di antaranya:

   a. *Mafhu>m was}fi>*, (implikasi sifat) jika maknanya merupakan kebalikan sifat yang melekat pada lafal yang diucapkan (*mant}u>q*). Misalnya sifat jujur atau adil, sebagai *mafhu>m mukha>lafah* dari sifat orang fasik dalam firman Allah:

   يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا

   Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti. (QS. al-H{ujura>t, 49: 6).[245]

   Menurut *mant}u>q*nya, ayat tersebut menuntut adanya klarifikasi setiap berita yang disampaikan orang-orang yang fasik. Dengan demikian, jika berita itu disampaikan oleh orang-orang yang tidak berkualifikasi fasik, misalnya, karena dikenal jujur dan adil, maka klarifikasi pun tidak diperlukan. Makna inilah yang disebut *mafhu>m sifat*, karena sifat jujur dan adil adalah kebalikan dari sifat fasik.

---

[244] *Mafhu>m mukha>lafah* ini terbagai lagi menjadi empat kategori; 1) *Mafhu>m sifat* (implikasi sifat), 2) *Mafhu>m al sharthi* (implikasi syarat) 3) *Mafhu>m al-Gha>yah* (implikasi lingkup nas}) 4) *Mafhu>m al-'adad* (implikasi jumlah), al-Wajiz , Abd kari>m zaydan , 266-269

[245] Ibid., 846.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. *Mafhu>m Shart}i>*, (implikasi syarat) yaitu makna kebalikan dari lafal yang diucapkan (*mant}u>q*), yang ditentukan berdasarkan syarat tertentu. Misalnya dalam firman Allah:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya." (QS. al-T{ala>q, 65:6).[246]

Ayat tersebut menegaskan bahwa seorang suami yang menceraikan isterinya diperintahkan memberi nafkah atau upah dengan syarat tertentu. Pemberian nafkah diberikan jika mantan isterinya itu hamil, sedangkan upah diberikan jika ia menyusui anaknya. *Mafhu>m mukha>lafah*-nya, jika apa yang disyaratkan tersebut tak terpenuhi, maka pemberian nafkah maupun upah tidaklah wajib.

c. *Mafhu>m Gha>yah*, (implikasi lingkup nas})*yaitu* makna kebalikan yang dipahami sesuai dengan batasan (*gha>yah*) suatu lafaz} yang *mantu>q* (tersurat). Contohnya Hadits yang menyatakan apabila air menncapai *qullatayn* (± 200 liter), maka ia tidak bisa menjadi najis.[247] Atas dasar Hadith ini, maka apabila terdapat suatu kotoran jauh ke dalam air tersebut, maka air itu tetap dihukumi suci dan mensucikan

[246] Ibid., 946.

[247] Redaksinya, " *idha> balagha al-Ma>u qullataini lam yahmil khabathan*" al-Ima>m Taqiyyuddin Abi> bakr Ibn Muhammad al-Husaini al-Hisni al-dimashqi>, *kifa>yah al-Akhya>r* (Baerut : Da>r al-Fikr,tt) vol. I, 11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk berwudhu. Dari hadits ini dapat ditarik *mafhu>m mukha>lafah* bahwa air yang jumlahnya tidak sampai *qullatayn*, maka ia akan menjadi najis jika terkena najis.[248]

d. *Mafhu>m al-'adad dan al-ha>l* Jenis ini, menurut al-Sayu>t}i>, meliputi pula kebalikan dari keadaan (*h}a>l*), waktu/tempat (*z}arf*), maupun bilangan ('*adad*). Contoh yang terkait dengan ketiga hal tersebut adalah *mafhu>m mukha>lah* yang terkandung dalam beberapa ayat berikut.

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

"Janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri`tikaf dalam masjid.." (QS. al-Baqarah, 2: 187).[249]

Ayat tersebut melarang suami mencampuri isterinya ketika dia dalam keadaan beri'tikaf pada bulan Ramadan, meskipun pada malam hari. Itu berarti, jika dia tidak dalam keadaan beri'tikaf, maka larangan itu tidak berlaku baginya.

Sementara itu, contoh yang terkait dengan tempat (*z}arf*), adalah *mafhu>m mukha>lafah* dari kandungan ayat:

فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ

"Berzikirlah kepada Allah di Masy`arilharam. (QS. al-Baqarah: 198).[250]

---

[248]Muhammad Abid al-Jabiri *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut Libanon : Markaz Dira>sah al-Wahdah al-'Ara>biyyah,1990), 61

[249] Ibid., 45.

[250] Ibid., 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perintah berzikir pada ayat tersebut terkait dengan tempat, yaitu ketika berada di *Mash'ar al-H{ara>m*. Jika berada di luar tempat itu, perintah berzikir dimaksud tidak lagi berlaku. Namun demikian, tidaklah berarti bahwa berzikir di luar tempat itu merupakan perbuatan terlarang, karena berdasarkan ayat yang lain, berzikir boleh dilakukan kapan dan di mana saja, bahkan dianjurkan secara mutlak.[251]

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

"maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera." (QS. al-Nu>r, 24: 4).[252]

Berdasarkan ayat tersebut, dera bagi pelaku zina adalah 80 kali dera, tidak boleh kurang atau lebih dari itu. Pengurangan atau penambahan bilangan hukuman dalam hal ini, merupakan *mafhu>m mukha>lafah* yang terkait dengan bilangan *('adad*).

Dengan berbagai contoh dan merunut pemikiran yang terbangun diatas, paradiqma relasi teks dan makna perlu diapresiasikan dengan mempertahankan metode utilitarianistik (studi tentang tujuan pensyariatan hukum) atau maqashid al-Sha>riah yang digali dari unsur literalistic (unsur teks)[253] sebagai rancang bangun epistemology dalam memahami teks suci sehingga makna

---

[251] al-Qur'a>n, 3 (A<li Imra>n): 190-191; 33 (al-Ah}za>b): 41-42.

[252] Depag. RI., *al-Qur'a>n dan Terjemahnya*, 544.

[253] Paradigma ini bukan pemikiran yang apriori, al-Sha>tibhi membuktikan bahwa," Maqa>shid al-Sha>riah" dapat diapresiasi dari intruksi teks, seperti; kalimat 'amr (perintah), interdiksi (kalimat nahi) dan beberapa petunjuk luar teks yang berimplikasi pada makna kontek seperti; Qat}h'i, z}anni, mushtarak, maja>z, id}ma>r, takhshi>s al-'Umum, taqyi>d al-mut}lak, naskh, ta'khi>r taqdi>m, dan seterusnya, lihat; Abi> Isha>q Ibrahi>m al-lakhmi al-Farnathi al-Sha>tibhi, al-Muwa>faqa>t fi> ushu>l al-ah}ka>m (Da>r al-Rasha>d al-haditha>h, tt), vol II, 275.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terdalam sekalipun akan bisa diejawantahkan dengan prosedur inferensi teks.

F. Perbandingan Ta'wil dan Tafsir al-Quran

Ada perbedaan pendapat yang sangat jelas di antara ahli tafsir tentang persamaan dan perbedaan antara tafsir dan ta'wil. Sebagian ulama, antara lain, Abu Ubadah dan ulama yang sependirian dengannya, memandang tafsir dan ta'wil memiliki satu arti. Keduanya merupakan sinonim (*muradif*) sehingga yang satu dengan yang lainnya digunakan untuk pengertian yang sama. Maksudnya, jika disebut kata tafsir, berarti juga ta'wil, Sebaliknya, jika disebut kata ta'wil, berarti juga tafsir.[254]

Ar-Raghib (Al-Asfahani) berpendapat, tafsir mempunyai pengertian lebih umum dan lebih banyak dipergunakan untuk lafaz dan kosakata dalam kitab-kitab yang diturunkan Allah dan kitab-kitab lainnya, sedangkan ta'wil lebih banyak dipergunakan untuk makna dan kalimat dalam kitab-kitab yang diturunkan Allah saja.[255]

Az-Zarkasyi, berpendapat tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad saw, menjelaskan makna-maknanya, dan menyimpulkan ketentuan-ketentuan hukum serta hikmah-hikmahnya. Itu semua diperoleh melalui ilmu bahasa Arab, *Nahwu*,

---

[254] Ahmad Izzan, *Ulumul Qur'an, Telaah tekstualitas Al-Qur'a>n* (Bandung: kelompok tafakkur humaniora, 2009), hal. 247 .Lihat juga : M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al Qur`an/ Tafsir*. (Jakarta, Bulan Bintang, 1987), hal: 181

[255] Rosihon Anwar, *Mutiara Ilmu-ilmu al- Quran*, Terj. Zubdah al-Itqan fi ulum al-Qur'a>n li al Shaikh Muhammad bin Alawi al-Maliki al-Hasani (Bandung : CV. Pustaka Setia, 1999), hal. 401- 402

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasrif, Ilmu Bayan, Usul Fiqih, Ilmu Qira'at, Asbab al-Nuzul, dan Nas}ikh-Mansukh.[256]

Menurut Al Maghraby dalam bukunya *al Akhlaq wa al-Wajibat* diterangkan, yang intinya, jika tersembunyi makna suatu ayat untuk sebagian pendengar, maka apabila kita jelaskan lafaz-lafaznya dari sisi lughat, nahwu dan balaghah, serta ilmu-imu pendukung lainnya, sehingga kemudian difahami oleh pendengar itu dengan baik, puaslah akalnya, tenanglah jiwanya terhadap makna tersebut, itulah tafsir. Namun jika suatu ayat mempunyai beberapa makna yang semuanya dapat diterima, dan ketika engkau sebut satu demi satu beberapa makna itu pada pendengar, dia ragu-ragu dan tak tahu mana yang dipilihnya, itulah ta'wil. Karena itulah ta'wil itu banyak dipakai pada ayat *mutashabihat*, sedang tafsir banyak dipakai pada ayat-ayat *muhkamat*.

Sebagaian ulama tafsir berpendapat, bahwa tafsir lebih banyak berhubungan dengan hal-hal yang bersifat pendengaran atau periwayatan (*riwayah*), sedangkan ta'wil lebih banyak dikorelasikan dengan hal-hal yang bersifat penalaran (*dirayah*). Abu Nas}hr al-Qusyairi mengatakan bahwa tafsir terbatas pada ayat-ayat al-Qur'a>n yang yang lebih mengandalakan sumber-sumber penglihatan dan pendengaran *(al-ittiba' wa al-sima'*), sedangkan ta'wil pemahamannya lebih banyak bergantung pada hal-hal yang bersifat ijtihad (*al-*

[256] *Ibid.*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istinbat). Jadi, tafsir lebih banyak mengacu pada *riwayah* (pendengaran), sedangkan ta'wil lebih merujuk pada *dirayah* (analisis).[257]

Berkenaan dengan perbedaan dan persamaan antara tafsir dan ta'wil, Muhammad an-Nuqaid al-Attas mengilustrasikan bahwa jika Tuhan yang Mahatinggi berfirman: "**yukhriju al-hayya minal mayyiti** -*Dia yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati*- dan kita memahaminya dengan, "*Dia mengeluarkan burung dari telur*", itulah yang disebut tafsir. Tetapi, jika kita memahami kalimat yang sama dengan : "*Tuhan telah mengeluarkan seorang mukmin (mu'min) dari seorang yang kafir (kafir)* atau bahwa *Dia telah mengeluarkan orang yang berilmu dari seorang yang bodoh*", itulah yang disebut ta'wil.[258]

Ringkasnya, perbandingan antara Tafsir dan ta'wil dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Tafsir	Ta'wil
1	Menjelaskan lafaz tunggal	Menjelaskan makna dan susunan kalimat
2	Menjelaskan makna dari lafaz yang memiliki satu arti	Menjelaskan makna dari lafaz yang lebih dari satu (baca: ambigu) karena ada beberapa indikator
3	Berdasarkan *naql-al-ittiba' wa alsima'- riwayah*	Disamping berdasarkan pada *naql* dan *riwayah*, juga *Istinbat / ijtihad / dirayah*
4	Menjelaskan makna yang diambil dari bentuk yang tersurat (*bi al'Ibaarah*; eksplisit)	Menjelaskan makna yang diambil dari bentuk yang tersirat (*bi al-'Isyarah*; implisit)
5	Menjelaskan ayat-ayat muhkam	Menjelaskan ayat-ayat mutasyabih
6	Menjelaskan fenomena	Menjelaskan nomena (hakikat)
7	Berhenti pada makna lahir teks	Berpijak pada makna lahir teks menuju makna batin

[257] Ahmad Izzan, *Ulumul Qur'an*…hal. 248

[258] *Ibid.*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8	Berkaitan dengan makna eksternal teks, seperti ilmu-ilmu bahasa	Berbasis pada ilmu Tafsir

Dalam melakukan ijtihad sebagai produk hukum Islam yang merujuk terhadap teks (*nas} al-Qur'a>n*) hendaknya umat Islam mengembangkan ta'wi>l sebagai upaya mengembangkan tafsir dalam tradisi Islam. Kelebihan ta'wi>l adalah ia meniscayakan pelacakan akar (*al-'awdah ila al-asl*) dan pencapaian maksud *(ittijah al-ghâyah*).

Jika seorang penafsir hanya berhenti pada proses penukilan (*naql*) dan periwayatan (*riwayah*), maka seorang *mu'awwil* mencoba mencari kesimpulan yang bersifat konstektual. Selain itu ta'wi>l juga membutuhkan intervensi nalar (*istinbat / Ijtihad*) dalam mencari makna. Dari hasil penakwilan diharapkan dapat menghasilkan dua hal: (1) makna (*al-ma'na*) yaitu makna bahasa yang dikandung dalam teks (*nas} alQur'an*). (2) Signifikansi (*al-maghya*), yakni makna konstekstual. Dengan mengembangkan ta'wi>l diharapkan umat Islam akan mampu melakukan pembacaan terhadap teks (*nas} al-Qur'a>n*) secara produktif, sehingga mampu menjawab problemaproblema hukum Islam yang dihadapi umat Islam, yang tak terbatas ruang dan waktu.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir secara epistimologi dipakai untuk penjelasan, pengungkapan hal-hal tersembunyi atau samar-samar yang *hissi*, sebagaimana juga dipakai untuk penjelasan yang bersifat *ma'ãni*. Dan dalam hal ini yang bersifat *ma'ãni* pemakaiannya lebih banyak

Sedangkan ta'wil adalah kata benda infinitif dari kata kerja transitif, *awwala*, yang berarti membuat sesuatu itu kembali atau mengurangi sesuatu, yang berarti "menemukan, mendeteksi, mengungkapkan, mengembangkan,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau membuka, atau menjelaskan, menggambarkan, atau menterjemahkan tentang sesuatu atau mungkin menguranginya atau tentang sesuatu yang terjadi atau mungkin terjadi." Istilah ta'wil, menunjukkan arti penterjemahan sesuatu yang simbolik (seperti mimpi) atau penuturan hasil akhir atau hasil yang terjadi sesudahnya, dan ia dapat juga berarti akibat terakhir (*'aqibah*) dari sesuatu yang telah terjadi.

Al-Qur'a>n diturunkan untuk dipahami. Sedangkan penghayatan serta pemahaman tidak mungkin akan bisa dilaksanakan melainkan jika si pembaca menjelaskan maksud pembicaraannya (tafsir dan ta'wil). Adapun apabila seseorang berbicara degan lafaz}-lafaz} yang mengandung banyak makna, lalu dia menjelaskan maksudnya, tentu pembicaraannya bisa dipahami dan dihayati, khususnya dalam menentukan hukum Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

IMPLIKASI TEORITIS ISTINBA<T{ PROGRESIF

Peradaban Islam dibangun di atas miniatur al-Qur'a>n, dimana konstruk bangunannya terdiri dari anasir peradaban teks, yang telah menginspirasi para intelektual dan cendekiawan muslim, sehingga dari teks-teks tersebut lahir wacana dan metode baru yang berupaya menguak misteri general-*meaning*nya. Hal ini disamping menjadi hazanah Islam sebagai salah satu peradaban besar dunia, sekaligus juga menunjukan bahwa upaya penarikan makna teks al-Qur'a>n belum dianggap final, refleksi inilah yang kemudian menyebabkan berbagai intelektual Islam dan non-Islam berlomba-lomba dalam rangka menafsir teks al-Qur'a>n. mereka berusaha melakukan pergeseran epistemologis baik berupa cara mendekati al-Qur'>an maupun pemakanaan terhadap content (isi) teks al-Qur'a>n.

