

TELAAH KRITIS TERHADAP KAIDAH USHULIYAH LUGHAWIYAH

Muhamad Ikhwan

KUA Putri Betung, Aceh

Email: muhamad84ikhwan@gmail.com

Kasiyono

KUA Blangjerango, Aceh

Email:kasi.kemenaggl@gmail.com

Received :	Submit :	Edited :	Published :
02 Januari 2021	07 Januari 2021	09 Januari 2021	19 Januari 2021

ABSTRACT:

The science of Ushul Fiqh is one of the many disciplines that must be mastered by everyone who wants to formulate a law. The academic argument about the importance of ushul fiqh is a fact which shows that not all legal events that arise can be found definitively in the Qur'an or the Prophet's hadith. This view is supported by the analysis of the Imam Shafi'i, that according to him there are four patterns of mentioning the instructions of the Qur'an, first, an explicit explanation of the obligations that must be carried out by his creatures; second, the affirmation of some obligations while the procedures for their implementation are explained through the sunnah of the prophet; third, the determination of the hadith of the apostle for things that are not definitively regulated in the Qur'an; fourth, obligations that must be sought through the ijtihad mechanism. Included in the realm of ushul fiqh study is linguistic analysis (ushuliyah-lughawiyah) of a lafadz concerning the clarity and obscurity of a lafadz and its implications for its content. The clear category of lafadz (wudhuh) includes dzahir, nash, mufassar and muhkam while the unclear lafadz category (ghairu wudian al-dilalah) includes khafi, musykil, mujmal and mutysabih.

Keyword : *ushul fiqh, ushuliyah-lughawiyah*

ABSTRAK :

Ilmu Ushul Fiqh adalah satu di antara sekian banyak disiplin ilmu yang harus dikuasai oleh setiap orang yang hendak merumuskan sebuah hukum. Argumen akademis tentang pentingnya ushul fiqh adalah kenyataan yang menunjukkan bahwa tidak semua peristiwa hukum yang mengemuka dapat ditemukan hukumnya dalam al-Quran maupun hadis nabi secara definitif. Pandangan ini didukung oleh analisa imam syafi'i, bahwa menurutnya terdapat empat pola penyebutan petunjuk al-Qur'an, pertama, penjelasan secara tersurat mengenai kewajiban yang harus dilakukan oleh makhluknya; kedua, penegasan tentang beberapa kewajiban sementara tata cara pelaksanaannya dijelaskan melalui sunnah nabi; ketiga, penetapan hadis rasul terhadap hal-hal yang tidak diatur secara definitif dalam al-Qur'an; keempat, kewajiban yang harus dicari melalui mekanisme ijtihad. Termasuk dalam ranah kajian ushul fiqh adalah analisa kebahasaan (ushuliyah-lughawiyah) terhadap sebuah lafadz menyangkut kejelasan dan ketidakjelasan sebuah lafadz serta implikasi kandungannya. Kategori lafadz yang jelas (wudhuh) meliputi dzahir, nash, mufassar

dan muhkam sementara kategori lafadz yang tidak jelas (ghairu wuduh al-dilalah) meliputi khafi, musykil, mujmal dan mutysabih.

Kata kunci: *ushul fiqh, ushuliyah-lughawiyah*

PENDAHULUAN

Berbicara tentang hukum, baik hukum islam ataupun hukum umum tentu tidak terlepas dari perbincangan mengenai metode penggalian hukum. Dalam hukum umum, terutama dalam negara-negara yang menganut penerapan *rowman law system* diperkenalkan begitu banyak metode yang diharapkan dapat menjadi instrumen penggalian hukum, katakanlah seperti penafsiran gramatikal, penafsiran teleologis dan lain sebagainya. Begitu pun dalam hukum islam, dalam rangka penggalian terhadap hukum, juga diperkenalkan aneka metode yang dapat digunakan. Salah satunya adalah metode penggalian hukum yang berangkat dari analisa kebahasaan.

Dalam hal ini, disiplin ilmu ushul fiqh menemukan titik urgennya dalam rangka menemukan pemecahan hukum terhadap persoalan yang mengemuka. Memang secara aksiologis, disiplin ilmu ini memiliki sekian banyak kegunaan sebagaimana telah diintrodusir oleh para ulama. Secara historis, ilmu ushul fiqh dapat membantu untuk mengetahui kaidah serta metode istinbath yang dilakukan oleh para mujtahid dalam memperoleh kesimpulan hukum melalui metode ijtihad yang mereka susun. Selain itu, secara ilmiah dan amaliah ilmu ini berfungsi untuk memberikan gambaran mengenai syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid sehingga dapat menggali hukum-hukum syara' dari suatu nash.

Kemudian dalam ijtihad, ia telah menuntun seorang mujtahid dalam menemukan putusan hukum terhadap persoalan baru yang tidak terakomodir dalam sebuah nash serta tidak ada ketetapan hukumnya di kalangan ulama terdahulu. Manfaat lainnya, ilmu ini dapat memperbandingkan cara istinbath dan hasil putusan hukum yang dilakukan para mujtahid sehingga dikethau pendapat yang rajih dan marjuh. Secara sosial, ilmu ushul fiqh dapat digunakan untuk menyusun kaidah-kaidah umum yang dapat diterapkan dalam memutuskan hukum terhadap persoalan-persoalan sosial yang terus berkembang, sedangkan manfaat secara agama, tentu saja ilmu ushul fiqh digunakan dalam rangka memahami maksud yang dikehendaki oleh syari' dengan tujuan dapat mengantarkan manusia mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.¹

¹ Dikutip dari Nasrun Haroen, *Ushūl Fiqh I* (Jakarta: Logos, 1996), 5-6

Munculnya metode penggalian hukum sebagaimana disebutkan di atas sudah barang tentu sebagai konsekuensi logis dari rumusan sebuah peraturan yang bersifat global. Terlebih jika berbicara dalam konteks hukum islam, pemaparan ayat-ayat al-Quran sering kali berbicara dalam rumusan hukum yang sangat global. Sehingga tidaklah berlebihan sekalipun al-Quran dikatakan sebagai sumber hukum yang *shālih li kulli zamān wa makānin* masih bersifat dependen terhadap instrumen penafsiran baik melalui hadis nabi ataupun analisa *ushūliyyah*, dengan kata lain, *keshālihan al-Qurān* untuk berbicara dalam lintas ruang dan waktu sangatlah bergantung terhadap metode penafsiran. Begitu pun dengan *sunnah nabi* yang kadang kala bersifat multi interpretatif juga membutuhkan metode penyelesaian tersendiri.

