

BAB I

Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus ilmu Fikih tidak lepas dari metodologi ilmu Ushul fikih dan ilmu Bahasa Arab. Ushul sebagai rujukan ilmu fikih sudah lazim difahami sekilas melalui penamaannya: *ushul* dan *fikih*. Adapun rujukan ilmu *Bahasa Arab* bersumber dari dalil-dalil hukum Islam Alqur'an dan Hadis, yang keduanya menggunakan Bahasa Arab. Dengan demikian Bahasa Arab merupakan instrumen mutlak sebagai perantara dalam memahami dalil-dalil hukum dan meneliti tentang *madlul-madlulnya* (makna yang ditunjuk).¹

Ketika tujuan ilmu fikih mengarah pada ilmu tentang mengaplikasikan *amaliah* hukum-hukum syariah yang diambil dari dalil-dalilnya secara terperinci,² dan kajian ini tidak akan terealisasikan kecuali dengan pemahaman makna dan maksud-maksud *nash* syariah. Sebab itu ilmu fikih tidak bisa lepas dari kajian ilmu Nahwu. Seperti ditegaskan oleh Abu Nuaim Al-hafidz dalam penyebutan berbagai derajat dan tartib ilmu-ilmu yang harus diprioritaskan, hingga menyebut ilmu fikih, dan setelah fikih adalah ilmu *Bahasa Arab* dan Nahwu, karena keduanya adalah instrumen atas semua ilmu. Agar seseorang sanggup membaca Alquran dengan benar, dan ketika meriwayatkan Hadis Rasulullah, sehingga ketidaktahuan dalam i'rob tidak menggugurkan makna-maknanya.³

Suyuti dalam *Muqoddimah Mufasshol* karya Azzamakhsyari, menegaskan ucapan Fakhru Rozi, berkata :

“ ketahuilah bahwa mempelajari ilmu lughoh, Nahwu Tasrif adalah fardlu kifayah. karena mengetahui hukum-hukum syariah adalah wajib secara ijma. mengetahui hukum-hukum tanpa dalil adalah sesuatu yang mustahil. Semua dali-dalil yang kembali pada sumber Alquran dan sunnah keduanya menggunakan Bahasa Arab, kajian Nahwu beserta tasrifnya. Ketika hukum syariah ditentukan atas referensi dalil-dalil dan pemahaman maksud dalil. Maka

¹ Isnawi, *Kawakab Ad-daari fi takhrijil furu ala al-masail an-nahwiyyah*. Beirut, *Darul Kutub Ilmiah* 2004, hal :11.

² Zuhaili, *Fiqul Islam Waadillatuhu*, Darul Fikr. Beirut. 1985. hal: 16 cet -2.

³ Sulaiman Atthufi, *Aso'fah al-Ghodbiyyah fi rad ala Mudakkaril Arobiyyah*. (*dirosah wat tahqiq-* Muhammad Kholid al Fadhil).Maktabah Abkan. Riyadh. 1997, hal 241.

pemahaman atas *lughoh*, Nahwu dan tasrifnya yang memiliki peran penting untuk menyelami makna keduanya. Oleh karena itu mempelajarinya adalah sebuah kewajiban yang mutlak sampai batasan maksimal. Karena mengetahui *lughoh nahwu* dan tasrif adalah wajib.⁴

Urgensi *ushul fikih* dan ilmu *Bahasa Arab* tak terbantahkan. Karenanya dalam *Muqoddimah Kawkab ad-Dari*, Isnawi sangat keras mengkritik para ahli hadis dan *Qurro'* yang tidak mendalami *ushul* dan *lughoh*: “Bahwasannya para *Huffaadz* hadis dan *Qurro'* yang memahami sanad dan semua tentang periwayatnya tanpa penguasaan dan pengalaman terhadap kajian *Ushul* dan *Bahasa Arab* dianalogikan sebagai ulama yang tidak komperhensif. Mereka hanya fokus pada satu sisi kajian Al quran dari menghafal teks, menjelaskan riwayat tujuh *qurro'* atau lebih serta memaparkan sanad-sanadnya saja. Kepakaran tersebut masih sangat jauh dari kajian yang berhubungan dengan *Ijtihad* dan *istimbatul hukmi*”.⁵

Menyontohkan ulama yang kompeten dalam segala hal, Isnawi secara khusus memuji Imam Syafi'i, ia memperlihatkan fanatismenya terhadap Syafi'i seraya berkomentar : “ Imam Syafi'i adalah salah satu sosok paling memupuni pada dua kajian ini. Beliau merupakan pelopor dari semua madzhab pada dua diskursus ilmu *ushul* dan *lughoh*. Dalam ilmu *Ushul*, Syafi'i adalah sang inovator, perancang sekaligus pelopor dalam penulisan kajian *ushul fikih*. Begitu juga penguasaannya terhadap ilmu *lughoh*, kepakaran Syafi'i telah diakui ulama ahli *lughoh* sehingga ucapannya sering dijadikan sebagai *hujjah*. seperti dijelaskan komentar beberapa ulama satu kurun dan setelahnya. Ibnu Hisyam salah satu pakar Nahwu yang hidup satu masa dengan Syafi'i. Abu Umar Ibnu Hajib, salah satu ulama madzhab Maliki dalam kitab *Tasrifnya* juga mengungkapkan istilah khusus dengan menyebutnya sebagai bahasa Syafi'i.

⁴ Muqoddimah *Mufashol Az- Zamakhsari* Darl Fikr Beirut 2009, hal 4

⁵ Ibid - Isnawi, *Kawkab Ad-daari*

“*Wa hiyaa Lughotu As-Syafi’i*” itu adalah bahasa dialek imam Syafi’i”. Ungkapan ini seperti yang sering kita temui dalam istilah-istilah dialek bahasa “*Lughoh bani Tamim, Rabi’ah*” dan lain sebagainya.⁶

Ibnu Khaldun dalam *al Muqaddimah*-nya, memandang “Ilmu Nahwu” sebagai bagian integral dari seluruh pilar linguistik Arab (*‘Ulum al-Lisn al Arab*) yang terdiri dari empat cabang ilmu, yakni: Ilmu Bahasa (*‘Ilm al Lughah*), Ilmu Nahwu (*‘Ilm al Nahwi*), Ilmu Bayan (*‘Ilm al Bayân*) dan Ilmu Sastra (*‘Ilm al Adab*).⁷ Disiplin Nahwu ini pada masa formasinya sangat sederhana dan bersifat praktis. Didorong semangat rasa tanggung jawab terhadap agama, ilmu Nahwu dimaksudkan sebagai pelurusan terhadap bacaan-bacaan Bahasa Arab (terutama ayat-ayat al-Qur’an) yang dianggap menyalahi bacaan konvensional. Kesalahan-kealahan bacaan tersebut dalam tradisi bahasa dan bangsa Arab disebut “*al-Lahn*”⁸.

Adalah Abu Aswad al-Du’ali, seorang hakim di kota Bashrah, Irak, pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib merasa prihatin terhadap semakin maraknya *lahn*. Abu Aswad yang juga sebagai ahli qira’at (*min ahl al-qurraa*, ahli dalam seni baca al-Qu’an) tentu merasa sangat bertanggung jawab untuk menjaga al-Qu’an dari pengaruh *lahn*. Oleh karena itu, dia mulai merumuskan tanda-tanda bacaan tertentu untuk mempertahankan bacaan yang *mutawatir sanadnya*. Dalam hal ini bacaan al-Qu’an yang ditulis pada masa khalifah Utsman bin Affan (al-Mushafal-Utsmâni).

Tanda-tanda bacaan yang dirumuskan oleh Abu Aswad ini sangat sederhana, yakni hanya berupa “titik-titik”. Titik dibagian atas sebuah huruf, titik dibagian bawah huruf, dan titik dibagian kiri-atas sebuah huruf.⁹ Titik-titik pada huruf inilah yang kemudian hari dikenal dengan istilah “al-fathah, al-Kasrah dan al-Dhammah”, kemudian pada periode perkembangan Nahwu, dalam arti yang sebenarnya, fathah, kasrah dan dhammah menjadi bagian yang terpenting dalam

⁶ Ibid., hal 13.

⁷ Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt., hal. 453.

⁸ Saïd al-Afghani, *Min Târikh al-Nahwi*, Beirut: Dar al-Fikr, tt. hal. 8-9.

⁹ Tamam Hassan, *al-Ushûl: Dirasah Epistimolujjiyyah li al- Fikr al-Lughawi inda al-Arab*, Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1982, hal:30

pembicaraan ilmu Nahwu tersebut, yaitu dijadikan sebagai tanda-tanda i'rab (*alamat I'rob*).

Ilmu Nahwu sebagaimana yang diketahui sekarang ini sarat dengan berbagai aturan dan teori merupakan hasil dari sebuah proses yang cukup panjang dalam sejarah linguistik Arab. Dimulai dengan kegiatan kodifikasi dan sistemisasi kosakata Bahasa Arab yang cukup menyita waktu, barulah para ahli bahasa (*al-Lughawiyyûn, linguist*) membangun dan meletakkan prinsip-prinsip dasar aturan bahasa tersebut.¹⁰ Prinsip-prinsip dasar nahwu pada mulanya bersifat sangat sederhana kemudian berkembang menjadi sebuah “ilmu” yang sangat pelik dan rumit. Nahwu tidak lagi sekedar berfungsi sebagai aturan atau tata bahasa yang bersifat deduktif, tetapi juga telah menjadi salah satu atau pokok dari metodologi memahami kandungan al-Qur'an.

Bangsa Arab memiliki beberapa keistimewaan, salah satunya adalah mereka memiliki perhatian yang besar terhadap bahasa dan sastra.¹¹ Sebelum kedatangan Islam, bangsa Arab juga telah mengenal tulisan.¹² Fakta ini menegaskan bahwa bangsa Arab telah mengetahui Nahwu¹³ dan *saraf*¹⁴ jauh sebelum datangnya Islam. Mereka juga telah menggunakan tulisan untuk menyampaikan pesan yang ingin mereka tuangkan dengan menggunakan tata bahasa (*tarkib al-kalimat al-ibarat*) yang tersusun dengan jelas.

Orang-orang Arab memiliki perasaan yang halus dan ketajaman penilaian terhadap sesuatu. Dua sifat ini menjadi faktor utama bagi mereka untuk mempunyai kelebihan dan kemajuan berbahasa. Keindahan berbahasa akan

¹⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-Arabi*, Beirut: Markaz Dirasah wahdah al-Arabiyyah, 1989, hal 76.

¹¹ Bentuk perhatian tersebut terlihat ketika mereka menempatkan seorang penyair yang memiliki kedudukan yang tinggi di masyarakat bangsa Arab pra Islam. Penyair bagi bangsa Arab merupakan pemandu, pemberi nasehat, ahli pidato, juru bicara, bahkan sebagai ahli sejarah. Syauqi Daif, *al-Adab al-'Arabi al-'Asr al-Jahil*, al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1960, hal: 82.

¹² Nasir al-Din al-Asad juga menjelaskan, setidaknya bangsa Arab telah mengenal tulisan tiga abad sebelum datangnya Islam. Ini berdasarkan manuskrip yang ditemukan. Bentuk-bentuk manuskrip ini bisa diakses dalam bukunya dengan judul “*Masadir al-Syi'ir al-Jahili*”. Lihat Nasir al-Din al-Asad, *Masadir al-Syi'ir al-Jahili*. Bairut: Dar al-Jail, 1988) hal: 33. Lihat juga 23-30 tentang bentuk tulisan bangsa Arab sebelum datangnya Islam.

¹³ Secara sederhana dapat dipahami dengan Ilmu yang mengkaji tentang susunan struktur kata dalam kalimat; tata bahasa arab; sintaksis. Penulisan kosa kata Nahwu telah dibakukan dalam kamus bahasa Indonesia. Lihat, Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), hal :948.

¹⁴ *Saraf* adalah ilmu yang mengkaji tentang bentuk kata dan derivasinya.

bersandarkan pada perasaan yang halus dan hayal yang tinggi (imajinasi). Dengan dua sifat ini juga bangsa Arab bisa mengeluarkan segala yang bergejolak dalam jiwanya dalam bentuk ungkapan bahasa dan syair yang indah.

Semenjak pra Islam, Bahasa Arab telah menjadi bahasa yang sempurna. Bahasa Arab cukup untuk memenuhi kehidupan pemiliknya, baik untuk keperluan komunikasi dan berinteraksi antar anggota masyarakat dalam berbagai bidang kehidupan maupun dengan masyarakat non-Arab. Bahasa tersebut adalah bahasa persatuan yang juga dikenal dengan istilah *al-lughah al-mushtarikah*. *Al-lughah al-mushtarikah* ini digunakan oleh penduduk Hijaz khususnya orang Makkah dan Madinah. Akan tetapi, Bahasa ini berasal dari campuran bahasa daerah-daerah yang ada di seluruh *jazirah* Arab, serta beberapa kata asing yang berasal dari bahasa Yunani, Persia, dan Ibrani.¹⁵ Bahasa inilah menjadi bahasa interaksi antar kabilah-kabilah yang ada di *jazirah* Arab, Persia, Ibrani ketika datang ke *jazirah* Arab.

Interaksi antara daerah Arab dengan daerah yang ada di sekitarnya yang terjadi pra Islam berdampak munculnya *lahn*.¹⁶ *Lahn* yang ditimbulkan dari interaksi tersebut belum menimbulkan kekhawatiran akan merusak Bahasa Arab. Akan tetapi, setelah interaksi kawasan Arab dengan daerah di sekitarnya semakin meningkat, kesalahan dalam berbahasa pun ikut meningkat. Ini menyebabkan kekhawatiran tokoh-tokoh bahasa karena akan menimbulkan kerusakan pada Bahasa Arab tersebut. Pada abad I H, lahirlah ilmu Nahwu yang digagas oleh Abu al-Aswad al-Duali (w. 69) setelah mendapatkan perintah dari Ali ibn Abi Talib (w. 61).¹⁷ Ini merupakan awal dari pengkajian ilmu Nahwu sebagai disiplin keilmuan. Sebelumnya kajian ini masih bersifat lisan atau *mushafahah* dan belum dilakukan kajian secara tertulis oleh tokoh-tokoh bahasa.

¹⁵ Yunus Ali al-Mudar dan Bey Arifin, *Sejarah Kesustraan Arab* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983), 13. Dalam perkembangan selanjutnya *al-lughah al-musytarikah* dinamakan dengan bahasa Arab *fushah*. Ada beberapa faktor yang mendorong terbentuknya bahasa Arab *fushah*, yaitu: faktor agama, politik, dan ekonomi. Lihat Ramadan 'Abd al-Tawab, *Fusul fi Fiqh al-Lughah* (al-Qahirah: Maktabah al-Khaniji, 1979), hal: 78-79.

¹⁶ *Lahn* adalah salah ucap, atau menuturkan bahasa yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa aslinya. Hamdan Husain Muhammad, *al-Tafkr al-Lughawi al-Dilali* (t.tp: Kulliah al-Dakwah al-Islamiyyah, 2002), hal :96-97.

¹⁷ Sayyid al-Afgani, *Min Tarikh al-Nahw* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t), hal: 26.

Berangkat dari kasus *lahn*, muncullah ide dan gagasan untuk membakukan kaidah-kaidah bahasa (*nahwu*). Tokoh-tokoh yang konsen terhadap aspek bahasa berupaya keras memelopori kajian-kajian kebahasaan untuk meminimalisir *lahn* yang mulai berkembang. Selain itu, alasan lain penyusunan kaidah-kaidah Bahasa Arab juga bertujuan agar orang-orang non-Arab menguasai Bahasa Arab secara baik dan benar.

Ada tiga faktor penyebab munculnya kajian ilmu Nahwu, yaitu: (1) faktor *al-dini*, yaitu: terkait dengan kesalahan dalam membaca serta memahami al-Qur'an dan hadis, (2) faktor *al-qaumi*, yaitu: terjadinya perkembangan Bahasa Arab dan asimilasi dengan bangsa lain, (3) faktor *al-siyasi*, yaitu: agar Bahasa Arab bisa digunakan secara utuh di daerah-daerah lain.¹⁸

Di saat kajian Nahwu pertama kali dilakukan oleh Abu al-Aswad al-Duali, Nahwu dinamakan dengan *al-'arabiyyah* (Bahasa Arab). Sedangkan, penamaan dengan ilmu Nahwu dinamakan oleh tokoh bahasa setelahnya.¹⁹ Dinamakan *al-'arabiyyah* karena ia mencakup seluruh kajian yang terkait dengan Bahasa Arab seperti Nahwu, *saraf*, *balaghah*, *'arudh*, *qawafi*, *insya'*, struktur kalimat (*jumlah ismiyyah* dan *jumlah fi'liyyah*) dan semua kajian yang terkait dengan Bahasa Arab.

Dalam perkembangan selanjutnya, ilmu Nahwu semakin berkembang dan melalui empat fase, yaitu: (1) طور الوضع والتكوين, yaitu: fase peletakan dasar dan perkembangan, yang berlangsung sejak masa Abu al-Aswad al-Duali sampai masa al-Khalil ibn Ah{mad (w.175 H) dan berakhir pada masa Bani Umayyah; (2) النشؤ و التطور, yaitu: fase pertumbuhan dan perkembangan, yang berawal dari masa al-Khalil ibn Ah{mad di Basrah dan al-Ru'asi (w. 187 H) sampai masa al-Mazini (w. 249 H) di Basrah dan Ya'kub ibn al-Sikkit al-Kuffi di Kufah; (3) طور النضوج

¹⁸ Tamam Hassan, *al-Usul* (t.tp: t.p, 1982), hal:21-27. Lihat juga, Muhammad al-Tantawi, *Nash'ah al-Nahw wa Tarikh 'Asar al-Nuhah* (t.tp: Dar al-Manar, 1991), 7-10. Lihat juga, Rizq al-Tawil, *al-Khilaf bain al-Nahwiyyin* (Makkah al-Mukarramah: t.p, 1984), hal: 13-15. Muhammad Khairuddin al-Halwani mengelompokkan menjadi dua faktor saja, yaitu kemasyarakatan dan kebudayaan. lihat Muhammad Khairuddin al-Halwani dalam bukunya *al-Mufassal fi al-Tarikh al-Nahwi al-'Arabi*, (Bairut: Mu'assasah al-Risalah, t.h),hal: 27.

¹⁹ Tokoh-tokoh bahasa menamakan dengan nahwu, berdasarkan perkataan dari Abu al-Aswad al-Duali yang menyatakan: "ما أحسن هذا النحو الذي قد نحوت". Dari pernyataan ini, tokoh-tokoh bahasa setelahnya menamakan kajian ini dengan ilmu nahwu. Muhammad al-Tantawi, *Nash'ah al-Nahw wa Tarikh 'Asar al-Nuhah*, 17-18.

والكمال, yaitu: fase kematangan dan kesempurnaan, yang dimulai dari masa al-Mazini (w. 249 H) di Basrah dan Ya'kub ibn al-Sikkit al-Kuffi di Kufah sampai pada masa al-Mubarrid di Basrah dan Tha'lab di Kufah (w. 291 H); (4) والتصنيف والترجيح, yaitu: fase *tarjih* dan penyebarluasan, yang didominasi oleh tokoh-tokoh bahasa Bagdad, seperti al-Anbari (w. 577 H).²⁰ Tokoh-tokoh Bahasa Arab menyatakan bahwa baris pada akhir kata akan menunjukkan pada makna yang berbeda, seperti: *fa'il*, *maf'ul bih*, *idafah*, dan sebagainya.²¹ Oleh karena itu, untuk memahami kalimat dan komponen Bahasa Arab secara utuh, dianalisis melalui teori '*amil*'.²² '*Amil* inilah yang akan mempengaruhi baris dari kata, apakah berbaris *dammah*, *fathah*, *kasrah* atau *sukun*, atau pun untuk menentukan fungsi dari kata tersebut.

I'rab juga merupakan perangkat linguistik yang mampu mengungkapkan aneka makna dalam Bahasa Arab. Penentuan *i'rab* ini tergantung pada konsep yang ingin disampaikan oleh penutur atau penulis. Dalam Bahasa Arab, makna juga tidak hanya ditentukan oleh sebuah kata tetapi juga dengan sebuah huruf. Huruf lam misalnya, paling tidak memiliki sepuluh makna: *taukid*, *takhsis*, *tamlik*, *jawab*, *istighathah*, *ta'ajjub*, *sabab*, *amr*, *waktu*, dan '*aqidah*. Demikian pula



²⁰ Muhammad al-Tantawi, *Nash'ah al-Nahw wa Tarikh 'Asar al-Nuhah*, hal: 19. Perumusan kaidah-kaidah nahwu yang dilakukan oleh tokoh-tokoh nahwu semenjak abad pertama Hijriah sampai melewati fase yang telah disebutkan sebelumnya, pada dasarnya secara kualitas dan esensi materi telah berbicara tentang substansi *usul al-nahw*. Karena, tokoh-tokoh nahwu dalam membuat rumusan kaidah-kaidah nahwu mesti berdasarkan pada *sama'* yaitu: apa yang telah tetap dalam ucapan orang-orang dipercayai kefasihannya dan tercakup di dalamnya al-Qur'an, Hadis, dan *kalam Arab*; *qiyas* yaitu: mengeluarkan sesuatu yang belum diketahui (belum ada) melalui sesuatu yang telah diketahui (telah ada); *ijma'* yaitu: kesepakatan tokoh-tokoh nahwu dan *saraf* tentang hukum tertentu yang berkaitan dengan berbagai masalah yang berkaitan dengan nahwu dan *saraf*; dan *istishab* yaitu: memberlakukan hukum asal pada kata tertentu ketika belum ditemukan dalil yang mengubah ketentuan hukum asal tersebut. Lihat Ahmad Toha Hasanin, *al-Mukhtasar fi Usul al-Nahw* (al-Qahirah: Maktabah Dar al-Turath, t.h), hal: 25.

²¹ Ramadan Abd al-Tawab, *Fusul fi Fiqh al-Lughah*, 371. Tokoh-tokoh lainnya, seperti: Sibawaihi, al-Kasai, Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman ibn Ishaq al-Zujaji, 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi. Sedangkan tokoh-tokoh bahasa Arab yang menolak adalah al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi Ibrahim Anis, Anis Fariyah, Fuad Tarzi, dan Daud 'Abduh. Lihat Ibrahim al-Samirrai, *Fiqh al-Lughah al-Muqaran* (Bairut: Dar al-Shaqafah al-Islamiyyah, t.tp), hal: 16-20.

²² '*Amil* Secara bahasa adalah 'yang mempengaruhi' (al-Muaththir), sedangkan secara istilah '*amil* adalah sesuatu yang mengharuskan akhir kata ber-*i'rab* tertentu. Al-Sayyid Ahmad al-Hashimi *al-Qawa'id al-Asasiyyah li al-Lughah al-'Arabiyyah* (Jakarta: Dinamika Berkat Utama, t. th), hal: 74. Tilal Alamah, *Tatawwur al-Nahwi al-'Arab fi Madrasatai al-Basrah wa al-Kufah* (Bairut: Dar al-Kifri al-Libnaniyyah, 1993), hal: 37. Mustafa Ghalayaini, *Jami' al-Durus al-'Arabiyyah* (Bairut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1987), hal: 272.

dengan huruf tertentu lainnya seperti ba', sin, dan waw memiliki makna yang beragam.²³

Seperti kalimat هذا كتاب dalam analisis *i'rab*, kalimat tersebut terdiri dari dua suku kata yaitu: *hadha* dan *kitab*.²⁴ *Hadha* berkedudukan sebagai *mubtada'* dan *Kitab* berkedudukan sebagai *khobar* dari *hadha*. Jika kalimat tersebut dimasuki oleh *kana*, maka akan terjadi perubahan dalam fungsi kata tersebut karena *kana* berkedudukan sebagai '*amil*, sedangkan هذا كتاب menjadi *ma'mul*. Kalimat هذا كتاب berubah menjadi كان هذا كتابا. Kata *hadha* yang semulanya menjadi *mubtada'* berubah kedudukannya menjadi *ism kana*, dan *i'rab*-nya tetap *rafa'* karena '*amil kana* yang berfungsi untuk me-*rafa'*-kan *ism*-nya. Kata *kitab* yang sebelumnya berkedudukan sebagai *khobar* saja, berubah kedudukannya menjadi *kbahar kana*, dan *i'rab*-nya juga berubah dari *rafa'* menjadi *nasab*. Tanda *i'rab*-nya ikut berubah dari *dammah* menjadi *fathah*.

Perspektif Sibawaihi mengenai *kana wa akhawatuha* didasarkan pada tiga gagasan fundamnetal: *Pertama*, *kana* merupakan sebuah kata kerja transitif seperti *daraba* yang menempatkan subjek sebagai nominatif dan objek langsung sebagai akusatif. *Kedua*, objek sangat diperlukan bagi konstruksi sintaksis ketika *kana* jenis ini dipakai. *Ketiga*, hubungan antara subjek dan objek langsung dari *kana* sejalan dengan hubungan antara subjek dan prediket dalam sebuah kalimat nomina.²⁵

Begitu juga dengan persoalan *tanazu*²⁶, Seperti dalam contoh berikut:

قام وجلس التلاميذ

Secara umum, tokoh-tokoh Nahwu berpendapat bahwa tidak semua '*amil* tersebut ber-*amal* pada *ma'mul*-nya. Harus ada salah satu '*amil* yang beramal pada *ma'mul* tersebut. Dalam hal ini, tokoh-tokoh Nahwu Basrah dan Kufah tidak

²³ Syihabuddin, *Pendidikan dan Bahasa dalam Perspektif Agama* (Bandung: RIZQI Press, 2011)hal., 68-69.

²⁴ Sebagian tokoh-tokoh bahasa ada yang menganalisisnya lebih filosofis lagi. Yang mana *hadha* terdiri dua komponen yaitu: *ha* merupakan huruf *tanbih* yang berfungsi untuk menegaskan sesuatu dan *za* berkedudukan sebagai *mubtada'*. Lihat Jauraj Mitra 'Abd al-Masikh, *Qawa'id al-Lughah al-'Arabiyyah fi Jadamil al-Lauhah* (Bairut: Maktabah Lubnan, 1992), hal: 96 dan 240.

²⁵ Mufti Ali, "Imam Sibawaihi dan Karya Utamanya, *al-Kitab: Tinjauan Bibliografis*" *ALQALAM*, No. 88-89/Vol.XXI/Maret-Juni2001/2001, hal: 26-27

²⁶ *Al-tanazu'* dalam ilmu nahwu merupakan suatu ungakapan yang mengandung arti dua '*amil* yang mengarah kepada satu *ma'mul*.

berbeda pendapat mengenai bolehnya beramal pada salah satu *'amil* dari dua *'amil* yang ada. Mereka hanya berbeda memposisikan *'amil* yang bekerja pada *ma'mul* tersebut.

Dalam analisis teori *'amil*, tokoh-tokoh bahasa Basrah berpendapat bahwa *'amil* yang kedualah yang lebih utama untuk beramal terhadap *ism zahir* karena *'amil* kedualah yang paling berdekatan dengannya. Sedangkan tokoh-tokoh bahasa Kufah berpendapat bahwa *'amil* yang pertamalah yang lebih utama untuk beramal melihat kedudukannya yang lebih didahulukan.

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Sibawaihi (w. 185 H), al-Mazini (w. 249 H), Ibn al-Sarraj (w. 316 H), al-Zajjaj (w. 337 H). Tokoh-tokoh Nahwu sepakat untuk menerapkan teori analisis *'amil* secara ketat dalam analisis kedudukan kata dalam sebuah kalimat, sehingga menimbulkan teori *hadhf* dan *takdir*.²⁷

Kajian tentang Nahwu semakin berkembang. Tokoh-tokoh bahasa mulai melakukan pembaruan dalam bidang Nahwu untuk menyajikan materi Nahwu yang lebih mudah untuk dipelajari. Pada abad ke-6 H, muncul tokoh bahasa Ibn Mada' (w. 592 H). Ia menulis buku yang berjudul *al-Radd 'Alā al-Nuhāh*. Dalam buku ini, ia menggagas tiga konsep pembaharuan dalam bidang Nahwu, yaitu: membuang teori *'amil*, membuang *'illat* kedua dan ketiga, membuang latihan yang tidak aplikatif dalam Nahwu.²⁸

Dalam contoh *tanazu'* pada kalimat قام وجلس التلاميذ sebelumnya, Ibn Madha' menerapkan prinsip Nahwu tanpa *'amil*. Ia menyatakan bahwa ia tidak berbeda dengan tokoh-tokoh Nahwu dalam bab *tanazu'* ini, tetapi ia menganggap bahwa *ism* yang dianggap sebagai *ma'mul* itu berkaitan (*ta'alluq*) dengan salah satu *fi'il* sebelumnya. Artinya bahwa yang membuat *fa'il* menjadi *marfu'* adalah kata kerja yang terletak sebelum *fa'il* tersebut. Ini tidak berarti sebagai *'amil* dan

²⁷ Syauqi Daif, *Taisir al-Nahwu al-Ta'limi Qadiman wa Hadisan* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1993), cet. ke-II, hal: 9.

²⁸ Ibn Mada', *al-Radd 'Alā al-Nuhah, tahqiq* Syauqi Daif Kairo: Dar al-Ma'arif, 1982), hal24.

*ma'mûl.*²⁹ Dengan demikian, maka Ibn Mada' berpendat bahwa *ism* dalam pola *tanazu'* ber-*ta'alluq* kepada *fi'il* yang kedua.³⁰

Ilmu *Nahwu* atau gramatika Bahasa Arab sejak awal perkembangannya sampai sekarang senantiasa menjadi bahan kajian yang dinamis di kalangan para pakar linguistik Bahasa Arab. Sebagai salah satu cabang linguistic (*ilmu lughah*), Ilmu Nahwu dapat dipelajari untuk dua keperluan. Pertama, Ilmu Nahwu dipelajari sebagai prasyarat atau sarana untuk mendalami bidang ilmu lain yang referensi utamanya ditulis dengan Bahasa Arab, misalnya Ilmu Tafsir, Ilmu Hadits, dan Ilmu Fikih. Kedua, Ilmu Nahwu dipelajari sebagai tujuan utama (sebagai spesialisasi Linguis- Bahasa Arab). Dua bentuk pembelajaran (*learning*) Ilmu Nahwu itu telah menjadi tradisi yang berkembang secara berkesinambungan di kalangan masyarakat Arab (Islam) dahulu sampai sekarang. Hampir semua pakar agama Islam sejak akhir abad kesatu Hijriah sampai sekarang mempunyai penguasaan yang baik terhadap Ilmu Nahwu. Bahkan tidak jarang dari mereka yang menjadi pakar dalam bidang nahwu di samping kepakaran mereka dalam bidang agama. Sebagai contoh, Imam Ibnu Katsir, An-Nawawi, Jalaluddin As-Suyuthi, Ibnu Hisyam, dan Az- Zamakhsyari adalah tokoh-tokoh handal dalam bidang ilmu agama, dan pada saat yang sama kepakaran mereka dalam bidang Ilmu Nahwu juga diakui di kalangan ulama. Di Indonesia, tokoh-tokoh agama semisal Syekh Nawawi Banten, Buya Hamka, Prof. Mahmud Yunus, dan K.H. Bisri Musthafa juga mempunyai penguasaan nahwu yang mendalam, bahkan rata-rata mereka telah menulis atau menerjemahkan lebih dari satu judul buku tentang nahwu. Sementara itu, tokoh-tokoh nahwu seperti Imam Sibawaih, Al-Farra', Ibnu Jinny, dan Ibnu Yaisy, lebih dikenal sebagai pakar dalam bidang Ilmu Nahwu.³¹

Contoh *Takhrijul Furul Fikhi ala masaili Nahwi*

Kajian *istimbath* hukum memerlukan beberapa instrumen yang menjadi wasilah tercapainya pemahaman, pengamalan hingga tujuan syariah. dan diantara

²⁹ Bahaud Din 'Abdullah Ibn 'Akil, *Alfiyyah: Shath Ibn 'Aqil*, (al-Sa'udi: t.p, 1987), hal 93.

³⁰ Konsep pembaharuan yang digagas oleh Ibn Mada' memberikan kemudahan dalam memahami kalimat, karena tidak perlu lagi mencari '*amil*' dalam kalimat *tanazu'* tersebut. Untuk memahaminya cukup melihat kepada kata yang ber-*ta'alluq* tanpa mempersoalkan perbedaan yang ditemukan seperti tokoh-tokoh nahwu aliran Basrah dan Kuffah.