Pergeseran epistemology diatas, menggambarkan relativitas penafsiran teks al-Qur'a>n, ditambah dengan berbagai tuntutan situasi kontemporer yang dirasa belum dialami oleh penafsir-penafsir klasik. padahal semua praktik hukum yang bersumber dari al-Qur'a>n dan as-Sunnah mencoba mengakomudir segala aktifitas manusia.[1] upaya untuk mewujudkan sinergi makna teks pada makna

[1] Banyak terekam dalam lintas peradaban manusia dalam upaya kontekstualisasi hukum Islam yang dilakukan oleh para pemikir kontemporer. Mereka berupaya menerjemahkan kembali nilai-nilai al-Qur'a>n yang dibangun diatas konsep kesempurnaan dan memiliki prinsip *salih likulli zaman wa al-makan* (elastis dan peka jaman) namun dalam kenyataan masih terlihat titik kelemahannya secara fundamental, banyak diantara mereka menafsirkan al-Qur'a>n tidak dengan kerangka konseptual yang dibangun diatas metodologi ilmu tafsir, ilmu bahasa, ushul fiqh, kaidah fiqh dan ilmu-ilmu lain yang menjadi syarat mutlak memahami al-Qur'an dan al-H}adith, mereka terlena dengan kemerdekaan akal dengan berdalih *maqa>sid* sebagai tujuan, kebebasan akal

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontekstual metode istinbat} progresif adalah tawaran metodologis mengurai aspek-aspek leksikon dalam ragam bacaan al-Qur'a>n dengan mengungkap makna simbolik (*symbolic meaning*) ditarik pada *legal meaning* (makna yang sesuai) tanpa menisbikan gramatiknya dan retorika sastra sehingga pemaknaannya menjadi utuh antara pesan teks dan penerapannya sebagaimana contoh dalam obyek kajian poligami dan *mahar mithil* yang akan dibahas dibawah ini.

A. Isu Gender : Poligami

1. Prototipe Poligami

Allah SWT telah mensyariatkan perkawinan dengan tujuan agar tercipta hubungan harmonis, saling cinta, kasih sayang antara laki-laki dan perempuan dibawah naungan syariat Islam.[2] Seorang wanita merasa butuh kepada seorang laki-laki yang mendampinginya secara sah meskipun ia memiliki kedudukan yang tinggi, harta yang banyak serta intelektualitas yang memadai. Begitu pula sebaliknya seorang laki-laki membutuhkan isteri yang mendampinginya sebagaimana yang digambarkan oleh Rasulullah bahwa sesungguhnya dunia ini adalah perhiasan dan sebaik-baik perhiasan adalah wanita yang shalihah.[3]

---

seperti ini adalah ide gagasan yang apriori, al-Qur'an diolah sesuai dengan mindset otak yang tidak dibarengi dengan terapan ilmu yang menjadi pondasi dalam aktifitas aksegesis dan inferensi teks al-Qur'an.

[2]Ini adalah implementasi tanda kebesaran Allah yang termaktub dari makna QS. ar-Rum: 21, yang menjadikan pernikahan sebagai manifest ketenangan jiwa, rasa kasih sayang (*mawaddah wa Rahmah*) diantara dua pasangan disamping itu juga pernikahan adalah kunci keberlangsungan estafet kehidupan manusia (*libaqa>i al-nau'al- insa>niy*). Lebih jelasnya bisa lihat Ali al-Shabuni, *Rawa>i' al-Baya>n tafsi>ru Aya>ti al-Akhka>m* ,(Bairut: Da>r al-Fikr) Vol. II, 296.

[3] **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ,** sesungguhnya Rasulullah bersabda, "dunia adalah perhiasan dan sebaik-baik perhiasan adalah wanita shalihah, lihat S}ahih} Muslim, 7/297, Ibn Maja>h, bab *afd}al al-nisa>*' 7, 452

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sehubungan dengan hal tersebut maka perempuan butuh suami dan laki- laki lebih membutuhkan isteri, maka suatu kenyataan yang tak dapat dipungkiri bahwa dari data statistik yang ada diberbagai negara jumlah wanita lebih banyak dari pada laki-laki, dan lebih banyak laki-laki meninggal dari pada wanita,[4]

Melihat fenomena di atas, poligami masih menjadi topik yang laku untuk diteliti. Perform konsepnya yang menggugah, dan ditunjang maraknya praktik poligami, tak terasa telah membawa berbagai pandangan yang kontra-produktif ditengah masyarakat,. Munculnya berbagai persepsi yang dilematis ini, tentu saja salah satunya berawal dari alasan yang menjadi dasar poligami, serta modus yang ditempuh pelaku poligami.[5]

Ketika memahami poligami perspektif konsep yang ditawarkan oleh al-Qur'a>n, maka tidak ada kata kunci yang pas untuk bisa merepresentasikan permasalahn poligami. Hanya dalam beberapa kitab tafsir disebutkan dan mengkategorikan poligami pada bab *'ta'adud al-zauja>t* yang berarti "berbilangannya istri". Sedangkan untuk membahas konsep pernikahan secara umum, sebagaimana disebut dalam *S}afwah al-Baya>n li Ma'a>ni> al-Qur'a>n*, ada sekitar 19 ayat al-Qur'a>n yang menjelaskan seluk beluk konsep pernikahan yang ditawarkan oleh Islam. Sedangkan yang secara spesifik membahas tentang poligami, pada tiga ayat al-Qur'a>n, yaitu pada surat al-Nisa>' (4) ayat 3, 23, dan 129.

---

[4] Musfis Aj-Jahrani, *Nas}ratun fi< Ta'addudi az-Zawja>t* diterjemahkan oleh Muh. Suten Ritonga dengan Judul: "*Poligami dari Berbagai Persepsi"* Cet.I; (Jakarta: Gema Insani, 1996).

[5]Kebutuhan seksual yang lebih tinggi serta mengikuti sunnah Rasulullah saw. Olehnya itu salah satu upaya untuk mengatatasi hal tersebut adalah dengan jalan laki-laki kawin lebih dari satu (poligami).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Pengertian Poligami

Dalam *Webster's New World Dictionary*, sebagaimana dikutip oleh Jamilah Jones, istilah poligami didefinisikan sebagai praktek perkawinan dengan seorang wanita (isteri) atau pria (suami) lebih dari seorang pada saat yang sama. Selain istilah tersebut, poligami memiliki padanan kata, yaitu poligini. Poligini adalah praktek perkawinan dengan dua orang wanita (isteri) atau lebih pada saat yang sama. Sebaliknya, praktek perkawinan dengan dua orang pria (suami) atau lebih pada saat yang sama, disebut dengan poliandri. Adapun praktek perkawinan seorang suami/isteri dengan seorang suami/isteri pada saat yang sama disebut monogami. Terkait dengan beristeri lebih dari satu pada saat yang sama, tampaknya untuk masyarakat umum, lebih lazim menggunakan istilah poligami dari pada poligini. [6]

Adapun pengertian poligami secara sederhana adalah poligami dari bahasa Yunani. kata ini merupakan penggalan dari *poli* atau *polus* yang artinya banyak, dan kata *gamein* atau *gamos*, yang berarti kawin atau perkawinan. Jika digabungkan akan berarti suatu perkawinan yang banyak, dan bisa jadi dalam arti yang tidak terbatas, atau poligami adalah perkawinan antara seorang laki- laki dengan lebih dari seorang wanita dalam waktu yang sama.[7]

---

[6] Jamilah Jones dan Abu Aminah Bilal Philips, *Plural Marriage in Islam*, Terj. Machnun Husein (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 1.

[7] Soemiyati, SH., *Hukum Perkawinan dalam Islam dan Undang-Undang Perkawinan* (Yogyakarta: Liberty,1986), 74

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun dalam Islam, poligami mempunyai arti perkawinan yang lebih dari satu, dengan batasan, umumnya dibolehkan hanya sampai empat wanita. walaupun ada juga yang memahami ayat tentang poligami dengan batasan lebih dari empat dan bahkan lebih dari sembilan isteri. Tentunya terjadinya perbedaan seperti itu karena perbedaan penafsiran terhadap ayat al-Nisa/4: 3, Pemahaman dengan batas empat nampaknya lebih umum dan lebih didukung oleh bukti sejarah.[8]

3. Melacak Akar Sejarah Poligami

Dalam realitas sejarah, pada masa pra-Islam, poligami atau poligini[9] merupakan praktek umum dengan tanpa ada pembatasan jumlah perempuan yang boleh diperistri. Di Romawi, Persia, Arab Jahiliyyah, dan beberapa bangsa Eropa serta Asia Barat, praktek poligami merupakan realitas sosial dan cultural yang lumrah. Di daerah-daerah tersebut, seorang laki-laki diperbolehkan mengawini perempuan-perempuan dengan jumlah tak terbatas sesuai yang mereka sukai.

Di tengah-tengah sistem sosial yang bobrok, pada saat itu poligami mengakibatkan derajat dan nasib perempuan jauh dari ideal. Namun pada

---

[8] Sedangkan menurut kelompok (*ra>fid}ah* dan sebagian ahli *dha>hir*) yang menjumlahkan bilangannya, menyimpulkan bahwa menikahi lebih dari empat istri diperbolehkan, yakni maksimal sampai Sembilan. Namun pendapat yang membolehkan sampai Sembilan ini sangat lemah dan rapuh, karena tidak memakai metode penafsiran korelatif sehingga mengabaikan sabda Nabi yang menegaskan pembatasan jumlah istri hanya sampai empat. Konteks munculnya Hadith itu tepat pada saat Nabi menyuruh orang kafir yang baru masuk Islam yang kebetulan memiliki istri sepuluh, untuk menceraikan istri-istrinya dan menyisakan istri empat saja. Lihat pada Abi abd Allah Muhammad bin ahmadbin Abi> bakar al-Qurthu>bi, *al-Ja>mi' li al-Ahka>m al-Qur'a>n*, (Beirut: Muassasah al-Risa>lah, 2006), Vol. VI, 33

[9] Poligami sudah dikenal sebelum Islam disetiap masyarakat yang berperadaban tinggi maupun masayarakatyang masih terbelakang, baik penyembah berhala maupun bukan, seperti pada masyarakat Cina, India, Mesir, Arab Persi, Yahudi Sisilia, Rusia, Eropa Timur, Jerman, Swis, Australia, Belanda, Denmark, Swedia, Inggeris, Norwegia dan lain-lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

abad ke-7, agama Islam datang membawa ajaran yang emansipatoris, menghargai derajat kaum hawa. Ajaran-ajaran yang diproyeksikan membenahi tatanan sosial yang memprihatinkan itu diantaranya adalah pembatasan jumlah maksimal poligami, serta syarat-syarat ketat diperbolehkannya poligami. Legislasi (persyariatan) aturan itu merupakan upaya untuk kebaikan kaum perempuan, keturunan, kemampuan laki-laki, dan masyarakat pada umumnya.[10]

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa secara umum poligami telah dikenal pada berbagai bangsa baik sebelum Islam, maupun setelah datangnya Islam. Namun diketahui bahwa poligami sebelum Islam itu tanpa batas, sedangkan poligami dalam Islam ada jumlah atau batasnya. Sebagian ulama berpendapat bahwa praktek poligami banyak terjadi di kalangan masyarakat yang berbudaya dan berperadaban tinggi. Poligami jarang terjadi di lingkungan masyarakat yang terkebelakang. Bahkan banyak kalangan berpendapat bahwa poligami berkembang seiring dengan laju perkembangan budaya dan peradaban suatu masyarakat.

[10] Lihat dan bandingkan, *Kontektualisasi Tura>ts Telaah Regresif dan Progresif,* (Team Kodifikasi Purna Siswa, 2005), 101

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Pro Kontra Hukum Poligami

Selama abad ke-13 ulama tidak pernah berbeda pendapat dalam hukum poligami (*taâddud al-zawja>t*) hingga abad ke18 M, tidak ada pro kontra mengenai bolehnya poligami, dan semuanya sepakat bahwa poligami itu mubah (boleh). Sebab payung hukumnya jelas didasarkan pada dalil yang *qat}iy* (pasti).[11] Lebih lanjut mereka berpendapat, "Menikah dengan lebih dari satu isteri menurut fuqaha>', adalah ketentuan shari'ah yang sudah tetap (*sharâatun thabit*) dan sunnah (ajaran) yang diikuti (*sunnah muttaba'ah*). Hukum bolehnya poligami ini didasarkan pada konsensus imam mazhab (Imam Abu Hanifah, Imam malik, Imam Shafi'i, dan Imam Ahmad ibn Hambal mereka sepakat bahwa poligami adalah boleh (*mubah*)[12]

Seiring sejalan dengan waktu pada abad ke-19 M atau ke-14 H ketika terjadi sekulerisme ideologi barat yang dimotori oleh pemikir modernis liberal mereka menggugat dan menolak poligami. Mereka diantaranya; Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Ameer Ali (1849-1928), Muhammad Abduh (1849-1905), Qasim Amin (1863-1908), dan Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958)[13] dengan sikap Abduh yang anti pati

---

[11] Lihat lebih lengkapnya pada Abdurrahim Faris Abu Luâbah dalam kitabnya *Syawa`ib al-Tafsir fi al-Qarni al-Rabiâ Asyara al-Hijri*, 360.

[12]Konsensus Imam Mazhab tentang bolehnya poligami bisa ditelaah pada bab yang membahas tentang pembagian nafkah dan bermalam kepada para isteri (*Maba>hits al-qasm bayna al-zawja>t fi al-mabi>t wa al-nafaqah wa nahwihima>*). Syaikh Abdurrhaman Al-Jaziry *al-Fiqh ˜Ala Al-Madzahib Al-Arba'ah* (Beirut: Darul Fikr, 1996), Juz IV, 206-217

[13] Kontribusi pemikiran imperializm ini banyak mengilhami pemikir-pemikir muslim kala itu, Sayyid Ahmad Khan misalnya, memandang bahwa asas pernikahan dalam Islam adalah monogami, sedangkan poligami merupakan pengecualian. Poligami tidak diperbolehkan kecuali dalam keadaan yang jarang dan harus terbatas pada kondisi pengecualian saja (Busthami M. Said, *Gerakan Pembaruan Agama Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, 14)1, Muhammad Abduh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap poligami membawa pengaruh yang besar terhadap kontruk pemikiran muslim lainnya.[14] Upaya yang dilakukan dengan memutar-balikkan pengertian ayat untuk tujuan melarang poligami, dan juga hadis yang dipakai sebagai legalitas argumentasi tentang pelarangan poligami.

Konstruk pemikiran yang melarang poligami (asas monogamy) yang diusung oleh kelompok Abduh dan kroninya, dengan tegas dibantah oleh Abul Ala Al-Maududi dengan statemennya, "Demikian pula tentang ide larangan poligami, tidak lain ia hanyalah barang asing yang diimpor ke negeri kita dengan alasan palsu yang disandarkan kepada Al-Qur`an."[15]

Jelaslah, bahwa penentangan poligami itu hakikatnya bukanlah karena poligami itu suatu perbuatan dosa atau haram dalam agama Islam, melainkan karena poligami itu adalah ajaran yang sangat dibenci oleh masyarakat orentalis Barat. Kebencian atas dasar semangat Nas}rani inilah yang kemudian merasuki alam pikiran kaum liberal seperti Sayyid Ahmad Khan dan lain-lainnya, dan selanjutnya merasuki pula benak para penguasa negeri-negeri Islam dengan membuat legislasi penolakan dan pembatasan poligami oleh negeri Islam Misalnya, Tunisia (UU Status

---

dalam *Tafsir Al-Manar* (yang ditulis oleh Rasyid Ridha) pada Juz IV 346-363 juga berpendapat senada. Intinya, asas pernikahan dalam Islam adalah monogami, bukan poligami. Poligami diharamkan karena menimbulkan *dharar* (bahaya) seperti konflik antar isteri dan anggota keluarga, dan hanya dibolehkan dalam kondisi darurat saja (*Tafsir Al-Manar*, Juz 4/350).

[14]Pendapat Abduh ini selanjutnya juga banyak diikuti oleh para pemikir lainnya, misalnya; Jamaluddin al-Qasimi (*Tafsir al-Qasimi/Mahasin al-Ta`wil*, V/30), Ahmad Musthafa al-Maraghi (*Tafsir al-Maraghi*, IV/183), Muhammad Izzat Darwazah (*at-Tafsir al-Hadith*, IX/11-13), Abdul Kari>m Khathib (*at-Tafsir al-Qur`ani li al-Qur`an*, II/697), Dr. Wahbah Zuhaili (*Tafsir al-Munir*, IV/242), dan Ali Nasuh ath-Thahir (*Tafsir Al-Qur`an al-Karim Kama Afhamuhu*, I/309) baik yang memang modernis/liberal maupun yang sekedar terpengaruh dengan mereka. Mereka itu misalnya Syaikh Al-Bahiy al-Khuli, Syaikh Abdul Mutâal Ash-Shaidiy, dan Abdul Aziz Fahmi (Lihat telaah atas pemikiran tafsir ketiga tokoh ini dalam Fadhl Hasan Abbas, dalam *Ittijahat al-Tafsir fi al-Ashr al-Hadith*, I/114-115).