Kaitannya dengan inilah, apa yang disebutkan oleh imām al-Syāfi'ī dalam al-Risālahnya menyangkut penjelasan tentang *bayān*² yang secara tegas menyebutkan pola-pola penyebutan petunjuk ayat al-Quran yang sering kali tidak menunjukkan terhadap hukum yang bersifat *tafshīlī*³ dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadap pentingnya metode penggalian terhadap hukum yang terkandung di dalamnya. Namun demikian, luasnya persoalan menyangkut metode penggalian hukum yang berangkat dari analisa kebahasaan, dalam makalah ini penulis hanya mengkaji tentang analisa kebahasaan dari sisi kejelasan dan ketidakjelasan sebuah lafadz serta implikasi makna yang terkandung dalam sebuah lafadz.

PEMBAHASAN

Tinjauan Terhadap Lafadz dari Sisi Kejelasan Maknanya

Sebuah lafadz dikatakan memiliki implikasi makna yang jelas manakala ia menunjuk pada makna dengan jelas tanpa membutuhkan keterangan tambahan di luar lafadz itu sendiri. Dalam tinjauan *ushūliyyūn*, lafadz yang demikian ini terbagi ke dalam empat bagian sebagaimana berikut:

² *Bayān* adalah suatu ungkapan yang tegas yang ditujukan kepada lawan bicara dengan bahasa siapa al-Qurān itu diturunkan, sehingga bagi orang yang mengerti bahasa tersebut, akan dapat memahaminya dengan mudah sekalipun sangat mungkin dengan penekanan yang berbeda-beda. Maftukhin, *Logosentrisme Metafisika Islam: Kritik atas al-Risālah al-Syāfi'ī* (Yogyakarta: Teras, 2009), 42-43; Moh. Sahlan, "Membaca" al-Risālah Imām al-Syāfi'ī, dalam Syamsul Bahri "Metodologi Hukum Islam" (Yogyakarta: Teras, 2008), 33

³ Dalam analisa Syāfi'ī, terdapat empat pola penyebutan petunjuk al-Qurān, pertama, penjelasan secara tersurat mengenai kewajiban yang harus dilakukan oleh makhluknya; kedua, penegasan tentang beberapa kewajiban sementara tata cara pelaksanaannya dijelaskan melalui *sunnah nabi*; ketiga, penetapan hadis rasul terhadap hal-hal yang tidak diatur secara definitif dalam al-Qurān; keempat, kewajiban yang harus dicari melalui mekanisme *ijtihad*. Lihat dalam, Muḥammad Khudhōrī Beik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyah, t.t), 148

Dzāhir

Dzāhir secara bahasa berarti al-Wuḍūḥ (Jelas).⁴ Al-Wuḍūḥ yang dimaksud dalam pengertian ini bisa saja menunjuk kepada pengertian kejelasan makna dari sebuah lafadz tanpa harus membutuhkan qarīnah yang lain sebagaimana akan terlihat pada contoh dalam bahasan selanjutnya. Sedangkan dzāhir dalam terminologi ushūliyyūn dimaksudkan sebagai lafadz yang menunjukkan makna yang segera dapat dipahami berdasarkan pada redaksi dari kalimat itu sendiri, sekalipun begitu, makna tersebut pada hakikatnya bukanlah makna yang dimaksud dalam konteks kalimatnya. Selain itu, ia masih mungkin untuk menerima ta'wīl.⁵

Beberapa contoh yang tergolong ke dalam kelompok dzāhir ini adalah sebagai berikut:

1. Qs. Al-Baqārah: 275

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا^ط

2. Qs. Al-Nisā': 3

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى^ط وَثَلَاثَ وَرُبْعَ

3. Qs. Al-Ḥasyr: 7

وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا^ط

Mengacu kepada makna dzāhir sebagaimana disebutkan di atas, maka secara sangat sederhana masing-masing dari ketiga ayat di atas memberikan pemahaman sebagai berikut. Surat al-Baqārah ayat 275 dapat dipahami sebagai bentuk penghalalan terhadap jual beli serta larangan terhadap praktek riba. Pada ayat 3 surat al-Nisā' diperoleh pemahaman akan kebolehan menikahi perempuan yang halal untuk dinikahinya, sementara pada surat al-Ḥasyr ayat 7, pemahaman yang secara sederhana adalah kewajiban untuk mentaati Rasul dalam setiap hal yang diperintahkan serta meninggalkan segala hal yang dilarangnya.⁶

Pemahaman di atas diperoleh berdasarkan pada makna yang secara langsung dapat ditangkap dari redaksi ayat. Terhadap pemahaman jenis ini –sekalipun masih dimungkinkan untuk menerima ta'wīl⁷ –diberlakukan sebuah kaidah “wajib mengamalkan pengertian dzāhir dari suatu ayat atau hadis selama tidak ada dalil atau qarīnah yang memalingkan kepada pengertian yang lain.”⁸

⁴ Satria Efendi M. Zein, *Ushūl Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), 220

⁵ Lihat dalam, *Wahbah al-Zuhailī, al-Wajīz Fī Ushūl al-Fiqh* (Damasqus: Dār al-Fikr, 2007), 175; Abdul Wahhāb Khallāf, *‘Ilm al-Ushūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2007), 127

⁶ *Ibid.*, 128

⁷ Ta'wīl adalah memalingkan dari pengertian secara dzāhir kepada pengertian yang lain. Lihat, Wahbah, *al-Wajīz*, 176

⁸ Satria, *Ushūl*, 224

Nash

Nash menurut definisi yang diformulasikan oleh al-Sarakhsī adalah lafadz yang mempunyai derajat kejelasan diatas dzāhir dengan qorīnah yang menyertai lafadz dari mutakallim.⁹ Dengan kata lain, nash berarti lafal yang menunjukkan pengertiannya secara jelas dan memang pengertian itulah yang dimaksudkan sesuai dengan konteksnya.¹⁰ Sekalipun nash dianggap lebih menunjukkan implikasi pemaknaan yang lebih jelas dibandingkan dengan dzāhir, nash juga berpeluang untuk dita'wīl sebagaimana halnya dzāhir.¹¹ Dengan demikian, kejelasan nash disebabkan oleh qorīnah yang terdapat dalam susunan lafadz itu sendiri, sehingga contoh yang telah disebutkan dalam pembahasan dzāhir, bisa memiliki pengertian yang berbeda jika dipahami dengan memperhatikan qarīnah yang terdapat dalam redaksi kalimatnya.