³¹ Khalisin,. Cikal Bakal Ilmu Nahwu, dalam Jurnal Bahasa dan Seni UIN MALANG tahun 31, No 1 Februari. 2003

intrumen yang dengannya seorang mukallaf dapat memahami teks dan konteks al-Qur'an dan al-hadis adalah kaidah-kaidah Nahwu yang banyak digunakan para Imam mujtahid dalam mengeluarkan hukum-hukum fikih melalui masalah-masalah Nahwu "*Takhrijul furu ala masaili nahwi*". Selain kalimah Isim, fiil dan berbagai kaidah-kaidahnya yang dapat menjembatani pemahaman atas hukum Islam, kaidah *Ma'ani Huruf* (kajian makna-makna huruf) juga sangat berperan untuk memahami terjadinya perbedaan hasil ijtihad antar *fuqoha*, baik dalam satu madzhab maupun lintas madzhab. Contohnya perbedaan empat madzhab dalam memaknai huruf jer *Ba'* pada ayat wajibnya mengusap kepala dalam masalah wudlu:

وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

“Dan usaplah kepalamu”³²

Huruf *Jer Ba'* tersebut mencakup tiga faidah berbeda yakni : *zaidah* (tambahan), *ilshaq* (melekatkan) dan *tab'idl* (menunjukkan sebagian). Makna-makna tersebut berimbang pada perbedaan atas batas wajib dalam mengusap kepala seperti yang dirangkum Ibnu Rusydi dalam *Bidayatul Mujtahidnya*:

- a) Madzhab Maliki berpendapat bahwa yang difardukan ialah mengusap seluruh kepala
- b) Madzhab Syafii berpendapat bahwa yang difardukan ialah mengusap sebagian kepala saja, walau sehelai rambut atau beberapa helai rambut.
- c) Madzhab Hanafiah ada dua pendapat; menurut suatu riwayat yang dipegang oleh ulama *Mutaakhirin* berpendapat bahwa yang difardukan ialah seperempat kepala, sedangkan menurut ulama *Mutaqaddimin* berpendapat bahwa yang difardukan ialah sebatas tiga jari.
- d) Madzhab Hanabilah juga ada dua pendapat. Yang pertama, dan inilah yang dipandang terkuat, yaitu sama dengan 'Ulama Malikiyah, yakni bahwa yang difardukan adalah mengusap seluruh kepala; sedangkan yang kedua berpendapat bahwa yang difardukan hanyalah sekedar ubun-ubun saja³³

³² Al-maidah 6

³³ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Vol.I *Dar ihya Turast Arabiah*, tt

A. Identifikasi Masalah

Sebagai salah satu kajian metodologi *istimbath*, para sarjana hukum Islam menjadikan nahwu sebagai instrumen penting untuk memahami Kajian hukum Islam yang tersirat dalam Alquran maupun Hadis sesuai dengan apa yang diterpakan oleh *Sohibus syariah* (Rasulullah). Ilmu nahwu memiliki kontribusi yang mendasar bagi seorang *Faqih* dalam meneliti dan menentukan sumber dalil dan argumen dari setiap perbedaan perspektif *fuqoha* yang kerap terjadi ketika menginterpretasikan *ma'aani huruf* dan *dalalah* dari nas-nas Alqur'an dan Hadis yang dijadikan sebagai landasan hukum.

Argumentasi dari pakar Nahwu seperti Sibawih, Khalil, Abu Hayyan, Ibnu Hisyam, Ibnu Malik dan perselesihan antara madzhab Kuffah dan Basroh kerap dijadikan acuan yang akan memverifikasi semua label hukum syariah. Baik halal, harom, sah, batal, makruh, mubah, sunnah dan lain sebagainya pada setiap ibadah maupun muamalah yang tidak pernah lepas dari keseharian seorang manusia *mukallaf*, sehingga *istimbath* dengan ilmu nahwu tersebut menjadi satu referensi hukum yang valid dan bisa dijadikan sumber hukum yang *mu'tamad*, yaitu hukum yang dipilih oleh mayoritas ulama yang kompeten.

Pakar *Lughoh Modern* mengatakan : Jika perbedaan pandangan dalam Ilmu Nahwu menjadikan perbedaan makna maka dalam ranah fikih juga akan menghasilkan perbedaan hukum. Dengan demikian seorang *Faqih* harus memulai dengan memahami Nahwu agar ia bisa memunculkan hukum dan *istimbath* dari perespektif *fuqoha* yang berbeda-beda. Karenanya jika seorang faqih mendalami ilmu fikih sebelum nahwu, maka hakikatnya ia telah kehilangan kerangka fikih yang pertama. Karena ilmu nahwu adalah dasar fikih dan sebagai tali dari seorang faqih. Tanpa ilmu nahwu maka keahliannya pasti diragukan, bahkan keilmuannya bisa disebut belum memiliki standar kompetensi dalam bidangnya jika mereka tidak memahami perubahan kalimat dari sebuah *I'rob* dan semisalnya.³⁴

³⁴ Jamal Abdul Aziz. *Daurun Nahwi Fil ulum Asyariyyah*, hal 415.

Melihat begitu pentingnya ilmu nahwu dalam memahami syariah Islam, Ibnu Hazm secara tegas mengharmkan bagi siapapun untuk berfatwa dalam masalah agama bagi mereka yang tidak mengerti *ilmu lughoh*, seperti diharamkannya seseorang untuk meminta fatwa kepada mereka yang bodoh dalam masalah lughoh.³⁵

Pada ranah hukum Islam Syaroffuddin Yahya *Al-imrithi* dalam bait *muqoddimah nadhom Imrithi* menegaskan manfaat ilmu nahwu daripada ilmu-ilmu lainnya terhadap Alquran dan Hadis :

والنحو أولى أولاً أن يعلم إذالكلام دونه لا يفهم
كي يفهموا معاني القران وسنة الدقيقة المعاني

*Ilmu Nahwu memiliki prioritas untuk dipelajari, karena al-kalam “sebuah ungkapan” tanpanya akan sulit difahami. Ilmu nahwu memiliki peran dalam memahami makna-makna tersirat dari Alquran dan Sunnah.*³⁶

Subjektifitas hasil ijtihad seorang *mujtahid* menimbulkan perbedaan perspektif dalam satu nas yang sama. Setiap teks dapat difahami dari berbagai sudut *kaidah ushul* maupun nahwu yang beragam. Karenanya kaidah-kaidah bahasa seperti ilmu nahwu dapat memunculkan perbedaan perspektif terhadap suatu masalah hukum, dan perbedaan tersebut merupakan suatu keniscayaan dalam proses konstruksi hukum Islam dalam pengembangan masalah-masalah *furu' fikh*.

Kitab *Kawkab Dari Isnawi* ini secara khusus mengulas hubungan ilmu Nahwu dengan fikih, menghadirkan perspektif ulama-ulama fikih yang fokus pada metodologi pengambilan hukum Islam melalui teori *Grammatical Arab*, yang kemudian dikenal dengan ilmu *takhrijul Furu' ala masail al- Nahwi*. karya Isnawi memiliki distingsi metodologi sendiri dalam *istinbāth*-nya, sebagaimana metodologi *istinbāth* sebagian ulama memiliki karakteristik tersendiri. Pada disertasi ini, penulis akan meneliti tentang Kontribusi Ilmu Nahwu terhadap Fikih Studi dan Telaah Pemikiran Isnawi (772 h) Dalam Kitab *Al-Kawakab Ad-duri Fi Takhrijil Furu' al- Fikihiyyah ala al-Masaail al-Nahwiyyah*.

³⁵ Ibnu Hazm, *Rosail Ibnu Hazm*, Beirut tt. Darul Kutub, hal 162-163.

³⁶ Syarofuddin Yahya al-Imrithi, *Al-Imrithi ala An-nadm Jurmiyya*, Semarang. Maktabah Toha putra, 1998 hal 2

B. Rumusan Masalah

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, *Kawkab Daari* adalah karya Isnawi dalam bidang ushul fikih yang *concern* pada kajian-kajian istimewa *takhrij furu*, mengeluarkan sekaligus menghasilkan hukum-hukum cabang-cabang fikih dari perspektif ilmu bahasa Arab dalam hal ini Nahwu *takhrijul furu'ul fihi ala al-masail al-nahwi*. Isnawi memfokuskan dirinya pada aspek ilmu *Al-arabiyah* untuk menemukan makna (*madlul*) dari sebuah nash, hingga maksud dari nash tersebut menjadi jelas.

Berdasarkan penjabaran diatas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana kontribusi ilmu Nahwu dalam memunculkan *furu'ul fikih*?
2. Bagaimana Aplikasi teori Isnawi dalam metodologi *Takhrij furu* melalui Ilmu Nahwu terhadap perspektif *Fuqoha*?
3. Pengaruh ilmu Nahwu dalam memahami perbedaan prespektif *fuqoha*.

C. Tujuan dan Kegunanna Penelitian

Seperti telah dikemukakan di atas bahwa penelitian ini berupaya mengkaji “ Hukum-hukum Islam yang muncul dari perbedaan ulama terhadap perspektif Ilmu Nahwu” melalui pemikiran Isnawi dalam kitab *Kawkab ad-daari fi takhrij al-furu' ala al-masail an-nahwiyyah*. dengan tujuan untuk mengetahui dan merumuskan prinsip-prinsip umum yang berlaku pada kitab tersebut dan melacak berbagai sumber atau asal usulnya. Selain kitab *Kawkab duri* yang menjadi objek primer, beberapa sumber sekunder yang digunakan Isnawi dalam menentukan sebuah argumen dari kaidah nahwu dan fikih melalui contoh- contoh aplikasinya. beberapa sumber penelitian yang telah dibahas pakar bahasa dari ulama *mutaakhirin* juga akan melengkapi penelitian ini sebagai perbandingan atas masalah khilafiyah yang akan diteliti.

Secara teori maupun praktik, semoga penelitian ini menjadi sebuah khazanah yang bermanfaat bagi para pemula maupun mereka yang sudah memiliki pengalaman dalam penggalian dalil-dalil hukum syariah.

1. Tujuan Penelitian

- a. Menjelaskan kontribusi ilmu Nahwu dalam memunculkan *furu'ul fikih*.
- b. Menjelaskan aplikasi teori Isnawi dalam metodologi *Takhrij furu* melalui Ilmu Nahwu terhadap perspektif *Fuqoha*.
- c. Menjelaskan pengaruh ilmu Nahwu dalam memahami perbedaan perspektif fuqoha.

2. Kegunaan Penelitian

Riset ini diharapkan memiliki manfaat kegunaan :

- a. Menjadi sumbangsih sebuah konsep dan wawasan terhadap penetapan hukum.
- b. Diharapkan riset ini Menjadi sebuah khazanah kepustakaan dan keilmuan dibidang hukum Islam.
- c. Menjadi sebuah kontribusi untuk Pemerintah, Ulama (*fuqoaha*) akademisi fakultas hukum dan Syariah, dan para praktisi hukum Islam dalam Usaha menemukan dan mendapatkan hukum yang sesuai dengan *syara'*.

Secara ringkas penelitian ini diharapkan dapat merumuskan masalah dalam kajian nahwu yang memberikan kontribusi bagi pemerhati *Ilmu Al-arabiyyah* dan metodologi hukum Islam terkait korelasi ilmu Nahwu dengan fikih. Sehingga dengannya memberi celah kemungkinan untuk melakukan rekonstruksi disiplin tersebut.

Dari segi praktis, hasil penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi pertimbangan untuk meninjau kembali sistem pengajaran dan pembelajaran “nahwu” yang hingga saat ini masih dianggap sebagai momok bagi sementara para peminat Bahasa Arab. . Penelitian ini juga diharapkan memberi manfaat bagi penelitian-penelitian lebih lanjut dan lebih luas terhadap ilmu ini, tentu dalam kerangka memperkaya khazanah intelektual dibidang disiplin ilmu tersebut.

D. Kerangka Teori

Menganalisis masalah yang diteliti didasarkan pada tiga teori, pertama teori utama yang bersifat universal (grand theory), dalam penelitian ini karena yang diteliti masalah filsafat hukum maka teori yang digunakan adalah teori hukum alam, kedua, teori penengah (middle theory) yang berfungsi untuk menjelaskan masalah yang diteliti dalam hal ini karena fokus penelitian adalah sumber dan istimbath hukum (*melalui teori Takhrijul furu'*) maka teori yang digunakan adalah hirarki hukum Islam dan stufenbau. Ketiga, teori aplikatif yang berfungsi untuk menjelaskan operasionalisasi teori dalam masalah yang menjadi objek penelitian sehingga jelaslah karakteristik objek yang diteliti itu³⁷ dalam hal ini teori yang digunakan adalah teori *Takhrij furu' ala masailil an-nahwiyyh* Imam Isnawi. Berikut uraian penggunaan ketiga teori tersebut.

Barat/ Ahli Sunnah/Mu'tazilah

Teori Utama	لا حكم الا لله /Teori Hukum Alam	Sumber hukum
Teori Penengah	ترتيب الأدلة / Teori Stufenbau	Nash, Ijma, Qiyas,
'Akal'		
Teori Aplikatif	Teori Takhrijul Furu' Imam Isnawi	Masail an-Nahwiyyah³⁸

1. Grand Theory: Teori Sunatullah (Hukum Alam)

Teori hukum alam (*ius nataurale*) adalah salah satu teori hukum yang berdasarkan pada kegiatan akal budi pekerti, yang selanjutnya teori ini berkembang menjadi teori hukum bangsa-bangsa (*ius gentium*) dan akhirnya menjadi hukum positif manusia (*ius positivum humanum*)³⁹.

Kekuatan hukum pada hukum alam terdapat pada *universalitasnya*, karenanya ia menjadi pertimbangan validitas atas hukum positif. Hukum alam dapat digunakan sebagai landasan dalam melakukan kritik terhadap keputusan-keputusan dan peraturan-peraturan dan bahkan mengkritik hukum. *Universalitas*

³⁷ Juhaya S Praja, Teori Hukum dan Aplikasinya, (Bandung: Pustaka Setia, 2011) hal:129

³⁸ Keterangan garis besar dari peringkasan objek ini mengadopsi dari rangkuman Ramdhan dalam Disertasinya: *illat dan konsekuensi logis masalik Al-illat menurut Fakhruddin Al-Razi* (BANDUNG, UIN BANDUNG 2013) hal: 22

³⁹ Teo hujibe, *Filsafat Hukum dalam Lintas Sejarah*, (yogyakarta: Kanisius:1982) hal:39.

ini terlihat pada pemberlakuan nilai-nilai (*values*) dan moral, yakni dengan nilai-nilai yang diturunkan dari Tuhan, yang secara filosofis menjadi acuan bagi pembentukan hukum positif. Dengan kekuatan tersebut, hukum alam dapat memberikan jawaban atas persoalan-persoalan moral yang tidak dapat diselesaikan oleh hukum masa kini.

Universalitas tersebut juga menjadi kelemahan dari hukum alam sendiri. Karena sifatnya yang *universal*, maka perlu untuk dilakukan *positivisasi* nilai-nilai dalam hukum alam tersebut, agar secara konkret dapat diketahui bentuk hukumnya untuk dapat diterapkan dalam kehidupan sosial. Prinsip-prinsip dalam hukum alam bersifat abstrak, sehingga perlu di-*breakdown* atau diterjemahkan ke dalam peraturan yang lebih konkret.

Mengacu pada *Struktural-Fungsional-nya Talcott Parson*, secara singkat dapat dikatakan bahwa kekuatan hukum alam adalah pada nilai-nilainya (*the values*) dan kelemahannya adalah pada kekuatannya (*the energy*).

Alam semesta sebagai suatu kesatuan substansi-substansi dengan wujud yang berbed. Terdapat benda-benda mati, tumbuhan-tumbuha, binatang dan manusia, dari semua substansi tersebut terdiri atas dua bagian yakni materi dan bentuk yang berlaku bagi manusia jiwa dan raga.⁴⁰

Substansi-substansi di atas ada yang untuk dirinya sendiri disebut dengan tujuan *internal* dan ada yang memberikan guna untuk substansi yang lebih tinggi, disebut dengan tujuan *eksternal*. Seperti tumbuhan untuk binatang dan manusia, selanjutnya binatang untuk manusia dan pada akhirnya manusia mempunyai tujuan yang lebih tinggi lagi yakni menuju kesempurnaan yakni budi Ilahi.⁴¹ Thomas Aquinas menambahkan bahwa baik materi atau bentuk diciptakan Tuhan adalah semata demi kemuliaan Tuhan.

Manusia dapat mengambil pelajaran sesuai dengan aturan alam yang dipaparkan di atas. Ia memiliki kemampuan untuk mengenal apa yang baik dan apa yang jahat. Setiap manusia mengetahui tentang dasar hidup moral. Melalui dasar hidup moral, ketika mengenal baik dan jahat, manusia harus mampu

⁴⁰ Thomas Aquines dalam Theo Huijber, Filsafat hukum Islam..hal:40

⁴¹ *Ibid.*,

melaksanakan kebaikan dan meninggalkan kejahatan. Yang baik sesuai dengan kecenderungan alam, sedangkan yang jahat tidak sesuai dengan kecenderungan alam. Prinsip ini dinamakan juga aturan alam, maka diketahui bahwa manusia berkeinginan untuk mempertahankan hidup, baik pria atau wanita yang dibingkai dalam perkawinan. Orang tua mendidik anak-anaknya, mencari kebenaran tentang Tuhan dan lain sebagainya. Semua aturan alam yang terjadi tergantung pada Tuhan yang menciptakannya. Oleh karena aturan alam ini harus berakar pada aturan yang kekal atau abadi, yang terletak pada hakekat Tuhan. Sehingga hukum ketuhanan adalah yang tertinggi.

Adapun yang dimaksud dengan hakekat Tuhan adalah pertama-tama budi *Ilāhi* yang mempunyai ide-ide mengenai segala ciptaan. Budi *Ilāhi* praktis membimbing segala-galanya ke arah tujuan. Tuhan menciptakan dan membimbing alam semesta, namun manusia dengan kemampuannya mampu memahami apa yang baik dan yang jahat serta kecenderungannya untuk membangun hidupnya sesuai dengan aturan alam itu. Oleh karena itu dalam hal ini Thomas Aquinas menyatakan bahwa yang dimaksudkan dengan hukum alam adalah aturan manusia yang didiktekan oleh akal budinya dan akal budi manusia itu tidak keluar dari suatu partisipasi aturan abadi dalam ciptaan rasional.⁴²

Hukum alam yang ditimba dari aturan alam dapat dibagi ke dalam dua golongan, hukum alam primer dan sekunder. Hukum alam primer dapat dirumuskan oleh norma-norma umum berlaku bagi semua manusia. Hukum alam primer terdapat prinsip: "Berikanlah kepada setiap orang apa yang telah menjadi haknya dan jangan merugikan orang lain." Sedangkan hukum alam sekunder dapat dirumuskan kedalam norma-norma yang selalu berlaku *in abstracto* yang langsung dapat disimpulkan dari hukum alam primer dan terdapat pengecualian dalam keadaan tertentu.

Demikian juga norma moral yang sudah diketahui dari wahyu seperti "jangan membunuh", "jangan mencuri", "hormati orang tua" dan lain sebagainya. Dikatakan kecuali dalam keadaan tertentu, seperti membunuh prajurit musuh ketika perang, bukan berarti hukum alam berubah akan tetapi dalam hal ini

⁴² *Ibid.*

penggunaan hukum alam tidak terjadi pada umumnya. Dengan kata lain walaupun terdapat pengecualian dalam keadaan tertentu dari norma-norma alam, hakekat dan norma-norma hukum alam tetap sama.⁴³

Keterkaitan teori ini dengan penelitian dalam disertasi adalah di mana penelitian ini mengkaji pemikiran al-Tarmasi dari aspek metodologi *al-istinbāt al-ahkām* merupakan proses pembentukan hukum yang bersumber dari sumber-sumber hukum yang berasal dari *kalām ilāhi* yang bersifat absolute menjadi esensi penting bagi lahirnya hukum *ilāhi* tersebut.

2. Middle Theory: stufentheoris/ stufenbau dan Hirarki Hukum Islam.

Penelitian ini juga menggunakan teori *stufentheorie*⁴⁴ (teori peringkat) / *stufenbau* (peringkat hukum). Sebagai teori penengah, teori ini juga disebut sebagai teori *pyramidal*. Menurut teori ini, norma-norma hukum itu berjenjang dan berlapis-lapis dalam suatu hirarki tata susunan, dimana satu norma yang lebih rendah berlaku, bersumber, dan berdasar pada norma yang lebih tinggi. Demikian seterusnya sampai pada satu norma yang tidak dapat ditelusuri lebih lanjut dan bersifat hipotesis dan fiktif, yaitu norma dasar (*grund norm*)⁴⁵.

Hukum mempunyai tingkatan *pyramidal* dari yang paling tinggi berbentuk (*rechtsidee*) cita hukum yang abstrak, norma antara (*generalle norm*) sampai norma konkret (*concreate norm*)⁴⁶. Teori *stufenbau/stufentheori* dikembangkan menjadi *teorie vom stufenbau der Reschtordnung*.

Berdasarkan *stufentheori/stufenbau* diketahui bahwa hirarki hukum adalah sebagai berikut:

1. *Staats fundamentalnorm* (Norma Fundamental Negara)
2. *Stastundgesetz* (Aturan dasar/Pokok Negara)
3. *Formellegesetz* (Undang-undang Formal)

⁴³ *Ibid.*, Hal 41.

⁴⁴ Hans Kelsen, *General Theory of Laws & State*, (Cambridge Mass: Harvad University Press, 2006) hal: 124.

⁴⁵ *ibid*

⁴⁶ *ibid*

4. *Verordnung* dan *Aoutonome satzung* (Aturan pelaksana dan Aturan Otonomi)

Peringkat yang paling tinggi pada tahapannya adalah cita hukum yang menjadi kontruksi berfikir untuk mengarahkan kepada tujuan yang diinginkan oleh masyarakat. Selain itu, cita hukum berfungsi sebagai pemandu masyarakat dan tolak ukur regulatif untuk menguji keadilan hukum positif serta berfungsi konstitusi yang menentukan bahwa tanpa cita, hukum akan kehilangan maknanya sebagai hukum. Dengan demikian, melalui teori ini memberikan petunjuk bahwa dalam pembentukan dan penerapan hukum harus dikembalikan kepada norma hukum tertinggi dalam cita hukum (*recht idée*) yang abstrak.⁴⁷

Apabila *stufentheorie* diadaptasikan dengan hirarki pembentukan hukum di Indonesia, maka yang menjadi cita hukum adalah Pancasila sebagai norma hukum peringkat tertinggi (*staats fundamental norm*) yang memiliki fungsi sebagai regulatif untuk menguji benar atau tidaknya tata hukum di Indonesia, juga berfungsi untuk menguji adil atau tidaknya hukum positif di Indonesia. Pancasila sebagai cita hukum Indonesia berada pada peringkat paling tinggi menciptakan aturan-aturan dalam Undang-Undang Dasar yang menentukan lapisan-lapisan norma dibawahnya. Dengan demikian aturan yang lebih rendah tidak dibenarkan apabila ditemukan tidak sejalan dengan aturan yang lebih tinggi. Aturan tersebut dianggap illegal atau *inkonstitusional*, apabila ditemukan aturan yang lebih rendah bertentangan dengan yang lebih tinggi.

Peringkat kedua di bawah Pancasila adalah Undang-undang Dasar, berdasarkan teori *stufenbau* maka Undang-undang Dasar berada pada peringkat norma antara yang berfungsi sebagai penerjemah cita hukum ke dalam pasal-pasal (batang tubuh/*the of constitution*). Undang-Undang Dasar ini menjadi jembatan antara *rechts idée* (norma dasar) dengan norma-norma di bawahnya yaitu *formeel gezets* dalam hal ini undang-undang dan *verordnung* dalam hal ini tentang peraturan pelaksanaannya seperti Peraturan Pemerintah.

⁴⁷ A. Hamid S. At-Tamimi, *Hukum Indonesia Hendaknya Tidak Meninggalkan Cita Hukum dan Cita Negara*, dalam *Mimbar Hukum* Nomor 13 (Al-Hikmah: Jakarta, 1994) Hal 3.

Stufentheorie/stufenbau apabila diadaptasikan untuk melembagakan hukum Islam maka yang menjadi *grundnorm* (norma dasar)/*recht idee* (cita hukum) adalah nilai-nilai Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadits Nabi (wahyu). Norma abstrak yang bersifat *universal* ini tidak dapat bahkan tidak boleh dilakukan perubahan sedikitpun.

Asas-asas hukum Islam yang dikembangkan oleh para pakar Hukum Islam yang disebut dengan *fiqh*, menjadi norma antara dalam hukum Islam. *Fiqh* merupakan hasil *ijtihad* yang berfungsi merealisasikan cita hukum yang abstrak dan bersifat *universal*. Adapun yang menjadi norma konkret dalam hal ini adalah penerapan hukum Islam di masyarakat dan pelaksanaannya melalui pengadilan. Sehingga apabila hukum Islam diterapkan dan dilaksanakan oleh pengadilan maka hukum Islam akan menjadi hukum positif yang proses *legislasinya* dilakukan melalui *yurisprudensi* dalam hal ini adalah peran *ijtihad* hakim.⁴⁸

Potensi-potensi *insāni* dan sumber *Ilāhi* merupakan sumber dari segala ilmu-ilmu termasuk pengetahuan tentang hukum pada hirarki hukum Islam. Dengan demikian dapat diketahui bahwa sumber hukum Islam berdasarkan pada sumber *naqliyyah* dan *'aqliyyah*, kedua sumber ini apabila digabungkan akan menjadi sumber ketiga yang disebut dengan sumber *kasyfiyyah*, yaitu yang kebenarannya bersumber dari intuisi atau dinamakan dengan kebenaran *intuitif*.⁴⁹

Sumber hukum *naqliyyah* memiliki dua sifat, yakni yang bersifat orsinal (*ashliyy*) dan bersifat tambahan (*taba'iy*).⁵⁰ *Al-Ijmā'* hanya sebagai sumber hukum tambahan, maka sering dikatakan bahwa *al-Ijmā'* tidak termasuk pada sumber hukum Islam. Hal ini didasarkan pada pemikiran bahwa *al-Ijmā'* pada hakikatnya bersumberkan pada al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini dapat diketahui pada contoh kasus penetapan jumlah waktu shalat. Kewajiban pelaksanaan Shalat berdasarkan surat *Banī Isrā'īl* ayat 78 bahwa pelaksanaan shalat adalah tiga waktu sebagaimana firman Allah:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

⁴⁸Fath al-Darain, *al-Manāhij al-Ushūliyyat fi Ijtihād bi al-Rayy al-Tasyri'*, (Dar al-Khithab al-Hadits: Damaskus, 1977) Hal. 26.

⁴⁹ Juhaya S Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Tasikmalaya: Kerjasama PT. Latifah Press dengan Fakultas Syari'ah IAILM-Suryalaya, 2009) Hal. 51

⁵⁰*Ibid.*

Artinya: *Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).* (Banī Isrā'īl:78)

Keterangan yang terdapat pada ayat di atas menunjukkan bahwa waktu shalat adalah tiga waktu, yakni: ketika tergelincir matahari, gelap malam dan waktu subuh (*fajr*). Kendati demikian ulama salaf (terdahulu) ber-*ijmā'* bahwa yang dimaksud dengan tergelincir matahari adalah dua waktu shalat yakni shalat Dzuhur dan Ahsar. Sedangkan yang dimaksud dengan waktu shalat pada gelap malam adalah shalat Maghrib dan 'Isya dan waktu *fajr* adalah shalat Subuh. *Al-Ijmā'* atas kewajiban shalat lima waktu ini juga didasarkan pada Hadits Rasulullah SAW:⁵¹

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ، قَالَا : حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ ، عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُوَيْبَانَ ، عَنْ جَابِرٍ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص . : " مَثَلُ الصَّلَاةِ الْخَمْسِ ، كَمَثَلِ نَهْرٍ جَارٍ غَمْرٍ عَلَى بَابٍ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ " ، قَالَ : قَالَ الْحَسَنُ : وَمَا يُبْقِي ذَلِكَ مِنَ الدَّرَنِ ⁵²

Berdasarkan contoh di atas diketahui bahwa *al-Ijmā'* ulama tetap bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah serta bersifat *qath'iy* atau tetap.⁵³ Karena terdapat *al-Ijmā'* yang bersifat *qath'iy*, maka ada juga *al-Ijmā'* yang bersifat *dzanny* (dugaan), yakni *al-Ijmā'* yang dilakukan oleh ulama *muta'akhirin* (zaman setelahnya). *Al-Ijmā'* yang kedua ini adalah *al-Ijmā'* yang diartikan sebagai berikut:

الاجماع هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم.⁵⁴

Al-Ijmā' adalah kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad SAW pada waktu tertentu tentang hukum syara' setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW.

Ijtihād sebagai sumber hukum Islam yang bersumber pada kebenaran 'aqliyyah (rasionalitas) yang dihasilkan berdasarkan penalaran rasional yang tetap

⁵¹Hadis Riwayat Muslim dalam *Jawāmi' al-Kalim*, DVD ROOM 2009. Nomor Hadis 1078.

⁵²إسناده متصل ، رجاله ثقات

⁵³Adapun yang dimaksud bersifat *Qath'iy* adalah ijma Salaf. Lihat Juaha S Praja, *Filsafat Hukum Islam...*Hal. 51.

⁵⁴ Khalid Romdon Hasan, *Mu'jam Ushūl al-Fiqh* (Mesir: Dirasat al-Insaniyyah, 1997) Hal.25.

mengacu kepada sumber-sumber *naqliyyah* (teks agama) dan sebaliknya yakni pada hakikat sumber *naqliyyah* juga sumber ‘*aqliyyah*.⁵⁵

Metode-metode yang diperlukan untuk mengetahui kebenaran yang terdapat pada sumber hukum *naqli* adalah metode *al-Tajrībāt al-Hissiyyah* (pengalaman *empirik*)⁵⁶, *al-Tawattur* atau *al-Mutawātirāt*⁵⁷ (transmisi data melalui periwayatan yang ketat) dan *istiqrā*⁵⁸ (pengujian kebenaran sumber *naqliyy* secara induktif).⁵⁹

Ketiga metode di atas merupakan metode untuk menjamin bahwa al-Qur’an diperoleh secara *naqliyyah* yang selanjutnya dinamakan metode *naqliyyah-‘aqliyyah*.⁶⁰

Selain metode *naqliyyah-‘aqliyyah*, untuk memahami sumber hukum Islam maka diperlukan metode pemahaman sumber hukum Islam. Yang pertama adalah metode untuk pemahaman al-Qur’an, kedua metode untuk pemahaman Sunnah dan ketiga adalah metode *qiyās*.

Metode pemahaman al-Qur’an dapat dilakukan dengan cara, pertama penafsiran dengan cara *al-ma`tsūr*⁶¹ dan kedua dengan cara *al-ra`yu. Tafsīr bi al-ma`tsūr* meliputi tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, tafsir dengan nukilan dari sabda Nabi SAW, tafsir dengan nukilan dari para sahabat dan tafsir dengan nukilan para *tābi`īn*.⁶² Sementara al-Zahabi dan al-Sayuti mengatakan bahwa *tafsīr bil ma`tsūr* adalah penjelasan dan perincian al-Qur’an sendiri terhadap

⁵⁵ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*...Hal. 52

⁵⁶ *Al-Tajrībāt al-Hissiyyah* adalah pengalaman indrawi yang dijadikan sebagai sebuah metode yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan hukum dan sumber hukum Islam melalui penelitian dan pengamatan atas suatu realitas yang selalu berulang-ulang atau berputar sebagai akibat dari suatu realitas. *Ibid.*

⁵⁷ Menurut ahli ahli mantik, metode *al-Tawattur* atau *al-Mutawātirāt* ini hanya akan menjadi pengetahuan dan sumber kebenaran bagi mereka yang mengalaminya dan memperolehnya secara langsung. Kendati demikian para pakar Hukum Islam membantahnya dengan pernyataan: Bahwa apa yang diperoleh *al-Mutawātirāt* dan *al-Mujārabāt* adalah termasuk *al-Makhsūsat*, yaitu suatu yang *empirik*. Seperti fenomena alam yang hanya dialami sebagian orang termasuk fenomena bathin yang berupa emosi-emosi (*al-Shu`ur al-Bathiniyyah*). *Ibid.*,Hal. 54

⁵⁸ *Istiqrā* adalah suatu cara untuk mencapai kesimpulan yang bersifat umum atau preposisi *universal* yang diperoleh melalui *obsevasi* atas kejadian-kejadian partikular. *Ibid.*, 56.