[15]Abul Ala Al-Maududi, *Al-Islam fi Muwajahah Tahaddiyat al-Muâshir*, 259.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pribadi tahun 1957), Maroko (UU Tahun 1958), Irak (UU tahun 1960), Pakistan (Ordonansi Hukum Keluarga Muslim Tahun 1961), Indonesia (UU 1/1974), Mesir (UU Jihan Tahun 1979, tapi dianulir 1985), dan sebagainya.[16]

5. Tinjauan Hukum Poligami

a. Teks Petunjuk Poligami

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

" Dan apabila kamu khawatir bahwa kamu tidak akan dapat berlaku adil kepada anak-anak yatim, maka kawinilah wanita-wanita yang menurut kamu baik, dua tiga, atau empat. Tetapi apabila kamu khawatir bahwa kamu tidak dapat berlaku adil (kepada istri-istrimu), maka kawinilah seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim.[17]

1) Perspektif *Asba>b an-Nuzu>l asbab al-Wuru>d*

Ada orang yang beranggapan bahwa tidak ada kegunaan yang tersimpan dalam bidang ini karena ia hanya berlaku sebagai sejarah.[18] Dalam hal ini ia salah, bahkan bidang ini memiliki beberapa kegunaan; diantaranya: mengetahui sisi hikmah yang

---

[16]Lihat Noel J. Coulson, *ibid.;* Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), 140.

[17] Departemen Agama RI, *al-Qur'a>n dan terjemahnya*, (Jakarta : Maghfirah Pustaka),77

[18]Mereka berpendapat bahwa pengaruh *Asba>bun Nuzu>l* terhadap pemahaman Al-Qur'a>n tidak begitu penting, karena tidak semua ayat Al-Qur'a>n memiliki Asba>bun Nuzul. Salah seorang 'ulama yang berpendapat demikian adalah Muhammad Shahrur. Menurutnya, Al-Qur'a>n sebenarnya tidak memiliki *Asba>bun Nuzu>l*, karena kandungan Al-Qur'a>n sudah terprogram sejak di lawhul mahfu>z} dan diturunkan dalam satu paket yang utuh pada bulan Ramadhan, sehingga tidak ada kaitannya antara peristiwa yang diceritakan dalam hadi>th dengan kandungan al-Qura>n. Bila dalam kenyataannya ada kesamaan antara keduanya, itu hanya merupakan faktor kebetulan, lebih lanjut bisa lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'a>n Qira'ah Muasirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990), 93

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendorong *pentasyri'an* (pengajaran) hukum, *pentakhsisan* (penghususan) hukum bagi mereka yang mempunyai pendapat bahwa yang dipertimbangkan adalah sebab khusus atau kronologi sebab diturunkannya ayat.

Di samping itu, mengetahui asba>b an-Nuzul mengantarkan para mufassir untuk mendapatkan pemahaman dan penafsiran yang benar, terhadap kandungan ayat-ayat Al-Qur'a>n. Al-Wahidi, salah seorang ulama yang mengawali penulisan kitab Asba>bun Nuzu>l, mengatakan bahwa tidak mungkin bisa diketahui makna ayat Al-Qur'a>n, tanpa diketahui kisah dan sebab turunnya ayat tersebut.[19] bertujuan memahami teks dan mengeluarkan *dala>lah* (petunjuk)-nya karena dengan pengetahuan sebab menimbulkan pengetahuan terhadap akibat (*Musabbab*), selain itu kajian mengenai sebab-sebab dan peristiwa turunnya ayat akan menjaga orsinilitas syariat bagi *Mas}a>lih al-ammah* (kepentingan umat) dan membawa pemahaman terhadap *hikmah al-tashri>'*[20], khususnya dalam ayat-ayat hukum.

Hal senada juga diungkapkan oleh al-Suyuti bahwa penjelasan Asba>bun Nuzu>l merupakan cara utama dalam memahami makna Al-Qur'a>n,[21] bahkan lebih jauh ia mengatakan

[19]Abu Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbabul Nuzul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah,t.t.), 4

[20] Manna' Qatthan, *Mabahis fi ulu>m al-Qur'a>n*, 75.

[21] Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqhan Fi 'Ulu>m al-Qur'a>n*, (Beirut: Dar Fikr, 1979), 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa, dengan mengetahui “sebab” akan melahirkan pengetahuan tentang “akibat”.

Berbagai argumen terpenting dari unsur *Sabab an-Nuzu>l* diatas, maka penulusuran historisitas ayat ini (QS. An-Nisa>’ (4)` : 3) menjadi keniscayaan, hal ini dilakukan agar *starting point* kesejarahan ayat ini bisa dijadikan sebagai pertimbangan dalam menggali hukum yang didasarkan pada aspek kesejarahan turunnya sebuah ayat.[22] Kronologi turunnya ayat ini diriwayatkan oleh Urwah bin Zubair RA yang bertanya kepada isteri Nabi Aisyah tentang ayat QS An-Nisa>’ (4)` : 3, Aisyah menjawab:

> "Wahai anak saudara perempuanku, yatim di sini maksudnya anak perempuan yang ada di bawah asuhan walinya yang hartanya bercampur dengan harta walinya, dan harta serta kecantikan yatim itu membuat pengasuh anak yatim itu senang kepadanya lalu ingin menjadikan perempuan yatim itu sebagai isterinya. Tapi pengasuh itu tidak mau memberikan mahar (maskawin) kepadanya dengan adil, yakni memberikan mahar yang sama dengan yang diberikan kepada perempuan lain. Karena itu pengasuh anak yatim seperti ini dilarang mengawini anak-anak yatim itu kecuali kalau mau berlaku adil kepada mereka dan memberikan mahar kepada mereka lebih tinggi dari biasanya. Dan kalau tidak dapat berbuat demikian, maka mereka diperintahkan kawin dengan perempuan-perempuan lain yang disenangi." (HR Al-Bukhari,Abu Dawud, an-Nasa`i, dan at-Tirmidzi)[23]

Merunut *sabab an-Nuzu>l* dan *sabab al-wuru>d* dari ayat di atas, maka poligami hanya boleh dilakukan dengan konteks pengasuhan anak yatim, bila konklusi hukumnya adalah *al-Ibrah bi*

---

[22] Pertimbangan yang dimaksud, “bahwa azas yang dipertimbangkan dalam mengeluarkan hukum dari al-Qur’a>n berpijak pada petunjuk khusus kronologi sebab turunnya sebuah ayat”, dalam bahasa “ulu>m al-qur’a>n dikenal dengan, *al-ibrah la> bi al-‘Umu>m al-Laz bal bi al-Khusus al-sabab*”.petunjuk hokum sebuah teks ditentukan oleh sebab khusus turunnya ayat.

[23]Keterangan ini bisa dilihat pada *al-Ja>mi’ li al-Akhka>m al-Qur’a>*n, Abi> Muhammad bin Akhmad bin Abi> bakar al-Qurthu>bi, (Beirut: Muasdsasah al-Risalah, 2006), Vol VI, 23-24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Khusu>s al-sabab. Namun bila melihat keumuman lafaz{, maka yang menjadi pegangan (*al-ibrah*) adalah bunyi redaksional ayat yang bersifat umum (*fankih}u> ma> t}a>ba lakum min an-nisa>' dst*), bukan sebab turunnya ayat yang bersifat khusus (pengasuhan anak yatim), jadi, kontektualisasi ma'na dari lafaz} dan *sabab an-nuzu>l* ayat tersebut memberi gambaran bahwa poligami bisa dilakukan oleh orang yang mengasuh anak yatim maupun yang tidak mengasuh anak yatim. Argumen ini didasarkan pada kaidah ushu>l fikih :

إِذَا وَرَدَ لَفْظُ الْعُمُوْمِ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍ لَمْ يَسْقُطْ عُمُوْمُهُ

"Jika terdapat bunyi redaksional yang umum karena sebab yang khusus, maka sebab yang khusus itu tidaklah menggugurkan keumumannya."[24]

Beberapa Hadith menunjukkan, bahwa Rasulullah SAW telah mengamalkan bolehnya poligami berdasarkan umumnya ayat tersebut, tanpa memandang apakah kasusnya berkaitan dengan pengasuhan anak yatim atau tidak. Seperti hadith yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Umar, bahwa Nabi SAW berkata kepada Ghailan bin Umayyah ats-Tsaqafi yang telah masuk Islam, sedang ia punya sepuluh isteri,

عن ابن عمر قال : أسلم غيلان الثقفي وعنده عشر نسوة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمسك أربعا ، وفارق سائرهن »

[24]Abdul Qadir Ad-Dumi tsumma Ad-Dimasyqi, *Nuzhatul Khathir Syarah Raudhatun Nazhir wa Junnatul Munazhir*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), Juz II, 123

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Dari ibnu Umar berkata, Ghailan at-Thaqafi ketka belum islam isterinya sepuluh, kemudian waktu masuk islam Rasulullah bersabda; *Pilihlah empat orang dari mereka, dan ceraikanlah yang lainnya!"* (HR Malik, an-Nasai, dan ad-Daruquthni).[25]

Diriwayatkan Harith bin Qais berkata kepada Nabi SAW,"Saya masuk Islam bersama-sama dengan delapan isteri saya, lalu saya ceritakan hal itu kepada Nabi SAW maka beliau bersabda,"*Pilihlah dari mereka empat orang."* (HR Abu Dawud).[26]

2) Perspektif *Nadha>riyah al-H{udu>d* (Teori Limit)

Islam telah menjadikan poligami sebagai sesuatu perbuatan yang mubah (boleh), Syeikh Taqiyuddin an-Nabha>ni mengatakan, “Harus menjadi kejelasan, bahwa Islam tidak menjadikan poligami sebagai kewajiban atas kaum muslimin, bukan pula suatu perbuatan yang *mandu>b* (sunnah) bagi mereka, melainkan sesuatu yang mubah, yang boleh mereka lakukan jika mereka berpandangan demikian.”[27]

Dasar kebolehan poligami tersebut karena Allah SWT telah menjelaskan dengan sangat gamblang tentang hal ini:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ....

"Maka nikahilah oleh kalian wanita-wanita (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat." (QS an-Nisa’ (4):3)[28]

---

[25] Dalam musnad disebutkan pada bab al-Hadi, juz.17, 207

[26]Sunan Abi Da>wud hadith no. 2241, atau lebih lengkapnya bisa dilihat pada, *al-Ja>mi’ li al-Akhka>m al-Qur’a>n*, Abi> Muhammad bin Akhmad bin Abi> bakar al-Qurthu>bi, (Beirut: Muasdsasah al-Risalah, 2006), Vol VI, 34

[27] Syaikh Taqiyuddin an-Nabhani mengatakan dalam *an-Nizham al-Ijtima>’ fi al-Isla>m*, 129

[28] Departemen Agama RI, al-Qur’a>n dan terjemahnya, (Jakarta : Pustaka Maghfirah, 2006), 77

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Imam Suyut}i menjelaskan bahwa pada ayat di atas terdapat dalil, bahwa jumlah isteri yang boleh digabungkan adalah empat saja (*fi>hi anna al-adad alladziy yuba>hu jam'uhu min al-nisa>' arbaah faqath*)[29]

Muhammad Shahrur dalam karyanya '*Nahwa Ushu>l Jadîdah li al-Fiqh al-Isla>mi* (Menuju Ushul Baru dalam Fiqh Islam) mengupas soal poligami menurut "teori limit" (*nazariyyah al-ţudŭd*). Menurutnya, harus dibedakan antara batas kuantitatif dan kualitatif. Batas Kuantitatif merujuk pada jumlah yang memungkinkan bagi perempuan untuk dinikahi. Jumlah ini yakni minimal satu dan maksimal empat. Konsekuesinnya, jika seseorang menginginkan poligami, ia harus melebihi batas minimal yaitu telah menikahi seorang perempuan. Meskipun demikian, batas kuantitatif ini sangat lemah ketika tidak diimbangi batas kualitatif. Batas kuantitatif ini merujuk kepada bagaimana kondisi perempuan yang akan dinikahi, apa masih gadis atau tidak (hilang mahkota perawannya) seperti perempuan yang telah dicerai suaminya atau janda. Dalam batas ini, maka pernikahan pertama bisa dilakukan dengan seorang perempuan dalam kondisi apapun. Namun, dalam pernikahan selanjutnya, harus melihat keadaan *si* perempuan (latar keluarga) yang akan dinikahi sesuai 'konteks' ayat. Dalam hal ini konteks ayat merujuk pada kondisi yatim (*orphans*), dengan

[29] As-Shuyuthi, *Al-Ikli>l fi Istinba>t} At-Tanzi>l*, (Kairo: Darul Kitab Al-Arabiy, t.t.), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memakai batas kualitatif, poligami tidak bisa dilakukan dengan sembarangan, namun hanya bisa dilakukan dengan menikahi perempuan janda yang memiliki anak yatim sesuai dengan konteks ayat.[30]

Sedangkan menurut kelompok yang menjumlahkan bilangannya, menyimpulkan bahwa menikahi lebih dari empat istri diperbolehkan, yakni maksimal sampai Sembilan. Namun pendapat yang membolehkan sampai Sembilan ini sangat lemah dan rapuh, karena tidak memakai metode penafsiran korelatif sehingga mengabaikan sabda Nabi yang menegaskan pembatasan jumlah istri hanya sampai empat. Konteks munculnya Hadith itu tepat pada saat Nabi menyuruh orang kafir yang baru masuk Islam yang kebetulan memiliki istri sepuluh,[31] untuk menceraikan istri-istrinya dan menyisakan istri empat saja.[32]

3) *Al-Ittija>h bi al-Tajwi>j al-Rasu>l*

---

[30] Taswirul afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan Dan Kebudayaan, *Islam Pribumi Menolak Arabisme, mencarai Islam Indonesia, Edisi No. 14 2003, Lakpesdam.*

[31] kontek ini terjadi ketika sahabat Ghailan masuk islam dengan sepuluh Istri, kemudian Rasulullah mengatakan, “Ambillah yang empat dan ceraikan selebihnya, diriwatyatkan; Ima>m Abu> Daud, Ima>m al-Tarmidhi>, Ibn al-Hibban dan masih banyak *mustakhraj* yang lain, dalam kontek yang lain adalah peristiwa masuk Islamnya Naufal Ibn Mu’awiyah, dengan lima Isteri yang kemudian disuruh menceraikan yang satu. Kalau melihat sisi redaksionalnya (matan) hadis dari dua peristiwa tersebut redaksinya menggunakan kalimat perintah (*fi’il amr*),” "فارق اربعا (dalam kontek sahabat Ghailan) dan فارق الاخرى (dalam kasus sahabat Naufal Ibn Mu’awiyah) berimplikasi hukum *iltiza>m* (wajib) artinya wajib diceraikan bila seseorang mempunyai lebih dari empat isteri. Bila diperjelas lagi melihat *dila>lah lafz}iyah*nya menggunakan susunan *isna>diyah jar majru>r* (على) akan mengandung unsur hukum yang perlu dipertimbangkan lebih lanjut (tidak mudah melangsungkannya). karena penggumaaan huruf jar (على) biasanya diperuntukkan faedah *isti’la’* (penguasaan) dimana implikasinya akan memberatkan terhadap obyeknya.