Pada surat al-Baqārah ayat 275 yang secara dzāhir hanya memberikan pemahaman akan kehalalan jual beli dan keharaman riba, jika dipahami dengan memperhatikan qarīnah yang terdapat dalam ayat tersebut, yaitu: *ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا*, maka ayat tersebut berarti menafikan persamaan antara jual beli dan riba serta bantahan terhadap orang kafir yang mempersamakan kedua jenis transaksi tersebut.¹²

Begitu juga surat al-Nisā' ayat 3 yang secara dzāhir hanya memberikan pengertian akan kebolehan menikahi perempuan yang disenanginya, dengan memperhatikan pada qarīnah yang bersifat limitatif, yakni dua, tiga, atau empat, maka ayat tersebut sebenarnya memberikan pengertian lain yakni adanya batasan bagi seorang laki-laki untuk menikahi seorang perempuan, yakni empat orang istri.¹³ Sementara pada ayat yang terakhir, yaitu surat al-Hāsyir ayat 7, sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Wahhāb Khallāf, secara nash, ayat tersebut tidak berbicara tentang ketaatan seorang kepada Rasulullah dalam setiap halnya, karena konteks ayat tersebut adalah mengenai pembagian harta rampasan.¹⁴

Dari sisi hukum pengamalannya, pengertian secara nash harus diamalkan sebagaimana juga pemahaman secara dzāhir selama tidak ada dalil yang menghendaki untuk dilakukannya sebuah ta'wīl.¹⁵

⁹ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl al- Sarakhsī, *Ushūl al-Sarakhsī* (Hindia: Lajnah Ihya al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, t.t), 164

¹⁰ Satria, *Ushūl*, 224

¹¹ Abd. Rahman Dahlan, *Ushūl Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2010), 265

¹² Sarakhsī, *Ushūl*, 164

¹³ Romli S.A., *Muqāranat al-Madhāhib Fī al-Ushūl* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 227

¹⁴ Khallāf, *Ilmu*, 127

¹⁵ Dahlan, *Ushūl*, 266

Mufassar

Mufassar di kalangan ushūliyyūn diartikan sebagai lafadz yang menunjukkan kepada makna yang jelas dan terperinci sehingga tidak ada kemungkinan untuk dipalingkan kepada pemahaman lain.¹⁶ Maka dari sinilah, terhadap mufassar ini sebagaimana dikemukakan Wahbah Zuhayfī, hukumnya adalah wajib untuk diamalkan sesuai dengan pengertian yang ditunjukkannya dan tidak dapat dilakukan takhshīs, namun masih terbuka peluang untuk dinasakh pada masa Rasul masih hidup.¹⁷

Kejelasan dan keterperincian dalālah mufassar adakalanya ditunjuk oleh siyāq al-kalām yang terkandung dalam satu kalimat dan adakalanya diperjelas oleh baginda Rasul melalui hadisnya.

Untuk model pertama, beberapa contoh yang dapat dimasukkan adalah:

1. Qs. Al-Nūr: 2

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ

Terjemahan :

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera

2. Qs. Al-Nūr: 4

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

Terjemahan :

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera”

3. Qs. Al-Taubah: 36

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

Terjemahan :

“dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya”.

Ketiga contoh yang terdapat pada ayat di atas dengan tegas memberikan pengertian yang tidak mungkin dipalingkan kepada pengertian lain. Jumlah seratus sebagai sanksi bagi pezina maupun jumlah delapan puluh sebagai sanksi bagi orang yang menuduh berzina adalah makna yang tegas dalam artian tidak kurang dan tidak lebih. Begitu pula dengan

¹⁶ Satria, *Ushūl*, 225

¹⁷ Wahbah, *al-Wajīz*, 179; Dahlan, *Ushūl*, 266

kata “kāffah” yang berarti secara keseluruhan tentu saja tidak mungkin dipalingkan kepada makna sebagian.

Sedangkan untuk model yang kedua, yaitu dalālah mufassar yang diperjelas oleh hadis nabi, dapat dicontohkan sebagai berikut:

1. Qs. Al-Baqārah: 43

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Terjemahan :

“Dan dirikanlah shalat serta tunaikanlah zakat”.

2. Qs. Al Imrān: 97

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Terjemahan :

“Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, Yaitu (bagi) orang yang sanggup Mengadakan perjalanan ke Baitullah”

3. Qs. Al-Baqārah: 275

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahan :

“Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba”

Keempat persoalan sebagaimana tersebut pada ayat di atas, yaitu mengenai shalat, zakāt, haji dan jual beli tidak dirinci secara jelas dalam al-Qurān, sehingga dalam hal ini, hadis nabi berfungsi untuk memberikan perinciannya baik melalui sabda nabi ataupun tindakannya yang dalam istilah hadis, penjelasan nabi ini disebut sebagai tafsīr tasyrī'i.¹⁸

Muḥkam

Muḥkam adalah lafadz yang menunjukkan makna yang dimaksud, yang memang didatangkan untuk makna itu. Lafadz ini jelas pengertiannya, tidak menerima lagi adanya ta'wīl dan takshīs. Bahkan terkadang disertai dengan ungkapan yang menunjukkan bahwa lafadz itu tidak menerima adanya nasakh.¹⁹

Dalālah muḥkam ini wajib untuk diamalkan dan tidak dapat dilakukan ta'wīl bahkan muḥkam tidak mengandung kemungkinan untuk dinasakh baik pada saat Rasulullah masih hidup atau setelah wafatnya beliau. Tidak terbukanya kemungkinan untuk nasakh, karena