⁵⁹ *Ibid.* 52-56

⁶⁰ *Ibid.*, 52

⁶¹ Tafsir *bi al-ma`tsur* ialah sebagai rangkaian keterangan yang terdapat dalam Al-Qur’an, sunah atau kata-kata sahabat sebagai penjelasan terhadap firman Allah. Lihat Muhammad Ali al- Sabuni, *al-Tibyān fi ‘Ulūm al-Ouḡān*, (Beirut: 1985) Hal.63.

⁶² Muhammad Basuni Faudah, *al-Tafsīr wa Manājihuhu*, M. Muchtar Zoerni dan Abd. Qadir Hamir (penterjemah), (Bandung: Pustaka, 1987) Hal.24.

sebagian ayat-ayat-Nya, penafsiran yang dilakukan Rasulullah SAW, para sahabat dan *tābi'īn* yang berupa penjelasan terhadap firman Allah swt dalam Al-Qur'an.⁶³

Berdasarkan gambaran di atas memberi kesan bahwa ada perbedaan pendapat mengenai apakah tafsir *tābi'īn* terhadap al-Qur'an termasuk dari *tafsīr bi al-ma'tsūr*. Pertama bahwa hal itu termasuk *tafsīr bi al-ma'tsūr*. Kedua, mengatakan bahwa komentar *tābi'īn* tersebut merupakan *ta'wīl* dan *ijtihād*. Bagi pendapat pertama, memberi alasan bahwa para *tābi'īn* pernah bertemu dengan sahabat dan dalam kitab-kitab tafsir *tābi'īn* yang awal ternyata pada umumnya para *tābi'īn* juga hanya mengutip ucapan sahabat saja. Dalam hal ini Muhammad Abu Syuhbah mengatakan, jika para *tābi'īn* itu bermufakat mengenai suatu masalah, maka pendapat mereka itu bisa dijadikan *hujjah*, sekalipun pendapat mereka itu hanya bersumber dari pendapat para sahabat saja. Adapun jika mereka berselisih pendapat, maka pendapat sebagian dari mereka tidak dapat diterima sebagai *hujjah*, baik terhadap kalangan mereka sendiri (*tābi'īn*) maupun terhadap generasi sesudahnya.⁶⁴ Dari beberapa definisi di atas dapat dipahami bahwa *tafsīr bi al-ma'tsūr* dapat dikelompokkan menjadi empat, yaitu: (1) Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an; (2) Tafsir al-Qur'an dengan al-Sunah (3); Tafsir al-Qur'an dengan riwayat sahabat; (4) Tafsir al-Qur'an dengan riwayat *tābi'īn*; dan (5) Tafsir al-Qur'an dengan riwayat *atba'a al-tābi'īn*.⁶⁵

Berdasarkan uraian di atas, maka penafsiran dan penggalian sumber hukum dari al-Qur'an diklasifikasi ke dalam lima peringkat, yakni sebagai berikut: Pertama, penafsiran al-Qur'an oleh al-Qur'an. Sebagaimana diketahui bahwa al-Qur'an itu sebagian ayatnya merupakan penjelas terhadap sebagian ayat yang lain. Hanya Allah saja yang Maha Mengetahui apa yang dikehendaki dengan firman-Nya.⁶⁶ Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan cara yang terbaik.⁶⁷ Menurut al-Sabuni penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an termasuk jenis tafsir yang paling luhur dan tidak ragu lagi untuk diterima. Karena Allah

⁶³ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīn*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1978) Hal.152, dan lihat juga Jalaluddin Abdurrahman As-Sayuti, *al-Dur al Manshūr fī al-Tafsīr al-Manshūr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983) Hal. 6.

⁶⁴ Muhammad Basuni Fauda, *ibid*, Hal. 42.

⁶⁵ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam...* Hal. 58.

⁶⁶ Ahmad Syirbasy, *Sejarah Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985) Hal.5.

⁶⁷ Muhammad Basuni Faudah, *ibid.*, Hal. 50.

SWT lebih mengetahui maksudnya dari pada yang lainnya. Kitab Allah adalah yang paling benar, tidak terdapat pertentangan antara yang satu dengan yang lainnya, dari awal sampai akhirnya.⁶⁸ Dengan demikian nilai dan keandalan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah yang paling baik dan tinggi. Implikasinya, *mufasssir* (penafsir) semestinya dalam proses kerja menafsirkan memahami *munāsabah* satu ayat dengan ayat lainnya.

Kedua, metode pemahaman al-Qur'an berdasarkan Sunnah, dalam hal ini Sunnah menjelaskan al-Qur'an jika dalam al-Qur'an itu sendiri tidak terdapat penjelasan karena kedudukan/fungsi Sunnah sebagai penjelas terhadap al-Qur'an.⁶⁹ Hal tersebut sesuai dengan firmanNya:

.... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. (QS Al-Nahl (16): 44).

Penafsiran al-Qur'an dengan Sunnah menempati urutan kedua setelah penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an. Petunjuk yang paling baik adalah petunjuk yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Beliau tidak menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'an mengikuti pikirannya sendiri, tetapi menurut wahyu *Ilāhi*.⁷⁰ Penjelasan Nabi dengan sanad yang pasti, *shahīh*, maka tidak ada keraguan padanya bahwa hal itu benar dan wajib berpegang padanya.⁷¹ Di samping itu, Nabi SAW berfungsi menerangkan dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an kepada umat manusia (QS. Al-Nahl:44).

Selama apa yang disampaikan oleh Rasulullah SAW tentang penjelasan al-Qur'an itu pasti *sanad* dan *matan*-nya *shahīh*, maka hal itu harus menjadi pedoman dalam menafsirkan ayat dan bernilai tinggi. Dalam hal ini *mufasssir* harus betul-betul bersikap hati-hati dan cermat menyaring dan memastikan riwayat-riwayat benar-benar berasal dari Nabi.

⁶⁸ Muhammad Ali al-Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 69

⁶⁹ Muhammad bin Abdullah Badrudin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'an*, (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1957) Hal. 176.

⁷⁰ Jalaludin Abdurrahman al-Suyuthi, *ibid.*, 176.

⁷¹ Muhammad Ali al-Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 69.

Peringkat ketiga, metode pemahaman al-Qur'an berdasarkan sahabat Nabi. Apabila tidak ditemukan penafsiran dalam al-Qur'an maupun Sunnah, maka merujuk kepada keterangan sahabat terkemuka yang *shahīh*, karena merekalah yang pernah bersama Nabi, bergaul dengan beliau dan menghayati petunjuk-petunjuknya.⁷²

Para sahabat yang terkenal sebagai *mufasssir* ada 10 orang, yaitu empat *Khulafā'a al-Rāsyidīn* ditambah dengan Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Sabit, Abu Musa al-'Asy'ari dan Abdullah bin Zubair. Namun demikian *Khulafā'a al-Rāsyidīn* hanya sedikit yang mewartakan *atsar* (penjelasan sahabat) kecuali Ali bin Abu Thalib. Dan pada saat ketiga khalifah pertama masih hidup, ketika itu masih banyak sahabat yang ahli dalam *kitābullah*.⁷³

Penafsiran al-Qur'an dengan riwayat sahabat adalah salah satu jalan untuk memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an, sebab mereka menyaksikan dan selalu bersama Nabi SAW. Dalam hal ini al-Hakim mengatakan, jika *shahīh* dinilai *marfū'*, karena mereka menyaksikan turunnya wahyu, memahami hal-hal yang melatarbelakangi wahyu, jiwa mereka bersih sehingga memungkinkan mereka memahami al-Qur'an secara benar.⁷⁴ Di samping itu karena para sahabat itu pernah berkumpul dengan Nabi SAW, mereka mengambil sumbernya yang asli, menyaksikan turunnya wahyu dan turunnya al-Qur'an, mengetahui *asbāb al-nuzūl*, watak mereka murni, fitrah yang lurus, berkedudukan tinggi dalam ke-*fasīh*-an dan kejelasan bicara. Mereka lebih memiliki kemampuan dalam memahami *kalām* Allah. Dan hal lain yang ada pada mereka tentang rahasia-rahasia al-Qur'an sudah tentu akan melebihi orang lain yang manapun juga.⁷⁵ Ibnu Shalah mengatakan bahwa apabila penafsiran sahabat itu mengenai *asbāb al-nuzūl* dan menafsirkannya tidak memakai *ra`yu* (akal) maka dinilai *marfū'*⁷⁶ artinya bahwa tafsir tersebut mempunyai kedudukan sebagaimana kedudukan Hadits Nabi yang silsilahnya sampai kepada Nabi SAW. Selanjutnya Ibnu Salah

⁷² *Ibid.*

⁷³ Muhammad Ali al-Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 72

⁷⁴ Ahmad Syrbasy, *Ibid.*, 5

⁷⁵ *ibid.*, Hal. 69.

⁷⁶ Muhamad Abdul 'Azim al-Zarqani, *Manāhil al-Irfaan fi Ulūm al-Our an*, (Isa al-Bab alHalabi, tt.) Hal. 481.

melanjutkan bahwa apabila penafsiran itu tidak mengenai *asbāb al-nuzūl* dan memakai *ra`yu*, maka dinilai *mauqūf* dan tidak wajib diambil karena para sahabat adalah *mujtahid* yang bisa benar dan mungkin salah.⁷⁷

Berbagai pendapat tersebut dapat digambarkan bahwa penafsiran sahabat dapat dinilai benar dan dipegangi apabila hal itu betul-betul bersumber dari sahabat. Ibnu Taimiyah berkomentar bahwa hendaklah diketahui bahwa Nabi SAW menerangkan kepada para sahabat tentang makna-makna al-Qur'an sebagaimana dia menerangkan *lafazh-lafazh*-nya. Karenanya firman Allah: ... *Litubayyina linnāsi mā nazala ilaihim* (QS.al-Nahl: 44) adalah mencakup dua hal ini.⁷⁸ Penjelasan sahabat terhadap ayat al-Qur'an nilainya adalah tinggi dan dapat dijadikan pegangan dalam menafsirkan al-Qur'an, apabila *isnād*-nya *shahīh*. Dan penjelasan shahabat tersebut tidak hanya terbatas pada masalah *asbāb al nuzūl* saja.

Keempat, metode pemahaman al-Qur'an berdasarkan *tābi`īn*, Sebagai bahan rujukan dalam dalam penulisan al-Qur'an, penjelasan *tābi`īn* tetap diperhitungkan untuk dapat menafsirkan al-Qur'an. Sekalipun mereka bukan generasi sahabat yang langsung mendapat penafsiran dari Nabi, tetapi mereka memperoleh penjelasan dari para sahabat. Sebagai contoh penafsiran Mujahid bin Jabbar tentang ayat *shirāt al-mustaqīm* yaitu kebenaran. Mujahid sering menemui Ibnu Abbas dalam memperoleh keterangan.⁷⁹

Mengenai tafsir Al-Qur'an dengan riwayat *tābi`īn*, para ulama berbeda pendapat mengenai penilaian terhadap riwayat *tābi`īn* dalam menafsirkan al-Qur'an. Namun, sebagai bahan rujukan penafsiran mereka tetap diperhitungkan, terutama kalau tidak ditemukan tafsir suatu ayat dalam Al-Qur'an, tidak pula dalam sunah maupun riwayat sahabat. Sebagian ulama memandang bahwa ucapan *tābi`īn* termasuk *tafsīr bi al-ma`tsūr* dan sebagian lagi memandangnya *tafsīr bi al-ra`yi* dan *ijtihād*.⁸⁰ Dikatakan *tafsīr bi al-ma`tsūr* karena penafsiran *tābi`īn* bersumber dari (1) ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi penafsir bagi ayat-ayat lain

⁷⁷ *Ibid*, Hal.481.

⁷⁸ Jalaludin Abdurrahman Al-Syuyuti, *Ibid*,Hal. 176

⁷⁹ *Ibid*.

⁸⁰ Muhammad Basuni Faudah, *ibid*,Hal.35-36.

yang bersifat global; (2) apa yang didengar dan diriwayatkan oleh para *tābi'īn* bersumber dari para sahabat, dan sahabat mengambilnya dari Nabi SAW; (3) tafsir al-Qur'an yang diriwayatkan oleh para *tābi'īn* adalah diambil dari para sahabat; (4) hasil-hasil perenungan dan pemikiran mereka atas *Kitābullah* sebagaimana yang telah diungkapkan Allah kepada mereka.⁸¹ Mengenai tafsir *tābi'īn* terhadap al-Qur'an, Ibnu Taimiyah memberikan komentar setelah mengutip pendapat Syu'bah bin al-Hajjaj yaitu pendapat-pendapat *tābi'īn* yang berkaitan dengan masalah-masalah *furū'* tidak dapat dijadikan *hujjah*, karena hal itu merupakan buah pikiran *mufassir* mengenai masalah yang diperselisihkan. Kalau para *tābi'īn* itu bermufakat tentang suatu masalah, maka pendapat mereka dapat dijadikan *hujjah*, Sekalipun pendapat mereka hanya bersumber dari pendapat para sahabat saja. Namun jika mereka berselisih pendapat, maka pendapat sebagian mereka tidak dapat diterima sebagai *hujjah*, baik terhadap kalangan mereka sendiri maupun generasi selanjutnya.⁸² Bagaimanapun juga kita harus mengakui bahwa dalam penafsiran al-Qur'an dengan *ma'tsūr* dari sahabat atau *tābi'īn* mempunyai kelemahan-kelemahan. Dalam hal ini al-Shabuni menjelaskan setelah mengutip pendapat al-Zarqani bahwa kelemahan-kelemahan tafsir al-Qur'an dengan *ma'tsūr* dari sahabat dari *tābi'īn* yaitu karena berbagai segi:

1. Campur baur antara yang *shahīh* dan tidak *shahīh*, serta banyak mengutip kata-kata yang dinisbatkan kepada sahabat atau *tābi'īn* dengan tidak mempunyai sandaran dan ketentuan, yang akan menimbulkan pencampuran antara yang hak dan yang batil.

2. Riwayat-riwayat tersebut ada yang dipengaruhi oleh cerita-cerita *isrāiliyyāt* dan *khurafāt* yang bertentangan dengan *aqidah Islāmiyyah*. Dan telah ada dalil yang menyatakan kesalahan cerita-cerita tersebut, hal ini dibawa ke dalam kalangan umat Islam dari kelompok Islam yang dahulunya ahli kitab.

3. Kalangan sahabat ada yang ekstrem. Mereka mengambil beberapa pendapat dan membuat-buat kebatilan-kebatilan yang dinisbatkan kepada

⁸¹ *Ibid.*, Hal. 48.

⁸² Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr*, (Kuwait: Dar Alquran al-Azim, 1971) Hal. 105

sebagian sahabat. Misalnya kelompok Syi'ah yang fanatik kepada Ali. Mereka sering mengatakan kata Ali padahal Ali sendiri tidak ada urusan apa-apa. Contoh lain, golongan pendukung 'Abbasiyah mereka mengemukakan kata Ibnu Abbas, padahal tidak benar Ibnu Abbas mengatakan demikian. Mereka berbuat itu karena untuk basa-basi dihadapan para penguasa.

4. Musuh-musuh Islam dari orang-orang *zindīq*. Ada yang menyisipkan sahabat dan *tābi'īn* sebagaimana mereka menyisipkan atas Nabi SAW perihal sabdanya. Hal ini dimaksudkan untuk menghancurkan agama dengan jalan manghasut dan membuat-buat Hadits. Dalam hal ini perlu kita waspadai.⁸³

Menanggapi hal-hal di atas, al-Zarqani mengatakan setelah mengutip dari Imam Ahmad r.a. dan Ibnu Taimiyah yaitu bahwa pendapat yang paling adil dalam hal ini ialah bahwa *tafsīr bi al-ma'tsūr* itu ada dua macam; (1) tafsir yang dalil-dalilnya memenuhi persyaratan shohihdan diterima. Tafsir yang demikian tidak layak untuk ditolak oleh siapapun, tidaklah dibenarkan untuk mengabaikan dan melupakannya. Tidak benar kalau dikatakan bahwa tafsir yang demikian itu tidak bisa dipakai untuk memahami al-Qur'an bahkan kebalikannya, bahwa tafsir tersebut adalah sarana yang kuat untuk mengambil petunjuk dari Al-Qur'an, (2) tafsir yang dalil atau sumbernya tidak *shahīh* karena beberapa faktor di atas atau sebab lain. Tafsir yang demikian harus ditolak dan tidak boleh diterima serta tidak layak untuk dipelajari. Kebanyakan ahli tafsir yang waspada seperti Ibnu Katsir selalu meneliti sampai di mana kebenarannya yang mereka kutip dan kemudian membuangnya yang tidak benar atau *dha'īf*.⁸⁴

Tafsir *ma'tsūr* dari sahabat atau *tābi'īn* nilainya tinggi apabila sumbernya *shahīh* dan tidak diperselisihkan atau tidak bertentangan satu pendapat dengan pendapat yang lainnya. Implikasinya, tafsir *ma'tsūr* yang memenuhi kriteria tersebut haruslah diterima dan tidak perlu ditolak. Namun kalau tafsir *ma'tsūr* dari sahabat atau terutama *tābi'īn* itu kurang *shāhih* maka nilainya rendah dan sebagai

⁸³ Muhammad Ali al-Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 70-71.

⁸⁴ *Ibid.*, Hal. 71.

konsekuensinya tidak bisa dipakai atau minimal sebagai pembantu dalam membuka makna al-Qur'an.

Kelima, metode pemahaman al-Qur'an berdasarkan *atba'a al-tābi'in*, yakni penafsiran berdasarkan pemahan orang yang hidup dengan *tābi'in*. Metode yang pertama sampai metode yang keempat dinamakan dengan metode *tafsīr bi al-ma'tsūr*, sedangkan yang terakhir merupakan pemahaman *ijtihād* atau berdasarkan akal yang selanjutnya disebut *tafsīr bi al-ra'yi*.

Metode *bi al-ra'yi* menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan rasio/akal manusia dan sangat tergantung kepada proses penalaran *mufassir*. Seringkali tergantung kepada situasi dan kondisi aktual yang dihadapi demi kepuasan ataupun kepentingan *mufassir*.

Metode ini memungkinkan terjadinya penyimpangan dalam makna dari suatu ayat dan dalam pengambilan suatu kesimpulan (*istinbāth*). Seringkali pula, penafsiran hanya didasarkan kepada logika manusia tanpa didukung dengan dalil-dalil yang mencukupi, hal seperti ini dilarang untuk dilakukan. Sesuai firman Allah dan Hadits yang artinya :

Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya. (QS. 17:36)

*Barangsiapa berkata tentang al-Qur'an menurut pendapatnya sendiri atau menurut apa yang tidak diketahuinya, hendaklah ia menempatkan tempat duduknya di dalam neraka.*⁸⁵

Al-Qur'an mengandung banyak kisah-kisah para Nabi dan umat terdahulu yang bisa dijadikan pelajaran dan nasihat untuk umat masa sekarang. Kisah-kisah ini seringkali dapat ditemukan pula dalam kitab-kitab Taurat dan Injil dengan penjelasan yang lebih panjang lebar dan perincian yang detail. Kisah-kisah ini seringkali tercampur dalam pemahaman dan penalaran *mufassir* yang hanya bersandarkan pada *ra'yi* belaka, sehingga menodai penafsiran yang benar.

Menyikapi hal ini Rasulullah mengatakan: "*Janganlah kamu membenarkan keterangan Ahli Kitab dan jangan pula mendustakannya, tetapi*

⁸⁵Hadits Riwayat Tirmidzi, Nasa'i dan Abu Daud. Menurut Tirmidzi, Hadits ini bersifat hasan.

katakanlah, “Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami...”⁸⁶ Seringkali para *mufassir* tidak mengoreksi terlebih dahulu kisah-kisah *isrā’īliyyāt* ini, sehingga penukilan yang tidak benar dan batil tercampur menjadi satu dengan penukilan yang *shahīh*.

Oleh karena itu, bilamana membaca kitab-kitab tafsir yang banyak menukil kisah-kisah *isrā’īliyyāt*, hendaknya kita meninggalkan hal-hal yang tidak berguna dan tidak mengutip kembali kisah tersebut, kecuali terbukti *keshahīhannya* dan kebenarannya.

Para ahli sufi pun banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan makna yang berbeda disesuaikan dengan teori-teori tasawuf mereka. Diantara kelompok sufi ini ada yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan mengambil makna-makna batin di balik makna *zhāhir*. Makna *zhāhir* adalah segala sesuatu yang segera dapat dipahami dengan akal pikiran, sedangkan makna batin adalah isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik makna *zhāhir*. Tafsir para sufi atau Tafsir *Isyāri* ini diperbolehkan asalkan memenuhi empat syarat, yaitu:

1. Tidak bertentangan dengan makna *zhāhir* ayat.
2. Maknanya itu sendiri *shahīh*.
3. *Lafazh* yang ditafsirkan terdapat indikasi timbulnya makna *isyāri*.
4. Diantara makna *isyāri* dan makna *zhāhir* terdapat hubungan yang erat.

Jadi, penafsiran dengan metode *ra`yi* ini dapat dibenarkan selama mengikuti kaidah-kaidah yang dibenarkan, sebagaimana telah dijelaskan oleh ulama-ulama terdahulu, diantaranya: Imam Abu Ja’far Ath-Thabari dalam pembukaan tafsirnya *Jami’ Bayān al-Qur’an*; Imam Abu Muhammad Ibnu Qutaibah dalam kitab *Ta’wīl Musykil al-Qur’an*; Imam Al-Baihaqi dalam kitab *Al-Madkhal*; dan juga Imam Al-Ghazali dalam *Ihya’ Ulūmuddīn* dan *Adab Tilāwatil Qur’an*.⁸⁷

Metode kedua, setelah metode pemahaman sumber hukum Islam al-Qur’an adalah metode pemahaman Sunnah, praktik metode Sunnah adalah

⁸⁶Hadits Riwayat Bukhāri.

⁸⁷Qardhawi, *Berinteraksi Dengan Al-Qur’an* (terjemahan), (Jakarta: Gema Insani Press, 1999) Hal. 299.

menentukan suatu hukum berdasarkan Sunnah Rasulullah SAW, baik ucapan perbuatan maupun keputusan-keputusannya. Perkembangan metode ini sebagaimana al-Qur'an berjalan dengan ilmu pengetahuan dan zaman dalam penggunaan serta upaya-upaya interpretasinya.

Terdapat tiga aliran dalam memahami metode Sunnah, yaitu: pertama aliran *literalisme (teksual)*, aliran yang menafsirkan Sunnah secara *harfiyyah*. Kedua aliran yang menafsirkan Sunnah secara *metafor*, selanjutnya disebut aliran *spiritualisme* yang menganggap bahwa Sunnah dalam ungkapan yang sesuai dengan tingkatan kemampuan intelektual dan kebudayaan masyarakat pada zamannya.⁸⁸ Berdasarkan aliran yang kedua maka diketahui bahwa penafsiran masa kini berdasarkan interpretasi kontekstual. Aliran ketiga, menggabungkan kedua aliran, yakni pemahaman aliran *literalis* untuk masalah yang menyangkut ibadah murni (*'ibādah mahdhah*) tidak bisa lain kecuali dengan mengikuti apa yang dijelaskan Rasulullah SAW secara tekstual atau Sunnah-Sunnahnya dan pemahaman aliran *metafor/spiritualisme* pada masalah yang menyangkut luar bidang ibadah murni.⁸⁹ Penafsiran semacam ini merupakan perluasan makna atas makna-makna etimologis atau perluasan makna secara lebih luas, sesuai dengan ruang dan waktu.

Metode selanjutnya adalah metode *qiyās* yakni: penarikan kesimpulan atau *inferensi* dari suatu peristiwa hukum yang telah ditentukan oleh *nash* untuk peristiwa hukum yang belum ditentukan hukumnya oleh *nash* Karena diantara dua peristiwa tersebut terdapat makna homonim yang disebut dengan *'illat*.⁹⁰ Ulama salaf mengartikan *qiyās* dengan perumpamaan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang selanjutnya disebut dengan *qiyās tamtsīliy* atau *qiyās jaliy*.

Sedangkan menurut ilmu mantik, *qiyās* adalah proposisi atau konklusi yang disusun berdasarkan proposisi-proposisi atau premis-premis. Berdasarkan ilmu Mantik terdapat dua macam *qiyās*, yaitu *qiyās iqtirāniy (silogis mekategorik)* dan *qiyās ististnā'iy (silogisme exeptif)*. *Qiyās iqtirāniy*, merupakan penalaran yang terdiri dari tiga term yaitu *muqaddimah kubrā (premis mayor) muqaddimah*

⁸⁸ Juhaya S. Praja, *Fisafāt Hukum Islam...*Hal. 61

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Juhaya S. Praja, *Filsafāt Hukum Islam...*Hal. 62

shughrā (*premis minor*) dan *had wasath*. Sedangkan *qiyās ististnā'iy* (*qiyās ekseptik*) adalah penalaran yang terdiri dari dua premis, salah satunya menjadi syarat dan premis yang lainnya menjadi jawab atau menghilangkan salah satu jawaban dari salah satu premis tersebut.⁹¹ *Qiyās eksptik* ini dibagi dua, yaitu *syarhiyyah muttashilah* (syarat yang melekat/hipotetik) dan *syarhiyyah munfashilah* (syarat yang terpisah/disjontif).⁹²

Teori *stufentheori/stufenbau* atau *tartīb al-ahkām* dalam penelitian di disertasi ini sebagai middle teori karena salah satu pembahasan penting sekaligus sebagai jalan masuk dalam penelitian ini adalah sebagaimana *istinbāt al-ahkām* dilakukan terhadap sumber-sumber hukumnya yaitu terdiri dari al-Qur'an, Hadits, *al-Ijmā'* dan *qiyās*. Untuk memahami pandangan Asnawi tentang sumber hukum tersebut perlu menggunakan teori ini.

3. Teori Aplikasi

Diskursus *ushul maqosid syariah* pada penerapan hukum syariah memiliki empat tujuan asas berbeda yaitu : asas *ibtida'I*, (asas permulaan) tujuan *ifhami* (untuk memberikan pemahaman), tujuan untuk *taklifi* (memberikan beban tugas) dan tujuan *imtisal taabbudi* (mematuhi perintah atas dasar ibadah).⁹³ pokok-pokok kajian utama *ushul fikih* memiliki prioritas pada pembahasan masalah-masalah tersebut sebagai kesatuan bangunan *maqosid as-syariah*. hal ini jugalah yang melatar belakangi lahirnya ilmu *ushul fikih*.

Pembahasan Imam Syafii dalam kitab *Risalah* nya memfokuskan pada tujuan kedua dari empat teori *mabda' maqosidus shyariah*, yaitu pembahasan terkait tujuan Allah swt sebagai *as-sya'ri* (yang memberlakukan hukum syariah) menerapkan syariah *biqosdhil ifham* (untuk difahami).

Menegaskan Syafii, Syatibi ketika mengkaji *maqosid as-syariah* pada tujuan utamanya yaitu memberikan pemahaman syariah. Ia merujuk secara langsung pemikiran Syafii dari kitab *Risalah*.⁹⁴ Syatibi menuliskan pada *muqoddimah* kitab *maqosidnya* : Bahwasannya *maqosid* yang di lihat pada

⁹¹ *Ibid.*, 63

⁹² *Ibid.*

⁹³ Syathibi, *Muwafaqot*. Darul Fikr, Libanon cet-2003, juz 2 hal 8

⁹⁴ Syatibi *Muwafaqot*. Darul Fikr juz2 hal 101-104, Syatibi, *Al-ietishom*, Darul Fikr Libanon – cet 2012 hal 495-499

sebuah hukum syariah ada dua macam: kembali kepada tujuan *syari'* dan kembali kepada tujuan *mukallaf*. Pertama melihat dari sisi tujuan *syari'* ketika menetapkan sebuah hukum syariah, dari tujuannya untuk meletakkan syariah agar dapat dipahami, dari tujuannya memberikan *taklif* yang sesuai, dan tujuan terakhir masuknya *mukallaf* dibawah bayangan hukum syariah.⁹⁵ Lebih fokus pada kajian tujuan *maqosid ifham*, Syatibi menjelaskan bahwasanya Alqur'an diturunkan dengan Lisan Arab, maka setiap orang dituntut untuk memahami dari ranah ini – memahami bahasa Arab-. Allah swt :

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْقَانًا عَرَبِيًّا

sesungguhnya kami telah menurunkan Alquran dengan bahasa Arab.

Ketika Alquran diturunkan dengan bahasa Arab bukan bahasa ajam, maka ia turun atas dasar lisan Arab yang telah disepakati bangsa Arab pada pelafadzannya secara khusus, begitu pula dan stilstika dan maknanya. Karena itu, dilihat juga fitrah lisan Arab dari penggunaan kata yang menunjukkan objek umum yang memiliki makna jelasnya secara lahir, dan umum yang memiliki makna umum pada satu sisi, maupun khusus disisi yang lainnya. Umum yang dikehendaki khusus, yang *dzahir* dan dimaksud secara *dzahir*, atau selainnya. Semua itu bisa diketahui dari permulaan sebuah ucapan, tengah atau akhir, serta ucapan-ucapan yang makna awalnya diketahui dari ucapan akhirnya. Begitu juga pembahasan yang diketahui dengan makna atau melalui isyarat. Dinamakannya sesuatu yang tunggal dengan banyaknya nama atau sebaliknya sesuatu benda yang beraneka ragam dinamai dengan satu nama tunggal, hal ini lumrah dan sudah dikenal bagi kalangan Arab. Oleh karena itu tidak dipungkiri bahwa banyak hal yang sangat bergantung dengan diskursus bahasa dialektika Arab.

Seperti halnya lisan sebagian orang Ajam yang tidak bisa memahami lisan Arab, begitu juga lisan Arab yang tidak difahami melalui lisan Ajam. karena adanya perbedaan dalam peletakan kalimat serta gaya bahasanya (stylistikanya). Syafii pada kitab *Risalahnya* menegaskan teori ini pada pembahasan ushul

⁹⁵ Syatibi, *Muwafaqot* juz2 hal 7-8.

Fikihnya, sementara ulama pasca Syafii tidak menyinggung teori dan pendekatan bahasa ini.⁹⁶

Syatibi mengaskan diskursus ini dalam kitab *al-I'tishom* : ini adalah makna dari penetapan Syafii terhadap penggunaan bahasa bagi orang-orang Arab sendiri. Dengan demikian sangat jelas bahwa bahasa Arab sebagai salah satu asas untuk memahami Alqur'an. Syafii lebih jauh memasuki kajian ini pada pembahasan yang mendalam karena setiap penggunaan bahasa Arab telah dijelaskan secara rinci oleh para ahlinya, mereka adalah ahli *Nahwu dan Tasrif, Ma'ani, Bayan, Ahli Isytiqoq* dan *Syarh mufrodaat lughoh*, dan *ahlul akhbar almanqulah anil Arab limuqthadhoyat ahwal*, melalui pendekatan diskursus ilmu-ilmu inilah seseorang memahami bagaimana Alqur'an diturunkan. Karenanya diskursus tersebut digelar dengan nama *Arobi*.⁹⁷

Imam Syafii beranggapan bahwa ilmu Nahwu atau ilmu *Al-arabiyyah* saja tidak cukup untuk memahami *nas-nas* Syariah dan *maqosidnya*, karena ada banyak perbedaan antara *khitob Arabi* dan *maqoshidnya*. Ilmu Nahwu hanya membahas *dhabit*, megkaji sisi gramatikal *Arabiyyah* secara umum seperti apakah kalimat dibaca *Rafa'*, *Nashab*, *Jer*. Nahwu tidak mementingkan tentang *ma'aani* kalimat secara khusus. Seperti ucapan: *Akalal alhajaru walada*, susunan kalimat ini sah dan benar secara Nahwu tapi tidak secara makna. Nahwu hanya fokus pada orientasi *Syakal harokaat*, sementara ilmu Balaghoh mencakup sisi gabungan dan susunan kalimat *-jumal allughowi*, dari *tasbih, ijaz, isti'aroh, thabaq, janas* dan lain sebagainya. Karenanya masih tersisa bagian lain yang berhubungan dengan *Maqoshid Khitob* yang belum terperinci.- dan belum ter *dhabit*.