[32]Ibn Rusy, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id* (Beirut: Da>r al-Fikr),Vol II, 31

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taaddud al-Zawja>t (poligami) yang dilakukan Rasulullah Saw tujuannya adalah *tasyri' al-Isla>miy* (pengajaran dan penyebaran agama Islam) dan perlu disadari bahwa semua wanita yang beliau nikahi, kecuali 'Aisyah ra. adalah janda-janda, dan kesemuanya untuk tujuan menyukseskan dakwah[33] atau membantu dan menyelamatkan para wanita yang kehilangan suami itu serta pada umumnya bukanlah wanita-wanita yang dikenal memiliki daya tarik yang memikat dan yang tak kalah penting beliau menikah setelah bermonogami hingga usia 50 tahun lebih,[34] dari semua *ummaha>t al-Mu'mina>t* yang dinikahi Rasulullah Saw mengacu pada empat tujuan, "*tashri'iyyah,*[35] *ta'limiyyah,*[36] *Ijtima'iyyah,* [37]dan *siyasiyah*".[38]

---

[33]Ali as-Shabuni, *Rawa>'i al-Baya>n Tafsi>ru A<yatil Qur'a>n,* (Beirut:dar al-Fikr), Vol II, 318

[34]Setelah kematian Khadijah, Nabi dirundung kesedihan yang sangat mendalam. Batinnya hancur remuk redam ditinggalkan istri tercinta. Tidak hanya itu, pada tahun yang sama ia juga ditinggal wafat pamannya yang selama ini mengasuh dan melindunginya, Abu T}a>lib. Kesedihan Rasu>lullah menjalar ke hati para sahabat. Para sahabat ingin melihat junjunganya kelihatan ceria seperti sedia kala. Sehingga pada suatu saat, didorong oleh rasa ingin membebaskan Nabi dari rasa sedih berkepanjangan, mereka menawarkan Khaulah bintu Hakim mantan Istri 'Uthman bin Ma'dhu>n, namun Nabi menolaknya. Kemudian para sahabat menawarkan Saudah istri Sakra>n kepada Nabi. Nabi menerima dan menyuruh sahabat menanyakan kepada Saudah. Saudah sangat gembira, bahkan tidak pernah bermimpi akan menjadi istri Rasu>lullah. Saudah seorang janda tua berumur 55 tahun, sangat miskin, gemuk, kalau berjalan pasti membuat yang melihat tertawa. Nabi menikahinya atas dasar rasa kasihan atas penderitaanya, usianya yang sudah senja tanpa pelindung dan penopang, hidup sebatang kara, kekuatanya menghadapi cobaan saat dua kali hijrah ke Habshah sampai kembali, dan yang paling penting karena dia hidup serumah dengan ayahnya yang masih musyrik. Maka menikahinya adalah satu-satunya solusi. Ahmad Abd al-Waha>b, *Ta'addud Nisa>'i al-Anbiya>'* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), 51-53.

[35]Zaynab binti Jahs seorang wanita yang sangat sombong, sangat membanggakan nasab atau trahnya, serta seorang wanita suka dandan. Ia adalah janda dari anak angkat Rasu>lullah, Zayd bin Ha>rits. Sebelum turun ayat *tabanni>*, Rasu>l melamar Zaynab untuk anak angkatnya, Zayd. Pada hakekatnya dia tidak berkenan dengan lamaran tersebut karena merasa sebagai seorang wanita yang cantik, punya kedudukan, dan kekayaan. Akan tetapi dia tidak bisa menolak karena taat terhadap perintah agama dan Rasu>l-Nya. Allah memerintahkan Nabi menikahi Zaynab adalah untuk meruntuhkan tradisi Arab dimana mereka menyamakan antara anak kandung dan anak angkat dalam hal warisan dan *tahri>m*. pernikahan ini dilakukan setelah Rasulullah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Kontektualisasi Poligami: Telaah Progresifitas Makna

---

mendapat wahyu dari Allah untuk menikahi Zaynab, mantan istri anak angkatnya (QS. Al-Ahzab, 37). Saat menikah dengan Rasu>l ia berumur 35 tahun. Ahmad Abd al-Waha>b, *Ta'addud Nisa>'i al-Anbiya>'* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), 51 Ahmad Abd al-Waha>b, *Ta'addud Nisa>'i al-Anbiya>'* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), 55

[36]Pernikahan yang dilakukan Rasulullah Saw dengan 'Aishah sebagai mediator pengajaran ilmu shariah sebagai utusan Allah dan sebagai bentuk tanggung jawab sosial terhadap problematika kemasyarakatan yang berkaitan dengan kewanitaan agar risalah yang dibawa Rasulullah bisa sampai pada seluruh kaum wanita tanpa terkecuali. Hal ini bisa dibuktikan ketika Rasullullah ditanya wanita tentang mandi haid, Rasulullah menjawab, mandilah kamu dengan kapas? Wanita ini bertanya lagi, bagaimana ya rasul? Bersucilah kamu dengan kapas, berulang kali wanita ini tanya dengan jawaban yang sama, jawaban terakhir dengan kata-kata Subh{analla>h sucikanlah dengan kapas!, maka kemudian 'aishah menarik tangan wanita tadi dan menjelaskannya, (*d{o'i>ha> fi> maka>nin kadha> wa kadha>*) letakkan kapas itu di sini ini dan lihatlah masih ada bekas darah apa tidak, maka bila sudah bersih silahkan mandi besar. Lebih lengkapnya bisa dilihat pada, A<li as}-S{a>buny, *Rawa>i al-Baya>n Tafsi>ru Ayati al-Qur'a>n*, (Beirut: Da>r al-Fikr) Vol. II, 319

[37] Hafs}ah adalah janda dari Khunays bin Hadza>fah al-Sahmi>. Khunays menikahinya setelah kembali dari Habshah. Khunays sepintas melihat Hafs{ah dan tertarik, kemudian meminta kepada 'Umar untuk dijadikan pendamping hidupnya. Umar menyetujuinya. Setelah pindah ke Madinah dan ada perang Badar, dia termasuk diantara sahabat yang turut mengangkat senjata. Naas baginya, kemenangan yang diraih umat Islam atas musuh harus ditebus oleh luka yang parah. Beberapa saat setelah dirawat oleh Hafs{ah, kondisi Khunays tidak membaik. Kemudian Allah memilihnya sebagai seorang shahid yang mati di jalan Allah. Sepeninggal suaminya, Hafs{ah kelihatan murung dan selalu terlihat sedih gundah meratapi kepergian suaminya. Melihat hal itu 'Umar merasa iba dan mencoba mencarikan suami yang saleh sebagai pendamping Hafs}ah. Pertama dia menawarkan putrinya kepada Abu Bakar, karena ditolak akhirnya dia menawarkan kepada 'Uthman sepeninggal Ruqoyyah. Untuk kedua kalinya 'Umar pulang dengan tangan kosong karena 'Uthman sedang tidak ingin menikah. Akhirnya dia mendatangi Nabi menceritakan perihal Hafs}ah kepada Nabi. Mendengar cerita 'Umar, Nabi kemudian bersedia mengawini Hafs{ah sebagai bukti penghormatannya kepada 'Umar dan dikumpulkan dengan putri Abu Bakar 'Aishah adalah sebagai upaya *mukafa-ah* terhadap Abu Bakar dengan mengumpulkan dua orang (Abu Bakar dan Umar Ibn Khattab) sebgaia kerabat dan mertua Rasulullah. Ahmad bin 'Abd al-'Azi>z, *Ummaha>t al-Mukmini>n Zauja>tu Rasu>lullah*, 32-34.

[38]Pernikahan yang dilakukan Rasulullah dengan *ummaha>t al-mu'minat* Juwayriyah adalah karena faktor politis, guna meredam permusuhan Bani Musht{aliq kepada umat Islam. Juwayriyah adalah putri pimpinan Bani Mus}t}aliq yang menikah dengan Musa>fi' bin S}afwa>n. Musa>fi' merupakan salah satu musuh besar Islam umat muslim. Dia terbunuh di Mari>si>'. Dalam sebuah pertempuran antara umat Islam dengan Bani Musht{aliq di bawah pimpinan al-Ha>rits bin Abi Dhara>r, umat Islam memenangkan pertempuran dengan membunuh sebagian besar kaum Bani Musht{aliq dan sisanya jadi tawanan, termasuk didalam adalah Juwayriyah. Ia menjadi bagian hak milik Tha>bit bin Shamash dan suatu saat dia mendatangi Rasu>lullah mengadukan perihal apa yang menimpanya dan meminta Rasu>l untuk menjadi pembeli dengan harga sembilan *awa>q*. Rasu>l bersedia membelinya bahkan lebih dari itu Rasu>l berkenan menikahinya. Juwayriyah menerima dengan lapang dada dan bersedia masuk Islam. Dengan masuk Islamnya Juwayriyah maka menjadi sebab banyak masuk Islam kaumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kontek *taadud al-Zawja>t* (poligami) dalam QS.(4) al-Nisa>': 3 adalah *shari>atun tha>bitun* (ajaran yang ditetapkan) dan *sunnah muttabaah* (ajaran yang dilestarikan), karena dalilnya adalah *qat}'i al-Thubu>t* dan berbentuk *fi'il 'amar* (kalimat perintah), sebagai lazimnya kaidah, "*anna al-Amra yadullu 'ala> wuju>bi ma'mu>rin bih*" bahwa setiap perintah menunjukkan makna wajib"[39] walaupun dengan *sighat amar* tidak serta-merta konteks *dala>lah lafz}iyah* (petunjuk leksikal)nya menunjukkan suatu kewajiban mutlak yang harus dilakukan oleh seorang laki-laki untuk berpoligami[40] perintah poligami disini hanyalah perbuatan yang diperbolehkan saja, argumentasi penulis pertama, karena *siya>q al-kala>m* (stilistikanya) adalah *fi'il amr* yang tidak berdiri sendiri, ada *qari>nah lafz}iyah* (tanda) yang menyebabkan *madlu>l* (penanda) kalimat perintah tersebut menjadi tidak wajib.[41] Kedua, teks yang terbaca;

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتَمَى

"… dan *jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim…" (Q.S. al-Nisa>': 3)*[42]

Aktualisasi makna dari maksud ayat tersebut diatas, dilihat dari *dala>lah masku>t 'anhu* (petunjuk lafaz} yang tidak terbaca); ada prasyarat khusus yang berkaitan dengan psikologi pelaku poligami sebelum bertandang

---

[39] Konsep metodologisnya telah jelas dan menjadi konsensus ula>ma bahwa fungsi petunjuknya *fi'il "amar* adalah *dila>lah 'ala al-Wuju>b* (berkonklusi wajib), lebih lengkap bisa dilihat pada, Wahbah az-Zuhaili, *Ushul> al-fiqh al-Isla>mi*, (Damaskus: Da>r al-fikr, 1987), cet I, 218, Hudhari bik, Ushu>l fiqh, (maktabah al-kubra, 1969), cet. VI, 195, Abi> Isla>m Musthafa Ibn Muhammad bin Sala>mah, *Ta'si>s fi Ushu>l fiqh 'ala> d}o'i al-Kita>b wa al-Sunah*, (Bairut: Maktabah al-H}aramain li al-'Ilm an-Nafi'ah), 291

[40]Yang dimaksud adalah bahwa ketika orang tidak melakukan poligami hukumnya dosa , tidak seperti itu.

[41] *Qarinah lafz}iyah* adalah kalimat,"اَنْ لَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتَمَى dan ان لا تعدلو ا

[42] Departemen Agama RI, al-Qur'a>n dan terjemahnya, (Jakarta : Maghfirah Pustaka, 2006), 77

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melaksanakan perbuatan tersebut, dan petunjuk ini ada pada lafaz}; فَإِنْ خِفْتُم dimana *dala>lah al-lafzi} ‘ala al-akhka>m* (petunjuk lafaz} yang berimplikasi hukum) menunjukkan, *tahaqquq al-Wuqu>’* (realitas yang gamblang) bahwa ketika seorang laki-laki tidak mampu (takut) berbuat adil kepada perempuan-perempuan yatim, maka boleh menikah lebih dari satu (berpoligami) kepada perempuan yang bisa menberi implikasi positif terhadap keberlangsungan pernikahan selanjutnya. Namun bila dengan batas maksimal empat wanita dan laki-laki tidak mampu berbuat adil maka cukuplah satu isteri (asas monogami) sebagai pilihan utama yang harus dilakukan dengan segera.[43]

Secara faktual, memang ulama berselisih apakah konstruk kata perintah,”..فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ “ maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat”[44] dalam ayat ini menunjukkan hukum wajib, sunnah, atau hanya sekedar boleh, tapi pada ujungnya mereka mencapai kata sepakat bahwa hukum poligami boleh dilakukan dengan persyaratan yang cukup ketat.[45]

Adapun dalam paradigma filologi (*fiqh al-Lughah*), hukum poligami dapat dijelaskan dengan pertama-tama menggali beberapa lafaz{/kata

---

[43] Ketidak mampuan disini yang dimaksud adalah ketidak mampuan psikis laiki-laki baik materi atau immateri sebelum menjalankan poligami, pertimbangan pemulis dengan mengunakan kata segera, disebakan oleh stuktur kalimat yang membingkai kata فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ dan فَإِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً yang keduanya menggunakan huruf (فأء) yang berfungsi sebagai makna *tarti>b bi al-ghair al-mahlah* (segera), disamping itu keberlansungannya tidak terbatas dengan waktu, penurut hemat penulis juga konsep *lafz}iyahnya* yang berbetuk *fi’il ma>dhi* yang terdapat (didahui) dengan ‘*amil jazm*, dan ini berpengaruh pada makna yakni, *inkila>bul ma>dhi ila mudha>ri’*(proses beralihnya zaman yang lampau (*past*) kedalam masa yang akan datang continous, future).

[44] *Ar-Rah}ma>n-The Inspire* (Jakarta : al-Qolam Publishing, 2014),152

[45] Lebih lengkap bisa dilihat pada Muhammad ali al-Shabuni, *Tafsi>r Aya>t al-ah}ka>m*, (Bairut: Dar Al-kutub al-Ilmiyah), Vol. I, 296-302

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kunci dalam ayat 3 surat al-Nisa', seperti *fankih}u>*, dan *al-'adlu*. Kata *fankih}u>*, dalam ilmu usul fikih merupakan kata perintah/*amr*, yang berarti "maka nikahilah". Menurut mayoritas pakar ilmu fikih dan tafsir, bahwa kaidah umum mengenai "kata perintah" di dalam al-Qur'a>n, memiliki implikasi hukum *wajib* dan *ilzam*[46], kecuali jika ada *qara>'in*[47] yang mengharuskan kata perintah itu diartikan lain, selain wajib. Dengan demikian, kata perintah, "*fankihu>*" dalam QS. an-Nisa (4):3 menunjuk kepada dua implikasi hukum. Pertama, kata perintah yang tidak disertai *qara>'in*, maka ia memiliki implikasi hukum wajib. Kedua, kata perintah yang disertai dengan *qara>'in*, maka ia memiliki implikasi hukum *mubah* atau boleh.[48] Karena *fankih}u>* merupakan bentuk kata perintah dan bermakna perintah, serta memiliki *qarinah* yaitu berupa pemenuhan syarat adil, maka hukum poligami dari segi kata *fankih}u>* berimplikasi hukum boleh.

Meski lafaz{ *fankih}u>* sudah dapat diketahui maksudnya,[49] hukum poligami belum dapat dihukumi hanya dengan pendekatan makna lafaz{ *fankih}u>* saja. Selanjutnya, penelusuran kata berfokus pada lafaz{ *al-'adlu* yang berarti adil. Dalam ayat 3 surat al-Nisa>', makna adil terdapat

---

[46] "Keharusan."

[47]"Dalil atau argumentasi yang menyertai."