¹⁸ Wahbah, *al-Wajīz*, 178

¹⁹ Muḥammad Abū Zahrah, *Ushūl Fiqh* (Bandung: pustaka Firdaus, 2008), 178

muḥkam lebih terkait dengan hukum-hukum yang bersifat asasi,²⁰ seperti dasar-dasar keimanan kepada Allāh, keimanan terhadap kitab Allāh, keimanan terhadap malaikat Allāh, keimanan kepada para utusan Allāh, serta keimanan terhadap hari kiamat.²¹

Tinjauan Terhadap Lafadz dari Sisi Ketidak Jelasan Maknanya

Sebuah lafadz dikatakan mengandung dalālāh yang tidak jelas manakala lafadz tersebut dengan sendirinya tidak bisa menunjukkan kepada arti yang dimaksud sehingga untuk memahaminya diperlukan faktor (qarīnah) dari luar.²² Jika nash atau dalil itu bisa dihilangkan kesamarannya dengan jalan meneliti dan melakukan ijtihad, maka dalil itu disebut khafī, atau al-musykīl. Dan jika kesamarannya itu tidak bisa dihilangkan kecuali dengan mengambil penjelasan dari syāri' itu sendiri, maka dalil itu disebut mujmal. Dan jika sama sekali tidak ada jalan untuk memperjelas kesamarannya itu, maka disebut mutasyābih.²³

Dalam hal ini, terkait dengan tingkat ketidak jelasan sebuah dalil, para ushūliyyūn membagi ke dalam empat tingkatan sebagai berikut:

Khafī

Dalam pandangan ushūliyyūn, khafī adalah sebuah lafadz yang dari segi penunjukannya kepada makna adalah jelas, namun ketidak jelasan itu timbul ketika menerapkan pengertian yang dimaksud oleh lafadz tersebut kepada kasus tertentu, yang mana ketidak jelasan itu disebabkan oleh bentuk kasus yang tidak persis sama sebagaimana kasus yang ditunjuk oleh sebuah lafadz.²⁴

Untuk lafadz yang tingkat ketidak jelasannya masuk ke dalam kategori khafī ini dapat dicontohkan dengan istilah “pencuri” sebagaimana yang terdapat dalam al-Qurān surat al-Māidah: 38 yang berbunyi:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Terjemahan :

“laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya”

²⁰ Romli, *Muqāranah*, 228

²¹ Wahbah, *al-Wajīz*, 179

²² Wahbah, *al-Wajīz*, 182

²³ Khallāf, *Ilmu*, 134

²⁴ Satria, *Ushūl*, 226

Term pencuri sebagaimana dimaksudkan pada ayat al-Māidah ini pada hakikatnya telah jelas menunjukkan kepada arti pencuri secara umum, yaitu orang yang mengambil harta orang lain secara sembunyi dari tempat penyimpanan yang layak baginya.²⁵ Kemudian ketidakjelasan akan muncul manakala dalil yang dikandung oleh ayat tersebut diterapkan pada kasus yang berbeda semisal terhadap pencopet yang dalam prakteknya dilakukan dengan cara memanfaatkan kelalaian orang lain. Maka dari situlah, terhadap lafadz yang bersifat khafi ini, ijtihad menjadi wajib untuk dilakukan dalam rangka menentukan apakah perbuatan tersebut dapat dimasukkan ke dalam cakupan lafadz sebagaimana tercantum dalam surat al-Māidah di atas ataukah sebaliknya.²⁶

Musykil

Musykil didefinisikan oleh Abū al-Ainaini Badrān sebagaimana dikutip oleh Djamaluddin Miri adalah lafadz yang signifikansi maknanya samar karena ada penafian lafadz.²⁷ Rumusan lain dikemukakan oleh Wahbah Zuhaylī, menurutnya, musykil adalah lafadz yang shigotnya tidak menunjuk secara langsung terhadap makna yang dikehendaki sehingga diperlukan qarīnah untuk memahaminya.²⁸ Dengan demikian, maka ketidakjelasan makna yang terdapat pada term musykil bukan terletak pada unsur di luar makna yang dikandungnya, melainkan ketidak jelasannya berasal dari kandungan makna itu sendiri yang bersifat musytarak. Inilah yang sekaligus menjadi pembeda antara khofī dan musykil.²⁹

Dalam hal ini, Wahbah memberikan tiga contoh yang tergolong ke dalam kategori musykil, yaitu:

1. Qs. Al-Baqārah: 223

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

Terjemahan :

“Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki”

²⁵ Satria, *Ushūl*, 227

²⁶ Wahbah, *al-Wajīz*, 183

²⁷ Djamaluddin Miri, *Lafadz yang Jelas dan Samar serta Signifikansinya pada Hukum*, dalam, Syamsul Bahri “*Metodologi*”, 221

²⁸ Wahbah, *al-Wajīz*, 183

²⁹ Perbedaan ini antara lain terdapat dalam Djamaluddin, *Lafadz*, 221

2. Qs. Al-Baqārah: 228

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ^ع

Terjemahan :

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurū’”

3. Qs. Al-Baqārah: 237

إِلَّا أَنْ يَعْفُوبَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ^ع

Terjemahan :

“Kecuali jika isteri-isterimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah”

Pada ayat pertama, lafadz “*annā*” bisa saja bermakna “*kaifā*” sebagaimana tersebut dalam surat Maryam ayat 20 (*annā yakūnu lī ghulamūn*)³⁰, dan bisa juga bermakna “*ainā*” sebagaimana tersebut dalam surat Ālu ‘Imrān ayat 37 (*Annā laki hadhā*).³¹ Begitu pula dengan makna Qurū’ yang terdapat pada surat al-Baqārah ayat 228. Ia menimbulkan makna yang musytarak antara makna haiḍ dan ṭuhūr. Bagi ulama-ulama Hanafiyah dan Hanābilah, Qurū’ berarti haid, sementara bagi golongan Mālikiyah dan Syāfi’iyyah, Qurū’ diartikan dengan suci.