Kesimpulan maksud dari *Khitob* tidak dapat ditemukan kecuali dengan mengetahui bagaimana *khitob* tersebut diungkapkan dalam kenyataan dan prakteknya. Inilah yang diinginkan oleh syari' ketika satu keterkaitan dari satu ungkapan *khitob* baik melalui Alquran maupun Hadis. Begitu pula mengetahui tentang bagaimana sebuah permasalahan ditempatkan. untuk dapat membatasi rincian masalah ini dibutuhkan keahlian dalam bidang *maqosidul Khitob Alarabi*

⁹⁶ Syatibi, *Muwafaqot*, , Darul Kutub . Mesir, juz 2 hal101-104

⁹⁷Syatibi *I'tishom* Darul Fikir, Beirut, hal 498-499.

(maksud tujuan dari sebuah ungkapan Bahasa Arab), dan ini dinamakan sebagai Tujuan *syari'* dalam menerapkan Syariah untuk difahami. Tujuan syariah ini membutuhkan beberapa syarat, diantaranya adalah : keaahlian dalam bahasa Arab pada *fasohahnya*. *Balagoh*, jarak pengaplikasiannya, tidak hanya dalam kajian Nahwu saja, tetapi bagaimana orang Arab menggunakannya. Pada situasi apa? Dalam prakteknya, hal ini otomatis membutuhkan orang Arab Asli.

Teori *Taaddud Maani Huruf* (*Takhrijul furu' ala masail al-Nahwiyyah*)

Jika sebuah huruf memiliki makna bagi yang lainnya, maka disebut *huruf ma'aani*. Huruf yang telah ditetapkan para Ulama Nahwu pada makna-makna tertentu. Dalam prakteknya pembahasan masalah ini memiliki hubungan khusus untuk memahami perbedaan makna terhadap *istimbath ahkam* dari nas-nas Alquran dan Hadis. Baik melalui jalan ijthad maupun *Ta'wil*. Karena mencakup *dalalah* pada permasalahan fikih yang pemahamannya ditentukan pada pengaruh atas pemaknaan huruf-huruf pada nas. Dinamakan *huruf ma'ani* untuk tujuan seperti ini karena ketersambungan *makna af'al* terhadap *asma'*, atau karena menunjukkan pada satu pemaknaan.

Ulama Nahwu, Ushul dan Kalam memiliki perbedaan prespektif dalam menentukan peran huruf-huruf ini ketika dijadikan sebagai kaidah Nahwu sebagai sebuah *Dalalah Lughowiyah* -penunjuk bahasa - atas hkum-hukum permasalahan fikih maupun aqidah.dan ini adalah peran penggunaan sebuah *lafadz* pada satu gabungan kalimat atau *jumlah* dilihat dari *dalalahnya*. Adakalanya menggunakan makna majaz, adakalanya dengan makna hakikat dan lainnya.⁹⁸

Memahami *dalalah* dari sebuah huruf harus melalui pengamatan yang seksama pada sebuah ungkapan atau Kalam dan asalnya dari Alquran dan Hadis, dan kembali kepada ushul. Suyuti meyebut huruf-huruf ini dengan judul : *Al Adawaat al lati yahtajuhaa al mufasssir*. Ia mengomentari judul tersebut dengan sebuah kesimpulan :

Saya bermaksud bahwa memahami *adawat* tersebut adalah sebuah urgensi yang sangat patut karena perbedaan *mawaqie* (penempatannya). karena itu terjadi

⁹⁸ Ibid.hal 8-9

perbedaan sebuah ungkapan dan *istimbath* tergantung pada bagaimana seseorang dalam memaknai *adawat* tersebut.⁹⁹

Dalalah huruf ma'ani kerap memberikan pemahaman hukum berbeda pada nas yang sama. Seperti pada tafsir ayat :

وَأَتَىٰكُمْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤)

Firman Allah swt "*minkum*" pada ayat tersebut terdapat huruf *Jer* yang menunjukkan dua *dalalah (petunjuk)* berbeda yaitu *Tab'ied* (untk membagi)atau *Tabyin* (untuk menjelaskan). Keduanya membutuhkan dalil-dalil agar dapat disimpulkan makna yang paling diunggulkan. Zamakhsari berpendapat bahwa huruf *Jer min* pada ayat tersebut menunjukan makna *Tab'ied*, karena amar ma'ruf dan Nahi Munkar termasuk bagian dari *Fardlu Kifayah*, dan tidak patut mengamalkannya kecuali bagi orang yang memahami ma'ruf dan munkar, serta mengetahui bagaimana keberlangsungan amar ma'ruf dan nahi munkar ketika diterapkan. Sedangkan orang yang bodoh dan tidak memahaminya bisa saja akan terbalik dalam mengamalkannya, sehingga rentan terjadi nahi m'ruf dan amar munkar. Sebaliknya Arrozi menjelaskan bahwa huruf *Jer* tersebut memberikan makna *Tabyien*. Dengan dalih ayat lain yang menjelaskan tentang adanya tanda-tanda yang membelokkan maknanya, yaitu :

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

Ayat ini menjelaskan bahwa setiap mukallaf diwajibkan atasnya untuk amar ma'ruf dan nahi munkar. Seperti kewajiban bagi setiap orang untuk menolak setiap hal yang membahayakan bagi dirinya. Seperti halnya ucapan Allah Swt: *Fajtaniburrijsa minal autsan*.

Prespektif lain mengatakan bahwa sebagian ulama ada yang menafsiri dilalahnya atas dua makna secara bersamaan. Karena amar ma'ruf dan nahi munkar walaupun hukumnya wajib pada semua mukallaf tetapi ketika sebagian kaum telah melaksanakannya maka beban taklif gugur bagi kaum lainnya.

E. Metodologi Penelitian

⁹⁹ Abu Hasan Ali bin Muhammad, Tafsor Khozin , Maktabah Alamiyah, Beirut juz 1 hal 434

Penelitian ini merupakan kajian kepustakaan (*liberary research*) yang termasuk dalam kategori penelitian historis tekstual mengenai konten naskah kitab *al-Kawkab Ad-duri fitakhrijul furu' ala al-masail an-nahwiyyah*. Yakni suatu kajian yang berkonsentrasi terhadap isi sebuah naskah kitab Takhrijul *furu'al-fikihiyyah alal masaili an-Nahwiyyah*. Objek material dari penelitian ini adalah pikiran tokoh yang terkait dengan naskah yang akan diteliti, dalam hal ini ialah naskah karangan Imam Isnawi dengan perbandingan berbagai pandangan ulama Nahwu dan fikih.

Adapun metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif dan analisis-sintesis. Metode deskriptif digunakan, terutama, untuk mendata dan melakukan inventarisasi pemikiran para tokoh fikih Syafi'i dan beberapa perspektif nahwu dengan membaca berbagai karya mereka sendiri. Sedangkan analisis-sintesis yang dimaksud adalah meneliti dan membaca secara kritis berbagai penjelasan para tokoh fikih Syafi'i dan nahwu dalam tulisan mereka sehingga nantinya diperoleh pemahaman mendalam

Mengenai persoalan-persoalan yang menjadi konsentrasi penelitian ini, yakni prinsip-prinsip dasar tata bangunan ilmu nahwu yang dengannya bisa menjadi landasan pemahaman atas sumber-sumber Asli syariah dari al-Qur'an dan hadis hingga menjadi objek kajian para pakar fikih *fuqoha* dalam menentukan sebuah hukum pada masalah-masalah *furu'iyah*.

Langkah-langkah Penelitian

Penelitian menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Metode Penelitian

Metode penelitian ini menggunakan metode *Library research* (penelitian dengan mengumpulkan data dari berbagai literatur)¹⁰⁰. untuk menganalisis data yang telah dikumpulkan maka digunakan metode doktrinal.¹⁰¹ -deduktif. Kata

¹⁰⁰ Amirudin dan Zaini Asikin, Pengantar Metode Penelitian Hukum (Jakarta, Pt. Raja Grafindo Persada:2004) hal: 133

¹⁰¹ Istilah pengertian hukum doctrinal lebih tepat digunakan daripada penelitian hukum normative. Penelitian hukum doctrinal merupakan penelitian atas hukum yang dikonsepkandan diterapkan atas doktrin yang dianut sang pengkonsep dan/atau pengembang. Sidharta, Metode Penelitian Hukum. Konstelasi dan Refleksi (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2009), hal:159.

doctrinal mengacu pada metode penelitian, sedangkan kata kada deduktif mengacu pada penalaran. Teori yang digunakan dalam penelitian ini berkonsekuensi pada metode, yakni metode doktrinal yakni penelitian hukum yang ruang lingkupnya universal.¹⁰² metode ini digunakan untuk menelaah dan menganalisis pandangan atau pendapat yang menyangkut pemikiran Isnawi tentang *Takhrijul Furu' ala Al-masail Nahwi* yang terdapat dalam kitab *Kawkab Ad-duri fi Takhrijil Furuil fikhiyyah ala al-masail al-Nahwiyyah*. Berikut table konsekuensi metodologis:

Aliran Hukum	Kajian	Konsekuensi Metodologi	Penelitian	Orientasi
Hukum adalah asas-asas kebenaran dan keadilan yang bersifat kodrati dan berlaku universal	filsafat Hukum	Logika dedukasi, berpangkal dari premis normative/doctrinal yang diyakini bersifat <i>self-evident</i>	Pemikir	Filsafat

Tabel .1. Tentang konsekuensi teori terhadap metodologi penelitian

Selain metode diatas, digunakan pendekatan komparatif karena sumber dan *Dalalah Tarkib Nahwi* tidak terlepas dari pelbagai pendapat para ulama Nahwu yang kerap memiliki perspektif berbeda. Untuk mendapatkan kejelasan dan pemahaman komprehensif, maka membandingkan diantara pemikiran yang berbeda-beda adalah hal yang urgen. Sebab persoalan *tarkib Nahwi* tak pernah lepas dari perbedaan dikalangan ulama Nahwu. Selanjutnya hasil penelitian akan ditulis secara deskriptif kualitatif.

¹⁰² Ibid.

2.Sumber Data

Sumber data yang digunakan pada penelitian dibagi sebagaimana berikut:

a. Sumber Data Primer

Sumber data utama pada penelitian ini adalah kitab *Kawkab Ad-duri fi Takhrijil Furuil fikhiyyah ala al-masail al-Nahwiyyah* Karya jamaluddin Abu Muhammad Abdurrohman bin al-Hasan al-isnawi yang diterbitkan oleh Dar-alkutub al-ilmiah.

b. Sumber data Sekunder

Pendukung penelitian ini diperoleh dari sejumlah penelitian dan kitab yang menjelaskan keterkaitan nahwu dengan Fikih diantaranya :

No	Pengarang / Muallif	Kitab	Tahun
1	Muhammad bin Idris Asyafii	<i>Ar-Risalah</i>	1399 H
2	Hamid bin Bdurrahman Alhgomidi	<i>Atsar Son'ati Annahwiyyah Inda Ibni Hisyam Al ansori Fistinbaatil ahkaam alfiqhiyyah Watarjihahah</i>	1434 H
3	Syarofuddin Yahya An-Nawawi	<i>Raudloh Tholibin</i>	
4	Al Asmuni	<i>Syarh Ala Alfiyah Ibnu Malik</i>	tt
5	Ibnu Hisyam	<i>Mughni Labib</i>	

6	Abdul Wahab Abdussalam Towilah	<i>Atsarul Lughoh</i> <i>Fihtil Fihtilafil</i> <i>Mujtahidien</i>	2000
7	Muhammad Ghozali	Mustasfha	
8	Zukhaili	Ushul Fiqih	1986
9	Sulaiman Atthufi	<i>Aso'fah al-</i> <i>Ghodbiyyah fi rad</i> <i>ala Mudakkaril</i> <i>Arobiyah</i>	1997
10	Isnawi	<i>Attamhidi Fi</i> <i>Takhrijil Furu' alal</i> <i>Ushul</i>	2004
11	Abdul Qodir Abdurrahman Assa'di	<i>Atsaru Dalalah</i> <i>Nahwiah wal</i> <i>lugowiah fistinbathi</i> <i>al-ahkam</i>	
12	Zakkariya AL- Anshori	<i>Lubbul Ushul</i>	2004
13	Tajj As-Subuki	<i>Jam'ul Jawami</i>	1989
14	Yasin Hasin Almajid	<i>Al Amr Wa Nahi</i> <i>indal ulama al</i> <i>Arobiah wal</i> <i>ushuliin</i>	tt
15	KhalidAhmad Sabt	<i>Qawaid at-tafsir</i>	
16	Muhammad Bakar Ismail Habib	<i>Ilmu Takhrijul</i> <i>Furu' alal Ushul</i>	1429
17	Najmuddin At	<i>Assuq'ah</i>	1995

	Thufi	<i>Alghodbiyyah Firr Rod ala munkaril Arabiyyah</i>	
18.	Ibnu Rusdi	<i>Bidayatul Mujtahid</i>	1997
19.	Syarofuddin Nawawi	<i>Minahaju thalibin</i>	2012
20.	Zakariya al- ansori	<i>Fathul Wahab</i>	1998
21.	Ibnu Aqiel	<i>Syarah Nadhom Alfiyah</i>	1988
22.	Ibnu Hisyam	<i>Mughni Labib</i>	2012
23.	Abu Bakar Shato	<i>Ianat at-tholibien</i>	2013
24.	Rofii	<i>Al-Muharror</i>	1999
25.	Jalaluddin As- suyuti	<i>Alhawi lil Fatawi</i>	2011

Tabel.2.

c. Sumber Data Teriter

Selain kedua sumber data diatas, sebagai data pendukung lainnya, penulis dapatkan dari berbagai jurnal, buku, maupun makalah yang membahas kajian ruang lingkup *takhrij furu'* yang memiliki relevansi dengan tujuan penelitian.

2. Tehnik Pengumpulan Data

Tekhnik pengumpulan data merupakan persoalan metodologik.¹⁰³ Tekhnik dokumenter sangat tepat digunakan untuk penelitian kualitatif dan sangat lazim dipakai¹⁰⁴, terutama yang berhubungan dengan buku-buku teks yang berisi pendapat-pendapat dan teori-teori yang berkembang dalam konteks social-historis. Untuk itu, maka tekhnik documenter ini sangat tepat digunakan dalam rangka pengumpulan data untuk meneliti pendapat Jamaluddin Isnawi tentang metode

¹⁰³ Sutrisno hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta, Andi Offset, 1993). Jilid 1hal: 67

¹⁰⁴ Hadari Nawawi, *Metode penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: GajahMada University press, 1987), hal:3

istimbath hukum *takhrij Furuul fikhi* yang ia gunakan dengan pendekatan *Arabic grammar* dalam hal ini ilmu Nahwu.

3. Analis Data

Ketika semua data telah terkumpul, maka selanjutnya adalah tugas pengolahan data dan menganalisisnya. Adapun analisis data dilakukan melalui beberapa tahapan berikut:

- a. Menginventarisir data, dengan cara mengumpulkan data penelitian dari sumber data, yakni kitab : *Al-Kawakab Ad-duri Fi Takhrijil Furu' al-Fikihiyyah ala al-Masaail al-Nahwiyyah*.
- b. Klasifikasi data dengan melakukan pengklasifi data penelitian sesuai dengan rumusan masalah ,yakni tentang : *istimbath* Isnawi dalam mengeluarkan hukum-hukum fikih dengan pendekatan ilmu bahasa, dalam hal ini Nahwu.
- c. Menganaalisa pendapat Isnawi yang berhubungan dengan masalah yang sedang diteliti.
- d. Menyimpulkan data dengan membuat kesimpulan dari penelitian.

4. Keabsahan Data

Memperhatikan data-data yang diperoleh berupa kajian pustaka merupakan data yang bersifat narasi/ informative, maka validasi data yang digunakan adalah melengkapi aktifitas penelitian dengan triangulasi sebagai tehnik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yan lain diluar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data tersebut.¹⁰⁵

Tinjauan Pustaka

Hasil penelusuran selama ini, ditemukan beberapa karya ilmiah baik yang berbentuk buku ataupun hasil penelitian yang telah mengkaji persoalan *Takhrij ul Furu' Fikh ala al masail nahwi* ini. Buku tersebut adalah *Zinatul Aroois min at*

¹⁰⁵ Lexy J, Moleong. *Metodologi penelitian Kuantitatif* (Bandung, Remaja Rosdakarya. 2004) hal:178.

taraf wan nafaais karya Yusuf bin hasan bin Abdul Hadi – Ibnul Mubarrod (801H).– fokus kajian Ibnu Mubarrod mencakup 110 kaidah nahwu, setiap kaidah dijelaskan oleh penyusunnya melalui metode *takhrij* dan hubungannya dengan furu fikih madzhab hambali dan sebagian membahas fikih Syafii. kitab ini menjelaskan kajian praktisi tentang sebuah interaksi antara ilmu-ilmu syariah secara umum dengan fikih secara khusus dan ilmu-ilmu *Alarobiyyah*. Pada muqoddimah kitab ini Ibnu Mubarrod menjelaskan secara ringkas mengenai pembahasan *Almabni* dan *Alama'na* yang menjadi pondasi dan latar belakang penyusunan kitab disertai beberapa penjelasan terkait madzhab yang dianutnya. Bab-bab yang dikaji pada kitab ini lebih menghususkan pada bagian *Majaz* dan macam-macamnya serta *Istisna* dan bentuk-bentuknya.

Kaidah-kaidah Nahwu yang digunakan terfokus pada Sembilan kaidah, diantaranya : *Tarkhim* dan macam-macamnya, *Taqdim wat Ta'khir*, *mahduf wal madzkur*, *muqoddar maal athaf bilwawi*, *taqdimul ma'mul bihi*, *lughoh Ibdaal*, *ta'lil bil madzhannah*. Adapun masalah-masalah furu' fikih yang dihasilkan dari takhrijnya meliputi hampir semua bab-bab fikih, khususnya masalah talak, ikrar, wakaf, wasiat, nikah. Masalah-masalah fikih ini dirinci oleh Ibnu secara komparatif dengan menyebut pelbagai perbedaan perspektif ulama fikih dan menjelaskann yang unggul dari perspektif ulama ahli Nahwu.¹⁰⁶

Kemudian Hamid bin Abdurrahman Muhammad al-Ghamidi (1434 H).¹⁰⁷ *Astar As-Sona' an-Nahwi Inda Ibnu Hisyam Al anshori fistimbaathil ahkam alfiqhiyyah* – Teseis Magister Universitas Ummul Quro pada Kulliah Adab – Saudi Arabiah. riset ini menjelaskan interaksi antara Nahwu dan fikih dan menampilkan kontribusi Ulama pada *atsar* yang menjelaskan keterikatan teori Nahwu sebagai *istimbath* hukum pada masalah-masalah fikih.

Melalui pendekatan yang digali dari ijtihadnya Ibnu Hisyam Al-ansori. Kitab ini mengkaji relasi antarta nahwu dan fikih dan menghadirkan ijtihad-ijtihad ulama dalam menjelaskan *atsar* Nahwu terhadap *istimbath* hukum fikih, melalui

¹⁰⁶ Kitab ini telah dicetak di Damaskus Syiria (Dar An-nur, 1433 / 2012).

¹⁰⁷ Al-Ghamidi, Hamid bin Abdurrahman *Astar As-Sona' an-Nahwi Inda Ibnu Hisyam Al anshori fistimbaathil ahkam alfiqhiyyah*. Makkah, Jamiaiah Ummul Quro, Kulliyah Arobiyyah Waadabiha, Qism Dirosatul ulya (t 1434h).

perspektif teori Nahwu Ibnu Hisyam Al-Ansori. Pada muqoddimah kitab, penulis menjelaskan sebab latar belakang tesisnya, tujuan, sumber data serta kerangka teori. Penelitian kitab ini fokus pada dua fasal pembahasan mencakup masalah-masalah dalam *I'rob* sebagian *mufrodaat* dan kajiannya. Fasal kedua menjelaskan *tarkib-tarkib* Nahwu dan pembahasannya. Metode yang digunakan secara umum adalah *library research*. Seperti kebanyakan ulama Nahwu yang mengurutkan kajian atas *huruf ma'anie*¹⁰⁸, penulis mengurutkan rincian bahasannya dengan urutan alphabet. Adapun pada fasal kedua penulis menggunakan urutan bab seperti yang digunakan oleh Ibnu Malik dalam *Nadhom Alfiyahnya*. Pada kesimpulan terakhir penulis merangkum beberapa saran dan hasil penelitiannya yang didapat setelah mengkaji ijtihad-ijtihadnya Ibnu Hisyam.

Berikutnya tulisan Abdurrazzak As-sa'die.¹⁰⁹ *Dirosah wat tahqiq Kitab kawkab Ad-dari*, karya Jamaluddin Isnawi. Lazimnya tugas seorang *muhaqiq* (peneliti/ verivikator) terhadap sebuah karya ilmiah. Penelitian ini menggabungkan beberapa literal asli yang masih berupa manuskrip, peneliti juga mengulang kembali mengkaji hasil-hasil yang telah disimpulkan Isnawi dalam karyanya, menisbatkan semua perspektif baik fikih, nahwu, lughoh dan ilmu-ilmu lainnya kepada kitab aslinya, kemudian meringkas dan menyatukannya melalui telaah kepustakaan.

Pada beberapa kajian peneliti melakukan revisi atas kesimpulan teori fikih atau nahwu yang telah dikaji dengan cara mengembalikannya pada kitab-kitab aslinya untuk menegaskan dan mencari keabsahan perspektif yang paling *mu'tamad* (valid). Pada beberapa kesempatan ada penulisan ulang dari nas-nas asli dari masalah fikih maupun nahwu yang lebih sempurna dan kumplit, ketika Isnawi hanya menyebutnya secara ringkas.

¹⁰⁸ Huruf –huruf yang memiliki makna berbeda tergantung konteks pembahasannya, kajian ini kerap menjadikan perbedaan perspektif untuk dijadikan landasan hukum, baik pada ulama Nahwu maupun fikih. Seperti yang banyak ditemukan pada bab huruf Jer.

¹⁰⁹ Kitab ini merupakan penelitian majister pada universitas alazhar tahun 1339 h/ 1979 m. dicetak tahun 1404 h/ 1984 di Kuwait.

BAB II TINJAUAN PUSTAKA

A. Hirarki Hukum Islam

1. Hirarkri Sumber Hukum Islam (ترتيب الأدلة)

Sumber hukum Islam merupakan penjabaran dari *Al-Adillah Al-syariyyah* dalil-dalil syariah atau sekarang mashur dengan istilah *Masadir Al-Ahkam*.

Secara etimologis, kata *Al-Masodir* dan kata *al-Adillah* bila dihubungkan dengan kata *As-syariyyah* memiliki arti yang berlainan. Sumber atau *Masdar* berarti wadah, yang darinya digali norma-norma hukum tertentu. Sedangkan kata dalil arau *Al-dalil* merupakan petunjuk yang membawa kita menemukan hukum tertentu.

Kata sumber hanya berlaku pada al-Quran dan Hadis, karena, hanya dari keduanya lah digali norma-norma hukum. Sedangkan *ijma*, *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *istidlal* dan *masalih al-mursalah* tidak termasuk dalam kategori sumber hukum. Kesemuanya itu termasuk dalil hukum. Dengan istilah-istilah tersebut kita dapat menemukan hukum-hukum Islam. Istilah-istilah tersebut merupakan alat dalam menggali hukum-hukum al-Quran dan Sunnah.¹¹⁰

Hirarki sumber hukum dalam Islam kerap dinamakan dengan *tartib-aladillah*. Kajian ini berpijak pada An-nisa ayat 59 :

¹¹⁰ Faturahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, Logos wacana ilmu Jakarta 1993, hal 81-82

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: . *Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*(QS An-nisa ayat 59)

Asnawi menjelaskan *tartibul adillah* hirarki hukum Islam pada *muqoddimah* komentarnya dalam kitab *Nihayatussul fi syarhi Minhaajul ushul* karya *Alqhodi* Nasiruddin Abdullah bin Umar Al-Baidowi (685 h). Bahwasanya hirarki hukum Islam terangkum dalam enam dalil, dalil-dalil tersebut adalah sebagai berikut:

1. Alquran
2. *As-sunnah*
3. *Ijma'*
4. *Alqiyas* Jali dan *Khofi*
5. *Al-ijtihad*
6. *Istifta*

أحمد الله الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي وأيد قواعدها بسنة نبيه العربي , وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوي , وأعلى منارها بالإقتباس من القياس الخفي والجلي. وأوضح طرائقها بالإجتihad في الإعتماد على سبب القوى. وشرع للناصر عن مرتبتها إستفتاء من هو بها قائم ملي. وصلاته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب والبعيد أأشريف والدني . وعلى أله و أصحابه أولى كل فضل سني و قدر على.

Segala puji bagi Allah yang telah menyiapkan ushul syariahnya dengan Al-Kitab-Nya yang Qodim alazali, dan mengukokohkan kaidah-kaidah-Nya dengan Sunnah nabi-Nya yang berbangsa Arab. Dan membenarkan rukun-rukun-Nya dengan Ijma' yang terjaga dari syaitan yang lacur, dan meninggikan cahaya-Nya dengan mengambil kesimpulan dari Qiyas samar maupun jelas, dan telah menjelaskan cara-caranya dengan berijtihad dalam berpegangan pada sebab yang

kuat, yang telah mensyariatkan bagi yang tidak mampu dari derajat ijtihad untuk meminta fatwa pada ulama yang memiliki kompetensi yang memupuni. Sholawat dan salam semoga tercurahkan kepada sayyidina Muhammad yang telah diutus pada yang dekat maupun jauh, yang mulia dan yang biasa, kepada para keluarga, sahabat sang pemilik kutamaan tinggi dan derajat yang luhur.¹¹¹

Dalam keterangan hadis Nabi, hirarki sumber hukum Islam juga diambil dari Hadis Muadz bin Jabal saat ditugaskan untuk berdakwah di daerah Yaman. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي؟»، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟»، قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ

Artinya : Nabi mengutus Muaz ke Yaman. Maka Nabi bertanya kepadanya:

Bagaimana kamu akan memutuskan hukum apabila dibawa kepada kamu sesuatu permasalahan?” Muaz menjawab: “Saya akan memutuskan hukum berdasarkan kitab Allah” Nabi bertanya lagi: “Sekiranya kamu tidak mendapati didalam kitab Allah?” Jawab Muaz: “Saya akan memutuskan berdasarkan Sunnah.” Tanya Nabi lagi: “Sekiranya kamu tidak menemui di dalam Sunnah?” Muaz menjawab, ‘ Saya akan berijtihad dengan pandanganku. Nabi pun bersabda: “Segala puji bagi Allah yang telah member taufiq kepada utusan Rasulullah. (HR: Ahmad)

Hadis tersebut adalah contoh kasus ketika Muadz ditanya oleh Rasulullah perihal tata cara bagaimana memutuskan hukum, dan dijawab dengan : al-Qur’an, As-sunnah dan Ijtihad.

Berdasarkan hadis muadz di atas maka dapat diketahui bahwa hirarki sumber hukum dalam Islam yang pertama adalah al-Quran selanjutnya as-Sunnah dan terakhir adalah Ijtihad. Hal ini semakin diperjelas dengan pendapat Imam Syafii dalam *ar-Risalahnya*:

¹¹¹ Isnawi, *Nihayatussul fi syarhi Minhaajul ushul*:2 cet: Maktabah Bahrul Ulum. Damanhur Mesir. 1343 H. Juz :1 hal 4

أن ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم : الا من جهة العلم , وجهة العلم اخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس.

Bahwa selamanya seseorang tidak dapat menjustifikasi terhadap suatu perbuatan, halal atau haram, kecuali berdasarkan al-Quran, Hadis, Ijma dan Qiyas.¹¹²

Adapun golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa hakim sebagai penetap hukum adalah akal, seperti dijelaskan dalam *Syarah al-Ushul al-Khamsah*.

واعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل, والكتاب والسنة والإجماع, ومعرفة الله لا تتنازل إلا بحجة العقل

*Ketahuilah bahwa dalil-dalil itu ada empat, berdasarkan akal, Kitab, Sunnah, Ijma'. Dan Ma'rifatullah tidak dapat diperoleh kecuali berdasarkan dengan argumen akal.*¹¹³

Sesuai dengan keterangan diatas berkaitan dengan hirarki sumber hukum Islam, ulama Ushul fikih berpendapat bahwa sumber hukum Islam secara berurutan adalah al-Quran, *Hadis, Qiyas, Ijtihad*, dan *Istifta* Adapun rincian dari setiap sumber hukum Islam adalah sebagai berikut:

Al-Quran

Hukum syariah adalah kehendak Allah, Allah yang mengatur, membaurkan, mensistematiskan hukum tersebut bagi umat manusia. Hukum Tuhan disampaikan kepada hambanya, Muhammad dalam bentuk wahyu, yang tertulis dalam sebuah buku petunjuk. Kitab kumpulan hukum Allah disebut al-Qur'an. Dengan demikian al_qur'an merupakan sumber hukum utama , pertama dan sumber pokok bagi Islam. Disamping itu al-Qur'an juga berfungsi sebagai dalil pokok bagi hukum Islam.dari ayat-ayat al-Qur'an fitimba norma-norma hukumbagi kemaslhatan umat manusia. Dengan al-Qur'an kita mendapat petunjuk dan bimbingan dalam memutuskan problematika hidup dan kehidupan.

Sebagai hukum pertama dan utama, al-quran harus dinomersatukan oleh umat Islam dalam memnemukan dan menarik hukum. Ayat-ayat harus didahulukan dalam menjawab permasalahan yang muncul ke permukaan. Kaum muslimin tidak diperkenankan mengambil hukum dan jawaban atas

¹¹² Muhammad bin Idris Asyafii, Arrisalah (Tt,tt) hal.39

¹¹³ Abdul Jabbar bin Ahmadm Syarhul Ushulil khomsah (maktabah Wahbah. Tt) hal: 88

problematikanya dari luar al-Quran selama hukum dan jawaban tersebut dapat ditemukan dalam nash-nash al-Qur'an.

Alquran harus menjadi pedoman dan wawasan manusia dalam merumuskan semua hukum, selama manusia mengharapkan keselamatan dan kemaslahatan hidupnya. Penentangan dan perlawanan terhadap al-Quran merupakan pengingkaran terhadapnya. Hukum dan perundang-undangan umat Islam tidak diperkenankan berlawanan dan menyalahi kaidah-kaidah hukum al-Quran. Kesesuaian dan kesejiwaan hukum dengan al-Qur'an lah yang dikehendaki. Dengan cara ini manusia akan mencapai kesejahteraan.

Bukti yang menyatakan bahwa al-Qur'an sumber dan dalil hukum yang utama dan pokok dapat ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur'an sendiri. Lebih dari tiga puluh kali al-Qur'an menyuruh umat Islam mematuhi Allah. Mematuhi Allah berarti mematuhi ucapan-ucapannya. Ucapan-ucapannya merupakan hukum yang kesemuanya terkandung dalam kitab suci al-Qur'an.

Salah satu yang menjadi bukti ketidakmungkinan manusia untuk memnandingi al-Qur'an adalah aspek bahasanya, yaitu bahasa Arab yang tidak bisa ditandingi oleh para ahli sastra Arab atau siapapun, Allah SWT berfirman:

فَلْيَنْجُمِ الْجِنَّ وَالْإِنْسُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

Artinya : *katakanlah : Katakanlah: "Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al Quran ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain". sesungguhnya apanila jin dan (QS, Alisra 88)*

وإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمْ تَلْفَعُوا وَلَوْ أَن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ

تَفْعَلُوا فَأْزَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (٢٤)

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. (Qs: Al-baqoroh 23)

Menurut Walid bin Mughiroh, salah seorang Quraisy dimasa Rasulullah SAW, seorang ahli syair yang tak tertandingi yang menjadi musuh Nabi pada awalnya berkata:

“sesungguhnya didalam al-Qur’an terdapat sesuatu yang lezat, dan pula keindahannya apabila berada dibawah akan menyuburkan dan apabila diatas akan manghasilkan buah. Dan manusia tidak akan mungkin berucap seperti al-Quran.