[48] Abdul Matin Salman, *Pendidikan Poligami (Pemikiran dan Upaya Pencerahan Puspo Wardoyo Tentang Poligami)* (Solo: CV. Bumi Wacana, 2008), 106. Bandingkan dengan Muhammad 'Ali al- Sabuni, dalam *Rawa>'i' al-Baya>n Tafsi>r A>yat al-Ah}ka>>m Min al-Qur'a>n*, Juz I (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.), 334

[49] Secara konseptual, perintah poligami dilihat dari tekstualitas ayat tersebut merujuk pada makna *ilzam* (seruan untuk menikah), namun pada kenyataannya petunjuk perintah yang menggunkan kata, "*fankihu*, secara kontekstual merujuk pada makna *al-iba>hah*, lihat pada Wahbah az-Zuhaili, *Tafsi>r al-Muni>r fi al-'Aqi>dah wa al-Shari>'ah wa al-manhaj*, (Damaskus : Da>r al-Fikr, 2009), Vol. II, cet X, 567.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam 2 (dua) kata, yaitu kata *al-'adlu* dan kata *al-qist}u*. Dengan kata lain, kata *al-'adlu* dan kata *al-qist}u* memiliki makna sama yaitu adil. Menurut M. Quraish Shihab, kata *al-'adlu* dan kata *al-qist}u* sering disinonimkan dan diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia menjadi adil, ada sebagian ulama yang membedakan kedua kata tersebut dengan mengatakan bahwa kata *al-'adlu* adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri, tetapi keadilan itu bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak. Sedang domain kata *al- qistu* digunakan untuk makna adil antara dua orang atau lebih, dimana konklusi keadilannya berahir dengan kesenangan dua-duanya. Akan tetapi, karena penerapan kedua kata tersebut berada pada barisan kalimat yang memiliki konteks yang berbeda, sudah barang tentu, makna antara kata *al-'adlu* dan kata *al-qist}u* berbeda pula maksudnya.[50] Kata *al-qist}u* yang dimaksud, berada pada kalimat :

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى

"… dan *jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim…" (Q.S. al-Nisa>': 3)*

Sedangkan kata *al-'adlu* yang dimaksud, berada pada kalimat:

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً

"…apabila kalian takut untuk tidak dapat berbuat adil" (Q.S. al-Nisa>': 3)

Pada kata *al-qist}u*, artikulasi pemahamannya adalah kekhawatiran tidak dapat berbuat adil pada konteks membagi harta. Oleh sebab itu, makna adil pada kata *al-qist}u* tentu saja berorientasi pada makna adil

[50] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah} (Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'a>n)*, Vol. II (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 338.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara material, artinya berbuat adil pada kebijakan angka yang bersifat kuantitatif.[51]

Sedangkan kata *al-'adlu*, pada struktur kalimat dari ayat yang tersebut diatas, adalah kekhawatiran tidak dapat berbuat adil pada konteks membagi kasih sayang, cinta, perhatian, pengertian diantara isteri-isteri. Oleh karena itu, makna adil pada kata *al-'adlu* diarahkan pada makna adil secara immaterial, artinya berbuat adil pada kebijakan nilai kasih sayang, cinta, perhatian, pengertian kepada isteri-isteri yang bersifat kualitatif, postulat awal dari pemaknaan tersebut didasarkan pada kalimat:

فان خفتم ان لا تعدلو ا

"..Apabila kalian takut untuk tidak dapat berbuat adil.." (Q.S. al-Nisa>': 3)

Maka dapat disimpulkan, bahwa maksud makna, "jika kamu takut tidak bisa berbuat adil" dari QS. An-Nisa>'(4) : 3 adalah melarang poligami secara lembut, atau memperbolehkan poligami tetapi dengan syarat yang amat ketat, karena untuk memenuhi syarat adil secara kualitatif, sungguh sulit, bahkan tidak mungkin dapat dipenuhi.

Selain itu, dalam kajian ushu>l fiqh, syarat apapun dalam sebuah ibadah maupun hukum perikatan, biasanya syarat berada di luar perbuatan atau rukun.[52] Konteks syarat adil dalam poligami, tampaknya sedikit

[51]Menurut Abi Hilal al-H{asan Ibn Abdi Allah Ibn Sahl al-'Askary, *lafaz{ al-'adlu* dengan *al-qistu*, mempunyai spesifikasi makna tersendiri, kata *al-'adlu* lerbih banyak digunakan pada keadilan immaterial sedang *lafaz{ al-qistu* lebih banyak digunakan pada keadilan yang bersifat kongkret (jelas), lebih jelas bisa dilihat pada *al-Furu>q al-Lughawiyyah*, (Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005) Cet. V, 263

[52] Konsensus ulama ushuliyyin bahwa syarat dalam penentu perlangsungnya suatu perbuatan semuanya berada diluar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda. Syarat adil dalam poligami, memiliki sisi yang unik, karena berada dalam perbuatan dan rukun pernikahan, sebagaimana halnya maskawin. Maskawin merupakan syarat, tetapi berada di dalam dan berdampingan dengan rukun, tetapi bukan rukun. Oleh sebab itu, karena syarat adil poligami memang seperti itu, dan adil tidaknya seorang suami kepada isteri-isterinya hanya dapat dibuktikan setelah poligami berlangsung, maka hukum poligami, dengan menempatkan syarat adil adalah sebuah prilaku yang dibangun berdasarkan prosedur al-Qur'a>n, maka apresiasi dari keadilan itu menjadi sebuah keniscayaan (kewajiban) yang harus dibuktikan keberadaannya dengan komitmen jiwa dan moral tinggi ketika melangsungkan berpoligami.[53]

Masih berkaitan dengan adil sebagai syarat dalam poligami, bahwa secara garis besar, adil meliputi dua hal yaitu adil dalam menggauli dan adil dalam hal memberikan keperluan hidup. Meski syarat adil yang dimaksudkan hanya sebatas pada hal-hal yang mungkin dapat dilakukan dan dikontrol manusia, keadilan pada tingkat kualitatif tetap tidak akan

[53] Menurut penulis, karakter manusia seperti ini, sungguh sulit ditemui, terlebih di zaman seperti sekarang ini. Oleh sebab itu, hukum poligami pada paradigma ini, adalah sunnah bila memang ketentuan-ketentuannya bisa dijalankan sebagaimana Rasulullah SAW menjalankan taaddud al-Zawja>t, beliau sangat adil dan memang yang dilakukanNya murni bertujuan untuk *Tashri'islam* (pengajaran dan penyebaran) agama Islam bukan semata-mata menuruti hawa nafsu, kendatipun demikian, Rasululllah pernah memohon dispensasi kepada Allah tentang keadailan yang bersifat immateri (cinta, kasih sayang) agar Ia tidak dituntut kalau tidak bisa berbuat adil dalam hal tersebut, hal ini sebagaimana diceritakan isteri 'Aisah Ra."Rasulullah adalah orang yang sangat adil dalam membagi waktu untuk isteri-isteriNya Ia berdo'a kepada Allah, Ya Allah Aku sudah berbuat adil dalam membagi waktuku untuk isteri-isteriKu, (inilah kemampuanku) dan jangan Engkau hukum Aku terhadap apa yang Aku tidak mampu membagi keadilan itu (hati)". bahkan ancaman bagi orang laki-laki yang tidak bisa berbuat adil di antara isteri-isterinya (condong kepada salah satunya) kelak di hari kiamat badannya miring sebelah tetapi harus memenuhi syarat yaitu adil.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mampu dilakukan mengingat keterbatasan sebagai manusia. Hal ini termaktub dalam al-Qur'a>n surat al-Nisa>' ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا أَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu, walaupun kalian sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena sebab itu maka janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung."[54]

Dari semua argumentasi yang telah tertutur diatas, }progresifitas makna yang bisa ditarik sebagai benang merah istinbat} hukum poligami yang dimaksud adalah:

a. Berdasarkan surat an-Nisa (4) ayat 3, maka poligami dalam Islam diperbolehkan, konklusi ini sejalan dengan pendapat jumhur ulama yang berpandangan bahwa lafaz{} perintah pada ayat tersebut menunjukkan arti *iba>h}ah* yaitu pembolehan saja. Kemudian bila dilihat dari unsur *sabab an-Nuzul* ayat tersebut dan didukung dengan hadis Nabi yang memberi batasan-batasan yang sangat ketat terhadap poligami,maka ayat ini mengindikasikan bahwa pada dasarnya Islam menghendaki monogami kecuali dalam kondisi-kondisi tertentu.
b. Kronologi pernikahan Rasulullah dengan berbagai pernik-pernik yang melatarbelakanginya adalah barometer yang standart yang bisa dijadikan tolak ukur dalam mengambil sikap ketika hendak melakukan poligami dengan memperhatikan aspek dari tujuan hikmah (poligami yang dilakukan Nabi Muhammad yakni; Hikmah *Tashri>'iyyah*

[54]Departemen Agama RI, *al-Qur'a>n dan terjemah*, (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2006), 99

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(pengajaran shariat hukum Islam), T*a'limiyyah* (pendidikan), *Ijtima'iyyah* (mempersatukan), dan *siyasiyah* (politik). dengan menjaga kelestariannya karena ini adalah *prototipe* bagi masyarakat yang ingin berpoligami dalam arti yang lebih luas. *Wallahu a'lam*

B. Tinjauan Hukum *Mahar Mithil*

1. Pengertian Mahar

Pernikahan adalah akad yang menimbulkan adanya hak dan kewajiban antara suami dan istri, di antara kewajiban itu adalah Pemberian wajib berupa uang atau barang dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan ketika dilangsungkan akad nikah. Atau yang lebih dikenal dalam shari<at Islam dengan sebutan mahar. Mahar merupakan salah satu unsur penting dalam proses pernikahan walaupun mahar bukan merupakan rukun atau syarat dalam pernikahan.[55]

Secara terminologi, mahar adalah harta yang menjadi hak isteri yang dibebankan kepada suami karena akad perkawinan atau disebabkan terjadinya senggama dengan sesungguhnya.[56]

Terdapat beberapa perbedaan yang dikemukakan ulama' dalam mendefinisikan mahar, namun pada dasarnya memiliki maksud yang sama. Sebagian H}anafiyyah mendefinisikan mahar sebagai sejumlah harta yang menjadi hak isteri karena akad perkawinan atau disebabkan terjadinya senggama dengan sesungguhnya.[57] Ma>likiyyah; mendefinisikannya

[55] Abi Hasan al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IX, 390
[56] Az-Zuh}aili, *al-Fiqh al-Isla>m wa Adillatuhu*, 251
[57] *Ibid*, 251

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai harta yang wajib dibayarkan suami kepada isterinya ketika berlangsung penyerahan kepada suami (senggama). H}anabilah mendefinisikannya sebagai imbalan suatu perkawinan, baik disebutkan secara jelas dalam akad nikah,[58] ditentukan setelah akad dengan persetujuan kedua belah pihak maupun ditentukan oleh hakim. Dalam definisi ini termasuk kewajiban mahar apabila melakukan senggama dengan isteri dalam nikah *fa>sid* (rusak).

Sebagaimana akad lain, akad nikah juga mengakibatkan munculnya hak dan kewajiban dalam perkawinan, ada hubungan timbal balik antara pemberian suami dan hak senggama oleh suami terhadap isterinya setelah akad nikah. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa dalam suatu akad nikah, seorang pria baru berhak menggauli isterinya apabila maharnya telah dibayarkan.

Mahar merupakan suatu kewajiban yang harus dibayar oleh suami terhadap isterinya, kewajiban membayar mahar disebabkan oleh dua hal, yaitu adanya akad nikah yang sah dan terjadinya coitus (bukan senggama karena zina). keberadaan mahar didasarkan dalil Al-Qur'a>n dan sunnah Rasul SAW.

2. Pembagian Mahar

Pembagian mahar dalam fiqh Islam ada dua macam:

a. *Mah}ar al-Musamma>>*, yaitu mahar yang dinyatakan secara jelas dalam akad nikah. Termasuk devinisi mahar *al-Musamma> a*dalah

[58] Manshu>r bin Yu>nus al-Bahu>ti, *Kassyaf al-Qina'*,V, 127

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesuatu yang diberikan suami kepada isterinya sebelum dan sesudah pelaksanaan pernikahan, seperti pakaian pengantin, sesuai dengan adat istiadat yang berlaku.[59]

Menurut Ma>likiyah, termasuk kriteria mahar *Musamma>* adalah pemberian yang diberikan kepada istri baik sebelum akad nikah atau pada waktu pelaksanaan pernikahan. Juga termasuk kriteria mahar tersebut adalah diberikan suami kepada wali sebelum akad, namun, apabila terjadi perceraian sebelum terjadi coitus, separuh pemberian ini boleh diambil kembali.[60]

b. *Mah}r al-Mithil*. Dalam menentukan mahar al-mithil ini terdapat perbedaan pendapat, Hanafi mengemukakan bahwa mah}ar al-mithil itu adalah sejumlah mahar yang sama nilainya dengan mahar yang diterima oleh wanita yang menikah dari pihak ayahnya (seperti adik/kakak perempuan dan kemenakan perempuan ayah). Oleh karena setiap daerah mempunyai ketentuan mahar yang sudah pasti, maka ukuran mahar yang diambil adalah kebiasaan yang berlaku dalam perkawinan keluarga ayah wanita tersebut.[61] H}anbali menyatakan bahwa *mah}ar al-mithil* itu adalah sejumlah mahar yang berlaku bagi keluarga wanita tersebut dari pihak ayah dan ibu (seperti adik/kakak perempuan ayah/ibu). Ma>liki dan Sya>fi'i menyatakan bahwa *mah}ar al-mithil* itu dikembalikan kepada kebiasaan yang berlaku

[59] al-Zuhaili, *Fiqh Islam*, VII, 266
[60]Abi 'umar Yusuf al-Qurtubi, *al-Kafi fi Fiqh Ahl al-Madinah al-Maliki*, 251
[61]al-Zuhaili, *Fiqh Islam*, 266

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam keluarga tersebut ketika melangsungkan perkawinan seorang wanita.[62]

3. Normativitas Nihlah (Sumber hukum mahar mithil)

Harus diakui bahwa memahami al-Qur'a>n memang sesuatu yang tidak mudah. Pemahamannya meniscayakan adanya otoritas keilmuan dan persyaratan tertentu, seseorang (baca :*mufassir*) tidak hanya dituntut memiliki otoritas, kredibilitas dan kapabilitas yang teruji, tetapi juga dituntut menguasai seperangkat ilmu bantu, mulai dari ilmu bahasa Arab yang rumit, *asbab an-Nuzul*,[63] sebagai bahan epistemologi yang biasa kajiannya disebut dengan filologi *(fiqh al-lughah)*, Sedang filologi dari normativitas makna *nih}lah* sebagai pengejawantahan sumber hukum adanya mahar mithir dilatarbelakangi oleh beberapa aspek dibawah ini:

[62]

[63] Dan ilmu-ilmu yang lain yang penulis sebutkan dalam bab tersendiri

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Struktur Gramatikal Lafaz{ Nihlah

Penguasaan gramatika (nahwu) dan gaya bahasa Arab sangat diperlukan dalam memahami Al-Qur'a>n, sebab tanpa keduanya studi Al-Qur'a>n akan kehilangan peta dan arah. Sebagaimana disiyalir syeikh Syari>fuddin al-'Imrit{i<; Nahwu adalah disiplin ilmu yang utama untuk dipelajari karena tanpa disiplin ilmu tersebut makna kalimat akan kehilangan arah.

Demi menunjang validitas penelitian, akan dilukiskan struktur gramatikal lafaz{ *nih{lah* sebagai pijakan konstektual bahan kajian berikutnya adapun struktur bahasa surat an-Nisa' (4):4 sebagai berikut:

Dala>lah khita>b surat an-Nisa': (4) **وآتواالنساء صدقاتهن نحلة** bermakna *Shumu>l* (umum).[64] Ini dilihat dari perbedaan ulama dalam mendiskripsikan khitab pada ayat tersebut; ada yang mengatakan *khitab* ini untuk suami[65] dan sebagian yang lain *khitab* ayat ini untuk wali pihak perempuan[66] karena melihat asal mula diturunkan ayat ini adalah keengganan orang tua memberikan mahar kepada wanita yang menjadi pengampuannya. Disamping itu menurut Imam Qaffa>l derivasi *ita>'* mempunyai padanan arti kata *muna>walah* (memberikan dan mendapatkan) dengan melihat *meaning full* pemaknaan i>ta>' sepadan dengan *muna>walah*, bisa

---

[64] Imam Ahdha>ri, *Jauhar al-Maknu>n*, والأصل في الحطاب التعيين والترك للشمول مستبين , 49

[65] Argumen ulama ini didasarkan pada ayat sebelumnya yang menjelaskan bahwa khitab tersebut adalah bagi suami. Fahruddin al-Razi, *Mafa>tih al-Ghaib*, 146. al-Sauka>ni, *fath al-Qadir*, I, 531,

[66] Abdul Hayyi al-Farmawi, *Tafsi>r al-Bahr al-Mufi>d*, Juz III, 174, Abi ja'far al-Tabari, *Ma'a>lim al-Tanzi>l*, III, 583

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditarik kesimpulan bahwa kontektualisasi konsep mahar adalah, "*muba>dalah shai' bi al-sha>i'* "(menyerahkan sesuatu ditukar dengan sesuatu) atau dengan kata lain, *istih}la>l al-bud}'i bisabab al-indifa>' al-Mahri* (kemaluan wanita menjadi halal-unsur pemanfaatan-disebabkan penyerahan mahar) walaupun dalam penerapannya tidaklah sama; pemberian mahar sifatnya h}issi (jelas) baik tunai maupun hutang sedang pemanfaatan/penyerahan vagina hanya dalam hukumnya saja (nisby)

Lafaz{ *shaduqat* (**صدقات**) adalah bentuk jamak *mustaq* dari lafaz{ *shaduqah, shadaqah, shudqah* **(صدقة)**[67] berkedudukan sebagai *maf'ul thani*[68] dari lafaz{ **(ايتاء)** yang berarti "mahar", dhamir **هن** pada ayat ini sebagai *mudhaf ilayh* atau dalam ilmu balaghah disebut *musnad ilayh* (subyek hukum) yang mempunyai kedudukan sangat signifikan, sebab posisi *dhami>r* tersebut adalah *mahkum bihi* (konsep ushu>l) yang keberadaannya sangat menentukan berlangsungnya akad nikah atau tidaknya. Maskawin dalam ayat didahului oleh janji struktur kalimat yang menunjukkan makna janji adalah kata,"**وآتوا**" (berikan, tunaikan.terj) maka pemberian itu merupakan bukti kebenaran janji dapat dikatakan juga bahwa maskawin bukan saja sebagai lambang yang membuktikan kebenaran dan ketulusan suami untuk menikah dan menanggung kebutuhan hidup istrinya, tapi lebih dari itu maskawain

[67] Zamakhsari, *Al-Kashaf*, I, 498, bandingkan; al-Razi, *Mafatih al-Gaib* IX, 146 al-Sha>wi, *Hasyiyyah al-Shawi*, II, 7, al-Alusi, *Rauh al-Ma'a>ni>*, IV, 408, Sulaiman al-'Ajili, *futu>ha>t Ilahiyyah*, II, 9

[68]Muhyidin al-Darwisyi, *'Ira>b Al-Qur'a>n al-Karim wa Bayanuhu*, II, 154

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah lambang dari janji yang kokoh (*mitha>qan ghali>dan*) dan kewajiban yang harus ditunaikan oleh suami tidak membuka rahasia kehidupan rumah tangga khususnya rahasia terdalam yang harus dijaga oleh suami istri.[69]

Memaknai maskawin dengan nama tersebut diatas (صدقة) yang diperkuat dengan susunan lafaz{ *nih}lah* (نحلة) setelahnya, yang mempunyai arti, "pemberian yang tulus tanpa mengharap sedikitpun imbalan,[70]ia juga berarti agama,[71]pandangan hidup" sehingga maskawin yang diserahkan itu merupakan bukti kebenaran dan ketulusan hati sang suami tanpa mengharapkan imbalan dan diberikannya atas dasar kewajiban suami yang harus diberikan kepada istri karena didorong oleh janji dan tuntutan agama atau pandangan hidup yang menjadi kewajiban atas dirinya.