Kemudian pada ayat yang terakhir, yakni al-Baqārah ayat 237, yang menimbulkan makna musytarak adalah lafadz *biyadihī ‘uqdat al-nikāh*. Lafadz ini bisa berarti para pihak yang mengakhiri pernikahannya (suami atau isteri) sebagaimana dikemukakan oleh Jumhūr al-‘Ulamā’ selain Mālikiyah, dan dapat pula berarti wali nikah.³²

³⁰ Qs. Maryam ayat 20 berbunyi:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا

“Maryam berkata: “Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusiapun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina”. Lihat, Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*

³¹ Qs. Ālu ‘Imrān ayat 37 berbunyi:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُ إِنِّي لَأَكْفُرُ بِكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ^ط

“Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: “Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?” Maryam menjawab: “Makanan itu dari sisi Allah”. Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab”. Periksa dalam, Departemen, al-Quran.

³² Lihat dalam Wahbah, *al-Wajīz*, 185

Mujmal.

Secara bahasa, mujmal berarti kumpulan dari sesuatu tanpa memperhatikan satuan-satuannya.³³ Sedangkan dalam terminologi ushūliyyūn, mujmal diartikan dengan lafadz yang mengandung makna global serta kejelasan maksud dan rinciannya tidak dapat diketahui dari pengertian lafadz itu sendiri,³⁴ melainkan diperoleh dari penjelasan syara' yang bersifat naqliyah.³⁵ Terdapat banyak contoh yang dapat dikategorikan ke dalam kelompok mujmal ini, seperti halnya lafadz shalāt dan zakāt yang kemudian mendapat penjelasannya secara teknis melalui hadis nabi.

Dalam al-Qurān kewajiban tentang shalāt hanya dimuat tentang pernyataan yang menunjukkan akan wajibnya pelaksanaan shalat tanpa menyebut teknis yang harus dilakukan. Dalam hal ini, al-Qurān menyebutkan *inna al-shalāta kānat 'ala al-Mu'minīna kitāban mauqūta*³⁶. Sedangkan mengenai zakāt, Allāh hanya menyebutkan *khud min amwālihim shodaqatan tuṭahhirhum wa tuzakkīhim bihā*,³⁷ atau dalam ayat yang lain disandingkan dengan penyebutan shalāt seperti *wa aqim al-shalāt wa ātu al-zakāta*.³⁸

Untuk menjelaskan kemujmalan mengenai shalāt dan zakāt ini, maka hadis nabi sebagai fungsi penjelas terhadap kandungan al-Qurān menjadi sumber operasionalnya. Mengenai waktu shalāt subuh misalnya, nabi menjelaskan bahwa ukurannya adalah kira-kira selama membaca lima puluh atau enam puluh ayat dari waktu sahur.³⁹ Sedangkan dalam hal operasional zakat, misalnya terkait dengan ukuran yang harus dikeluarkan dalam zakat fitrah nabi menjelaskannya dengan satu shā'.⁴⁰

³³ Satria, *Ushūl*, 221

³⁴ Satria, *Ushūl*, 228

³⁵ Wahbah, *al-Wajīz*, 185

³⁶ Qs. Al-Nisā: 103

³⁷ Qs. Al-Taubah: 103

³⁸ Disebutkan antara lain dalam surat al-Baqārah: 43, 83, 110

³⁹ Hadis ini dirwayatkan oleh imām Bukhārī dalam kitab Shaḥīḥnya juz II halaman 477. Lihat dalam, *al-Maktabah al-Syāmilah* (<http://www.Shamela.ws>)

حَدَّثَنَا عُمَرُو بْنُ عَاصِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ زَيْدٍ بِنِ ثَابِتٍ حَدَّثَهُ أَنَّهُمْ تَسَحَّرُوا مَعَ النَّبِيِّ - ﷺ - ثُمَّ قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ . قُلْتُ كَمْ بَيْنَهُمَا قَالَ قَدْرُ خَمْسِينَ أَوْ سِتِّينَ - يَعْنِي آيَةً

⁴⁰ Hadis tersebut diriwayatkan oleh imām Muslim dalam kitab Shaḥīḥnya juz 6 halaman 252. Lihat dalam, *al-Maktabah*

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنُ قَعْنَبٍ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا حَدَّثَنَا مَالِكٌ ح وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرَ أَوْ أَنْتَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Mutasyābih

Suatu lafadz dikatakan mutasyābih manakala lafadz tersebut memiliki tunjukan makna yang samar serta tidak terdapat qarīnah yang dapat menunjukkan terhadap makna yang dikehendaki,⁴¹ sehingga terhadap lafadz yang mutasyābih ini tidak ada yang bisa mengetahuinya kecuali Allāh Swt.⁴² Selain itu, lafadz-lafadz yang mutasyābih ini sama sekali tidak terkait dengan masalah-masalah hukum yang bersifat syar'iyah 'amaliyyah.⁴³

Contoh yang dapat digolongkan sebagai lafadz yang mutasyābih adalah huruf-huruf muqāṭa'ah serta ayat-ayat ushūliyah-'aqīdiyah yang antara lain dapat disebutkan di bawah ini: a) Huruf-huruf muqāṭa'ah yang terangkum dalam ungkapan Nassun Hakīmun Qātiun Lahū Sirrun, b) Ayat-ayat Ushūliyah-'Aqīdiyah seperti yang terdapat dalam surat al-Faḥḥ: 10,⁴⁴ surat Hūd: 37,⁴⁵ al-Mujādalah: 7.⁴⁶

Sebuah "Catatan"

Dari uraian-uraian di atas mengenai kajian terhadap lafadz dari sisi kejelasan dan ketidakjelasan terhadap dalalah yang ditimbulkannya terdapat beberapa poin yang dapat

⁴¹ Dahlan, *Ushūl*, 258

⁴² Satria, *Ushūl*, 228

⁴³ Wahbah, *al-Wajīz*, 187; Khallāf, *ʿIlmu*, 138

⁴⁴ Surat al-Faḥḥ: 10

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۖ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْ أَجْرٍ عَظِيمًا

"Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu Sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah[1396]. tangan Allah di atas tangan mereka, maka Barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan Barangsiapa menepati janjinya kepada Allah Maka Allah akan memberinya pahala yang besar"

⁴⁵ Surat Hūd: 37

وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ

"Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan aku tentang orang-orang yang zalim itu; Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan"