Selain aspek bahasa al-Quran sekaligus menjadi hujjah atas kebenarannya. Misalnya perihal akan menangnya kaum Muslimin saat memasuki Mekkah dengan aman (QS *Al-Fath*), juga tentang akan menangnya pasukan Romawi atas Persi (QS. *Ar-Rum*) dan lain sebagainya. Selain itu, isi al-Quran menunjukkan tentang kejadian sejarah terdahulu yang sesuai dengan fakta atau kisah tentang sebagian ilmu pengetahuan misalnya penyerbukan oleh lebah, terkawinkannya bunga-bunga oleh bantuan angin dan sebagainya. Yang pada akhirnya terbukti kebenaran-kebenarannya. Semua itu menunjukkan bahwa al-Quran bukan datang dari manusia melainkan dari Allah Swt, sang pencipta dan pengatur alam semesta. Karenanya memang sudah menjadi kelayakan bahkan keharusan untuk menjadikan al-Quran sebagai landasan kehidupan dan hukum manusia.

Seluruh ayat al-Qur’an dari segi *lafadz* dan maknanya adalah *Qotiyud wurud*, artinya semua lafadz dan makna al-Qur’an datang dari Allah tanpa diragukan lagi keasliannya. Dengan demikian semua lafadz dan makna al-qur’an adalah mutawatir. Sedangkan segi dalalah hukumnya, sebagian *qotiyud dilalah* dan sebagian *dzonniyu dilalah .qotiyud dalalah* ketentuan hukum yang tidak membutuhkan penafsiran lagi. Sedangkan *dzaniyud dalalah* me ngandung dan menampung penafsiran.

Penunjukkan Al-Quran tentang Hukum

Al-quran dalam penjelasannya terbagi menjadi dua model, yaitu *muhkam* (jelas) dan *mutasyabih* (samar) (QS 3:7) *Ali Imran :7* ayat-ayat *muhkam* adalah ayat yang terang artinya, jelas maksudnya dan tidak mengandung keraguan, serta tidak mengandung pemahaman lain selain pemahaman yang terdapat dalam lafadz ayat al-Quran tersebut. Sedangkan ayat-ayat *mutasyabih*

adalah ayat yang tidak jelas artinya, sehingga terbuka kemungkinan adanya berbagai penafsiran dan pemahaman.

Perbedaan penafsiran dan pemahaman ayat al-Qur'an yang mutasyabih itu disebabkan oleh dua hal, yaitu:

Pertama adanya kata dalam al-Quran yang memiliki dua arti atau dua maksud مشترك (mustarok). Seperti qor'un atau quru' dalam surat al-Baqoroh ayat 228. Lafadz tersebut mempunyai dua arti yang sama-sama diakui, yaitu "suci" dan "haid". Demikian juga lafadz أو لمستم النساء pada surat an-Nisa 43, yang memiliki dua arti "bersentuhan kulit" dan "bersetubuh".

Sebab *Kedua* dari perbedaan pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an yang mutasyabih adalah penggunaan nama-nama dan kata kiyasan pada beberapa ayat al-Quran. Nama dan kata kiasan itu dalam pengertian tekstualnya, menimbulkan kebimbangan dan keraguan bagi pembacanya, seperti peletakan sifat manusia pada dzat Allah. Padahal diyakini bahwa Allah Mukhalafatul lil hawadisi (berbeda dengan sesuatu yang baru / mahluk). Peletakan sifat manusia pada Allah berarti menyeruokan Allah dengan manusia, menyamakan Allah dengan hamba-Nya, dan menjisimkan Dzat yang maha suci. Contoh ayat mutasabihat diantaranya :

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (٢٧)

Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan (Qs al-rahman 27)

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ

Kemudian Dia bersemayam diatas Arsy untuk mengatur segala urusan. (Qs Yunus:3)

يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

Tangan Allah diatas tangan mereka (Qs al-Fath:10)

Dalam ayat di atas terdapat kata يَدُ (Yad/ tangan) dan اسْتَوَى (Istawa/ bersemayam) dan وَجْهُ wajah/ wajah) sebagian ulama seperti Hanbali tetap mengartikannya wajah/ wajah) sebagian ulama seperti Hanbali tetap mengartikannya secara harfiyah dan tidak mempermasalahkan ayat tersebut. Apabila ada yang

menpermasalahkannya maka mereka menjawab: memang demikian dan *bila Kaif* tidak menerima pertanyaan “bagaimana”). Ulama yang lain- seperti *Mu'tazilah* memaknai ayat-ayat tersebut dengan makna yang sesuai dengan ke-Agungan Allah dan kemaha suciannya. Mereka mengartikan lafadz *يد الله* (*yad Allah/* tangan Allah) dengan kekuasaan Allah, *وجه الله* (*wajh Allah/* wajah Allah) dengan dzat Allah dan lafadz *استوى الله* (*Istiwa Allah/* sesungguhnya Allah bersemayam) dengan Allah berkuasa.

Penjelasan al-Quran mengenai hukum terdiri dari tiga sifat yaitu:

Pertama, Terinci. Penjelasan terinci al-Qur'an tentang sesuatu hukum berarti keterangan al-Qur'an mengenai suatu hukum telah jelas dan sempurna, tanpa membutuhkan penafsiran lagi. Apa yang ditulis dalam al-Qur'an dapat langsung dipahami oleh umat Islam, meski tanpa dijelaskan lagi oleh Sunnah Nabawi Saw. Ayat-ayat al-Qur'an jenis ini termasuk kategori ayat-ayat muhkam. Sebagai contoh model ayat ini adalah ayat-ayat waris dal Surat al-Nisa' ayat 11-12 dan ayat tentang kejahatan zina dalam surat Nur ayat4.

Kedua, Garis Besar. Ayat al-Qur'an yang mengambil metode “garis besar” ini, memerlukan penerangan dan penjelasan dalam pelaksanaannya. Penjelasan dan penafsiran pertama dalam pelaksanaannya. Penjelasan dan penafsiran pertama adalah hak milik, Muhammad saw, dengan Sunnahnya sebagai pentafsir al-Qur'an yang diutus oleh Allah Swt. Namun demikian, bayan (keterangan) Muhammad tentang ayat al-Qur'an yang *Dzhanniy* al-dalalah dari segi kejelasannya juga dibedakan menjadi : Qath'I dan *Dzhanniy*. Untuk bayan Rasul yang *Qot'I*, umat Islam harus melaksanakan tanpa tawar menawar lagi. Sedangkan bayan *Dzahanniy*, masih memerlukan pemikiran dan penjelasan dari umat Islam. Dari sinilah diperlukan ijtihad dan dari sini pula nampak letak dinamika hukum Islam yang berupa fleksibilitasnya untuk berhadapan dengan segala zaman dengan daya adaptipnya.

Ketiga, Ibarat dan Isyarat. penjelasan al-Qur'an tentang hukum yang bercorak “Ibarat dan Isyarat” memberikan beberapa maksud, yaitu maksud

tersurat dan maksud tersirat. Maksud tersirat dari al-Qur'an hanya dapat dipahami oleh mereka yang jeli dalam membaca dan memahami al-Qur'an.

Contoh dan ilustrasi dari model ini adalah perintah al-Qur'an untuk haji dan berkorban. Tampak dalam Dzahir ayat al-Qur'an tersebut adalah hanya ibadah semata untuk mendekatkan diri kepada Allah. Namun, makna implisit dari ayat tersebut adalah perintah bagi manusia untuk mengadakan perenungan diri dihadapan Tuhan, introspeksi diri, persiapan dan penyegaran untuk berjuang, bergaul dan dengan kekacauan dan kejahatan sebagaimana manusia dengan maksud memperbaikinya, dan membuat sejarah. Bentuk semacam itu juga dilakukan nabi Saw, di Goa *Hira'*. Ketika Nabi menerima wahyu dari tuhan, beliau keluar dari goa dan mulai berdakwah. Sedangkan Korban merupakan manifestasi hubungan horizontal sebagai *balans dari hubungan vertikal* dari haji. Korban meski secara *harfiyah* berupa penyembelihan hewan, secara maknawi/ implisit merupakan penyembelihan nafsu hewani pada manusia dan mengandung pula makna pengorbanan kepada orang yang membutuhkan dalam bentuk apapun. Demikian pula dengan puasa. Puasa disamping mempunyai makna vertikal berupa ibadah kepada Allah, ia juga mengandung arti merasakan penderitaan orang lain yang kadang tidak makan sehari.

Ayat al-Qur'an yang *muhakkam*, penjelasannya sempurna, penunjukannya jelas (*Qoth'iyu al-dalalah*). Tidak bisa dipahami dengan pemahaman lain dan tidak bisa ditafsirkan dengan pendapat yang berbeda-beda. Hukum tersebut bersifat universal, berlaku sepanjang zaman, dan ditempat manapun juga.

Ayat *muhakkam* berlaku pada bidang ibadah, aqidah dan norma-norma baik buruk, seperti tentang keesaan Allah, shalat dan berbakti kepada orang tua.

Ayat al-Qur'an yang *mutasyabbih*, memiliki model ibarat dan isyarat, serta diungkapkan dalam bentuk garis besar, penjelasan hukum ya bersifat *Dzanniy*. Dengan kata lain, ayat-ayat tersebut penunjukan penjelasannya tidak jelas dan tidak meyakinkan, sehingga dapat dipahami dengan berbagai macam

pemahaman, serta dapat ditafsirkan dari berbagai macam segi. Akhirnya muncullah berbagai versi hukum yang berbeda-beda.

Penjelasan al-Quran yang bersifat *Dzhanniy* umumnya berlaku pada bidang *mua'malah*, hubungan manusia dengan manusia atau masyarakat. Dunia terus berputar, waktu senantiasa berjalan, dan situasi tidaklah statis. Karena fleksibel (*salih likulli zaman wal amkan*), hukum Islam menterolir kondisi dan situasi zaman, serta perubahan dan perkembangan masyarakat. Konsekuensi dari toleransi tersebut adalah penerimaan perubahan penerapan hukum. Jika keadaan menuntut adanya dekonstruksi dan rekonstruksi, maka hal itu akan dilakukan. Dalam satu kaidah dikatakan

تغير الفتوي بتغير الأزمان والأمكنة

Perubahan Fatwa berdasarkan perubahan tempat dan waktu.

Kaidah tersebut menjelaskan maksud bahwa kondisi sosial-politik dan sosial ekonomi suatu masyarakat akan berpengaruh terhadap produk hukum yang ditetapkan oleh mujtahid. Hal ini tidak berarti bahwa hukum tidak akan berubah begitu saja, tanpa memperhatikan norma yang terdapat dalam sumber utama ajaran Islam: al-Qur'an dan Sunnah.

Secara garis besar hukum dalam al-qur'an dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu:

Pertama, hukum *i'tiqadiyyah* (aqidah). Hukum ini mengatur hubungan rohaniah manusia dengan Yang Maha Kuasa dalam masalah keimanan dan ketaqwaan.

Kedua, Hukum *Khuluqiyyah* (akhlak). Hukum yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dan makhluk lain dalam hubungan beragama, bermasyarakat, dan bernegara, tercakup dalam hukum *Khuluqiyyah* ini adalah hubungan manusia dengan dirinya sendiri yang merupakan tonggak dalam rangka menjunjung tinggi akhlak dengan sesama makhluk.

Ketiga, Hukum syariah. Hukum ini mengatur hubungan hidup lahiriyah antara manusia dengan makhluk lain, dengan Tuhannya selain yang bersifat rohani, dan dengan alam sekitarnya.

Hukum Syariah secara prinsip dapat dirangkum dalam dua hal, yaitu:

1. Ibadah

Ibadah yang dimaksudkan disini adalah ibadah dalam arti khusus, artinya hubungan manusia dengan Tuhannya seperti shalat, puasa, dan ibadah-ibadah pokok lainnya. Penggunaan arti khusus ini dikarenakan arti umum dari ibadah mencakup segala hubungan manusia dengan makhluk lain yang dilakukan dalam rangka mencari ridlha Allah (al-Zariyah:56)

2. Muamalah

Hukum muamalah mengatur hubungan manusia dengan makhluk lain dan sesama manusia, hukum mu'amalah terinci kepada :

- a). Hukum perdata (*mu'amalat*), yaitu ketentuan yang mengatur manusia dengan sesama manusia mengenai harta benda dan segala hak milik berupa materi.
- b). Hukum perkawinan, yaitu peraturan yang mengatur hubungan sesama manusia yang berhubungan dengan kebutuhan biologis, hak dan kewajiban suami istri, keharmonisan keluarga, perceraian dan sebagainya.
- c). Hukum waris, yaitu hukum yang berkaitan dengan harta benda yang disebabkan oleh kematian.
- d). Hukum pidana (*jinayat*), yaitu hukum yang berhubungan dengan jiwa, akal, dan kehormatan manusia.
- e). Hukum *siyasah* (politik)

Al-Qur'an juga mengandung rujukan-rujukan pada sebagian fenomena alam. Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam merupakan kumpulan firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW, yang mengandung petunjuk-petunjuk bagi umat manusia. Quraish Shihab dalam wawasan al-Qur'an merangkum tujuan diturunkannya al-Qur'an menjadi delapan tujuan:

1. Untuk membersihkan akal dan menyucikan jiwa dari segala bentuk syirik serta memantapkan keyakinan tentang keesaan yang sempurna

bagi Tuhan seru sekalian alam, keyakinan yang tidak semata-mata sebagai suatu konsep teologis, tetapi falsafah hidup dan kehidupan umat manusia.

2. Untuk mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab, yakni bahwa umat manusia merupakan suatu umat yang seharusnya dapat bekerja sama dalam pengabdian kepada Allah dan pelaksanaan tugas *kekhalifahan*.
3. Untuk menciptakan persatuan dan kesatuan, bukan saja antar suku atau bangsa, tetapi kesatuan alam semesta, kesatuan kehidupan dunia dan akhirat, natural dan supranatural, kesatuan ilmu, iman, dan rasio, kesatuan kebenaran, kesatuan kepribadian manusia, kesatuan kemerdekaan dan determinisme, kesatuan sosial, politik dan ekonomi, dan kesemuanya berada di bawah satu keesaan, yaitu Keesaan Allah Swt.
4. Untuk mengajak manusia berpikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui musyawarah dan mufakat yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan.
5. Untuk membasmi kemiskinan material dan spiritual, kebodohan, penyakit, dan penderitaan hidup, serta pemerasan manusia atas manusia, dalam bidang sosial, ekonomi, politik, dan juga agama.
6. Untuk memadukan kebenaran dan keadilan dengan rahmat dan kasih sayang, dengan menjadikan keadilan sosial sebagai landasan pokok kehidupan masyarakat manusia.
7. Untuk memberi jalan tengah antara falsafah monopoli kapitalisme dengan falsafah kolektif komunisme, menciptakan ummatan wasathan yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran.
8. Untuk menekankan peranan ilmu dan teknologi, guna menciptakan satu peradaban yang sejalan dengan jati diri manusia, dengan panduan dan paduan Nur Ilahi.

Al-qur'an mencakup beberapa nama yang sekaligus menunjukkan fungsinya. Al-Qur'an dan Al-Kitab adalah dua nama yang paling populer. Di samping itu Al-Qur'an juga dinamakan *Al-Firqan*, *Adz-Dzikh* dan *At-Tanzil*. Berikut ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan nama-nama tersebut beserta penjelasan fungsi-fungsinya:

1. *Al-Qur'an*

“Sesungguhnya al-Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih Lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar” (QS. Al-Isra 17:9)

Dinamakan al-Qur'an, karena kitab suci terakhir yang diturunkan Allah SWT ini berfungsi sebagai bacaan sesuai dengan arti kata Qur'an itu sendiri.

2. *Al-Kitab*

“Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa” (QS. Al-Baqarah 2:2)

Al-Kitab secara bahasa berarti al-jam'u (mengumpulkan). Menurut as-Suyuthi, dinamakan Al-Kitab karena Al-Qur'an mengumpulkan berbagai macam ilmu, kisah dan berita.

Menurut Muhammad Andullah Draz, sebagaimana dikutip *Manna' al-Qathan*, Al-Qur'an disamping dipelihara melalui lisan, juga dipelihara dengan tulisan. Penamaannya dengan al-Qur'an dan Al-Kitab, dua nama yang paling populer, mengisyaratkan bahwa kitab suci al-Qur'an haruslah dipelihara melalui dua cara secara bersama, tidak dengan salah satu saja, yaitu melalui hafalan (*hifzhuhu fi as-suthur*) dan melalui tulisan (*hifzhuhu fi as-shudur*)

3. *Al-Furqan*

“Maha suci Allah yang telah menurunkan Al Furqaan (Al Quran) kepada hamba-Nya, agar Dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam” (QS. Al-Furqan 25:1)

Al-Furqan mashdar dari asal kata *faraqa*, dalam *wazan fu'lan*, mengambil bentuk shifat *musyabahah* dengan arti 'yang sangat memisahkan'. Dinamai demikian karena al-Qur'an memisahkan dengan tegas antara haq dan batil, antara benar dan salah dan antara baik dan buruk.

4. Adz-Dzikh

"Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al Quran, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya" (QS. Al-Hijr 15:9)

Adz-Dzikh artinya ingat, mengingatkan. Dinamai *Adz-Dzikh* karena di dalam kitab suci ini terdapat pelajaran dan nasehat dan kisah umat masa yang lalu. *Adz-Dzikh* juga berarti *asy-syaraf* (kemuliaan) sebagaimana terdapat dalam firman Allah:

"dan Sesungguhnya Al Quran itu benar-benar adalah suatu kemuliaan besar bagimu dan bagi kaummu dan kelak kamu akan diminta pertanggung jawaban". (QS. Az-Zhukruf 43:44)

5. At-Tanzil

"Dan Sesungguhnya Al Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril)" (QS. Asy-Syu'ara 26: 192-193)

At-Tanzil artinya yang benar-benar diturunkan. Dinamai demikian karena Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui Malaikat Jibril.

Hadits

Sebagai penyampai ajaran al-Qur'an, Nabi Muhammad Saw diberi otoritas untuk menjelaskan lebih lanjut apa yang telah diwahyukan kepadanya. Rasulullah dengan demikian menjadi penjelas dan pelaksana dari apa yang ditulis al-Qur'an. Al-sunnah, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan dan taqirir

Nabi, merupakan sumber kedua setelah al-Qur'an. Hal ini sudah disepakati oleh seluruh umat Islam.

1. Kedudukan Al-Sunnah

Keistimewaan al-Qur'an adalah dalam segi wurud dan tsybut-nya adalah Qoth'i. sedangkan al-Sunnah, selain yang mutawatir, bersifat Dzhaniiy al-wurud, dari sini mayoritas ulama menyatakan, bahwa al-Sunnah menempati urutan kedua setelah al-Qur'an. Syatibi memberi pembahasan khusus dalam kajian ini dengan judul :

إن رتبة السنة ألتأخر عن الكتاب .¹¹⁴

Argumentasi yang diajukan oleh Syatibi terbagi menjadi dua bagian, yaitu: argumentasi rasional dan argumentasi tekstual. Diantara argumentasi tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bahwa al-Qur'an bersifat *qoth'i al-wurud*, sedangkan al-sunnah bersifat *dzhanniiy al-wurud*. Karena itu yang *qhat'i* harus didahulukan dari *Dzaniy*.
2. Al-sunnah sebagai penjabaran dari al-Qur'an, hal ini harus diartikan bahwa menjelaskan dalam hal ini kedudukannya lebih rendah dari yang dijelaskan. Jika tidak ada *mubayyin* (yang dijelaskan) maka tidak perlu ada *bayan* (penjelasan).m naka mubayyan tidak mesti hilang dengan sendirinya.
3. Secara tekstual terdapat beberapa riwayat yang menunjukkan kedudukan sunnah setelah al-Qur'an seperti hadis yang populer terkait pengutusan Muadz bin Jabal ke negeri yaman untuk menjadi hakim disana. Semuanya menunjukkan subordinasi Sunnah sebagai dalil terhadap al-Qur'an.

Sunnah adalah segala sesuatu yang bersumber dari Nabi SAW, selain al-Qur'an, baik perkataan, perbuatan, *taqrir*, yang dapat menjadi dalil-dalil hukum syara'. Sunna merupakan sumber hukum syariah Islam yang nilai kebenarannya sama dengan al-Qur'an karena sebenarnya sunnah juga berasal dari wahyu. Firman Allah Swt:

Dan dia tidak berbicara menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).”(Qs. Al-Najm :3-4)

¹¹⁴ Syatibi, *al-Muwafaqot fi Ushulil al-Ahkam*, juz Iv, Dar al-Fikr, tt, tth. Hal 41.

bahwa seluruh ucapan, perbuatan dan perilaku Nabi Saw adalah wahyu. Sebagian lainnya berkeyakinan bahwa ayat 4 surah *al-Najm* terkait dengan al-Qur'an dan ayat-ayat yang diwahyukan kepada Nabi Saw. Meski Sunnah Nabi Saw merupakan *hujjah*, ucapan, tindakan dan diamnya tidak bersumber dari hawa nafsu. Tidak satu pun perbuatan dan sirah Nabi Saw yang dilakukan tanpa izin wahyu, sebagaimana ucapan beliau demikian juga adanya. Dan obrolan keseharian dan adat kehidupan Nabi Saw tidak berasal dari hawa nafsu, pada hakikatnya mustahil terjadi perbuatan dosa pada pribadi Rasulullah Saw dalam hal ini.

Al-Qur'an telah menegaskan bahwa selain dari al-Qur'an. Rasulullah Saw juga menerima wahyu yang lain, yaitu al-Hikmah yang pengertiannya sama dengan as-Sunnah, baik perkataan, perbuatan maupun ketetapanannya. Pengertian al-hikmah yang bermakna as-Sunnah dotemikan dalam Qs ali Imron 164, Qs Al-Juma't, dan Qs Al-Ahzab:34. Penjelasan tersebut menegaskan bahwa Sunnah sebagi sumber hukum Islam bersifat *Qoth'I* kebenarannya sebagaimana al-Qur'an.

Fungsi Hadis terhadap Al-Qur'an

Ditinjau dari segi fungsinya, sunnah mempunyai hubungan yang sangat kuat dan erat sekali dengan al-Qur'an. Sunnah An-Nabawiyah mempunyai fungsi sebagai penafsir al-Qur'an yang membuka rahasia-rahasia al-Qur'an dan menjelaskan kehendak-kehendak Allah swt dalam perintah dan hukum-hukumNya. Dan jika ditinjau dari segi dilalahnya (indeksial)nya terhadap hukum-hukum yang dikandung al-Qur'an, baik secara global maupun rinci, status sunnah dapat diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu:

1. Sebagai pengukuh (*ta'kid*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an

Sunnah diartikan sebagai pengukuh ayat-ayat al-Qur'an apabila makna yang terkandung di dalamnya cocok dengan makna yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Nabi saw bersabda:

“Sesungguhnya Allah swt memanjangkan kesempatan kepada orang-orang zalim, apabila Allah menghukumnya maka Allah tidak akan melepaskannya”

Hadis tersebut cocok dengan firman Allah swt:

“Dan begitulah azab Tuhanmu, apabila Dia mengazab penduduk negeri yang berbuat zalim,” (QS. Huud: 102)

Hadis yang berfungsi sebagai pengukuh (*penta'kid*) ayat-ayat al-Qur'an jumlahnya banyak sekali, seperti hadis-hadis yang menunjukkan atas wajibnya shalat, zakat, haji, amal, berbuat baik, memberi maaf, dan sebagainya.

2. Penjelasan terhadap Keumuman (*mujmal*) al-Qur'an

Hadis dalam fungsi ini terbagi menjadi beberapa bagian, yaitu:

a. Menjelaskan ayat-ayat mujmal

Hadis dalam fungsi ini di antaranya ialah hadis yang menjelaskan segala sesuatu yang berhubungan dengan ibadah dan hukum-hukumnya, dari segi praktiknya, syarat, waktu dan tatacaranya, seperti masalah shalat dimana di dalam al-Qur'an tidak disebutkan secara rinci tentang bilangan rakaat, waktu, rukun, syarat, dan sebagainya. Tetapi semua itu dijelaskan oleh sunnah.

b. Membatasi lafadz yang masih muthlak dari ayat-ayat al-Qur'an

Hadis yang membatasi kemutlakan lafadz dari ayat-ayat al-Qur'an ialah seperti hadis-hadis yang menjelaskan tentang lafadz *Al-Yad* (tangan) yang terdapat dalam ayat al-Qur'an:

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah kedua tangannya” (QS. Al-Maidah;38)

Bahwa yang dimaksud memotong tangan dalam ayat tersebut adalah tangan kanan dan pemotongannya adalah sampai pergelangan tangan, tidak sampai siku.

c. Mengkhususkan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat umum.

Hadis dalam kategori ini ialah seperti hadis yang mengkhususkan makna zalim dalam firman Allah swt:

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur-adukkan iman mereka dengan kezaliman” (QS. Al-An'am:82)

Bahwa yang dimaksud zalim pada ayat tersebut adalah menyekutukan Tuhan. Peristiwanya ialah sewaktu ayat tersebut turun, sebagian sahabat mengira

bahwa yang dimaksud zalim pada ayat tersebut ialah zalim dalam arti umum, sehingga dia berucap. *”Siapakah dia antara kita yang tidak zalim?”* kemudian Nabi saw menjawab, *“Bukan itu yang dimaksud tetapi yang dimaksud zalim pada ayat itu ialah menyekutukan Allah (Syirik)”*

d. Menjelaskan makna lafadz yang masih kabur

Diantaranya ialah seperti hadis yang menjelaskan makna dua lafadz “Al-Khaithu”, dalam firman Allah swt: *“Dan makan minumlah kamu hingga jelas bagimu benang putih dan benang hitam. Yaitu fajar.”*(QS. AL-Baqarah: 187)

Peristiwanya ialah sebagian sahabat ada yang mengira bahwa yang dimaksud dengan benang dalam ayat itu ialah tali yang berwarna putih dan hitam. Kemudian, Nabi saw bersabda, bahwa yang dimaksud ialah terangnya siang dan gelapnya malam.

3. Menetapkan hukum yang tidak disebutkan dalam Al-Qur’an

Contoh sunnah semacam ini banyak sekali, seperti hadis-hadis yang menetapkan hukum haram mengawini (Poligami) seorang perempuan beserta bibinya, riba fadhal, dan daging himar piaraan.

4. Menghapus ketentuan hukum dalam Al-Qur’an

Sebagian ulama ada yang membolehkan sunnah menghapus ketentuan hukum dalam Al-Qur’an diantaranya ini seperti hadis: *“Tidak boleh berwasiat (memberikan harta peninggalan) kepada ahli waris”*

Hadis tersebut menghapus ketentuan hukum dalam Al-Qur’an tentang diperbolehkannya wasiat kepada ahli waris, baik kepada kedua orang tua, atau kerabat-kerabat waris lainnya, sebagaimana firman Allah swt:

“Diwajibkan atas kamu, apabila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapa dan karib kerabatnya secara ma’ruf (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertaqwa”(QS.AL-Baqarah: 180)

Dalil Kehujjahan Hadis

Dalil-dalil yang menunjukkan kehujjahan sunnah Rasul SAW sebagai sumber ajaran islam terdapat juga di dalam sunnah Rasul SAW itu sendiri.

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوْا مَا أَنْ تَمْسَكَكُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي.

Artinya :

“Aku tinggalkan kepada kalian dua perkara. Kalian tidak akan tersesat selama masih berpegang pada keduanya, yaitu kitabullah dan sunnahku.”(HR: Malik)

Di dalam kitab *Fathul Baari* terdapat hadits berikut :

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ

Artinya:

“Tetaplah kalian pada sunnahku dan sunnah khulafaur rasyidin yang telah mendapat petunjuk. Berpeganglah teguh kepadanya, dan gigitlah dengan gigi gerahammu. (HR: Bukhari)”

Hadits hadits tersebut menyuruh umat islam agar berpegang teguh kepada Al-quran dan As-sunnah. Hal ini dapat dipahami dari redaksi hadits tersebut sendiri.

Sunnah adalah sumber hukum Islam yang kedua. Oleh karena itu, kewajiban mengikuti, kembali, dan berpegang teguh pada sunnah merupakan perintah Allah SWT dan juga perintah Nabi SAW, pembawa syariat yang agung. Perintah itu tertuang dalam FirmanNya sebagai berikut:

- a. *“Dan taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul (Nya) dan berhati-hatilah”*(QS. Al-Maidah: 92)
- b. *“Barangsiapa yang menaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah menaati Allah”*(QS. An-Nisa’: 80)
- c. *“Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangbagimu maka tinggalkanlah”* (QS. Al-Hasyr :7)

Kemudian sabda Nabi saw:

“Aku tinggalkan kepadamu sesuatu. Selama kamu sekalian berpegang teguh padanya, niscaya kamu sekalian tidak akan tersesat sepeninggalanku, yaitu Al-Qur’an dan Sunnahku”(HR. Hakim).

Berdasarkan dalil-dalil di atas, maka orang-orang yang mengingkari sunnah sebagai hujjah, dengan dalil cukup mengamalkan Al-Qur'an, sungguh mereka itu terlalu kecil dan rendah. Mereka benar-benar telah terjerumus ke dalam kebathilan dan kesalahan. Seruan mereka agar taat kepada Allah dan mengikuti Al-Qur'an, tanpa mengikuti sunnah, itu merupakan perbuatan maksiat dan *bid'ah*.

Al-Qur'an secara tegas menyebutkan, bahwa orang-orang yang tidak mau mendasarkan hukum-hukumnya dan mengembalikan segala persoalannya kepada Rasulullah saw, serta tidak mau tunduk dan patuh secara total terhadap hukum-hukum dan perintah-perintahnya dengan penuh kesadaran, adalah termasuk orang-orang yang tidak beriman. Firman Allah SWT:

“Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.”(QS. An-Nisa' : 65)

Tidak ada konotasi makna lain dari mengambil hukum dan kembali kepada Nabi saw, selain hanya kembali dan tunduk kepada sunnahnya. Al-Qur'an menunjukkan kepada kita, bahwa tidak ada pilihan lain bagi orang mukmin untuk memilih hukum yang lain selain hukum-hukum Allah dan hukum-hukum RasulNya. Orang yang melanggar hukum Allah dan hukum RasulNya disebut Durhaka. Allah SWT berfirman:

“Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan RasulNya telah menetapkan sesuatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan RasulNya, maka sesungguhnya dia telah sesat, sesat yang nyata.”(QS. Al-Ahzaab: 36)

Nabi saw memberitahukan kepada kita berdasarkan petunjuk Allah, bahwa akan datang orang-orang yang ingkar terhadap sunnah, dan kini realitanya memang ada. Dengan munculnya sekelompok orang yang menamakan dirinya

Islam, namun anti Sunnah, adalah sebagai pemberitaan Allah SWT mengenai mukjizat NabiNya. Islam sebenarnya sama sekali lepas dari kelompok-kelompok umat seperti itu.¹¹⁵

Ijma'

Secara *etimologi*, *Ijma'* mengandung dua pengertian yaitu keinginan yang kuat (tekad atau keputusan yang bulat), dan Kesepakatan atau konsensus dari sejumlah orang terhadap suatu persoalan. Pemahaman ini seperti dijelaskan dalam surat Yunus:71.

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ

Artinya: Karena itu bulatkanlah keputusanmu (Qs Yunus :71)

Ijma' berarti sepakat, Kesepakatan terhadap satu persoalan. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Quran surat Yusuf ayat 15, yang menerangkan keadaan saudara-saudara Yusuf a.s.:

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Artinya: Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur (lalu mereka masukkan dia), dan (di waktu dia sudah dalam sumur) Kami wahyukan kepada Yusuf: "Sesungguhnya kamu akan menceritakan kepada mereka perbuatan mereka ini, sedang mereka tiada ingat lagi." (QS Yusuf ayat 15)

Adapun *Ijma'* menurut terminologi memiliki beberapa pengertian. *Pertama*, Abdul wahab Kholaf mengartikannya dengan : kesepakatan para mujtahid kaum muslimin dalam suatu masa sepeninggalnya Rasulullah saw. Terhadap suatu hukum syar'i mengenai suatu peristiwa.