Kerelaan dan ketulusan pemberian mahar dari seorang suami kepada isteri haruslah bersifat kontributif dan menjadi prerogative (kewenangan) hak milik isteri secara totalitas artinya ketika suami telah menyerahkan mahar kepada isteri, suami tidak mempunyai kewengan menggunakan atau mengambil manfaat dari mahar yang

---

[69]Pengertian ini banyak dilakukan oleh para mufassir dalam menerjemahkan kata, "*n}ihlah*" dengan maskawin, pemberian yang wajib yang harus ditunaikan dengan kerelaan hati hal ini sebagaimana hadis yang diriwatkan oleh Abi H}a>tim dan Ibnu Jari>r dari Ibnu Abbas yang mengartikan kata "N}ihlah" dengan makna maskawin, sedang menurut riwayat H}a>tim dari Siti 'Aisah bahwa kata ini diartikan dengan, "kewajiban." 'Abdul al-Rahman Ibn Abi> Bakr, Jala>l al-Di>n al-Suyut}i, dalam *al-Dur al-Manthu>r fi> al-Ta'wi>l bi al-Ma'thur* (al-Mausu'ah al-'Arabiyyah al-'Alamiyyah), Juz II, 36

[70] Pengertian ini bisa dilihat pada Jala>l al-Di>n al-Suyut}i, *Tafsi>r al-Jala>lain*, (Bairut : Da>r al-Fikr), Juz I, 496, lihat juga Ibnu 'Ashu>r, *al-T}ah}ri>r wa al-Tanwi>r*, (http://www.altafsir.com), Juz III, 325

[71] *Irshad al-'Aql al-Sali>m ila maza>ya> al-Kita>b al-Kari>m*, Abu al-S}au>d al-'Ima>di> (898-982 H) (Global Arabic Encyclopedia, tt), Juz II, 35

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah diberikan, statemen tersebut mengacu pada petunjuk leksikal kelanjutan ayat tersebut yakni:

فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (٤)

..Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.[72]

Melihat struktur bahasanya logika yang dibangun pada petunjuk *mafhu>m al-kalimah* (makna tersirat), pertama; dalam konsep sintaksis (ilmu nahwu) ada *dala>lah tahaqquq al-wuqu>'* atau *thabi>t}* (realitas yang tampak atau penetapan) yaitu kerelaan wanita yang dilambangkan dengan kalimat (**طِبْنَ**). Pengejawantahan-nya bisa diketahui dari psikis wanita secara nyata (indrawi). Kedua, dalam logika ilmu *manti>q* struktur kalimat ini ada hubungan kausalitas (*muqaddam* dan *tali>*) kerelaan istri dalam memberikan mahar adalah syarat utama bolehnya suami memanfaatkan mahar yang telah diberikan kepadanya.[73] Atau dengan kata lain kerelaan istri menyerahkan kembali maskawin itu harus benar-benar muncul dari lubuk hati yang dinyatakan dengan *thibna* (mereka senang hati) ditambah lagi dengan kata **عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ** (dari sebagian mahar) dalam perspektif kaidah 'irab makna dari kalimat tersebut menganalogikan kerelaan yang tinggal landas (tidak terbersit dalam hati) *mujawaz}ah al-sha>i''an a-sha>i'ila al-sha>i''*(terlintasnya sesuatu dari sesuatu)

[72] Kha>dim al-Haramain as-Shari>fain al-Malik Fahd ibn Abdu>l 'Azi>z Al-Su'u>d, *al-Qur'a>n al-Kari>m wa tarjamatu ma'anihi ila luqat al- indunisiyyah*, 115

[73]Kerelaan istri dalam memberikan mahar sebagai *muqaddam* dan pemanfaatan mahar dari istri adalah *tali* yang sangat tergantung dengan adanya *muqaddam*, dalam logika nahwu disebut *fi'il syarat* dan *jawab syarat.* Lebih lengkapnya lihat *Idhah al-Mubham*, 11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disini memberikan *irsha>d* (petunjuk) kepada wanita untuk tidak eman terhadap mahar yang ada pada dirinya untuk diberikan kepada suami. Sedang keberadaan kata "*nafsan"* untuk menunjukkan betapa kerelaan itu muncul dari lubuk jiwanya yang dalam tanpa paksaan dari siapapun.[74]

Dari ayat ini dipahami bahwa maskawin adalah kewajiban suami buat istri secara penuh, dia bebas menggunakannya dan bebas pula memberi seluruhnya atau sebagian kepada siapapun termasuk pada suaminya..

Keberadaan lafaz{ لكم mengimplikasikan bahwa maskawin adalah sesuatu bermanfaat yang menjadi hak penuh isteri, bila setelah diterimakan, isteri rela memberikan nilai manfaat dari maskawin tersebut kepada suami maka suami boleh mengambi manfaat dari maskawin tersebut, artinya kalau maskawin itu diberikan namun ternyata dalam pemanfaatan tidak mempunyai nilai guna lebih baik tidak usah dimanfaatkan.

Proses pemanfaatan mahar yang diberiakn isteri kepada suami sifatnya berlaku *istimra>r* (kontinu) jadi ketika maskawin itu telah diserahkan kepada suami, isteri tidak boleh mengambil kembali dan

[74] Analisa penulis kata "nafsan" predikatnya sebagai tamyi>z (dalam ilmu nahwu) yang berfungsi sebagai penjelas makna yang masih kabur, dalam paradigma sufistik bahwa nafsu adalah penciptaan dari Allah SWT, yang sangat sulit untuk diajak tunduk pada perintah-Nya, karena muara dari gerakan nafsu dikuasai oleh setan sehingga sulit untuk menerima kebenaran (dikendalikan), "*inna al-nafsa laama>rah bi al-su}>'* (sesunguhnya nafsu selalu mengajak pada kejelekan), dari sini bisa disimpulkan ketika seorang isteri tidak dikuasai nafsu amarah maka ia dalam hatinya terbersit untuk berbuat baik kepada orang lain termasuk memberikan mahar yang telah diberikan suami walupun itu menjadi haknya secara penuh.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemanfaatannya ini berlaku segera artinya ketika isteri sudah dirasa legawa suami boleh memanfaatkan dengan perasaan suka cita yang berlaku selama-lamanya. Tinjauan hukum ini dilihat dari sinyal derivasi kata فَكُلُوهُ yang dirangkai dengan huruf *athaf* (فَاء**)** yang berarti *tarti>b bighairi al-mahlah* (langsung), sedang tanpa batasnya waktu penggunaan mahar dengan suka cita oleh suami didasarkan dan dikuatkan oleh lafaz{ هَنِيئًا مَرِيئًا yang merupakan *sight muba>laghah* (dimana aplikasinya berlaku *'ala al-ta'bi>t* **(selamanya).**

Dengan merujuk *dala>lah* yang tersebut diatas, bisa ditarik kesimpulan kerelaan untuk mendapatkan perlakuan yang sama diantara wanita-yang lain adalah susbtansi adanya *mahar mithil* dan kerelaan wanita ini adalah suatu keniscayaan yang harus diperhatikan oleh laki-laki ketika memberikan mahar tersebut. Mafhumnya, ketika wanita telah menerima mahar ia dianjurkan ikhlas ketika punya inisiatif untuk memberikan mahar kepada suaminya, apalagi, ketika mahar itu belum diterima pihak istri, dan isteri tidak menyebut mahar dalam pernikahan (mahar mithil) maka suami harus memperkirakan berapa yang pantas untuk isteri sehingga walaupaun mahar/maskawin tidak tersebut di dalam 'aqad kerelaan untuk legawa menerima mahar dari seorang isteri sebagaimana waninita lain harus menjadi pertimbangan seorang suami.[75]

b. Asba>b an-Nuzu>l

[75] Kalau hal ini (kerelaan menerima mahar dari isteri) tidak diperhatikan dan dipertimbangkan suami maka ini akan berakibat fatal bagi suami kelak di akhirat, lihat Jala>l al-Din al-Suyuti}, *tafsir jala>lain*, (Bairut : Da>r alFikr), Juz I, 496

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengetahuan tentang asba>b an-Nuzu>l bukan kegemaran mengamati fakta sejarah yang menyelimuti pembentukan teks Al-Qur'a>n, bahkan ada yang beranggapan bahwa tidak ada kegunaan yang tersimpan dalam bidang ini karena ia hanya berlaku sebagai sejarah. Persepsi seperti tersebut diatas tidak bisa dibenarkan, bahkan bidang ini memiliki beberapa kegunaan; diantaranya: mengetahui sisi hikmah yang mendorong *pentasyri'*an (diberlakukannya) hukum, *pentakhsisan* (penghususan) hukum dan dengan pengetahuan ini bertujuan memahami teks dan mengeluarkan *dalalah* (petunjuk)-nya dari ranah historisitasnya, karena dengan pengetahuan sebab menimbulkan pengetahuan terhadap akibat (*Musabbab*) selain itu, kajian mengenai sebab-sebab dan peristiwa turunnya ayat akan menjaga orsinilitas shariat bagi *masa}lih al-ammah* (kepentingan umat) dan membawa kepahaman terhadap *hikmah al-tashri'*[76], khususnya dalam ayat-ayat hukum.

Pemahaman mengenai "hikmah"dan "sebab" akan sangat membantu dalam mentranformasikan hukum dari realitas partikular (sebab khusus) dengan menarik kepada peristiwa yang terjadi-seperti *mahar mithil*-dengan metodologi *qiyas,* akan tetapi harus disadari bahwa transformasi dari *sabab khusus* kepada realitas yang menyerupai, harus bersandar pada tanda-tanda dalam struktur teks yang dibagi dua kategori; *al-'Ibrah bi umu>m al-lafz}i la> bi al-*

[76] Manna' Qatthan, *Maba>h}is fi< Ulu>m al-Qur'a>n,* 75

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khusu>s al-Saba>b (konlusi hukum berpijak pada universalitas teks bukan dari sebab realitas teks) atau *al-Ibrah bi al-khusu>s al sabab la bi al umum al-lafz{* (konlusi hokum berpijak pada historisitas turunnya teks bukan pada universalitas teks), kedua statemen ini harus berkelindan sebagai *qarinah* (indikator) yang mempunyai hubungan kausalitas antara dialektika bahasa Tuhan dengan realitas hukum yang terjadi. Seperti dalam QS surat an-Nisa'(4):4, historisitas (*sabab an-Nuzu>l*) dalam ayat ini dilandasi oleh peristiwa keengganan seorang ayah memberikan dan menggunakan maskawin tanpa seizin anaknya. Turunnya ayat ini sebagai pelarangan tindakan tersebut.[77]

Dari peristiwa tersebut, ada sebuah kewenangan yang kebablasan dari seorang wali nikah dalam bertindak-terlebih dari urusan perkara mahar-ia tidak memberikan kewenangan kepada wanita untuk menentukan nasibnya sendiri yakni memberikan otoritas kepadanya untuk mendayagunakan pemanfaatan mahar yang menjadi hak penuh bagi wanita tersebut.

Berpijak dari peristiwa yang ada; menurut penulis, dari konteks *al-Ibrah bi al-Khus}u>s} al-Sabab,* ditemukan *qari>nah*/*ratio legis* (ilat hukum)-'*adamu al-daf''i mah}r* (keengganan wali memberikan mahar kepada anak perempuan) dan melihat *al-Ibrah bi Umum al-Lafz}i* yang ditarik dari *saba>b al-nuzu>l* ayat ini adalah kata *Nih}lah* yang mempunyai keterkaitan dengan *Asba>b nuzu>l* adalah kekuatan

[77] al-Suyu>ti>, dari riwayat Ibnu Abi Ha>tim yang bersumber dari Al-Shalih *Luba>b an-Nuqu>l fi< Asba>b al-Nuzu>l*, 82

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna yang terkandung dengan obyek pembahasan (dalam hal ini wanita), dengan analogi (qiyas) yang bertujuan untuk memulyakan wanita (*al 'I'zas ila> Mar'ah).*

c. Interkoneksi *Maskut 'anhu* dan *Mantuq bihi Lafaz{ Nihlah*

Melihat potensi dasar teks Al-Qur'a>n yang abstrak dan bermakna universal, pembicaraan hubungan antara *masku>t 'anhu* dan *mantu>q-bihi* harus bertumpu pada nilai kaidah-kaidah *al-Lughah al-'Arabiyyah,* dengan melihat struktur lafaz{ dan makna dilihat dari sisi *Mura>d al–Mutakallim* (maksud Allah) terhadap lafaz{ tersebut.[78] Sehingga relevansi *masku>t 'anhu* dan *mantuq-bihi* sebagai petunjuk hukum bisa diketahui melalui petunjuk lafaz{ yang ada. Az-Zuhaili dalam kitab *ushul fiqh*-nya menyebutkan

> "Dala>lah al-Na>s adalah penunjukan lafaz{ tentang berlakunya hukum dari masalah yang disebutkan dalam teks (*mantuq-bihi*) bagi masalah yang tidak disebutkan dalam teks (*maskut 'anhu*), karena keduannya mempunyai kesamaan 'illat yang dapat dipahami dari kontek bahasa, dengan tanpa memerluakan ijtihad syar'i. (*dalalah an-nas}*) ini mencakup baik ketika masalah yang tidak disebutkan dalam teks tersebut seimbang (*musawiyan)* dengan yang ada dalam teks. – karena memang setara dalam hal kedekatan dengan 'illat, maupun ketika masalah yang tidak disebutkan dalam teks tersebut lebih utama *(aula*) hukumnya dari masalah yang disebutkan dalam teks – karena kuatnya dalam 'illat yang ada dalam masalah yang tidak disebutkan dalam teks tersebut.[79]

---

[78] Relasi antara lafad dan makna ini dalam Ushul al-Fiqh ditinjau dari empat segi, yaitu 1) dari segi penciptaan (*wad'i*) suatu lafad bagi suatu makna, ini dibagi menjadi 'amm, khas, jama'. Munakar, dan musytarak, 2) Dari segi penggunaan (*isti'mal)* suatu lafaz bagi suatu makna, ini meliputi *haqiqah* dan *majaz* baik yang *sarih* maupun yang *kinayah*, 3) Dari segi tingkat kejelasan (*darajah al-wuduh*) suatu lafadh untuk suatu makna, yang meliputi: *muhkam, mufassar, nass, zahir, kafi, musykil, mujmal,* dan *mutasyabih*, dan 4) Dari segi penunjukan suatu lafaz pada makna yang dikehendaki oleh pembicara (*murad al-mutakallim*). Ali Hasbalah, *Ushul Tasyri' al-Islami*, 209.