⁴⁶ al-Mujādalah: 7

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَا فِي مَلْيِكُوتِ مَلَكُوتِ اللَّهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Tidakkah kamu perhatikan, bahwa Sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada di langit dan di bumi? tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah keempatnya. dan tiada (pembicaraan antara) lima orang, melainkan Dia-lah keenamnya. dan tiada (pula) pembicaraan antara jumlah yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia berada bersama mereka di manapun mereka berada. kemudian Dia akan memberitahukan kepada mereka pada hari kiamat apa yang telah mereka kerjakan. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu"

dijadikan sebagai “catatan” tambahan. Mengacu pada term nash dan dzāhir yang secara kategorik keduanya mengacu pada metode pemahaman yang berbeda sehingga berakibat pada lahirnya pemahaman yang berbeda pula. Ini menunjukkan bahwa secara keseluruhan ayat al-Quran memang bersifat multi interpretatif sehingga satu ayat yang sama dengan metode yang berbeda akan melahirkan kesimpulan yang berbeda pula. Barang kali karena memang al-Quran sebagaimana dikatakan oleh Thabathabā’ī memiliki aspek lahir dan aspek batin.⁴⁷

Aspek lain yang menarik dari term nash adalah penggunaan indikator yang diharapkan dapat menunjukkan makna yang dikehendaki oleh sebuah redaksi sebagaimana telah dicontohkan di atas, ternyata membuka peluang yang begitu besar untuk menggunakan alat bantu pemahaman semacam asbāb al-nuzūl dari sebuah ayat, baik yang sifatnya mikro ataupun asbāb al-nuzūl yang sifatnya mikro. Contoh yang terdapat pada surat al-Baqārah yang berbunyi *wa aḥalla Allāhu al-bai’a wa harrama al-Ribā* selain dipahami dari qarīnah yang terdapat pada ayat yang sama yaitu *dzalika biannahum qālū innama al-bai’u mithl al-ribā* sehingga diperoleh pemahaman bahwa disamping pengharaman terhadap praktek riba, ayat tersebut juga sebagai bantahan terhadap orang kafir yang menyamakan antara riba dan jual beli, sebenarnya juga dapat dipahami melalui asbāb al-nuzūl yang bersifat makro yang memang menunjukkan bahwa praktek perdagangan pada masyarakat jahiliyah menjadikan penarikan keuntungan dari sistem utang-piutang (baca: riba) seakan telah mengakar dan menjadi adat istiadat, sehingga turunlah ayat yang secara bertahap merupakan pesan persuasif al-Qurān dalam mengharamkan riba.⁴⁸

Begitu pula pada ayat 3 surat al-Nisā, pemahaman akan larangan menikah melebihi empat orang perempuan selain bisa diperoleh melalui qarīnah yang bersifat limitatif pada ayat tersebut sebenarnya juga bisa melalui pemahaman terhadap asbāb al-nuzūl yang berkaitan dengan ayat tersebut yang secara tegas berkaitan dengan laki-laki yang hendak menikah lebih dari empat orang.⁴⁹

⁴⁷ Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathabā’ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh* (Bandung: Nuansa, 2005), 57

⁴⁸ Lihat dalam, Ali Sodiqin, *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2008), 126. Menurut Sodiqin, *urutan pesan al-Qurān yang dimaksudkan sebagai larangan terhadap riba tersebut dalam al-Qurān surat al-Rūm: 39, kemudian al-Baqārah: 275-276 dan 278-279 dan selanjutnya surat Ālu ‘Imrān: 130, lihat dalam, ibid.*

⁴⁹ Asbāb al-nuzūl dari ayat tersebut sebagaimana dipaparkan oleh Thabā’ī dalam kitab tafsīrnya juz 7 hal. 535 (lihat dalam, *al-Maktabah*) adalah sebagai berikut:

Sementara pada ayat 7 surat al-Ḥasyr, pemahaman bahwa ketundukan yang dimaksud pada ayat tersebut adalah dalam hal perolehan harta rampasan dapat dipahami dari asbāb al-nuzūlnya yang memang menunjukkan bahwa ayat 7 ini merupakan kelanjutan dari ayat 6 surat al-Ḥasyr yang berbicara tentang Fai’⁵⁰, sedangkan ayat tersebut menurut Ibnu ‘Asyūr diturunkan oleh Allāh terkait dengan kasus Fai’.⁵¹ Dengan demikian maka semakin tampak urgensi pendekatan asbāb al-nuzūl dalam memahami suatu ayat.

Persoalan lain yang perlu diberikan sebuah catatan adalah menyangkut hukum dari lafadz yang tergolong ke dalam wuḍūh al-dilālāh min nāhiyat al-Mufassar sebagaimana dikemukakan dalam uraian sebelum ini, dengan tegas dikatakan bahwa hukum mengamalkannya adalah wajib sesuai dengan pengertian yang ditunjuk oleh dalālāhnya. Contoh yang telah dikemukakan adalah mengenai sanksi bagi pezina yaitu didera sebanyak seratus kali, barangkali sanksi bagi pencuri yakni potong tangan⁵² maupun pembagian harta warisan⁵³ juga dapat dimasukkan ke dalam contoh mufassar ini karena hukuman bagi pencuri maupun pembagian harta warisan ini telah dijelaskan secara rinci oleh al-Qurān, sehingga persoalan ini bisa dikatakan sebagai hukum yang qat’ī, maka konsekuensinya tentu saja tidak boleh dilakukan sebuah ijtihad terhadapnya. Namun kenyataan yang ada, sering kali hukuman yang telah ditegaskan oleh al-Qurān secara mufassar ini tidaklah diberlakukan sebagaimana bunyi ayatnya. Hukuman terhadap pencuri maupun pezina bukan lagi potong tangan ataupun dera, begitupun dengan pembagian harta warisan, tidak sedikit yang terjadi adalah pembagian secara merata atau bahkan sebaliknya, justru perempuanlah yang lebih banyak mendapatkan bagian.