Sebagai realisasi *ta'arif* tersebut ialah apabila terjadi suatu peristiwa yang memerlukan adanya ketentuan hukum, kemudian setelah peristiwa itu di kemukakan kepada para mujahid ari kaum muslimin, mereka lalu mengambil persepakatan terhaap hukum peristiwa tersebut, maka persepakatan itulah disebut *Ijma'*. Putusan *ijma'* ini merupakan dalil syar'I terhadap masalah itu.

¹¹⁵ Muhammad Alawi Al-Maliki, *Ilmu Ushul Hadis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 5-6

Kersepekatan itu terjadi setelah wafatnya Rasulullah saw. Sebab pada masa beliau masih hidup, beliau sendirilah satu-satunya tempat meminta untuk menetapkan hukum suatu peristiwa oleh karena itu ada saat beliau masih hidup tidak mungkin teradinya perlawanan hukum terhadap suatu masalah dan tidak pula teradi adanya hukum suatu peristiwa hasil dari persepakatan, karena persepekatan itu sendiri megingatkan akan adanya beberapa orang utuk bermusyawarah. Pada hakikatnya mereka tidak prlu bermusyawarah, cukuplah kiranya apabila mereka menanyakan saja kepada Rasulullah saw.¹¹⁶

Kedua, Ibrahim Ibnu Siyar Al-Nazzam, seorang tokoh mu'tazilah, merumuskan *ijma'* dengan "setiap pendapat yang didukung oleh hujjah, sekalipun pendapat itu muncul dari seseorang." Akan tetapi, rumusan al-Nazzam ini tidak sepaham dengan pengertian etimologi di atas.¹¹⁷

Ketiga, Al-ghazali, merumuskan *ijma'* dengan "kesepakatan umat Muhammad secara khusus tentang suatu masalah agama. umusan al-ghazali ini memberikan batasan bahwa *ijma'* harus dilakukan umat Muhammad., yaitu umat Islam. Tetapi harus dilakukan oleh seluruh umat awam. Al-Ghazali pun tidak memasukkan dalam definisinya bahwa *ijma'* harus dilakukan setelah wafatnya Rasulullah.¹¹⁸

Melalui definisi ini, menurut al-amidi, *ijma'* harus dilakukan dan dihasilkan oleh seluruh umat Islam, karena suatu pendapat yang dapat terhindar dari suatu kesalahan hanyalah apabila disepkati oleh seluruh umat.¹¹⁹

Jumhur ulama ushul fiqh, sebagaimana dikutip Wahbah al-Zuhaili, Muhammad Abu Zahrah, dan 'Abdul Wahhab khallaf, merumuskan *ijma'* dengan "kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad SAW.pada suatu masa, setelah wafatnya rasulullahSAW. Terhadap suatu hukum syara'." Muhammad

¹¹⁶ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*. (Semarang: Dina Utama, Toha putra Group, 1994). hal 58

¹¹⁷ Tajuddin 'Abdul Wahhab ibn al Subki, *jam'u al jawami' (Dar al-fikr.tt,tth)* jilid II, hal: 156

¹¹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Al Mustashfa fi 'ilm al ushul*, (Dar al Kutub al 'ilmiyah, Beirut: 1983) jilid 1, hal.110

¹¹⁹ Saifuddinal-Amidi, *al Ihkkam Fi Ashul Al Ahkam*, (Dar Al Fikr, Beirut: 1983), jilid, 1 hal., 9

Abu Zahrah menambahkan diakhir definisi tersebut dengan kalimat: ”yang bersifat amaliyah,”hal tersebut mengandung pengertian bahwa *ijma* hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan furu’ (amaliyah praktis).¹²⁰

Dari pemaparan *ijma*’ menurut ahli ushul fikih diatas dapat disimpulkan bahwasannya syarat-syarat *ijma* adalah sebagai berikut:

1. *ijma*’ dilakukan setelah Rasulullah wafat.
2. Kesepakatan dari ulama Mujtahid yang mengamalkan *ijma*’ adalah umat Nabi Muhammad Saw yang telah memenuhi kriteria Mujtahid.
3. kesepakatan diantara seluruh mujtahid pada zaman terjadinya *ijma*’ terhadap masalah syar’i yang dibahas, kesepakatan mereka bisa berupa kepercayaan, perkataan, maupun perbuatan mereka.
4. kumpulan para mujtahid yang akan bersepakat mengenai suatu persoalan hukum yang dibahasnya.
5. Yang menjadi pembahasan *ijma*’ adalah hukum syar’i yaitu selain hukum ‘*aqli* seperti *ijma*’ tentang hukum ibadah, *muamalah* maupun *jinayat*.

Kedudukan *Ijma*’ dalam Pembinaan hukum Islam

Jumhur ulama’ berpendapat bahwa kedudukan *ijma*’ menempati salah satu sumber atau dalil hukum sesudah Al-Qur’an dan sunnah. Ini berarti *ijma*’ dapat menetapkan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi umat islam bila tidak ada ketetapan hukumnya dalam Al-Qur’an maupun sunnah.

Ulama ushul fiqh berpendapat bahwa *ijma*’ dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan suatu hukum dan menjadi sumber hukum islam yang qathi. Jika sudah terjadi *ijma* (kesepakatan) diantara para mujtahid terhadap ketetapan hukum suatu masalah atau peristiwa, maka umat islam wajib menaati dan mengamalkannya.

Alasan jumhur ulama ushul fiqh bahwa *ijma*’ merupakan hujjah yang qathi’ sebagai sumber hukum Islam adalah sebagai berikut :

a. Firman Allah SWT :

يا ايهاالذنين امنواطيعواالله واطيعواالرّسول واولى الامر منكم (النساء: ٥٩)

¹²⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Al Fiqh Al Islami*, (Dar Al Fikr, Beirut: 1986) jilid 1,hal.490

Artinya : “ wahai orang – orang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasul (Muhammad) dan Ulil amri (Pemegang kekuasaan) diantara kamu.” (Q.S. an – Nisa’ 59)

Maksud *Ulil ‘Amri* itu ada dua penafsiran yaitu *Ulil ‘Amri Fiddunya* adalah penguasa dan *Ulil ‘Amri fiddin* adalah mujtahid atau para ulama’, sehingga dari ayat ini berarti juga memerintahkan untuk taat kepada para ulama mengenai suatu keputusan hukum yang disepakati mereka.

Dalam ayat lain Allah Swt berfirman:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

Artinya” “dan Barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam,dan Jahannam itu seburuk buruk tempat kembali.” (QS, An-Nisa:115)

Ancaman keras bagi mereka yang tidak mengikuti kesepakatan kaum muslimin diayat tersebut menegaskan bahwa *ijma’* wajib diikuti oleh umat Islam.¹²¹

Ayat ini erat hubungannya dengan tindakan *Thu’mah* dan pengikut-pengikutnya. Sedangkan maksud dari mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin yaitu jalan orang-orang yang telah melakukan pengingkaran terhadap agama.¹²² Mereka pasti akan terseret di dunia dan di akhirat akan dimasukkan ke dalam Neraka Jahanam.

Menurut Imam Syafi’i, orang yang tidak mengikuti *ijma’* berarti telah mengikuti jalan mereka dan orang tidak mengikuti *ijma’* akan mendapat ancaman dari Allah SWT. Dengan demikian, jelaslah bahwa *ijma’* wajib diikuti dan karena itu *ijma’* adalah *hujjah*.

¹²¹ A Al-Ghozali, *Al-Mustashfa*, (Daarul Kutub Al-Alamiyah, Beirut), tt, tth, hal.221

¹²² Muhammad bin Ahmad al-Mahalli dan Abdurrahman bin Abi Bakar al-Suyuti, *Tafsir Jalalain*, (Surabaya: Dar al-‘Abidin, t.t.), hal. 87

b. Hadist Rasulullah SAW

انّ امتي لا تجمع على ضلالة

Artinya :” Sesungguhnya umatKu tidak akan bersepakat atas kesesatan.”

(HR Ibnu Majah)

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

Artinya : “ apa yang dipandang oleh kaum muslimin baik, maka menurut pandangan Allah juga baik. (HR; Ahmad)

Dalam hadist ini dijelaskan bahwa umat dalam kedudukannya sebagai umat yang sama – sama sepakat tentang sesuatu, tidak mungkin salah. Ini berarti ijma’ itu terpelihara dari kesalahan, sehingga putusannya merupakan hukum yang mengikat umat islam.

Pembagian Ijma’

Praktek ijma’ dimasa-masa awal terjadi melalui dua cara yang berbeda, ijma’ yang berupa ucapan yang jelas *qauli / sharih* , dan ijma’ berupa pendapat satu atau dua sahabat Nabi yang disepakati oleh sahabat lainnya dan disebut ijma’ *sukuti*. Untuk Lebih jelasnya tentang perbedaan ijma sharih dan sukuti adalah sebagai berikut :

Ijma’ *Sharih*

Ijma’ sharih dihukumi sah ketika para mujtahid menjelaskan argumen mereka masing-masing secara jelas dengan sistem fatwa atau *qadha* (memberi keputusan). Artinya setiap mujtahid menyampaikan ucapan atau perbuatan yang mengungkapkan secara jelas tentang pendapatnya, dan kemudian menyepakati salah satunya. Ijma’ *sharih* ini merupakan ijma’ yang hakiki, ijma’ yang dijadikan hujjah *syar’iyyah* menurut madzhab jumhur. *Ijma’ sharih* disebut juga dengan ijma’ *qoth’i*, yaitu ijma’ yang memiliki kepastian hukum yang jelas.

Ijma’ *Sukuti*

Ijma’ *sukuti* dihukumi sah ketika sebagian ulama tentang suatu masalah yang diketahui oleh para mujtahid lainnya, tapi mereka diam, tidak menyepakati atau pun menolak pendapat tersebut secara jelas. Ijma’ *sukuti* dikatakan sah apabila telah memenuhi tiga syarat :

1. Diamnya mujtahid itu betul-betul tidak menunjukkan adanya kesepakatan atau penolakan. Bila terdapat tanda-tanda yang menunjukkan adanya kesepakatan, yang dilakukan oleh sebagian mujtahid. Maka tidak dikatakan *ijma'sukuti*, melainkan *ijma' sharih*. Begitu pula bila terdapat tanda-tanda penolakan yang dikemukakan oleh sebagian mujtahid, itupun bukan *ijma'sukuti*.

2. Keadaan diamnya para mujtahid itu cukup lama, yang bisa dipakai untuk memikirkan permasalahannya, dan biasanya dipandang cukup untuk mengemukakan hasil pendapatnya.

3. Permasalahan yang difatwakan oleh mujtahid tersebut adalah permasalahan *ijtihadi*, yang bersumberkan dalil-dalil yang bersifat *dzanni*. Sedangkan permasalahan yang tidak boleh di-*ijtihadi* atau yang bersumber dari dalil-dalil *qath'I*, jika seorang mujtahid mengeluarkan pendapat tanpa didasari dalil

Perbedaan Ulama dalam Menyikapi *Ijma Sukuti*

Imam Syafi'I dan mayoritas fuqaha mengemukakan : tidak memasukkan *ijma' sukuti* ini kedalam kategori *ijma'*. Mereka beralasan bahwa orang yang diam tidak dapat dipandang sebagai orang yang berpendapat. Oleh karena itu, jika diam dipandang sebagai *ijma'*, berarti diam itu dapat dianggap sebagai pembicaraan yang dinisbatkan kepada seorang mujtahid yang belum tentu menerima pendapat tersebut. Selain itu diam juga tidak dianggap sebagai setuju, karena dimungkinkan banyak faktor yang membuatnya diam. Misalkan diamnya mujtahid itu mungkin dia setuju, mungkin dia belum berijtihad dalam masalah tersebut, atau mungkin ia telah berijtihad tapi belum mendapatkan hasil yang mantap dan banyak juga kemungkinan-kemungkinan lain yang bisa saja terjadi. Dengan demikian, diam tidak dapat dipandang sebagai hujjah untuk menerima pendapat seorang mujtahid. Sebagian fuqaha yang lain berpendapat : memasukkan *ijma'sukuti* dalam kategori *ijma'*. Hanya saja kekuatannya dibawah *ijma' sharih*.

Sebagian fuqaha itu beralasan bahwa pada dasarnya diam tidak dapat dikategorikan hujjah kecuali sesudah merenung atau berfikir. Selain itu, pada

umumnya tidak semua pemberi fatwa (mufti) memberikan keterangan pada suatu masalah. Tetapi yang umum pada setiap masa (generasi) adalah para mufti besar memberikan fatwa, sedang ulama yang lain menerimanya.

Ijma' sukuti dapat dijadikan argumentasi (hujjah) akan tetapi tidak termasuk dalam kategori ijma'. Ulama yang berpendapat demikian, mereka beralasan bahwa meskipun ijma' sukuti tidak memenuhi kriteria ijma', tidak setiap orang alim mengemukakan pendapatnya, akan tetapi dapat dijadikan hujjah, karena diamnya seorang ulama lebih kuat menunjukkan arti setuju, dibanding sikap menentang.¹²³

Hanafiyah dan Hanabilah Ijma' sukuti sah jika digunakan sebagai landasan hukum, karena diamnya mujtahid dipahami sebagai persetujuan, karena jika mereka tidak setuju dan memandangnya keliru mereka harus tegas menentangnya. Jika tidak menentang dengan tegas, berarti mereka setuju.

Hanafiyah dan Malikiyah mengatakan jika diamnya sebagian ulama' mujtahid tidak dapat dikatakan telah terjadi ijma'. Dan pendapat ini dianggap lebih kuat daripada pendapat perorangan.

Pemaparan diatas menunjukkan satu kesisimpulan bahwa kedudukan ijma' menempati salah satu sumber atau dalil hukum sesudah Al-Qur'an dan sunnah. Dan Ijma' dapat menetapkan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi umat islam bila tidak ada ketetapan hukumnya dalam Al-Qur'an maupun sunnah.

Fungsi Ijma' Sebagai Dalil Hukum

Posisi ijma' jika dibandingkan dengan dalil-dalil sebelumnya tidaklah mutlak, karenanya beberapa ulama ushul berbeda pandangan mengenai dalil ijma'. pada dasarnya *ijma'* itu, menurut ulama Ahl as-Sunnah mempunyai kekuatan dalam menetapkan hukum dengan sendirinya. Tetapi dalam pandangan ulama Syi'ah, *ijma'* itu adalah hanya untuk menyingkapkan adanya ucapan seseorang yang ma'shum. Dalam hal ini terlihat ada dua pandangan yang berbeda mengenai kedudukan dan fungsi *ijma'* dilihat dari sudut pandangan masing-masing kelompok.

¹²³ Abdul Wahab Kallaf. Kaidah-kaidah Hukum Islam Ilmu Ushulul Fiqh ..op.cit. hal 63-64

Dalam pandangan ulama yang berpendapat bahwa untuk kekuatan suatu *ijma'* tidak diperlukan sandaran atau rujukan kepada suatu dalil yang kuat, *ijma'* itu berfungsi menetapkan hukum atas dasar taufiq Allah yang telah dianugerahkan kepada ulama yang melakukan *ijma'* tersebut. Dalam pandangan ini tampak bahwa kedudukan dan fungsi *ijma'* itu bersifat mandiri.

Dalam pandangan ulama yang mengharuskan adanya sandaran untuk suatu *ijma'* dalam bentuk nash atau *qiyas*, maka *ijma'* itu berfungsi untuk meningkatkan kualitas dalil yang dijadikan sandaran itu. Melalui *ijma'* dalil yang asalnya lemah atau zhanni menjadi dalil yang kuat atau qath'i, baik dalil itu berbentuk nash atau *qiyas*.¹²⁴

Qiyas

Salah satu metode *istinbath al-Ahkam* menurut mazhab Imam Syafi'i adalah metode *qiyas*. Metode ini kerap digunakan setelah jawaban permasalahan yang terjadi tidak ditemukan di dalam al-Quran dan Hadis Nabi Saw. Metode *Qiyas* juga dapat dikatakan sebagai metode yang sangat layak dan relevan bagi setiap waktu dan tempat, sebab metode ini mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan baru yang tidak ditemukan dalam al-Quran dan Hadis. Di dalam kitab *ar-Risalah*, Imam as-Syafi'i menyinggung masalah *Qiyas* sebagai satu bagian dari perkara Bayan. Artinya, metode *Qiyas* merupakan metode bayan yang dapat digunakan dalam mengistinbahkan hukum dari masalah-masalah yang terjadi. Oleh karenanya, seyogyanya bagi seorang Faqih untuk mengenal dan mempelajari metode Bayan ini supaya ketetapan/keputusan yang ia ambil tidak berlawanan dengan al-Quran dan Hadis.

Sebagai sumber hukum utama, al-Qur'an Memiliki otoritas hukum yang pertama daripada dalil-dalil hukum lainnya. Jika dalam al-Qur'an tidak ditemukan maka beralih kepada al-Sunah karena al-Sunah adalah penjelas bagi kandungan al-Qur'an. Apabila di dalam al-Sunah tidak ditemukan maka beralih kepada *Ijma'* karena sandaran *Ijma'* adalah nash-nash al-Qur'an dan al-Sunah.

¹²⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997). hal.133

Bila dalam Ijma' tidak ditemukan maka haruslah merujuk kepada qiyas. Karena qiyas merupakan suatu perangkat untuk melakukan ijtihad. Dalam posisi ini, qiyas menempati rangkin keempat sebagai sumber hukum Islam.

Definisi qiyas secara etimologi berarti mengukur suatu atas sesuatu yang lain, dan kemudian menyamakan antara keduanya.¹²⁵

Secara terminologi, ulama Ushul memiliki sedikit perbedaan pandangan satu dengan lainnya walupun intinya hampir sama:

Imam Syafii memberikan defenisi Qiyas sebagai berikut:

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة

“*Qiyas adalah sesuatu yang dituntut (dibahas) dengan menggunakan berbagai dalil, dengan syarat ketentuan ini mesti bersesuaian dengan al-Quran*”.¹²⁶

Dan Dari defenisi yang diberikan imam as-Syafii diatas, dapat dipahami bahwa Qiyas merupakan sesuatu pekerjaan atau sesuatu ketentuan yang ditetapkan dengan beberapa dalil. Dan ketentuan tersebut mesti tidak berlawanan dengan al-Quran dan Hadis.

Al-Ghazali dalam *al-Mustasfa* mendefinisikan qiyas:

حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جا مع بينهما من إثبات حكم أو نفيه عنهما

Artinya: “Menanggungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya, dalam penetapan hukum atau peniadaan hukum.”

Ibnu subki dalam bukunya *Jam'u al-Jawmi* memberikan definisi qiyas:

حمل معلوم على معلوم لمسا واته في علة حكمه عند الحامل

Artinya: “Menghubungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui karena kesamaannya dalam “Illat hukumnya menurut pihak yang menghubungkan (Mujtahid).”

¹²⁵ Abdul Wahab Khalaf. ...op.cit hal:95

¹²⁶ Muhammad bin Idris as-Syafi'i, ar-Risalah, Maktabah Syuruq al- Dauliyyah. tt,tth hal :

Imam Baidhowi dan mayoritas ulama Syafi'iyah mendefinisikan qiyas:

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لإشتراكهما في علة الحكم عند المثبت

Artinya: "Membawa (hukum) yang (belum) di ketahui kepada (hukum) yang diketahui dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum bagi keduanya, baik hukum maupun sifat."

Qiyas menurut Abu Zahrah adalah:

إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لإشتراكها في علة الحكم

Artinya: "Menghubungkan sesuatu perkara yang tidak ada nash tentang hukumnya kepada perkara lain yang ada nash hukumnya karena keduanya berserikat dalam 'Illat hukum."

Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan qiyas:

التعريف الاول: للقاضي الباقلاني واختاره جمهور المحققين من الشافعيين: وهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة.

Artinya; "*Menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nash, disebabkan kesatuan 'Illat antara keduanya*"

Menurut ulama ushul fiqh, qiyas ialah menetapkan hukum dari suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nashnya dengan cara membandingkannya kepada suatu kejadian atau peristiwa yang lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash karena ada persamaan "*Illat* antara kedua kejadian atau peristiwa tersebut.¹²⁷

Kehujjahan Qiyas

Kedudukan qiyas sebagai dalil hukum, terjadi perbedaan pandangan diantara ulama ushul fiqh. Sebagian mengatakan bahwa *qiyas* termasuk sumber bahkan dalil hukum, sementara yang lain tidak demikian. Dari sejumlah literature, ditemukan bahwa paling tidak terdapat tiga kelompok ulama' yang berbeda pendapat tentang keberadaan *qiyas* dan kehujjahannya sebagai hukum Islam.

¹²⁷ Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqh, hal 173

Kelompok pertama, mengatakan bahwa *qiyas* adalah dalil dan sumber hukum. Dalam catatan Zaky al-Din Sya'ban. Kelompok pertama ini menyatakan bahwa para *Fuqaha* (ulama) telah sepakat – dimana *qiyas* merupakan salah satu pokok atau dasar Tasyri' dan dalil hukum Syariah. Kelompok ini disebut dengan kelompok pendukung *qiyas* (مثبت القياس). landasan mereka adalah firman Allah :

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya". (QS. Al-Nisa' : 59)

Dan dari sunnah, mereka mendasarkan pada peristiwa Muadz bin jabal. Dan mereka juga melandaskan pada perbuatan dan ucapan-ucapan sahabat yang membuktikan bahwa *qiyas* adalah hujjah Syara', mereka meng-qiyaskan masalah-masalah yang tidak memiliki nash dengan hukum yang ada nashnya dengan cara membandingkan antara yang satu dengan yang lain. Demikian ketika Umar bin Khathob berpesan kepada Abu Musa al-Asy'ari berkata;

ثم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن و لا سنة , ثم قايس بين الأمور عند ذلك و اعرفالأم
ثال ثم اعمد فيما ترى أحبها إلى الله بالحق

Kelompok kedua, ialah kelompok yang menolak keberadaan *qiyas* sebagai dalil dan sumber hukum Islam. Kelompok ini dikenal dengan sebutan (نفاة القياس) orang-orang yang menafikan *qiyas*. Mereka terdiri dari kelompok al-Nizamiyah, Mu'tazilah, Daud al-Dhahiri, Ibnu Hazm dan sebagian kaum Syi'ah.¹²⁸ Ibnu Hazm menyatakan dengan tegas penolakannya berhujjah dengan *ra'yu* dan hanya berhujjah pada nash Al-Qur'an dan sunnah dengan memperhatikan makna lahirnya (zahirnya saja). Menurutnya, karena *qiyas* berpijak pada

¹²⁸ Abdul Wahab Khalaf. *Op.Cit* hal 54

dugaan *ra'yu* tentang suatu *'illat*, dan apa yang dihasilkan oleh dugaan itu maka hasilnya pun bersifat *dzan* dan yang demikian tidak dapat diterima sebagai dalil dan hujjah. Karena Allah mencegah orang-orang yang mengikuti dugaan, sebagaimana Firman-Nya;

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Artinya: *“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawaban”*.(QS Al-Isra:36)

Selain itu ungkapan yang mereka terima dari sebagian sahabat yang mencela pendapat pribadi dan penetapan hukum dengan pendapat pribadi. Seperti pendapat Umar bin Khathob RA;

إياكم و أصحاب الرأي فإنهم إعداء السنن أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها, فقالوا بالرأي فضلوا و أضلوا ..

“Jauhkanlah dirimu dari orang-orang yang memiliki pendapat pribadi (dalam hukum), karena mereka adalah musuh sunnah, mereka kepayahan (tidak mampu) menghafal hadits-hadits sehingga mereka melontarkan pendapat pribadinya, maka mereka itu sesat lagi menyesatkan.”

Kelompok ketiga, adalah kelompok yang berlawanan dengan dua kelompok yang telah disebutkan di atas. Kelompok ketiga ini, yang kelihatannya ingin menduduki keberadaan qiyas pada posisinya dalam hukum Islam. Al-Ghazali, Abu Zahrah dan Ahmad Hasan misalnya, mereka berpendapat bahwa qiyas bukanlah dalil hukum, melainkan cara, metode atau manhaj dalam menggali hukum menghasilkan hukum dari dalil nash.¹²⁹

Metode Penetapan Qiyas

Metode untuk menetapkan qiyas dimulai dengan mengeluarkan hukum yang terdapat pada kasus yang memiliki nash. Cara ini memerlukan kerja nalar yang luar biasa dan tidak cukup hanya dengan pemahaman makna lafadz saja.

Selanjutnya, mujtahid mencari dan meneliti ada tidaknya *'illat* tersebut pada kasus yang tidak ada nash nya. Apabila ternyata ada *'illat* itu, seorang faqih menggunakan ketentuan hukum pada kedua kasus itu berdasarkan keadaan *'illat*.

¹²⁹ Romli, SA, MAg. *Muqaranah Mazahib fil Ushul*. Hal 134-136

Dengan demikian, yang dicari mujtahid disini adalah keadaan *'illat* hukum yang terdapat pada nash (hukum pokok).

Selanjutnya, jika *'illat* tersebut ternyata betul-betul terdapat pada kasus lain, yang tampak bagi mujtahid adalah bahwa ketentuan hukum pada kasus-kasus itu adalah satu, yaitu ketentuan hukum yang terdapat pada nash (*manshukh 'alaih*) menjalar pada kasus-kasus lain yang tidak ada nashnya.

Bagi orang yang akan melakukan qiyas terlebih dahulu harus mengetahui dan meneliti nash dan hukum yang terkandung di dalamnya. Setelah itu, ia meneliti *'illat* yang dipergunakan *Syari'* sebagai sandaran hukum didalam nash tersebut dan *'illat* pada persoalan baru (cabang) yang tidak disebutkan oleh nash. Jika *'illat* sudah diketahui antara pokok dan cabang, maka segera dilakukan qiyas antara keduanya.

Oleh karena itu, orang yang akan melakukan qiyas dituntut berhati-hati dalam memahami nash dan hukum serta harus cermat dalam meneliti *'illat* yang terdapat pada cabang, apakah ada relevansinya dengan pokok yang dijadikan sebagai sandaran qiyas.

Rukun dan Syarat-syarat Qiyas

Rukun qiyas dan syarat-syaratnya adalah dasar yang sangat penting dalam aplikasinya, karena hasil penalaran dengan menggunakan qiyas bertumpu pada rukun dan syarat-syarat nya ini.

Rukun *Qiyas*

Telah menjadi kesepakatan para *Ushuliyyin* (ulama ushul) bahwa dalam melakukan penalaran analogis (qiyas) harus terpenuhi empat rukun yaitu :

- a. Adanya pokok (الأصل) yaitu persoalan yang telah ditetapkan hukumnya dalam nash. *Ashl*ni disebut juga *al-muqis 'alaih*, yaitu ukuran yang menjadi sandaran qiyas. Dengan kata lain *ashl* merupakan obyek yang telah ditentukan hukumnya oleh ayat-ayat al-Qur'an, hadits Rasul Saw, atau ijma'.. Dalam kasus pengharaman segala yang memabukkan seperti, whisky, brandy, Donald dan sebagainya misalnya, maka yang menjadi pokok (*ashl*) di sini ialah *khamr* yang telah ditetapkan hukum haramnya melalui nash.

- b. Adanya cabang (الفرع) yaitu persoalan atau permasalahan baru yang belum ada nash yang menjelaskan hukumnya dan ia akan disamakan hukumnya dengan pokok (*ashl*)-nya. Cabang ini disebut pula dengan المقيس yakni yang diserupakan.
- c. Adanya hukum (الحكم) yakni ketetapan hukum pada pokok yang nantinya akan diberlakukan pada *furu'*, baik yang ditentukan oleh nash atau *ijma'*. Dalam kasus khamr diatas ialah hukum keharaman minum khamr tersebut.
- d. Adanya '*illah* (العلة) yaitu sifat atau keadaan yang terdapat dalam *ashl* (pokok) yang menjadi dasar penetapan atau penyariatian hukum. Pemberlakuan hukum pokok pada cabang ini karena adanya kesamaan '*illat* antara keduanya. Pada kasus *khamr* diatas '*illat*-nya ialah memabukkan.

Syarat-syarat Qiyas

Yang dimaksud di sini adalah syarat-syarat pada rukun qiyas. Para ulama usul fiqih mengemukakan bahwa rukun Qiyas yang telah di jelaskan diatas harus memenuhi syarat-syarat tertentu sehingga Qiyas dapat dijadikan dalil-dalil dalam menetapkan hukum. Syarat-syarat itu adalah sebagai berikut:

Syarat-syarat bagi pokok (*al-Ashlu*)

Sebagai mana disebutkan oleh al-Ghazali persyaratan bagi pokok itu adalah:

- a. Pokok hendaklah merupakan hukum yang telah tetap dan tidak mengandung kemungkinan di-*naskh* (dibatalkan)
- b. ketentuan hukum pada asahlu merupakan ketetapan syariat, karena apa yang ditetapkan dengan jalan rasio atau berdasarkan istilah kebahasaan tidak digolongkan kepada hukum *syara'*
- c. ashl bukan merupakan *al-far'u* dari *ashl* lainnya, artinya harus mempunyai ilat yang menjelaskan hukum *syara'*
- d. dalil yang menetapkan ilah pada ashl itu adalah dalil khusus, tidak bersifat umum.
- e. ashl itu tidak berubah setelah dilakukan Qiyas.
- f. hukum ashl tidak keluar dari kaidah-kaidah Qiyas.

- g. hendaklah ada daliol yang memastikan ilat pada pokok yang tidak mencakup ilat pada cabang secara langsung.

Syarat-syarat bagi cabang (*al-Fa'ru*)

Ada empat syarat yang telah disepakati oleh para ulama usul fiqih yang harus di penuhi oleh *al-far'u* yaitu:

- a. '*Illat*-nya harus sama dengan yang ada pada *ashl* baik pada dzatnya maupun pada jenisnya. Contoh '*illat* yang sama zat atau materinya ialah mengkiaskan whisky dengan *khamr* karena keduanya sama-sama memabukan, dan yang memabukan itu sedikit atau banyak apabila diminum hukumnya haram. Contoh '*illat* yang jenisnya sama adalah mengqiyaskan wajib *qishas* atas perbuatan sewenang-wenang atas anggota badan kepada *qishas* dalam pembunuhan karena keduanya sama-sama perbuatan pidana
- b. hukum *ashl* tidak berubah setelah dilakukan qiyas.
- c. hukum *far'u* tidak mendahului hukum *ashla*. Contohnya masah wudlu dan tayamum.
- d. tidak adanya *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan *far'u* itu dengan kata lain cabang adalah perkara baru yang akan dicari ketentuan hukumnya melalui qiyas.
- e. cabang tidak boleh berlawanan dengan *nash* atau *ijma*. qiyas yang bertentangan dengan nas atau *ijma* disebut oleh para ulama usul fiqih sebagai *qiyas fasid*.

Dari syarat-syarat yang ditentukan baik oleh ulama usul kontenporer maupun klasik tidak terdapat perbedaan yang prinsipil. hanya saja menurut al-Ghazali hendaklah hukum yang diberlakukan pada cabang itu adalah ketentuan hukum yang telah ditetapkan oleh *nash*. Apabila telah ditetapkan pada pokok berdasarkan '*illat* maka demikian pula cabang-cabang.

syarat-syarat bagi hukum al-ashl

Menurut para ulama usul fiqih bahwa syarat-syarat hukum *ashl* adalah sebagai berikut:

1. Tidak bersifat khusus, dalam arti tidak bisa dikembangkan kepada *furu'* misalnya tentang kesaksian Khuzaimah dalam riwayat dikatakan;

من شهد له خزيمة فحسبه

“kesaksian Khuzaimah sendirian sudah cukup” (HR Abu Daud, Ahmad bin Hambal, al-Hakim, al-Tirmidzi dan al-Nasai’)

Hadis ini tidak bisa di jadikan sebagai *ashl*, karena bersifat khusus. Sedangkan ayat Al-Quran menentukan bahwa sekurang-kurangnya saksi itu adalah dua orang laki-laki atau seorang laki-laki dengan dua orang perempuan.