[79] دلالة النص هي دلالة اللفظ علي ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لا شتراكهما في علة الحم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة, من غير حاجة إلي الإجتهاد الشرعي، سواء أكان المسكوت عنه مساويا للمنصوص عليه للتساوي في العلة أم أولي بالحكم منه لقوة العلة فيه. Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I, 353

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, *dala>lah al-nas}* biasa didefinisikan sebagai penunjuk lafaz{ (*Dala>lah al-Lafdh*) yang memberi pengertian bahwa hukum dari suatu perbuatan yang disebutkan dalam teks (*mantuq bihi*) berlalu juga bagi perbuatan yang tidak disebut dalam teks atau (*maskut 'anhu*),. Karena dari pengertian secara bahasa kedua perbuatan tersebut memiliki kesamaan *'illat* (*ratio legis*) yang menjadi dasar bagi penetapan dasar hukumnya.[80] Sesuatu yang disebutkan dalam teks (*mantu>q-bihi*) sejajar dengan *al-asl* (*al-maqi>s 'alaihi*) pada *al-qiya>s*, dan suatu yang tidak disebutkan dalam teks (*masqu>t} 'anhu*) dalam *dala>lah al-nas}* sejajar dengan al-*far'u* (*al-maqis*) pada *al-qiyas.* hanya saja dalam *dala>lah al-nas}* 'illatnya, dapat diketahui melalui pemahaman bahasa, sementara 'illat pada *al-qiya>s* harus ditentukan melalui penelitian dan penalaran yang mendalam.[81]

Kaitannya dengan studi ini, *dalalah lafaz{* (أتوا) pada surat ini, sinonim dengan makna *iltizam* (kewajiban) dan *munawalah* (mendapatkan) yang mempunyai relevansi hukum yang kuat pada *maskut 'anhu* hubungan itu, pertama; iltiza>m 'ala al- azwa>j bi daf'i al-muhu<r al-lati> qad sammu>ha> lahunn (kewajiban membayar mahar sesuai dengan kesepakatan/yang disebut pada waktu akad) kedua, *anna al-furu>ja la> tustaba>hu> illa bi'audhin*[82] *yalzamu sawa>un summia dza>lihka au lam yusam.* (Sesungguhnya kemaluan

[80] Ali hasbalah, *Ushul Tasyri'.*, 275
[81] Abdul al-Karim Zaidan, *al-Wajis fi-ushul al-Fiqh,* 359.
[82] Permasalahan ini tidak mengaitkan dengan *Nikah al-mauhubah* pada zaman Rasulullah karena itu khususiah-Nya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wanita tidak bisa dimanfaatkan tanpa barter wajib (mahar) baik disebut waktu akad atau tidak)

Struktur lafaz{ (*iltizam* dan *munawalah*) ditinjau dalam konteks *mahar mithil* dengan meneliti kedua lafaz{ ini mengandung implikasi hukum bahwa " kalau mahar itu diwajibkan atas laki-laki sebagai pemberian yang ikhlas dan wajib dengan tanpa imbalan, maka pihak perempuan juga dituntut keikhlasannya menyerahkan dirinya apabila mahar telah dibayar". Inilah implementasi penerapan hukam dari statemen ulama: Bahwa apabila suatu yang tidak disebutkan dalam teks (*masqud 'anhu*) itu lebih utama dari suatu yang disebutkan dalam teks *mantuq-bihi*, maka ini adalah termasuk *dalalah an-nas}* dalam arti bahwa menyamakan suatu yang tidak disebutkan dalam teks terhadap suatu yang disebutkan dalam teks ini semata-mata melalui pemahaman petunjuk intrinsik bahasa yang bisa digali dari petunjuk lafaz (leksikal meaning){, bukan hasil penalaran. 'illat yang menjadi titik temu keduanya disimpulkan dari teks bahasa secara meyakinkan. Dan apabila *'illat* hukum yang menghubungkan *maskut-'anhu* dan *mantuq-bihi* tersebut, dapat disimpulkan dari kontek bahasa secara jelas, dan *qoth'i* maka tidak menimbulkan perbedaan pendapat dalam masalah *furu>'*. Hasil penetapan hukum *furu*' yang disepakati tersebut lebih disebabkan karena kejelasan 'illat yang ada dalam *mantuq-bihi* dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istilah hanafiyah disebut *fahw al-khitab* dan syafi'iyyah *dengan mafhum al-muawaqah* .[83]

Hukum kausalitas yang ditetapkan diatas tidak dipahami dari lafaz{ secara langsung pada *ibarah al-nas}* (makna tersurat) dan *isha>rah al-nas}* (makna tersirat), tetapi dipahami dari *'iqtida'*-nya yang dapat dipahami dari kontek bahasa. Dengan mengambil dari makna yang dipahami dari *mantuq-bihi* lafaz{ **(أتوا)** sehingga makna yang didapat pada dasarnya adalah petunjuk yang termuat dalam petunjuk lafaz{ *Dala>lah li Dala>lah al-Lafdh*. (*Iltiza>m* dan *Muna>walah*) atau hukum yang ditetapkan diambil dari ***makna*** yang dipahami dari ***petunjuk lafaz{.***

Lafaz{ نحلة diinterpretasikan al-Sutyuti dengan *'athiah 'an tibb an-Nafs* (pemberian dengan penuh kerelaan) sebagai *Dala>lah al-Dala>lah*[84] dimana relevansi lafaz{ tersebut, *masku>t-'anhu*-nya lebih utama dibanding dengan *mantu>q-bihi*. Karena lebih utama, maka apabila seorang isteri tidak menyebutkan mahar, menyerahkan pernikahan kepada wali dan perkara-perkara lain yang menyebabkan adanya mahar mithil, bukan berarti seorang istri harus rela *pasrah bongko'an* dalam pengampuan suami/wali, namun *dala>lah lafaz{* ini mempunyai implikasi makna yang sangat dalam, potensi ini bisa dilihat dari bentuk; *pertama*, bahwa lafaz} *nih}lah* (نحلة) adalah susunan

[83]Ali Hasbalah,*Ushu>l at-Tasyri>'*, 125-126

[84]Dalam istilah ushul, disebut dengan: *Fatwa al-Khita>b, lahn al-Khita>b, dala>lah aula, mafhu>m mwa>faqah*, atau terkadang juga disebut dengan *qiya>s al-Aula>, al-Qiyas al-Ja>li* dan *al-qiya>s fi> ma'na an-nas}*. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-fiqh*, 142-143

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ism al-Haiah[85]*kedua*, susunan *idha>fah* dimana *mudhaf ilaihi*nya berupa *ism dhamir* (هن) relevansinya adalah mahar yang diberikan atas kerelaan hati (kewajiban suami) yang menjadi hak isteri sebagai penghormatan.

Dengan demikian relevansi yang tinjauan dari segi kekuatan *'illat* yang menghubungkan antara *masku>t-'anhu* dan *mant}u>q-bihi* dengan melihat 'illat hukum yang dipahami dari kontek bahasa bisa menjadi landasan bagi penetapan hukum mahar *mithil*.

d. Analisis Teks Lafaz} Nih}lah

Implikasi makna dari kosa kata *nih}lah* dalam surat an-Nisa'(4): 4 yang berkonotasi; mahar, pemberian wajib, pemberian yang ikhlas tanpa pamrih (tulus) dengan pendekatan semiotik (notasi tanda) baca dan ilmu bantu yang lain secara konseptual bisa dijadikan *masha>dir a-Ah}ka>m* (dasar hukum) mahar *mith}il* dengan proses analisis teks sebagai berikut:

1) Asba>b an-Nuzu>l

Ratio legis (*illat hukum*) surat an-Nisa'(4); 4 adalah keengganan dan ketidakjujuran seorang ayah terhadap hak mahar perempuan. Dari sabab nuzul ini ditarik pada prinsip dasar *maqhasid syari'ah* akan menemukan korelasi timbal balik (*double movement*) yang saling berkesinambungan. Artinya keberadaan *asbab an-Nuzul* merupakan pijakan utama dalam menggali sebuah

[85] Proses apresiasi perbuatannya bisa dibuktikan dan diketahui dengan stile gerakan tubuh (gesture) atau wirasa, contoh ,"saya duduk seperti duduknya raja."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum dilihat dari sudut sejarah, mengapa ayat tersebut diturunkan. Karena latar belakang turunnya ayat ini sebagai penghormatan kepada perempuan, maka inilah alasan yang pertama.

2) Siya>q al-Kala>m:

Stuktur kalimat dalam surat an-Nisa'(4) : 4 berupa jumlah *isnadiyah* dimana *dala>lah nas}*-nya berbentuk fi'il *amr* yang berimplikasi hukum *wuju>b al-takli<f* (daya paksa yang wajib) petunjuk kalimat terdapat pada kata, "اتوا" (berikan) dimana kalimat ini mempunyai padanan kata lafaz{ *hibbah* (هبة) dan *munawalah*[86] dan posisi wanita dalam surat ini sebagai *mahkum bihi* dilihat dari kedalaman maknanya berfaedah *tasyrif*,[87] lafaz{ *nihlah* berwazan *fi'lah* dan dalam tafsiranya menggunakan huruf jar 'an ("عن"حرف جر) عطية عن طيب نفس (*'athiyyah 'an tibb an-nafs*). *Istiqa>q*-nya berwazan *fi'lah* mengandung arti keadaan/situasi *mahkum alaihi.*

Bisa disimpulkan bahwa kerelaan bukan merupakan otoritas laki dalam menentukan mahar *mithil* tapi yang terpenting adalah kerelaan perempuan dalam menerima mahar dengan memperhatikan *tibb an-Nafs*-perempuan, implikasi hukum *mahar*

[86]Dimana terminologi dua statemen itu; *al-hibbah*: pemberian tanpa mengharapkan imbalan, dan *munawalah* adanya *musyarakah baina al istnain* yang memberikan otoritas sebagai *mahkum alaihi*, artinya suatu saat laki-laki pemposisikan sebagai pelaku peristiwa dan pada lain waktu wanita menggantikan posisi tersebut. Muhammad ma'shum bin 'Ali, *Amthilah al-Tasyrifiyyah*, 14

[87] Imam Akhdhari, *Jauhar al-Maknun, bab Musnad ilaihi*, 63

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mithil akan berimbang. Keberadaan wanita akan terangkat dengan sendirinya karena pihak laki-laki menghormati nilai kesetaraan wanita (yang menggunakan *mahar mithil*) dengan wanita lain yang melakukan akad nikah dengan menyebut mahar (*Tasmiah al-Mah}r*)

3) Masku>t 'anhu dan mantu>q bihi

Al-maskut (yang tidak terbaca) dalam ayat ini adalah *tibb an-nafs* (kerelaan hati) perempuan dan *mantuq bihi* adalah *tibb an-nafs* suami, nilai *maskut 'anhu* dalam surat ini lebih utama *(aula)* dibanding dengan *mantuq-bihi,* pertimbangan menjadikan maskut 'anhu dalam lafaz{ ini aula adalah konsensus ulama' bahwa apabila suatu yang tidak disebutkan dalam teks (*masqut 'anhu*) itu lebih utama dari suatu yang disebutkan dalam teks *mantu- bihi*, maka ini adalah termasuk *dalalah an-nas}* dalam arti bahwa menyamakan hukum suatu yang ada dalam teks tethadap suatau yang tidak disebutkan dalam teks ini semata-mata penunjukan lafaz{ bukan hasil penalaran. 'illat yang menjadi titik temu keduanya disimpulkan dari teks bahasa secara meyakinkan yaitu lafaz{ *nihlah* yang dalam interpretasi jalaluddin as-Suyuti adalah "*muja>wazah an-Nufu>s fi> i'tha>' al-mahr*" sebagai al-asl (dalam *mantuq-bihi*) dan "*Muja>wazah an-Nufu>s wi qabdi al-mahr*" sebagai al-far'u (dalam *masku>t 'anhu*) yang merupakan otoritas wanita sebagai implikasi adanya mahar mithil, maka

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep *dalalah nas}*-nya adalah nilai kesamaan antara suami dan istri dalam memberi dan menerima adanya mahar.

Dengan demikian progresifitas makna lafaz}, nihlah" bisa dijadikan sebagai acuan masha>dir al-akhkam adanya mahar mitsil dengan:

1) Menggali intertektualitas sistem tanda lafaz{ *nih{lah* yang masih bersifat *nakirah* (umum) dengan pendekatan content analisis (analis isi) dan historis, dengan postulat awal penafsiran Jala>luddin al-Suyu>t}i<. Kemudian implementasi mahar *mithil*-nya, dihubungkan dengan dasar metodologi *istinbat{* hukum yang meliputi: Ilmu usu{l fiqh, gramatikal bahasa, *asba>b an-Nuzu>l* dan lain-lain.
2) Melihat relevansi lafaz{ Nih}lah dan implikasinya terhadap mahar *mithil* ; hasil penelitian penulis menyimpulkan," bahwa relevansi lafaz{ Nih}lah dan implikasi mahar *mithil* ada kaitannya", dengan melihat susunan isna>diyah (kausalitas) lafaz{ Nih}lah yang *dalalah nas}*-nya berbentu *amr* dengan proses pelacakan derivasi (*istiqa>q*) dan maknanya, dalam interpretasi Jala>luddin al-Suyu>ti>, ditemukan interpretasinya menggunakan huruf jar *'an* (عن), struktur kalimatnya adalah *'athiah 'an tibb an-Nafs* (pemberian penuh kerelaan) yang menjadi kewajiban laki-laki dalam memberikan mahar. Dengan memperhatikan struktur kalimat tersebut, ada implikasi timbal balik antara *Mahkum'alaih*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan *mahkum bihi* yang diambil dari *dalalah lafaz{*-nya yaitu makna *Munawalah* dari sinonim lafaz{ اتوا yaitu kerelaan perempuan dalam menerima mahar .

3) Dalam metodologi istinbat} hukum terwujudnya sebuah hukum dan tidak adanya hukum dilihat dari adanya illat (ratio legis) atau konteks yang melatarbelakanginya, dengan mengacu ada kaidah diatas, tinjauan penulis dari segi kekuatan *'illat* yang menghubungkan kerelaan wanita sebagai *masku>t-'anhu* dan lafad Nih}lah sebagi *mant}u>q-bihi* dengan melihat 'illat hukum yang dipahami dari kontek bahasa bisa menjadi landasan bagi penetapan hukum mahar *mithil*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB VI

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan, maka penelitian tesis ini difokuskan pada satu masalah yaitu konsep Metodologi istinbat progresif

Sedang terminologi istinbat} yang dimaksud adalah medium aktifitas aksegesis al-Qur'a>n dengan menawarkan konsep baru yang berbeda dengan konsep yang belum banyak disentuh oleh pemerhati al-Qur'a>n terutama di Indonesia. Konsep baru yang dimaksud adalah menghadirkan metodologi istinbat} dimana teks sebagai corpus tertutup dijadikan masha>dir al-ah}ka>m (sumber hukum) terhadap kompleksitas permasahan hukum yang terus bergulir tanpa henti, dengan menjadikan teks sebagai sumber inspirasi hukum dengan melalui tahapan; pertama, *Tawthi>q an-Na>s* menguji validitas dan keabsahan sebuah teks kedua, fahm an-Na>s (pembacaan teks), dengan mengacu pada langkah ketiga, *al-Taqayyud bi al-Ijma'* (penghargaaan ijma' Ulama>')/mengambil produk hukum yang pernah dilakukan ulama kemudian menentukan langkah keempat, manha>j al-Tathbiq 'ala> al-Ah}ka>m (Metode Penerapan Hukum. Penentuan permasalahanya didasarkan pada langkah kelima *Tas}wi>r wa Ta'ri<f al-Wa>qi'* (visualisasi dan identifikasi hukum), dengan berusaha meng-ejawantahkan dengan langkah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keenam; Takwir al-Wa>qi'yakni upaya untuk mengembalikan sebuah kasus ke dalam kategori hukum tertentu, kemudian mencetuskan hukum sesuai dengan probematika hukum yang menggejala di masyarakat atau dengan metode ketujuh yakni *Tanzi>l al-Ah}ka>m 'ala> al-Wa>qi'* menjustifikasi (memberi jawaban hukum) dengan metodologi yang dibangun melalui kaidah istinbat} progresif yaitu seperangkat konsepotual metodologis istinbat> hukum yang menitik beratkan pada teks (lafaz}) sebagai pijakan inferensinya dengan mempertimbangkan dala>lah lafz}iyah (petunjuk leksikal) terhadap makna yang digali melalui kaidah lughawiyah (bahasa) sebagai maqa>yis al-lughah (standar bahasa), kaidah ushu>liyah (standar epistemologi hukum), kaidah fiqhiyah (pertimbangan pencetusan hukum), kaidah tafsi>r (meaning texs) dari literasi bahasa al-Qur'a>n, kaidah ta'wi>l (pemalingan makna) dari intrinsik leksikalnya dan kemudian disinergikan dengan relasi teks dan makna dengan melihat postulat awal dan potensi stuktur bahasa teks yang ada.