حدثنا هناد بن السري قال: حدثنا أبو الأحوص، عن سماك، عن عكرمة في قوله: "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم"، قال: كان الرجل يتزوج الأربعة والخمس والست والعشر، فيقول الرجل: "ما يمنعي أن أتزوج كما تزوج فلان؟" فيأخذ مال يتيمة فيتزوج به، فنهوا أن يتزوجوا فوق الأربعة

⁵⁰ Fai’ ialah harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa terjadinya pertempuran, sedangkan jika diperolehnya melalui pertempuran, maka dinamakan ghanīmah. Lihat footnote 1466 dalam, Departemen, al-Quran.

⁵¹ Ibnu ‘Asyūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Juz 14 hal. 489 (*al-Maktabah*)

⁵² Sebagaimana terdapat dalam surat al-Māidah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

⁵³ Lihat dalam surat al-Nisā: 11

Pemberlakukan hukum-hukum yang di satu sisi dianggap “melanggar” aturan yang qat’ī ini, sebenarnya mengantar kepada kita untuk memberikan tipologi terhadap keqat’ian sebuah lafadz, disamping qat’ī al-wurūd dan dalālah, juga dibutuhkan qat’ī al-taṭbīqiyah. Sehingga dengan demikian terhadap ayat yang dianggap telah qat’ī secara wurūd dan dalālah, masih bisa dimasuki ruang ijtihad terhadap persoalan taṭbīqnya, sehingga ayat-ayat al-Quran tidak hanya semacam komposisi “benda mati” yang tidak dapat dipahami secara lokalitas.

Selanjutnya adalah permasalahan tentang khafī yang secara terminologis dikatakan sebagai lafadz yang secara dzatnya telah menunjuk kepada makna yang jelas namun ia menjadi samar ketika dikaitkan dengan sebuah konteks yang berbeda. Mengacu pada definisi ini, tentu saja terma-terma yang disebut dalam al-Qurān sebagai sebutan yang bersifat definitif terhadap suatu hal akan menjadi samar dan perlu dipertanyakan kembali jika terma tersebut digunakan untuk menyebut sebuah terma di luar konteks turunnya al-Qurān berabad-abad yang lalu. Term zina misalnya tentu saja yang dimaksudkan sebagaimana tersebut dalam surat al-Nūr ayat 2 adalah memasukkan kemaluan laki-laki ke dalam kemaluan perempuan dengan “bendanya” itu sendiri dan tidak disebabkan karena adanya syubhat.⁵⁴ Dari sini, maka term zina pun menjadi khafī manakala ia dikaitkan dengan persetubuhan yang –misalnya dengan menggunakan alat kelamin buatan – atau dengan melipat kemaluan seorang laki-laki. Bagitu pula contoh pencurian yang dalam kitab-kitab ushūl biasanya diartikan sebagai pemindahan harta milik orang lain yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi akan menjadi khafī manakala dikaitkan dengan kasus korupsi yang justru “merampoknya” dilakukan secara berjamaah.

Dari sini maka sebenarnya dibutuhkan adalah redefinisi terhadap terma-terma yang tidak lagi mampu menampung aneka kasus kekinian, bahkan tidak hanya berhenti di situ, pendekatan terhadap teks melalui kajian wuḍūh dan ghairu wuḍūh al-dilālah yang dalam istilah al-Jabiri dikategorikan ke dalam bentuk epistemologi bayānī⁵⁵ tidak dapat digunakan

⁵⁴ Definisi tersebut dapat dilihat dalam Tāj al-‘Arūs juz 1 hal. 8. 420. lihat dalam *al-Maktabah*. Dalam kitab tersebut dijelaskan bahwa zina adalah *ايلاج الحشفة بفرج محرم بعينه خال عن شبهة مشتهى*

⁵⁵ Dalam studinya terhadap struktur penalaran dalam khazanah keilmuan Islam, Abid al-Jabiri melalui karyanya, *Bunyat al-‘Aql ‘Arabī*, menyimpulkan bahwa struktur keilmuan yang berkembang dapat dipilah ke dalam tiga kategori epistemologis yaitu epistemologi bayānī, ‘irfānī dan burhānī. Bagi Abid, epistemologi bayānī dimaksudkan sebagai studi filosofis terhadap struktur pengetahuan dengan menempatkan teks sebagai suatu kebenaran mutlak, sementara akal hanya menempati tingkat sekunder dan hanya bertugas menjelaskan teks yang ada. Dengan kata lain, dalam pandangan epistemologi bayānī, sumber ilmu adalah teks atau penalaran terhadap teks. Sementara epistemologi ‘irfānī diartikan sebagai proses berfikir yang berangapan bahwa sumber pengetahuan adalah ilham dengan metode yang khas yakni kasyf yang dikembangkan oleh para

secara berdiri sendiri namun perlu ditopang dengan pendekatan lain seperti istishlah. Sehingga dengan menggunakan “eklektisisme pendekatan” antara bayānī dan istishlāhī ini akan diperoleh kesimpulan hukum yang lebih progressif.

Dalam hal ini dapat dicontohkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Dāruqūṭnī dalam kitāb sunan-nya yang berbunyi:

حَدَّثَنَا ابْنُ مُبَشَّرٍ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْمُقْدَامِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ سَعِيدٍ أَخُو يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ
عَمْرَةَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَتْهُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ ﷺ - يَقُولُ « إِنَّ كَسْرَ عَظْمِ الْمَيِّتِ مِثْلُ كَسْرِهِ حَيًّا فِي
الْإِثْمِ⁵⁶

Hadis ini jika dipahami melalui logika dzāhir, maka jelas merupakan bentuk larangan terhadap pengambilan organ tubuh mayat. Dengan demikian, maka terhadap seorang mayat harus diperlakukan sebagaimana halnya orang yang masih hidup. Ini tentu saja akan bertolak belakang dengan pendekatan istishlāhī yang bisa saja membolehkan dilakukan pengambilan terhadap organ tubuh mayat yang masih dianggap baik dan dibutuhkan semisal untuk kepentingan praktek kedokteran, sebagaimana yang dilakukan oleh pasangan suami-istri, Susanto (66) dan Hana Rosilawati (65) yang telah membuat surat wasiat untuk menyerahkan jasadnya kelak ketika ia meninggal dunia kepada Fakultas Kedokteran Universitas Brawijaya Malang.⁵⁷