1. hukum *ashl* tidak boleh keluar dari ketentuan-ketentuan qiyas. Maksudnya suatu hukum yang ditetapkan berbeda dengan kaidah qiyas maka hukum lain tidak boleh di qiyaskan kepada hukum itu. Hal ini bisa terjadi dalam dua hal, yaitu:
 - a. hukum yang ditetapkan itu tidak bisa dinalar (*gharu ma'qulat al-ma'na*).
 - b. hukum itu merupakan hukum pengecualian yang di syariatkan sejak semula, seperti adanya *rukhsah* bagi *musafir* dalam men-*jama'* atau meng-*qoshar* shalat atau berbuka puasa untuk menghilangkan kesulitan.
 - c. Tidak ada nas yang menjelaskan hukum *far'u* yang akan ditentukan hukumnya apabila hukum saal mencakup hukum *ashl* pada satu pihak dan hukum *far'u* pada pihak lain maka dalil yang mengandung hukum *ashl* juga merupakan dalil bagi hukum *far'u*. dalam hal seperti ini tidak diperlukan *qiyas*.

Syarat-syarat bagi 'illat hukum.

Adapun Syarat-syarat yang paling penting bagi 'illat hukum ialah:

- a) 'illat hukum hendaknya merupakan sifat yang jelas dalam arti bahwa 'illat tersebut dapat dipahami oleh indra kita baik pada pokok maupun pada cabang.
- b) 'illat hukum hendaknya merupakan sifasat yang akurat dan pasti. Maksudnya ia merupakan sifat yang bisa dipastikan karakternya dan

ukuranya serta tidak terdapat hal-hal yang menyalahi atau menolaknya.

- c) *'illat* hukum hendaknya tidak hanya terdapat pada pokok. Karena *'illat* itu merupakan darsar qiyas ia tidak boleh terbatas pada pokok saja , karena qiyas adalah menyamakan cabang dengan pokok atas cdasar *'illat* hukum.
- d) *'illat* kukum hendaklah merupakan sifat yang pantas, sesuai dan cocok bagi penetapan hukum *Syara'* untuk merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum.

Tentang syarat-syarat *'illat* ini para ulama usul berbeda pendapat umumnya ulama usul fiqih kontemporer, seperti Abdul Wahab khalaf, Zakaria al-Biri, Zaki al-Din Sya'ban dan Abu Zahrah, mereka menyebutkan bahwa *'illat* itu mempunyai empat sifat atau syarat seperti disebutkan diatas. Sementara Abdul Karim seorang ulama usul kontenporer menambahkan syarat yang kelima yaitu, hendaklah *'illat* merupakan sifat yang diterima oleh syari dan harus sejalan dengan maksud dan tujuan hukum.

Al-Ghazali menambahkan syarat yang nomor enam yaitu, *'illat* hukum harus didukung oleh dalil, tidak boleh hanya dengan wawasan logika saja karwena *'illat* merupakan sesuatu yang bersifat syar'i. Imam Ibnu Subki menyebutkan bahwa qiyas memiliki sepuluh syarat sebagai mana yang dijelaskan dalam kitab *Jamil Al-jawami'* dan Al-Syaukani menyebutkan syarat-syarat *'illat* ada duapuluh empat.

Ditinjau dari segi kejelasan *'illat* yang terdapat pada hukum, *qiyas* dibagi menjadi dua yaitu;

1. *qiyas al-jaly*, yaitu qiyas yang *'illat*-nya secara langsung telah ditetapkan oleh *nash*, atau penetapan *'illat*-nya tidak secara langsung akan tetapi keadaanya telah dipastikan dengan cara meniadakan pengaruh sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u*. Seperti mengkiaskan *amat* (budak perempuan) pada *'abd* (budak laki-laki) dalam

permasalahan *sirayah* (penjalaran hukum merdeka). Faktor perbedaan antara keduanya adalah faktor gender (jenis kelamin).

2. *Qiyas al-khafi*, yaitu qiyas yang peniadaan pengaruh sifat pembeda antara *ashl* dan *far'u*-nya hanya sebatas prasangka. Sebagai mana mengqiyaskan pembunuhan dengan benda berat pada pembunuhan dengan beda tajam dalam penetapan hukum *qishash*, dengan adanya titik temu yang berupa sifat pembunuhan secara sengaja dan anarkhi. Dari syara' tidak ada kepastian dalam menyikapi perbedaan yang ada antara *ashl* dan *far'u*.

Ditinjau dari segi kekuatan '*illat* yang terdapat dalam *furu'* disbanding dengan yang ada pada *ashl*, qiyas dibagi kepada tiga bentuk yaitu :

Pertama, Qiyas al-Aulawy, yaitu qiyas yang hukum pada *furu'*-nya lebih kuat daripada yang terdapat pada *ashl*, karena '*illat* yang terdapat pada *furu'* lebih kuat daripada yang terdapat pada *ashl*. Misalnya mengkiyaskan memukul kepada ucapan "ah" sebagaimana firman Allah dalam surat *al-Isra'* ayat 23 ;

"...Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."

Para ulama ushul mengatakan bahwa '*illat* larangan tersebut adalah menyakiti orang tua. Keharaman memukul orang tua lebih kuat daripada mengatakan "ah". Kalau mengucapkan kata "ah" kepada orang tua tidak dibolehkan oleh agama apalagi memukul, tentu itu lebih dilarang.

Kedua, Qiyas al-Musawa, yaitu hukum yang ada pada *furu'* asma kualitasnya dengan yang ada pada *ashl*, karena kualitas '*illat* pada keduanya sama. Misalnya firman Allah dalam surat an-Nisa' ayat 2 ;

Artinya, "Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar".

Ayat di atas melarang memakan harta anak yatim secara tidak wajar. Para ulama ushul fiqh meng-*qiyas*-kan membakar harta anak yatim kepada memakan harta mereka secara tidak wajar.

Ketiga, Qiyas al-Adna, yaitu '*illat* yang pada *furu*'-nya lebih lemah dibandingkan yang ada pada *ashl*. sebagai contoh men-*qiyas*-kan apel pada gandum dalam hal berlakunya riba *fadl*. Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadits bahwa benda sejenis apabila di pertukarkan dengan berbeda kuantitas, maka perbedaan itu menjadi riba *fadl*, akan tetapi berlakunya riba *fadl* pada apel lebih lemah daripada berlakunya pada gandum, karena '*illat* riba *fadl* pada gandum lebih kuat.

Ditinjau dari segi keserasian '*illat* dengan hukum, qiyas dibagi menjadi dua bentuk, yaitu :

1. *Qiyas al-Mu'atstsir*, yaitu qiyas yang menjadi penghubung antara *ashl* dan *furu* ditetapkan melalui *nash sharih* atau *ijma'*, contoh, hak perwalian dalam menikahkan anak dibawah umur kepada hak perwalian atas harta, dengan '*illat* belum dewasa. '*illat* belum dewasa ini ditetapkan melalui *ijma'*.
2. *Qiyas al-Mula'im*, yaitu qiyas yang '*illat* hukum *ashl*-nya mempunyai hubungan yang serasi. Misalnya meng-*qiyas*kan pembunuhan dengan benda berat kepada pembunuhan dengan benda tajam.

Ijtihad

Pasca Rasulullah meninggal persoalan umat tidaklah berhenti tetapi terus berkembang sehingga muncullah ijtihad baik bagi kalangan Sahabat, Tabi'in, Tabi' Tabi'in dan generasi seterusnya sampai kepada ulama-ulama akhir zaman yang disebut dengan ulama kontemporer. Karna itu ijtihad adalah merupakan solusi yang paling efektif dan baik untuk dapat menyelesaikan permasalahan umat. Dalam perkembangan selanjutnya metode ijtihad terus berkembang sehingga dikenal metode Ijtihad *intiqai'i* dan ijtihad *insya'i*. Disamping metode ijtihad, bentuk-bentuk *ijtihad* pun mengalami perkembangan hal ini dilakukan

dengan tujuan untuk dapat menyelesaikan persoalan ummat sesuai dengan sunnah Allah dan Rasulnya, demi untuk menjaga kenyamanan dan kedamaian dalam beribadah dan bermuamalah.

Secara bahasa, ijtihad اجتهاد berasal dari akar kata *jahada*. Bentuk kata *masdharnya* terdiri dari dua bentuk yang berbeda artinya antara lain : جُهْدٌ artinya kesungguhan atau sepenuh hati atau serius. Hal ini tersebut dalam surat al-An'am ayat 109. Allah berfirman :

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ.

Artinya : *Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan (QS:al-An'am: 109)*

جُهْدًا dengan arti kesungguhan atau kemampuan yang didalamnya terkandung arti sulit, berat dan susah. Seperti dalam Al-Qur'an surat An-Taubah ayat 79. Allah berfirman:

وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ

Artinya : *dan mereka (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka(Qs: At-aubah :79)¹³⁰*

Adapun Ijtihad secara terminologi menurut beberapa pakar ushul fikih adalah : al-Gazali mendefinisikan ijtihad dengan :

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشرعية

Artinya: *pengarahan segala kemampuan seorang mujtahid dalam memperoleh hukum-hukum syar'i.*

Al-Amidi mengartikan ijtihad dengan :

إستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية بحيث يحسي من نفس العجز عن المزيد فيه

Artinya: *Mencurahkan segala kemampuan untuk menentukan sesuatu yang dzhanni dari hukum-hukum syara' dalam batas sampai dirinya merasa tidak mampu melebihi usaha itu.*

Al-Syaukani dalam *Irsyadul Fikhul* mendefinisikan Ijtihad dengan:

بذل الوسع في نيل الحكم شرعي عملي بطريق الإستنباط

¹³⁰ Al-Amidi, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, Dar. Al-Fikri, 1981 Juz III, hal. 204

Artinya: *Mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum syar’i yang bersifat amali melalui cara istinbath.*¹³¹

Beberapa pandangan uama *Ushul* tentang definisi Ijtihad memiliki kesimpulan bahwa, Ijtihad adalah bentuk kegiatan pengarahannya daya pikir yang kuat dan mendalam, Pelakunya ahli fikih yang memenuhi kriteria-kriterianya, dan objeknya adalah suatu masalah yang tidak terdapat nash dalam al-Qur’an. Tujuannya untuk menemukan hukum tentang suatu masalah yang bersifat *dzanny* bukan *Qat’ie* (dugaan kuat, bukan kepastian). penggunaan operasionalnya dengan jalan pikiran, logika dan metode tertentu dan teratur dalam ilmu ushul fikih, dibantu dengan *qowa’idul ahkam, al-qowaidul fihiyah* (kaedah-kaedah fikih dan sebagainya).

Dasar kehujjahan *Ijtihad*

Sebagaimana *ijma’* dan *qiyas*, *ijtihad* juga memiliki dasar hukum yang kuat untuk dijadikan landasan dalam beristinbat, dasar hukum tersebut terdiri dari al-Qur’an dan al-Hadis.

Dalil *ijtihad* dalam Al-Qur’an

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Artinya : *Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan”. (QS. al-Hasyr :59)*

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Artinya : *Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ..

Artinya : *Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (Qs. An-nisa : 59)*

¹³¹ Al- Syaukani , *al-Irsyad al-fuhul*, Dar al-Kutub al-il-miyyah, Bairut, 1994 hal:163

Dalil ijtihad dalam al-Hadits

Selain al-Qur'an keterangan dari hadist menjelaskan dasar-dasar hukum dalam berijtihad diantaranya adalah hadits 'Amr bin al-'Ash yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Muslim, dan Ahmad yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda:

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر

Artinya: *apabila seorang hakim menetapkan hukum dengan berijtihad, kemudian benar maka ia mendapatkan dua pahala. Akan tetapi, jika ia menetapkan hukum dalam ijtihad itu salah maka ia mendapatkan satu pahala.* (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadits Rasulullah saw riwayat Ahmad, Abu Daud dan Tirmidzi

ولما بعث النبي معاذ بن جبل إلى اليمن قاضياً، قال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟) قال: أقضي بكتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال معاذ: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله

Artinya: Ketika Nabi mengutus Sahabat Muadz bin Jabal ke Yaman sebagai hakim Nabi bertanya: Bagaimana cara kamu menghukumi suatu masalah hukum? Muadz menjawab: Saya akan putuskan dengan Quran. Nabi bertanya: Apabila tidak kamu temukan dalam Quran? Muadz menjawab: Dengan sunnah Rasulullah. Nabi bertanya: Kalau tidak kamu temukan? Muadz menjawab: Saya akan berijtihad dengan pendapat saya dan tidak akan melihat ke lainnya. Muadz berkata: Lalu Nabi memukul dadaku dan bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberi pertolongan pada utusannya Rasulullah karena Nabi menyukai sikap Muadz. (HR. Abu Dawud)

Ketika Amr bin As bertugas sebagai pimpinan pasukan dalam suatu peperangan, disuatu malam Amr bermimpi dan mengeluarkan sperma. Ketika akan melaksanakan sholat subuh, ia hanya bertayamun, karena udara sangat dingin dan khawatir terhadap kesehatan tubuhnya apabila terkena air. Hal tersebut disampaikan kepada Nabi Muhammad dan ternyata Nabi Muhammad

saw tidak mengingkari sebagai hasil ijtihad. Secara logika dapat ditetapkan sebagai dasar adanya dan pentingnya ijtihad.¹³²

Batasan-batasan ijtihad

Para ulama ushul sepakat bahwasanya ijtihad ini hanya terjadi pada ayat-ayat yang bersifat *dzhanniyah*, karena sebagian dari materi-materi hukum dalam al-Qur'an dan Sunah, sudah terbentuk *diktum* yang otentik, yakni tidak mengandung pengertian lain, atau sudah diberi *interpretasi* otentik oleh sunah itu sendiri. Di samping itu, juga ada sebagian diantaranya yang sudah memperoleh kesepakatan bulat serta diberlakukan secara umum dan mengikat semua pihak atau berdasarkan *ijma'*.

Peraturan hukum Islam seperti kewajiban shalat, zakat, puasa, haji, berbakti kepada orang tua, mengasihi orang miskin, serta menyantuni anak yatim dan larangan berzina, mencuri, membunuh tanpa hak dan lain-lain, adalah termasuk kategori hukum Islam yang sudah diketahui oleh umum dan bersifat mengikat semua pihak, serta tidak memerlukan interpretasi lain lagi. Pengertiannya sudah begitu jelas dan otentik dalam teori maupun praktek. Jenis peraturan tersebut disebut dengan *mujma'alah wa ma'lum min al-din bi al-dharrah* dan bersifat *qath'iyah*. Hal ini diketahui secara terus menerus sejak dari masa Rasulullah SAW hingga saat ini. Pengetahuan yang demikian memang sudah meyakinkan dan tidak perlu lagi *interpretasi*. Hal demikian tidak perlu lagi diijtihadkan, sebagaimana disebutkan oleh ulama ushul dengan kaidah yang berbunyi:

“Tidak diperkenankan berijtihad ketika sudah ada ketetapan nash”.

Salah satu contoh suatu nash yang sudah tegas syarih lagi *qath'ul wurud* dan *qath'i dalalnya* ialah seperti firman Allah S.W.T:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

Artinya: “perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, deralah masing-masing keduanya seratus kali” (Q.S.An-Nur 2).

Beberapa Penerapan Ijtihad

¹³² Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an*, Penamadani, Jakarta, 2013 hal.258

Dari beberapa kasus hukum yang menggunakan dalil ijtihad, diketahui bahwa penerapan ijtihad terbagi tiga bagian, yaitu: Ijtihad *intiqā'i*, ijtihad *insya'i* dan ijtihad *Muqorin*.

1. Ijtihad *intiqā'i* adalah ijtihad yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang untuk memilih pendapat para ahli fikih terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagai mana tertulis dalam kitab fikih, kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi kita sekarang.

Kemungkinan besar pendapat para ahli fiqih terdahulu mengenai masalah yang dipecahkan itu berbeda-beda, dalam hal ini para ulama bertugas untuk mempertimbangkan dan menyeleksi dalil-dalil yang mereka gunakan, kemudian memberikan pendapatnya mengenai suatu permasalahan yang dianggapnya lebih kuat dan lebih dapat diterima. Mereka itu terdiri dari ahli tarjih dalam klasifikasi mujtahid yang dikemukakan oleh ahli ushul fiqih pada umumnya.

Sebagai contoh dapat dilihat dalam masalah talak atau perceraian. Menurut mayoritas ulama fiqih terdahulu termasuk mazhab yang empat, bahwatalak yang dinyatakan jatuh apabila diucapkan oleh suami dalam keadaan sadar dan atas kehendak sendiri tanpa harus bergantung pada adanya saksi.¹³³ Akan tetapi menurut pendapat kalangan fiqih Syiah, talak baru dianggap terjadi kalau disaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Agaknya pada masa sekarang ini pendapat Syiah ini mungkin lebih dapat diterima.

Berdasarkan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974, Di Indonesia, talak baru dianggap terjadi kalau dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama. Sekiranya talak di syaratkan adanya saksi sesuai pendapat Syiah, suami dimungkinkan untuk dapat berpikir dengan baik, sebelum menjatuhkan talak, dengan demikian suami tidak menjatuhkan talak kapan dan dimanapun ia berada. Karena itu dalam melaksanakan ijtihad *intiqā'i* diperlukan analisis yang cermat dengan memperhatikan faktor sosial budaya, kemajuan iptek

¹³³ Sayyid Sabiq *Fiqhul al-Sunnat*, , Bairut, Dar al-Fikr, jilid II, hal: .220

yang sesuai dengan perkembangan zaman. Diperlukan kajian terhadap dalil-dalil yang digunakan oleh ahli fiqih terdahulu dan juga relevansinya dimasa sekarang.¹³⁴

2. Ijtihad *insya'I*, yaitu usaha untuk menetapkan kesimpulan hukum mengenai peristiwa-peristiwa baru yang belum diselesaikan oleh para ahli fikih terdahulu.¹³⁵

Dalam ijtihad ini diperlakukan pemahaman yang menyeluruh terhadap kasus-kasus baru yang akan ditetapkan hukumnya. Jadi dalam menghadapi persoalan yang sama sekali baru diperlukan pengetahuan mengenai masalah yang sedang dibahas, tanpa mengetahui kasus yang baru tersebut maka kemungkinan besar hasil ijtihadnya akan membawa kepada kekeliruan.

Sebagai contoh dalam kasus pencangkokan jaringan atau organ tubuh manusia. Guna menetapkan hukumnya maka perlu didengar lebih dahulu pendapat para ahli dalam bidang kedokteran, khususnya ahli bedah, setelah diketahui secara jelas perihal pencangkokan tersebut kemudian baru dimulai dibahas dalam disiplin ilmu agama Islam, untuk kemudian diambil kesimpulannya. Dalam Ijtihad *Insya'i* ini diperlukan pemahaman tentang metode penetapan hukum diantara metode tersebut adalah qiyas, *istihsan*, maslahat mursalat, dan saddu *al-zari'at*.

3. Ijtihad *Muqorin*, yaitu menggabungkan antara *intiq'a'i* dan *Insya'I*, dengan demikian disamping untuk menguatkan atau mengkompromikan beberapa pendapat, juga diupayakan adanya pendapat baru sebagai jalan keluar yang lebih sesuai dengan tuntunan zaman.

Pada dasarnya, hasil ijtihad yang dihasilkan oleh ulama terdahulu merupakan karya agung yang masih utuh, bukanlah menjadi patokan mutlak, melainkan masih memerlukan ijtihad baru. Karena itu diperlukan kemampuan

¹³⁴ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad majlis tarjih Muhammadiyah*, Logos Publishing House, Jakarta 1995, hal.:34

¹³⁵ Yusuf Qardawi, *al-ijtihad fi al-Syariat al-Islamiyyah ma'a nazharatin tahliliyyat fi al-Ijtihad al-Mu'atsir*, Kuwait, , Dar al-Qalam, 1985, hal.126

mengolah, mengkaji ulang hasil sebuah ijthad, dengan jalan menggabungkan kedua bentuk ijthad tersebut diatas.

Pembagian Ijtihad

Mengenai pembagian ijtihad, Sebgai ahli ushul berpendapat, seperti yang dijelaskan Mahdi Fadhl bahwa ijtihad terbagi menjadi dua bagian: *pertama*, Ijtihad mutlak, yaitu ijtihad yang melingkupi semua masalah hukum, tidak memilah-milahnya dalam bentuk bagian-bagian masalah hukum tertentu. Atau biasa di sebut dengan ijtihad paripurna. Ulama yang mempunyai kemampuan dalam hal ini disebut mujtahid mutlaq, yaitu seorang faqih yang mempunyai kemampuan ijtihad meng-istinbath-kan seluruh bidang hukum dari dalil-dalilnya; atau mempunyai kemampuan meng-istinbath-kan hukum dari sumber-sumber hukum yang diakui secara syar'i dan 'aqli. *kedua* Ijtihad *juz-i*. karia ijtihad seperti ini adalah kajian mendalam tentang bagian tertentu dari hukum dan tidak mendalam bagian yang lain. Pelaku (muhtahid)-nya disebut mujtahid *juz-i*, yaitu faqih yang mempunyai kemampuan mengistinbathkan sebagian tertentu dari hukum syara' dari sumbernya yang muktabar tanpa kemampuan mengistinbathkan semua hukum.

Imam mujtahid yang empat (Maliki, Syafi'I, Hambali dan Ahmad) termasuk kepada bagian pertama (*mujtahid mutlaq*) dan kebanyakan mujtahid lainnya termasuk bagian yang kedua (*mujtahid juz-i*)¹³⁶

Pola-pola ijtihad yang dilakukan Mujtahid

Ijma' (kesepakatan) : Pengertian ijma adalah kesepakatan para ulama untuk menetapkan hukum agama berdasarkan Al-Qur'an dan Hadist dalam perkara yang terjadi. Hasil dari Ijma berupa Fatwa artinya keputusan yang diambil secara bersama para ulama dan ahli agama yang berwenang untuk diikuti oleh seluruh umat.

Qiyas : Pengertian qiyas adalah menggabungkan atau menyamakan artinya menetapkan hukum dalam suatu perkara baru yang belum pernah masa sebelumnya namun memiliki kesamaan seperti sebab, manfaat, bahaya dan

¹³⁶ Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, Jakarta: kencana, 2009, hal. 284

berbagai aspek dalam perkara sebelumnya sehingga dihukumi sama. Ijma dan Qiyas adalah sifat darurat dimana ada yang belum ditetapkan sebelumnya.

Maslahah Mursalah : Pengertian masalah mursalah adalah cara menetapkan hukum yang berdasarkan atas pertimbangan kegunaan dan manfaatnya.

Sadudz dari'ah : Pengertian *sadudz dzari'ah* adalah memutuskan suatu yang mubah makruh atau haram demi kepentingan umat.

Istishab : Pengertian istishab adalah tindakan dalam menetapkan suatu ketetapan sampai ada alasan yang mengubahnya.

Urf : Pengertian urf adalah tindakan dalam menentukan masih bolehkah adat-istiadat dan kebebasan masyarakat setempat dapat berjalan selama tidak bertentangan dengan aturan prinsipal l-Qur'an dan Hadist.

Istihsan : Pengertian istihsan adalah tindakan dengan meninggalkan satu hukum kepada hukum lainnya disebabkan adanya suatu dalil syara' yang mengharuskan untuk meninggalkannya.

Metode Ijtihad Empat Imam Mazhab

Selain mengambil empat rujukan syariah yang *mujma' alaih* yang disepakati secara prinsip, diantara ulama *mujtahid* ada yang menggunakan cara yang berbeda, secara tersendiri yang antara seorang *mujtahid* dengan yang lainnya belum tentu sama. Ide dan cara yang digunakan oleh seorang mujtahid diluar empat rujukan diatas ada yang diikuti oleh sesama mujtahid dan banyak pula mujtahid yang menolaknya. Perbedaan dalam segi yang disebutkan diatas menyebabkan hasil *ijtihad* temuan setiap mujtahid pun terdapat perbedaan dan masing-masing diikuti oleh orang-orang yang menganggapnya benar.

Dalam beberapa literature ushul fikih, dirumuskan mengenai metode *ijtihad* yang ditempuh oleh empat imam madzhab, yaitu:

Metode ijtihad Imam Abu Hanifah adalah dengan mencarinya dalam al-Qur'an dan sunah dengan caranya yang ketat dan hati-hati, pendapat shahabat, qiyas dalam penggunaanya yang luas, istihsan. Tidak disebutkannya ijma' dalam

rumusan itu bukan berarti Abu Hanifah menolak ijma' tetapi menggunakan ijma' Sahabat yang tergambar dalam ucapannya diatas.

Metode ijtihad Imam Malik adalah dengan menggunakan langkah sebagai berikut: Al-Quran, sunah, amalan ahli Madinah, mashlahat mursalah, qiyas, dan saddu dzari'ah. Amalan ahli Madinah disini berarti ijma' dalam arti yang umum.

Metode ijtihad Imam Syafii adalah dengan menggali al-Quran, sunah yang shahih, meskipun lewat periwayatan perseorangan (ahad), ijma' seluruh mujtahid umat Islam dan qiyas. al-Quran dan sunah dijadikannya satu level sedangkan ijma' sahabat lebih kuat dari pada ijma' ulama dalam artian umum. Langkah terakhir yang dilakukan adalah istishab.

Metode ijtihad Ahmad bin Hanbal adalah mula-mula mencarinya dalam al-Qur'an dan sunah, kemudian dalam fatwa shahabat, kemudian memilih diantara fatwa sahabat bila diantara fatwa tersebut terdapat beda pendapat, selanjutnya mengambil hadits mursal dan hadits yang tingkatnya diperkirakan lemah, baru terakhir menempuh jalan qiyas.

Praktek Ijtihad

Cara yang harus ditempuh dalam mengaplikasikan ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid adalah berdasarkan hadits yang populer tentang dialog Nabi dengan Muadz bin Jabal ketika diutus Nabi ke Yaman untuk menjadi Hakim, hal ini merupakan dasar dari ijtihad. Langkah Muadz bin Jabal dalam menghadapi suatu masalah hukum adalah pertama, mencari dalam al-Quran. Kedua, jika tidak ditemukan dalam al-Quran, ia mencarinya dalam sunah Nabi. Ketiga, bila dalam sunah tidak ditemukan, maka ia menggunakan akal (*ro'yu*).

Kronologis langkah yang dilakukan oleh Muadz bin Jabal itu diikuti pula oleh ulama yang datang sesudahnya, termasuk imam madzhab yang populer. Namun mereka berbeda dalam memahami al-Qur'an, sunah, dan kadar penggunaan akal dalam menetapkan hukum. perbedaan tersebut menyebabkan perbedaan dalam menetapkan hukum fiqh.

Adapun beberapa proses yang ditempuh oleh seorang mujtahid dalam istimbath hukum adalah: *Pertama*, tahapan yang harus dilakukan mujtahid

adalah merujuk pada al-Qur'an. bila menemukan dalil atau petunjuk yang umum dan dzahir, maka si mujtahid harus mencari penjelasannya, baik dalam bentuk lafadz khas yang akan mentakhsiskan, lafadz muqoyyad yang menjelaskan kemutlakannya, qorinah (petunjuk) yang akan menjelaskan maksudnya.

Kedua, Kalau tidak ditemukan dalam hukumnya dalam al-Quran, mujtahid melangkah ke tahap berikutnya yaitu merujuk kepada sunah Nabi. Mula-mula mujtahid mencarinya dari sunah yang mutawatir, kemudian dari sunah yang tingkat keshahihannya berada di bawah mutawatir. Bila tidak ditemukan dari yang tersurat dalam hadits, mujtahid mencarinya dari apa yang tersirat di balik lafadz itu.

Ketiga, seorang mujtahid mencarinya dari pendapat ijma sahabat. Bila dari sini ia menemukan hukum, maka ia menetapkan hukum menurut apa yang telah disepakati oleh para sahabat tersebut. Kesepakatan ulama tersebut dinamai ijma'.

Keempat, Bila tidak ada kesepakatan ulama sahabat tentang hukum yang dicarinya, maka mujtahid menggunakan segenap kemampuan daya dan ilmunya untuk menggali dan menemukan hukum Allah yang ia yakini pasti ada, kemudian merumuskannya dalam formulasi hukum yang disebut fiqih.

Meskipun secara prinsip ulama mujtahid sependapat dalam penggunaan empat sumber diatas yaitu al-Qur'an, sunah, ijma' dan qiyas, namun dalam penempatan urutan penggunaannya terdapat perbedaan pendapat. Misalnya dalam hal apakah ijma' harus didahulukan atas hadits ahad atau sebaliknya dan apakah ijma' didahulukan dari pada qiyas atau sebaliknya.

Fatwa dan Istifta

Penjelasan seorang *faqih* dan alim atas hukum syariat terhadap suatu permasalahan hukum, disebut dengan fatwa. Kerja fatwa haruslah dari orang yang kompeten dibidangnya dan layak dilabeli dengan predikat seorang mufti (ahli fatwa). Adapun orang yang meminta penjelasan tersebut disebut sebagai *mustafti'*.

Fatwa merupakan perkara yang sangat urgen bagi manusia dikarenakan tidak semua orang mampu menggali hukum-hukum syariah. Berbagai macam persoalan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat menuntut jawaban yang jelas dari dalil-dalilnya. Pengambilan fatwa tidak ubahnya dengan kaedah menggali hukum-hukum syariat, dari dalil-dalil syariah-Ijtihad. Pasalnya, satu-satunya cara untuk mengetahui hukum syariahdari dalil-dalil syariat adalah dengan ijtihad tidak ada yang lain.

Pemberi fatwa harus didasarkan pada prinsip-prinsip ijtihad yakni "*fahm al-nash*" memahami nash atau teks dan "*fahm al-waaqi' al-haaditsah*" memahami realitas permasalahan yang sedang terjadi. *Fahm al-nash* merupakan upaya memahami dalil-dalil syariat hingga diketahui *dilalah al-hukm* atau penunjukkan hukum yang terkandung di dalam dalil tersebut. Sedangkan *fahmu al-waaqi' al-haaditsah* adalah upaya mengkaji dan meneliti realitas yang hendak dihukumi agar substansi persoalannya bisa dideteksi, serta hukum syariah yang paling sesuai dengan realitas tersebut.

Fatwa ulama merupakan salah satu dalil yang dijadikan sumber penetapan hukum. Semenjak wafatnya Rasulullah SAW. Otoritas penetapan hukum Islam pada setiap generasi diwakilkan kepada para ulama yang menjadi pewaris para Nabi. Sejak era Sahabat, *Tabiin*, *Tabi' Tabiin* dan akhirnya membentuk aliran masing-masing didukung oleh para mujtahid madzhab. Setelah berlalunya zaman pembinaan madzhab, hukum-hakam diputuskan berdasarkan fatwa para imam mazhab yang didukung masing-masing oleh

para pendukung mazhab. Setelah berlalunya zaman para pendukung mazhab, fatwa yang dikeluarkan oleh seseorang mufti maupun ulama saat itu cenderung terikat dengan mazhab masing-masing. Permasalahannya di sini adakah sesuatu fatwa yang dikeluarkan mesti terikat dengan mazhab yang diikuti tergantung pada setiap zaman dan tempat.

Definisi *Ifta* dan *Fatwa*

Kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-Fatwa*, Ibnu Mandzur dalam *Lisanul Arabnya* mengatakan: fatwa merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fata*,

yaftu, fatwan, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Definisi Ibnu Mandzur diikuti al-Fayumi yang mengartikan fatwa sebagai pemuda yang kuat. Sehingga orang yang mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai *mufti*, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagai mana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.

Fatwa menurut *terminologi* Zamakhsyri adalah: penjelasan hukum syariah tentang suatu masalah atas pernyataan seseorang atau sekelompok. Sedangkan As-Syatibi memaknai *fatwa* dalam arti *al-Ifta* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti.¹³⁷

Keterangan tersebut menyimpulkan dua kesimpulan didalam hukum dan posisi sebuah fatwa. Pertama, Fatwa bersifat *responsive*. Ia merupakan jawaban hukum (legal opinion) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*). Kedua, Kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Dalam hal ini, orang yang meminta fatwa, baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya.

Dasar Kehujaahan Fatwa

Penjelasan al-Qur'an. Allah SWT berfirman :

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Artinya: “kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya).”(qs:An-nisa' : 59).