1. Implikasi Teoritik

Kajian istinbat progresif telaah progresifitas makna sebagai metode istinbat} hukum kontemporer memberikan implikasi teoritik terhadap kompleksitas problematika hukum yang belum terjamah oleh ranah metode istinbat,} dan dengan metode ini paling tidak memberi ruang gerak bebas terhadap pemehati hukum (mujtahid) untuk mengaksentuasikan diri melakukan proses intinbat dengan menggunakan metode tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Keterbatasan Studi

Penulis menyadari, bahwa penilitian ini tidak menggambarkan keseluruhan metodologi istinbat} progresif, karena yang menjadi bahan kajiannya masih terbatas pada teks al-Qur'a>n, maka perlu ditindaklanjuti dalam kajian tektualitas hadith

Namun, paling tidak penelitian ini sedikit menggambarkan pemikiran yang selanjutnya dapat menjadi acuan bagi pengembangan hukum Islam agar dalam melakukan *istinba>t} al-hukm* tidak terjebak tradisi berfikir maqa>s}id yang kebanyakan menjadikan akal sebagai bermuara berfikir semata tanpa melihat sisi yang tersirat dibalik teks sebagai epistemologi inferensinya yang sebenarnya sudah kontekstual. Penelitian ini juga memberikan sanggahan, bahwa dalam melakukan *istinba>t} al-hukm* dengan pendekatan teks bukan' *s}anam yu'bad* (penyembah berhala) sebagaimana pemikiran yang berkembang selama ini seperti islam liberal dan pemikir sekuler yang tidah pernah melihat teks sebagai gugusan konseptual yang memberi jawaban atas problematika hukum yang kontekstual.

B. Rekomendasi

Jelas sekali terlihat, bahwa gagasan istinbat progresif telaah progresifitas makna sebagai metode istinbat hukum kontemporer merupakan upaya untuk mewujudkan metode baru dalam ber-*istidla>l* (mencari dalil) dari al-Qur'a>n,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, tawaran metodologis istinbat progresif ini patut untuk dipertimbangkan sebagai cara untuk memahami konsep normativitas al-Qur'a>n di tengah kecenderungan umat Islam yang tekstualis-fundamentalis (melihat teks) sebagai korpus yang tertutup dan mati. disamping itu, penelitian lanjutan perlu untuk dilakukan agar reaktualisasi istinbat} dan ijtihad dengan metodologi seperti ini tidak mati dikubur zaman.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Ha>shim Jami>l, *Masa>il min al-Fiqh al-Muqa>ran*. Baghdad: Bayt al-Hikmah, 1989.

al-Ahk, Kha>lid Abdu Al-Rahma>n, *Us}u>l al-Tafsi>r wa Qawa>iduhu*. Bairut: Dar
al-Nafa>is, 1986.

al-Ak, Syekh Kha>lid Abd al-Rahma>n, *Buhuth fi al-'Ulum al-Qur'a>niyah, Ushul al-Tafsi>r wa Qawa>iduhu*. Beirut: Da>r an-Nafa>is, 1987.

al-Akhd}ary, Abu Muhammad, *al-Jauhar al-Maknu>n fi> al-Thalasha al-Funu>n*. Kediri: at-ta'li>qa>t, tt.

al-Amidi, Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali ibn Abi ibn Muhammad. *al-Ihka>m fi> Us}u>l al-Ahka>m,*'Allaqa 'alaih al-'Alla>mah al-Syeik 'Abd al-Razza>q 'Afi>fi>. Riya>dh: Da>r al-Shami>'i>, 2003.

Baltajiy, Muhammad, *Mana>hij al-Tashri<' al-Islamiy fi< al-Qarniy al-Thaniy al-Hijriy,* jilid 1, cet. I. Kairo: Dar al-Salam, 2004.

al-Ba>qi>, Muhammad Fua>d 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>zh al-Qur'a>n*
al-Kari>m. Kairo: Da>r al-Hadi>ts, 1996.

al-Di>n, Muhammad Mahdi> Syams. *al-Ijtiha>d wa al-Tajdi>d fi> al-Fiqh al-Isla>mi>*. Beirut: al-Dauliyyah al-Muassasah, 1999.

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

al-Afri>qi>, Jamaluddin Muhammad ibn Mukram ibn Mandzu>r, *Lisa>n al-'Arab,* jilid 3. Beirut: Da>r al-Shadr, 1994.

Fasiy, Allal. *Maqasid al-Shari'ah wa Makarimuha,* cet. V. Ribath: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1993.

al-Hambali>, Ala' al-Di>n Abi> al-H{asan 'Ali> ibn Sulaima>n al-Marda>wi>. *Al-Tahbi>r Sharh},*

Hanafi, Ahmad, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hasbullah, Azizi (ed.), *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, cet. II. Kediri: PP Lirboyo, 2005.

Haza>', Ma>jdah Mah}mu>d, *Ta>ri>kh al-Tasyri>'*. Kairo: Yusra> Hasan Isma>'i>l, 2006.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik.* Bandung: Paramadina, 1996.

Husein, Ibrahim, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam *ijtiha>d danSorotan*. Bandung: Mizan, 1998.

al-Is}faha>ni>, al-Raghi>b. *Mu'jam mufrada>t al-Fa>z} al-Qur'a>n*. Beirut: Da>r al-Fikr, 1992.

Ja>rim, Ali al- dan Mutht}afa Ami>n, *al-Nahw al-Wa>d}ih*. Surabaya: al-Hikmah, t.t.

al-Jabiri, Muhammad Abid.*Bunyah al-Aql al-Araby*: *Dira>sah Tahliliyah Naqdiyah li al-Nudzu>m al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1990.

Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim.*A'lam al-Muqi<'in*, juz 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Kafrawiy, As'ad 'Abd al-GhaniySayyid.*al-Istidla>l 'Inda al-Us}u>liyyin*, cet. II. Kairo: Dar al-Salam, 2005.

Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1990.

Khalaf, Abd al-Wahab, *Mas}a>dir al-Tashri<' al-Islamiy fi< ma> la> Nas}s}a Fi<hi*, cet. VII. Kuwait: Dar al-Qalam, 2005.

Khalaf, Abdul Wahab, *Ilm Ushl al-Fiqh*. terj. Moh. Zuhri dan A. Qorib. Semarang: Dina Utama, 1994.

al-Khallaf, Wahhab, *Us}ulFiqh.* Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 2002.

al-Khallaf, Abdul Wahhab, '*Ilm Us}u>l Fiqh*. Bairut: Daar al-Fikr, 1978.

al-Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilmu Us}u>l al-Fiqh.* Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 2002.

al-Khallaf, Abdul Wahhab, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kirr, Al-Hadiy, *Us}ul al-Tashri'al-Islamiy*. Saudi: Dar al-'Arabiyyah Al-Kutta>b, tt.

Krippendorff, Klaus, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. California: Sage Publication, 2004.

Mansur, Ibn, *Lisa>n al-'Arab*, Vol. 12. Beiru>t: Da>r al-Sadir, 1990.

Manzhur, Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukrim ibn, *Lisan al-'Arab*..Beirut: Da>r Shadir, 1410 H..

al-Maqdisy, Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Quddamah. *Rawd}ah al-Na>z}irwa Jannah al-Muntaz}ir*.. Riyadh: Maktabah al-Rusyd. 1416 H..

Mas'adi, Ghufron A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

al-Nasaiburi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajja>j al-Qushairi>, *S{ahi>h Muslim Sharah al-Nawawi>*,Juz 2. Kairo: Matba'ah al-Misriyah, 1349.

Nasution, Lahmuddin, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001.

Ngainun Na'im, *Sejarah Pemikiran Hukum Islam*. Yokyakarta: Teras, 2009.

Nur al-Di>n Ithr, *Manhaj al-Naqdi fi> 'Ulu>m al-H{adi>th*. Beiru>t: Da>r al-Fikr, 1979.

al-Qata>n, Manna>', *Maba>h}ith fi> 'Ulu>mal-Qur'a>n*. Riya>d: Manshu>ra>t al-"Asr al-hadit 1972. Cet III

al-Qard}a>wi, Yusuf, *al-Ijtihad Al-Mua>shir*. Dar al-Tauzi,'1994.

al-Qard}a>wi, Yusuf, *al-Ijtiha>d fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah ma'a Nazhara>t Tahli>liyyah fi> al-Ijtiha>d al-Mu'a>shir*, Kuwait: Da>r al-Qalam, al-Thab'ah al-U>la>, 1996.

al-Qard}a>wi, Yusuf, *al-Mubasysyara>t bi al-Intisha>r al-Isla>m*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.

al-Qard}a>wi, Yusuf, *Mu>jiba>tuTaghayyur al-fatwa fi> 'Asrina>*. Cet II. Kairo: Da>r al-Shuru>q, 2011.

al-Qard}a>wi, Yusuf, *Ijtihad al-Shari'ah al-Islamiyyahma'aNaz}a>rah Tahli>liyyah fi al-Ijtiha>d al-Mu'a>sir*. Kuwait : Dar al-Qalam, 1986.

al-Qorofi, *Nafa>is al-Us}u>l fi Sharhi al-Mahsul*. ArabSaudi: MaktabahNazzarMustthofa al Bazz,1998.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectuaal Tradition.* Chicago: Chicago University Press, 1980.

Rasyid, Daud, *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan,* Bandung: Syamil, 2006.

Rusli,Nas}run, *KonsepIjtihad al-Shawkani>RelevansinyadenganPemharuanHukum Islam di Indonesia* . Jakarta: Logos WacanaIlmu, 1999.

S. Askar, *Kamus al-Azhar*. Jakarta: Senayan Publishing, 2009.

al-S}adr, Ayatullah Ba>qir.*A Short History of 'Ilmu al-Us}u>l*, Terj. SatrioPinanditodanAhsin Muhammad. Jakarta: PustakaHidayah, 1993.

Sala>mah, Abi> Isla>m Must}afaibn Muhammad ibn, *al-Ta'si>s fi> Us}u>l Fiqh 'ala> D}aw'i al-Kita>b wa al-Sunnah.* Dar al-H}aremain, .

Salamah, Abu Islam Musthafaibn, *al-Ta'si<s fi< Us}u>l al-Fiqh 'alaDlaw' al-Kitabwa al-Sunnah.* Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Haramain li al-Ulum al-Nafi'ah, t.th..

al-Sarkhasiy, Samsh al-Din. *al-Mabsut},*jilid 9. Kairo: Dar al-Sa'adah, 1334 H..

Schalk, Louis, Gott, *Understanding History, A Primari of Historical Methode*, terj. NugrahaNotosusanto, *MengertiSejarah*. Jakarta: UI Press, 1986.

Shalah, Ibn, *Adab Al Mufti WalMustafti.* Maktabah al-'Ulum 1986.

al-Shathibiy, Abu Ishaq.*al-I'tis}a>m.* Anorasi: Sayyed Ibrahim., jilid 2, cet. I. Kairo: Dar al-Hadith, 2000.

al-Shathibiy, Abu Ishaq.*al-Muwa>faqa>t fi> us{u>l al-Shari>'ah*. Juz IV. Beirut: Da>r al-Ma'rifah.

al-Shathiby, Ibra>him bin Musa al-Lakhmi al-Gharnathi al-Maliki.*al-Muwa>faqa>t fi< Us}u>l al-Fiqh*,juz 3. Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt..

al-Shawkani>, Muh}ammad bin 'Ali> bin Muh}ammad.*Irsha>dal-Fuh}u>l.* Beirut: Da>r al-Fikr, tt.

al-Shawkaniy,.*Irsha>d al Fuh}u}l ila>Tah}qi>q al-H}aq min "Ilm al-Us}u>l.* Vol I.Riya>d}:Dar al-Fad}i>lah, 2000.

Shihab al-Din al-Qarafiy, *SharhTanqi<h al-Fus}u>l.* Anorasi: Shidqiy Jamil al-'Athar. Beirut: Dar al-Fikr, 2004.#

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur'a>n danPeranWahyudalamkehidupanMasyarakat.* Surabaya: BinaIlmu.

al-Shirazi<, Abu>Ish}a>q.*al-Luma' fi> Us}u>l al-Fiqh*. Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi, tt.

as-Siddiqy, Muhammad Hasbi, *FalsafahHukum Islam*. Jakarta: BulanBintang, 1993.

Sulaiman, Sha>bir H}asan Muhammad Abu>, *Rawa>'I al-Baya>n fi al-'Ulu>m al-Qur'a>n*. Cet. I. Beirut:al-Maktab al-Isla>miy, 1988.

al-Sunnah, Ahmad Fahmiy Abu.*al-'Urfwa al-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha'*. Kairo: MaktabahJami'ah al-Azhar, 1947.

al-Sya>fi'i>, Muhammad ibnIdris. *Al-Risa>lah*, Tahqi>q Ahmad Muhammad Sya>kir, Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

al-Syauka>ni>, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad. *Irsya>d al-Fuhu>l*, dalam Yusuf al-Qara>dha>wi>, *al-Ijtiha>d fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah*,

T}ant}awy, Muh}ammadSayyid, *al-Ijtiha>d fi al-Ah}ka>m al-Shar'iyyah.* Kairo: Da>r Nahd}ahMis}r, 1997.

TsurayyaMahmu>d 'Abd al-Fatta>h}, *Dira>sa>t fi> Us}u>l al-Fiqh*. Kairo: Matba'ahJa>mi'ah al-Azhar, 2009.

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Terj. E. Kusnadingratdan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: PT. Raja GrafindoPersada, 2001.

Yubiy Muhammad Sa'adibn Ahmad ibnMas'ud.*Maqa>s}id al-Shari<'ah al-Isla>miyyahwa 'Ala>qatuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, cet. I. Riyadl: Dar al-Hijrah, 1998.

Zahrah, Muh}ammad Abu>, *Ibnu H}anbal H}aya>tuhu>wa 'Ashruhu> A<ra>'uhuwaFiqhuhu*. Kairo: Da>r al-Fikr al-'Araby, 1996.

Zahrah, Muhammad Abu, *Abu HanifahHaya>tuhuwa 'Ashruhu A<ra>'uhuwaFiqhuhu.* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1997.

Zahrah, Muhammad Abu, *Ma>likHaya>tuhu>wa 'Ashruhu> A<ra>'uhuwaFiqhuhu.* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy, 2002.

Zahrah, Muhammad Abu, *Us}u>l Fiqh*,Terj. SaefullahMa'shum, dkk..Jakarta: PustakaFirdaus, 2005.

Zahrah, Muhammad Abu>, *Us}u>l al-Fiqh*. Tt: Dar al-Fikr al-'Arabi>, 1958.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zaid, Nas}r Hamid Abu, *al-Ima>m al-Shafi'iywa Ta>'sis al-Idiyulujiyyah al-Wasat}iyyah*, cet. I. Alexandria: Sina li al-Nas}r, 1992.

Zaida>n, Abd al-Karim, *al-Wa>jiz fi Us}u>l al-Fiqh*, cet. V. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996.

Zaida>n, Abdul Kari>m, *al-Waji>z fi Us}u>l al-Fiqh*. 'Amma>n: Maktabah al-Batha>ir, 1994.

Zalami>Musthafa Ibra>hi>m.*Asba>b Ikhtila>f al-Fuqaha>' fi> Ahka>m al-Shar'iyah*, Jilid 1. Baghdad: al-Dar al-'Arabiyah Li al-Taba'ah, 1976.

Zarkasyi> , Badr al-Di>n Muhammad ibn Baha>dir ibn 'Abd Allah al-Sya>fi'i>. *al-Bahr al-Muhi>th fi> Ushu>l al-Fiqh,* al-Thab'ah al-Tsa>niyah, 1992.

al-Zuhailiy, Wahbah, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>miy*,jilid 1, cet. I. Damaskus, Dar al-Fikr, 1986.

al-ZuhailiyWahbah, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>miy*, Vol. 2. Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu'asirah, 1996.

Zuhri, Muh.,*Hukum Islam dalamLintasanSejarah*. Jakarta: PT RajaGrafindoPersada, 1996.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id