PENUTUP

Ditinjau dari segi jelas tidaknya makna yang dikandung oleh sebuah lafadz, para ushūliyyūn membagi ke dalam dua kategori yang masing-masing memiliki bagian-bagian tersendiri. Pertama, lafadz yang diistilahkan dengan wuḍūh al-dilālāh, kedua, lafadz yang

sufi. Adapun epistemologi yang terakhir dalam temuan Abid adalah epistemologi burhānī yang dimaksudkan sebagai proses berfikir yang memandang bahwa sumber pengetahuan adalah akal, sehingga epistemologi jenis terakhir ini sering kali diasosiasikan sebagai epistemologi falsafah karena selain faktor “penuhanan” terhadap akal, rujukan epistemologi ini adalah tradisi intelektual Yunani sekelas Aristoteles. Untuk penjelasan lebih lanjut terkait dengan epistemologi yang ditipologikan oleh Abid al-Jabiri dapat dibaca dalam, Muhammad Abid al-jabiri, *Bunyat al-‘Aql ‘Arabī* (Terj), (Beirut: Markaz al-Thaqafī al-Arabī, 1993), 207; Munir Che Anam, Muhammad Dan Karl Mark (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 46; Adnan Mahmud, dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005), 44. Mencermati pandangan Abid al-Jabiri terkait dengan tiga macam epistemologi keilmuan islam di atas, maka sebenarnya untuk mengkaitkan dengan proses penalaran dalam disiplin ushul fiqh hanya epistemologi bayānī dan burhānīlah yang dapat dipadukan untuk menghasilkan terobosan hukum yang lebih progresif. Epistemologi bayānī identik dengan penalaran terhadap teks sebagaimana dalam term wuḍūh wa ghairu wuḍūh al-dilālāh, sedangkan epistemologi burhānī dapat dikategorikan sebagai pendekatan istishlāhī.

⁵⁶ Imām al-Dāruqūṭnī, *Sunan al-Dāruqūṭnī*, juz 8 hal. 224 (*al-Maktabah*)

⁵⁷ *Harian Pagi Surya*, Sabtu 28 April 2012.

diistilahkan dengan ghairu wuḍūh al-dilālāh. Lafadz pada kategori pertama terbagi ke dalam empat bagian, yaitu: dzāhir, nash, mufassar dan muḥkam, begitu juga lafadz pada kategori yang kedua ini juga terbagi ke dalam empat bagian, yaitu: khafī, musykil, mujmal dan mutasyābih.

Dari pembagian di atas, baik pembagian yang termasuk ke dalam kategori wuḍūh al-dilālāh maupun yang termasuk ke dalam kategori ghairu wuḍūh al-dilālāh masih terkait dengan pembahasan hukum-hukum yang bersifat ‘amaliyah-syar’iyah, kecuali term muḥkam dan mutasyābih yang lebih berkaitan dengan pembahasan seputar tema ushūliyah-‘aqīdiah yang telah memunculkan aneka pandangan sebagaimana terlihat dalam pembahasan-pembahasan mengenai teologi.

Dalam rangka menopang pendekatan bayānī, wuḍūh dan ghairu wuḍūh al-dilālāh dalam disiplin ilmu ushūl fiqh perlu dilakukan redefinisi serta eklestisisme pendekatan sehingga ushūl fiqh sebagai pendekatan dalam penemuan hukum islam mampu memformulasikan hukum yang lebih progressif serta adaptif terhadap perkembangan zaman.

Wallāhu Ta’ālā A’lam

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Rahman Dahlan. *Ushūl Fiqh*. Jakarta: Amzah. 2010.
- Abdul Wahhāb Khallāf. *‘Ilm al-Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah. 2007.
- Ahmad Baidowi. *Mengenal Thabathabā’ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Nuansa. 2005.
- Ali Sodiqin. *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Jogjakarta: Ar-ruzz Media. 2008.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyat al-‘Aql ‘Arabī* (Terj). (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-Arabi. 1993.
- Anam, Munir Che. *Muhammad Dan Karl Mark*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Departemen Agama RI. *al-Qurān dan Terjemahnya*.
- Djamaluddin Miri. *Lafadz yang Jelas dan Samar serta Signifikansinya pada Hukum*. Dalam. Syamsul Bahri. *“Metodologi Hukum Islam”*. Yogyakarta: Teras. 2008.
- Harian Pagi Surya. Sabtu 28 April 2012.
- Ibnu ‘Asyūr. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Juz 14. al-Maktabah al-Syāmilah*.
- Imām al-Dāruquṭnī. Sunan al-Dāruquṭnī. juz 8. *al-Maktabah al-Syāmilah*.
- Imām Bukhārī. Shaḥīḥ al-Bukhārī. Juz II. *al-Maktabah al-Syāmilah*.
- Imām Muslim. *Shāḥīḥ Muslim juz 6. al-Maktabah al-Syāmilah*.
- Maftukhin. *Logosentrisme Metafisika Islam: Kritik atas al-Risālah al-Syāfi’i*. Yogyakarta: Teras. 2009.
- Mahmud, Adnan, dkk. *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Moh. Sahlan. *“Membaca” al-Risālah Imām al-Syāfi’ī*. dalam Syamsul Bahri *“Metodologi Hukum Islam”*. Yogyakarta: Teras. 2008.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Ushūl Fiqh*. Bandung: pustaka Firdaus. 2008.
- Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl al-Sarakhsī. *Ushūl al-Sarakhsī*. Hindia: Lajnah Ihya al-Ma’ārif al-Nu’maniyyah. t.t.
- Muḥammad Khudhorī Beik. *Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub Ilmiah. t.t.
- Romli S.A. *Muqāranat al-Madhāhib Fī al-Ushūl*. Jakarta: Gaya Media Pratama. 1999.
- Satria Efendi M. Zein. *Ushūl Fiqh*. Jakarta: Kencana. 2005.
- Ṭabārī. *tafsīr al-Ṭabārī*. juz 7. *al-Maktabah al-Syāmilah*
- Tāj al-‘Arūs juz 1. *al-Maktabah al-Syāmilah*
- Wahbah al-Zuhailī. *al-Wajīz Fī Ushūl al-Fiqh*. Damasqus: Dār al-Fikr. 2007.