Al-alusi dalam tafsirnya, menafsiri ayat ini dengan : karena ulama adalah orang-orang yang mampu dalam beristimbath dan yang menampilkan hukum-hukum syariah.¹³⁸

As-Syatibi di dalam kitab *Al-Muwafaqat* mengatakan:

إِنَّ عُمَرَ كَانَ يَسْتَشِيرُ أَصْحَابَهُ مَعَ فَهْمِهِ حَتَّى إِذَا رُفِعَتْ إِلَيْهِ حَادِثَةٌ قَالَ : أَدْعُ لِي عَلِيًّا وَادْعُ لِي زَيْدًا فَكَانَ يَسْتَشِيرُهُمْ ثُمَّ يُفْصِلُ مَا تَقَفُوا عَلَيْهِ

¹³⁷ Wahbah Zuhaily, *Ushul Fiqh*, (Mansyurat Kuliah Da'wah Islamiyah,1990) hal. 98

¹³⁸ Al-Alusi, *Ruhul Ma'ani, Maktabah Syamilah*, Edisi 4.1. juz 4 hal :106

“sesungguhnya Umar bin Khatab selalu bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya padahal beliau seorang faqih, sehingga apabila di ajukan suatu perkara kepadanya, beliau selalu berkata panggilah Ali dan Zaid untuk datang kepada ku, lalu Umar bermusyawarah dengan mereka. Kemudian beliau memutuskan yang merka sepakati.”

Imam sya’bi berkata:

كَانَتْ الْقَضِيَّةُ تُرْفَعُ إِلَى عُمَرَ رُبَّمَا تَأْمَلُ فِي ذَلِكَ شَهْرًا أَوْ يَسْتَنْبِزُ أَصْحَابَهُ

Artinya:

“kalau ada khusus yang di ajukan kepada umar kadang-kadang beliau meneliti kasus itu sebeulan lamanya. Dan setelah itu beliau mengajak sahabatnya bermusyawarah.”

Ibnu Qayyim dalam *ilamul mu’aqqin* menyatakan bahwa ulama’ besar dari golongan *tabi’in* banyak di tempatkan di negara-negara islam., di antaranya said musayyad di madinah, Atha bin Abi Abi Rabah di Mekah, Ibrahim Anakha’i di kufah, Al-Hasan Al-Bisri di Basra, Thawus bin Kaisan di yaman, dan Makhul di Syam.

Setiap Sahabat, *tabi’in*-*tabi’in*, maupun ulama’-ulama’ yang ahli ketika itu sangat berhati-hati di dalam berfatwa ketika mereka belum meneliti lebih dahulu dalil-dalil yang di fatwakan itu dari al-Qur’an maupun dari hadis, di antara mereka yang meng haramkannya, dengan berdasarkan firman Allah:

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُلْحِقُونَ

Artinya: *“Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara Dusta "Ini halal dan ini haram", untuk mengadakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengadakan kebohongan terhadap Allah Tiadalah beruntung.”*(QS. An-nahl: 116)

Syarat seorang mufti

Imam Haromain dalam kitab *waroqotnya* menjelasakn beberapa syarat yang dimiliki seorang mufti, antara lain : Mufti (orang yang memberi fatwa masalah syara’) harus memenuhi beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu :

pertama, Mengerti akan masalah-masalah fikih baik dari sisi *ashl*nya maupun *far'nya*, sisi khilaf ulama maupun madzhab. *Kedua* Sempurna perangkat ijtihadnya dan mengerti akan segala hal yang dibutuhkan dalam rangka menggali hukum, diantaranya adalah harus mengerti akan ilmu nahwu, lughoh. *Ketiga* mengerti akan perowi-perowi hadits. *Kempat* faham akan tafsir al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi terutama yang berkenaan dengan hukum-hukum syari'at.

Syarat seorang *Mustafti*

Mustafti adalah orang yang mencari fatwa kepada orang lain atau orang yang meminta fatwa tentang masalah hukum syariat.

Orang yang diperbolehkan untuk bertanya atau meminta fatwa adalah orang yang belum mencapai derajat mujtahid atau masih termasuk ahli *taqlid*. Sehingga termasuk di dalamnya adalah orang yang masih bodoh ataupun sudah memiliki keilmuan namun belum sampai derajat mujtahid. Maka, jika seseorang termasuk golongan *mustafti* wajib baginya untuk meminta fatwa kepada mufti. Sedangkan orang alim (mujtahid), yaitu seseorang yang secara keilmuan sudah mencapai derajat mujtahid *mutlaq*, maka baginya tidak boleh bertaqlid. Baik telah berijtihad namun belum sampai menemukan hasil, atau sama sekali belum berijtihad.¹³⁹

Macam-macam metode Fatwa

Sebagai salah satu jawaban atas masalah hukum kontekstual maka fatwa harus mengikuti beberapa Kaidah istinbat yang dijadikan pedoman dalam penetapan fatwa, adapun metode tersebut adalah :

a. Metode Bayani

Teks *Nash* al-Quran dan as-Sunnah tidak bisa difahami oleh setiap orang, karenanya metode bayani ini adalah sebuah alternatif dalam menetapkan hukum dengan menggunakan analisis kebahasaan. Pembahasan metode bayani ini dalam kajian ushul fiqh mencakup: beberapa pendekatan berbeda diantaranya : pendekatan berdasarkan segi makna lafadz, pendekatan berdasarkan segi pemakaian makna, penekatan berdasarkan segi terang dan samarnya makna, dan

¹³⁹ Imam Haromain, *Waroqot, syarah tahqiq Abdullah bin Solih Fauzan*, cet. Darul Muslim Jeddah, 2003. hal 253-257

terakhir pendekatan berdasarkan segi penunjukan lafadz kepada makna menurut maksud pencipta *nash*.

b. Metode *Istishlahi*

Metode ini dipergunakan untuk menggali, menemukan, dan merumuskan hukum syaiah dengan cara menerapkan hukum *kulli* untuk peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam *nash*, belum diputuskan dengan *ijma'* dan tidak memungkinkan dengan *qiyas* atau *istihsan*

2) Metode Ta'lili

Metode ini digunakan untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat. *Istinbath* ini ditunjukkan untuk menetapkan hukum suatu peristiwa dengan merujuk kepada kejadian yang sudah ada hukumnya karena adanya kesamaan *illat*.¹⁴⁰

Kedudukan Ifta' (fatwa)

Imam Nawawi dalam kitab *Al-Majmu' Syarh Al Muhaddzab*, menjelaskan bahwa posisi fatwa sangat krusial dan mempunyai keistimewaan. Faktor otoritas ulama sebagai mufti dan pewaris para nabi lebih memengaruhi kedudukan tersebut. Nawawi menegaskan "kalian harus mengerti bahwa berfatwa itu adalah satu perkara yang sangat berat dan besar bahayanya, tetapi ia mempunyai faedah yang besar pula karena orang yang berfatwa itu bukan sembarang orang melainkan adalah pewaris para nabi yang secara *fardlu kifayah* harus melaksanakan urusan itu"

Imam Asy-Syatibi menyatakan bahwa mufti adalah penyambung lidah para nabi, khususnya Nabi Muhammad SAW. untuk menyampaikan perkara-perkara agama kepada umat di bumi ini.

بلغوا عنى ولو آية

"Hendaklah engkau menyampaikan kepada mereka dariku sekalipun hanya satu ayat." (HR. Ahmad dan Tirmidzi)

¹⁴⁰ Abu Zahrah, *USHUL FIQIH*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), cet. 12, hal. 332-334.

Ibnu Abidin menjelaskan bahwa orang fasik tidak boleh diterima keputusan-keputusannya tentang agama. Mereka yang dikenal fasik dengan sendirinya tak memiliki otoritas mengeluarkan fatwa. Menurut sejumlah kalangan, bahkan mereka yang terkenal fasik haram mengeluarkan fatwa. Kriteria-kriteria diatas menjadi bukti kuat bahwa fatwa yang dikeluarkan dari ulama memiliki pemharuh hukum yang kuat.¹⁴¹

Istinbath Hukum

Secara etimologi *Istinbath* berasal dari kata *nabata-yanbutu-nabtan* yang berarti “air yang pertama kali muncul pada saat seseorang menggali sumur”. Kata kerja tersebut kemudian dijadikan bentuk *transitif*, sehingga menjadi *anbata* dan *istinbata*, yang berarti mengeluarkan air dari sumur (sumber tempat air tersembunyi).

Al-Jurjani memberikan arti kata *Istinbath* dengan mengeluarkan air dari mata air (dalam tanah).¹⁴²

kata *istinbath* pada asalnya berarti mengeluarkan air dari sumbernya kemudian dipakai sebagai istilah fiqhi yang berarti mengeluarkan hukum dari sumbernya, yakni mengeluarkan kandungan hukum dari *nash-nash* dengan ketajaman nalar dan kemampuan daya pikir yang optimal. Pengertian diatas menunjukkan kesamaan *istinbath* dengan ijtihad, yang dikenal oleh ulama ushul fiqhi.

istinbat menurut al- Syaukani dianggap sebagai oprasionalisasi ijtihad karena ijtihad dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah *istinbat*.¹⁴³ Ulama

¹⁴¹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Fatwa Bayn al-Indibat wa al-Tasayyub* (Kairo: Dar Sahwah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1988), hal:143

¹⁴² Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hal.22

¹⁴³ Muhammad al-Syawkani, *Irsyad al-Fukhul ila tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, (Surabaya: Ahmad Ibn Sa'd Ibn Nabhan, t.th),h. 71

Ushul fikih telah meletakkan dan mengembangkan kaidah-kaidah *istinbath* yang menjadi instrument penting dalam penggalian hukum Islam.

Kata *istinbath* terdapat dalam firman Allah QS. An-nisa 4: 83 dalam bentuk *fi'il mudari* sebagai berikut:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

“Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. Padahal apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (rasul dan ulil Amri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antara kamu)”.(QS. An-nisa 4: 83)

Jika dihubungkan dengan hukum, maka *istinbath* merupakan suatu upaya penarikan hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah melalui jalan ijtihad. Sedangkan menurut bahasa *istinbath* adalah mengeluarkan atau menetapkan. Menurut istilah, *istinbath* adalah upaya mengeluarkan makna-makna dari nash-nash yang terkandung didalamnya dengan cara mengerahkan kemampuan dari potensi naluriyah. Dari nash-nash tersebut menghasilkan dua macam *istinbath* yaitu yaitu yang berbentuk *lafdziyah* dan *maknawiyah*.

1. *Istinbath Lafdziyah*

Istinbat lafdziyah adalah mengistinbatkan hukum atau mengambil suatu hukum ditinjau dari segi *lafadznya*. Ada tiga cara untuk mengetahui makna yang tepat dari suatu *lafadz*, yaitu:

- a. Berdasarkan pengertian banyak orang yang telah *mutawattir*.
- b. Berdasarkan pengertian orang-orang tertentu.
- c. Berdasarkan hasil pemikiran akal nalar pemikiran suatu *lafadz*.

2. *Istinbat Maknawiyah*

Istinbath maknawiyah adalah mengambil hukum yang ditinjau dari segi maknanya. Sebagaimana dikutip oleh Nasrun Rusli melihat ada dua cara pendekatan yang dikembangkan oleh para pakar dalam melakukan istinbat, yakni melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan melalui pengenalan maksud syariah. Adapun syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh orang yang akan melakukan istinbat atau ijtihad adalah sebagai berikut:

- a. Memiliki ilmu pengetahuan yang luas tentang ayat-ayat Al-Quran yang berhubungan dengan masalah hukum.
- b. Memiliki pengetahuan yang luas tentang hadis-hadis Nabi yang berhubungan dengan masalah hukum.
- c. Menguasai seluruh masalah yang hukumnya telah ditunjukkan oleh ijma', agar dalam menentukan hukum sesuatu tidak bertentangan dengan ijma'.
- d. Memiliki pengetahuan yang luas tentang qiyas, dan dapat mempergunakannya untuk istinbat hukum.
- e. Mengetahui ilmu logika, agar dapat menghasilkan kesimpulan yang benar tentang hukum, dan sanggup mempertanggung jawabkannya.
- f. Menguasai bahasa arab secara mendalam karena Al-Qur'an dan Sunnah tersusun dalam bahasa Arab.¹⁴⁴

penjelasan tersebut menegaskan bahwa ada berbagai macam metode *istinbath* yang digunakan oleh mayoritas ulama ushul fikih untuk mendapatkan suatu hukum yang baru dengan merujuk hukum dasar yang sudah ada. Untuk menjawab permasalahan hukum yang kontekstual, dibawah ini akan dipaparkan sebagian metode *istinbath* antara lain adalah:

1. Pendekatan *lafadz* kepada makna

Cara penggalian hukum dan nash ada dua macam pendekatan, yaitu pendekatan makna dan pendekatan *lafadz*. Pendekatan makna adalah penarikan kesimpulan hukum bukan kepada nash langsung seperti menggunakan *qiyas*, *istihsan*, *masalah mursalah* dan lain sebagainya. Sedang pendekatan *lafadz* penerapannya membutuhkan beberapa faktor pendukung yang sangat dibutuhkan

¹⁴⁴ Mu'in, Asymuni Rahman, *Ushul Fiqh II*, (Jakarta: Departemen Agama, 1986), hal. 2

yaitu penguasaan terhadap makna dari lafadz-lafadz nash serta konotasinya dari segi umum dan khusus dan mengetahui dalalahnya. Didalamnya dibahas tentang *mutlaq, muqayyad, amr dan nahy*

a. *Mutlak dan Muqayyad*

Mutlak menurut bahasa yaitu : “tidak terikat” sedangkan *muqayyad* kebalikan dari mutlak. Adapun menurut istilah adalah suatu kata yang menunjukkan suatu materi dengan tanpa ikatan.¹⁴⁵

Wahbah Zuhaili mendefinisakan Mutlak dengan : lafadz *khas* yang menunjukkan kepada makna keseluruhan dan tidak dibatasi dengan suatu sifat dari beberapa sifat¹⁴⁶ seperti lafaz كتاب (kitab/buku), رجل (orang laki-laki), طالب (pencari ilmu), dan lain sebagainya. Lafadz-lafadz tersebut merupakan lafadz-lafadz mutlak yang menunjukkan makna keseluruhan dalam jenisnya dengan tanpa memperhatikan keumumannya, karena yang dimaksud adalah hakikat sesuatu tersebut tanpa dibatasi dengan sesuatu lainnya. Khudhari Beik mendefinisikan mutlak ialah lafadz yang memberi petunjuk terhadap satu atau beberapa satuan yang mencakup tanpa ikatan yang terpisah secara lafdzi.¹⁴⁷ Menurut Abu Zahrah, *mutlak* ialah *lafadz* yang memberi petunjuk terhadap *maudhu'nya* tanpa memandang kepada satu, banyak, atau sifatnya, tetapi memberi petunjuk kepada hakikat sesuatu menurut apa adanya.

Muqayyad adalah *lafadz khas* yang menunjukkan kepada makna keseluruhan yang dibatasi dengan suatu sifat dari beberapa sifat, seperti lafaz رجل مؤمن (orang mu'min laki-laki), كتاب جديد (kitab/buku baru), رقبة مؤمنة (budak mu'min), dan lain sebagainya. Contoh ayat yang mengandung makna muqayyad adalah صِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ dalam surah al-Mujadalah ayat 4. Lafaz صِيَامٌ pada ayat tersebut merupakan lafaz muqayyad dengan dibatasi dengan dua bulan berturut-turut dan sebelum bercampur dan istimewa' dengan istri yang di-*dihari*.¹⁴⁸ menurut Al-Khudari Beik, *Muqayyad* ialah lafadz yang

¹⁴⁵ Jalaludin As –Syuthi, Ulumul Qur'an, Jilid 3, Surabaya, Pt Bina Ilmu, 2007, hlm.129.

¹⁴⁶ Abdul Wahbah al-Zauhailiy, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999) hal:206

¹⁴⁷ Muhammad Khudari Bik, *Ushul al-Fiqh*. Hal: 147

¹⁴⁸ Abdul Wahbah al-Zauhailiy, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh..hal 206*

menunjukkan suatu objek (*afrad*) atau beberapa objek tertentu yang dibatasi oleh lafadz tertentu. Sedangkan menurut Zaky Al-Din Sya'ban, *muqayyad* ialah suatu lafadz yang menunjukkan atas satu objek atau beberapa objek dan ia telah oleh suatu sifat. Dan menurut Mustafa Said Al-Khin, yaitu petunjuk makna lafadz kepada sesuatu yang telah dibatasi dengan suatu batasan yang mempersempit cakupannya atau petunjuk lafal tersebut telah tertentu maknanya.

Artinya “*Dan barang siapa membunuh seseorang mikmin karena bersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman*”. (QS An Nisa 92).

Kesimpulan dari definisi *muqayyad* adalah suatu lafadz nash yang maknanya telah tertentu karena dibatasi dengan suatu sifat tertentu sehingga pengertiannya lebih terbatas dan pasti. *Muqayyad* ini kebalikan dari *mutlak* pengertiannya lebih spesifik lagi.

Bentuk-bentuk *mutlak* dan *muqayyad*

Kaidah lafadz *mutlak* dan *muqayyad* dapat dibagi dalam lima bentuk:

1. Suatu lafadz dipakai dengan *mutlak* pada suatu nash, sedangkan pada nash lain digunakan dengan *muqayyad*
2. Lafadz *mutlak* dan *muqayyad* berlaku sama pada hukum dan sebabnya
3. Lafadz *mutlak* dan *muqayyad* yang berlaku pada nash itu berbeda, baik dalam hukumnya ataupun sebab hukumnya
4. *Mutlak* dan *muqayyad* berbeda dalam hukumnya, sedangkan sebab hukumnya sama.
5. *Mutlak* dan *muqayyad* sama dalam hukumnya, tetapi berbeda dalam sebabnya.

Hubungan antara *mutlak* dan *muqayyad*

Apabila da suatu lafadz, yang disatu tempat berbentuk *mutlak*, sedangkan ditempat yang lain berbentuk *muqayyad*, ada empat kemungkinan dari ketentuannya.

1. Persamaan sebab dan hukum

Apabila kedua lafal itu bersamaan dalam sebab dan hukumnya, maka harus diikutkan satu kepada lain, yakni yang muqayyad. Artinya lafadz *mutlak* tadi, tidak lagi *mutlak*, karena harus tunduk pada yang muqayyad dan harus diartikan secara muqayyad. Jadi, kedua *lafadz* tadi sekalipun berbeda dalam bentuknya, memiliki kesamaan dalam cara mengertikannya. Oleh karena itu, yang *muqayyad* sebagai penjelas (yang menjelaskan) pada yang *mutlak*. Contoh lafadz, artinya tiga hari, bentuknya sebagaimana yang terdapat dalam ayat:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Artinya: “Barang siapa yang tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kafaratnya puasa selama tiga hari” (QS Al-Maidah 89)

Menurut bacaan *mutawatir*, bentuk lafadz diatas adalah *mutlak*. Akan tetapi, menurut bacaan *syadzah*, bentuk lafal tersebut adalah *muqayyad* (bacaan Ubaid bin Ka’ab dan Ibnu Mas’ud) ayat itu berbunyi:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ متواليات

Artinya “Hendaknya puasa tiga hari berturut-turut. Jadi, dibatasi oleh kata-kata berturut-turut.”

Karena kedua bacaan tadi bersamaan sebab dan hukumnya, *qiraat mutawatir* diatas harus diikutkan pada *qiraat syadzah*. Jadi, cara mengartikannya dipersamakan dengan *qiraat syadzah*, yaitu hendaklah berpuasa tiga hari berturut-turut. Jadi, dalam *qiraat mutawatir* harus juga dibatasi dengan berturut-turut karena keduanya sama hukumnya, yaitu wajib puasa dan sama sebabnya, yaitu karena *kafarat* sumpah.

2. Sebabnya berbeda tetapi hukumnya sama

Apabila dua lafadz itu berbeda dalam sebab, tetapi tidak berbeda dalam hukum (persamaan hukum), bagian ini diperselisihkan oleh ulama ushul. Menurut sebagian ulama, yang *mutlak* harus diikutkan pada yang *muqayyad*, sedangkan ulama yang *mutlak* tetap pada kemutlakannya. Contoh lafal berbentuk mutlak dalam QS Mujadilah:3

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ ذَلِكُمْ تُوَعُّظُونَ بِهِ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Artinya: “Orang-orang yang menzhihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al- Mujadilah: 3)

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا

Artinya: “Dan barang siapa membunuh mukmin karena tersalah (tidak sengaja), maka hendaklah ia memerdekakan seorang budak yang mukmin, serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), .”(QS. An-nisa 92).

Kesimpulan dari pemaparan tersebut bahwa hubungan antara *mutlak* dan *muqayyad* itu satu tujuan walaupun diantara keduanya ada perbedaan tetapi masih tetap sama. Dalam ayat pertama, yang menjadi sebab dia memerdekakan ialah karena bersumpah *dihar*; sedangkan pada ayat yang kedua karena membunuh dengan tidak sengaja. Jadi, berbeda sebabnya.¹⁴⁹

b. *Al-amar* dan *An-nahy*

Amar secara etimologi artinya suruhan, perintah dan perbuatan. Secara terminologi artinya tuntutan memperbuat dari atasan kepada bawahan. Menurut Jumhur ulama’ *Ushul*, definisi *amar* adalah lafadz yang menunjukkan tuntutan dari atasan kepada bawahannya untuk mengerjakan suatu pekerjaan.¹⁵⁰

Menurut Abdul Hamid Hakim :

طلب الفعل من الاعلى الى الادنى

“tuntutan untuk memperbuat sesuatu dari pihak atasan kepada pihak bawah”

Menurut ja’far Amir mengutip definisi Al-Amru dari kitab Irsyadul Fukhul :

الامر : طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء

¹⁴⁹ Burhanuddin, *Fiqh Ibadah*, (Bandung:2010), hlm 198-199

¹⁵⁰ Muhammad Abu Zahro, *Ushul fiqh*, dar Al-Fikr, arab, hal 176

“*amar adalah perintah dengan lisan untuk mewujudkan suatu perbuatan yang harus di lakukan*”

Beberapa definisi tersebut, dapat difahami bahwa amar itu tidak hanya ditunjuk pada lafadz yang memakai shigat amar, tetapi ditunjuk pula oleh semua bentuk kata yang didalamnya mengandung arti perintah, sebab perintah itu terkadang menggunakan kata-kata yang berarti majaz. Sekalipun demikian, yang terpenting dari arti amar adalah bahwa didalam kata amar terkandung unsur tuntutan untuk mengerjakan.

Petunjuk lafadz amar

Mayoritas ulama berpendapat bahwa lafadz amr itu diciptakan untuk memberi pengertian wajib. Selama lafadz amr itu tetap dalam kemutlaqannya ia selalu menunjukkan kepada arti yang hakiki, yakni wajib, yang memang diciptakan untuknya dan tidak akan dialihkan kepada arti lain, jika tidak ada qarinah yang mengalihkannya¹⁵¹

Bentuk-bentuk Amar

Sebagai salah satu petunjuk untuk mengetahui kalimat *amar*, maka diperlukan memahami *sighot* atau bentuk *amr* dalam bahasa Arab, ada beberapa kata dan anjuran khusus yang menunjukkan arti perintah. Diantaranya adalah sebagai berikut:

a. Fi'il amr, contoh:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Artinya: Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. (QS. Al-Baqoroh: 43)

b. Isim fi'il amr

عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا تَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ

Artinya: Jagalah dirimu sendiri, tiadalah orang yang sesat itu membahayakan kamujika kamu mendapatkan petunjuk. (QS. Al-Maidah: 105)

¹⁵¹ Safiiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Surabaya: Kencana Pranada Media Group, 2011), cet ke-1, hal. 172

c. Fi'il mudhari' yang didahului huruf lam amr: ولتكن , contoh:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ

Artinya: Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat....(QS. Ali Imran: 104)

d. Isim masdar pengganti fi'il

Misal kata إِحْسَانًا (berbuat kebaikan), contoh:

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Artinya: Dan kepada kedua orang tuamu berbuat kebaikan (QS. Al-Baqoroh: 83)

Kaidah-Kaidah Amar dalam Al-Qur'an untuk memahami hukum *amar*, para ulama membatasi makna dan faidah amar dengan beberapa kaidah, diantaranya adalah sebagai berikut:

Kaidah Pertama: setiap menunjukkan makna wajib

الأصل في الأمر للوجوب ولا تدل على غيره إلا بقرينة

Amr pada dasarnya menunjukkan arti wajib, kecuali adanya *qarinah* "tanda" tersebut yang memalingkan arti wajib tersebut.

Contoh *lafadz amar* yang menunjukkan kepada wajib:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

Contoh lafaz amar yang menunjukkan kepada selain wajib karena *qarinah-qarinah* tertentu:

a. *Nadb* (النَّذْب) anjuran seperti:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا -

Artinya: "Hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, (Q.S. An-Nur:33)

b. *Mubah* (الإباحة) sesuatu yang dikerjakan dan ditinggalkannya tidak apa-apa, seperti:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ -

Artinya: "Apabila shalat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi, carilah karunia Allah (Q.S. Al-Jumu'ah:10)

Kaidah Kedua: Perintah atas sesuatu larangan atas hal sebaliknya.

الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده

Amr atau perintah terhadap sesuatu berarti larangan akan kebalikannya.

Amr merupakan suatu lafaz yang mempunyai makna perintah. Oleh karena itu, Perintah berhubungan untuk tuntutan atau harus dikerjakan, sedangkan larangan adalah untuk ditinggalkannya. Perintah adalah kebalikan dari larangan. Sebagai contoh:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ

Artinya:”*Sembahlah Allah.*”

Perintah menyembah Allah berarti larangan mempersekutukan Allah.

Kaidah Ketiga: amar tidak menunjukkan perintah seketika.

الامر يقتضى الفور الا بقربة

Perintah itu menghendaki segera dilaksanakan kecuali ada tanda tertentu yang menyatakan jika suatu perbuatan tersebut tidak segera dilaksanakan.

lafaz amar yang tidak menghendaki segera dilakukan karena adanya qarinah tertentu:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ

Artinya:”*Dan berserulah kepada manusia untuk mengerjakan haji (Q.S.Al-Hajj:28)*

Lafadz amar yang menghendaki segera dilakukan:

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

Nash tersebut menghendaki sebuah perintah kepada hamba-Nya untuk bersegeralah melakukan berlomba-lombalah dalam hal kebaikan.

Artinya:”*Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepadamu (untuk melaksanakan) haji, maka berhajilah kamu.*”

Jumhur Ulama sepakat bahwa perintah mengerjakan sesuatu yang berhubungan dengan waktu, maka harus dikerjakan sesuai dengan waktu yang telah ditetapkan dan tidak boleh diluar waktu. Bila dikerjakan diluar waktunya, maka tidak dibolehkan oleh syara.

Kaidah Keempat: amar tidak mengharuskan untuk dilang-ulang

الاصل فى الامر لا يقتضى التكرار

Pada dasarnya perintah itu tidak menghendaki pengulangan, kecuali adanya tanda atau kalimat yang menunjukkan kepada pengulangan.

Para ulama mengelompokkan menjadi 3 yaitu:

- a. Perintah tersebut dikaitkan dengan syarat, seperti:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا -

Artinya: "Jika kamu berjunub maka, mandilah." (Q.S. Al-Maidah:6)

- b. Perintah tersebut dikaitkan dengan illat, dengan kaidah:

الحكم يدور مع العلة وجودا و عدما

"Hukum itu ditentukan oleh ada atau tidak adanya illat."

Seperti hukum rajam sebab melakukan zina. Firman Allah:

الرَّانِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ

Artinya: "Wanita dan laki-laki yang berzina maka deralah masing-masing seratus kali" (Q.S. An-Nur:2)

- c. Perintah dikaitkan dengan sifat atau keadaan yang berlaku sebagai *illat*, seperti kewajiban shalat setiap kali masuk waktu.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ -

Artinya: "Kerjakanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir." (Q.S. Al-Isra'78)

Dari paparan tersebut menyatakan bahwa berulangnya kewajibannya itu dihubungkan dengan berulangnya sebab.

Nahi adalah *lafadz* yang menunjukkan tuntutan untuk meninggalkan sesuatu (tuntutan yang masih dikerjakan) dari atasan kepada bawahan. Atau nahi adalah ungkapan yang meminta agar sesuatu perbuatan dijauhi yang dikeluarkan oleh orang yang kedudukannya lebih tinggi kepada orang yang kedudukannya lebih rendah.¹⁵² Larangan seperti halnya perintah, membawa berbagai variasi makna.

Meskipun makna pokok dari nahi adalah keharaman, atau tahrim tetapi nahi juga digunakan untuk sekedar menyatakan tidak disukai (*karohiyah*), tuntutan (*irsyad*) atau kesopanan (*ta'dib*) dan permohonanan (*do'a*). Oleh karena itu nahi membawa berbagai makna, maka para ulama' berbeda pendapat tentang

¹⁵² Aly Hasbullah. *Ushulut tasyri' al-islami*, maktabah al-ma'rifah tt..hal: . 182

manakah diantara makna – makna ini yang merupakan makna pokok (hakiki) sebagai lawan dari makna sekedar atau makna metaforisnya.

Seperti *amar, nahi* juga memiliki kaidah-kaidah yang menjadi petunjuk untuk memberi pemahaman tentang batasan hukum terkait larangan-larangan syariah, adapun kaidahnya adalah :

Kaidah pertama, النهى في الاصل في التحريم (pada dasarnya suatu larangan menunjukkan hukum haram), Contohnya dalam surah Al-Mu'min ayat 151 :

ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق..

Artinya: *Janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah melainkan dengan suatu sebab yang benar.* (QS: Al-mumin 15)

Kaidah kedua, النهى في الاصل في يطلق الفساد مطلقا (suatu larangan menunjukkan *fasad* perbuatan yang dilarang itu jika dikerjakan.)

Cotohnya dalam surah Al- Isra':

ولا تقربوا الزنى انه كان فحشة وساء سبيلا

Artinya: *Jangnlah kamu mendekati zina,sesungguhnya ia adalah seburuk-buruk jalan.*

Kaidah ketiga, النهى عن الشئ امر يضده (suatu larangan terhadap sesuatu perbuatan berarti perintah terhadap kebalikannya).

Contoh surah Lukman ayat 18 :

ولا تمشى في الارض مرحا

Artinya: *Janganlah kamu berjalan dimuka bumi dengan angkuh.* (Qs: Lukman ayat 18)

Shighat al-Nahi merupakan tuntutan yang berisi larangan, maka bagian ini akan diuraikan berbagai macam shighat al-Nahi.Adapun bentuk shighat al-Nahi itu adalah:

1. Fi'il Mudhari' yang dihubungkan dengan ناهيه yaitu yang menunjukkan larangan atau menyatakan tidak boleh melakukan perbuatan.sebagaimana firman Allah dalam surat Al-An'am ayat 152:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ

“Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa”.(Al-An'am: 152)

2. Kata yang berbentuk perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Hajj:30

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ

“Maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan-perkataan dusta.”(Q.S.al-Hajj:30)

3. Menggunakan kata (نهى) itu sendiri dalam kalimat. sebagaimana dalam firman Allah

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”(QS.al-Nahl: 90)

4. Jumlah *Khabariyah*, yaitu kalimat berita yang digunakan untuk menunjukkan larangan dengan cara pengharaman sesuatu atau menyatakan tidak halalnya sesuatu.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَدُّوا النِّسَاءَ كَرْهًا

Artinya “ Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa”(Q.S. an-Nisa’ : 19)

keempat macam bentuk yang telah disebutkan di atas, merupakan *shighat al-Nahi* yang dapat digolongkan kepada larangan. Akan tetapi, menurut Mustafa Said al-Khin, bahwa *shighat al-Nahi* yang sebenarnya adalah *fi’il mudhari’*, yang dimasuki atau yang dihubungkan dengan (لانهيه). Pada dasarnya, terdapat keempat *shighat al-Nahi* yang telah disebutkan di atas tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama ushul fiqih.¹⁵³

Sighat dan makna yang digunakan pada larangan (*nahi*) ini, pada dasarnya memiliki dua konsekwensi hukum ; Haram atau Makruh. Sama halnya dengan perintah (*amar*) yang memiliki konsekwensi hukum ; Wajib dan sunnah. Biasanya sebuah larangan yang disertai dengan sebuah indikasi (*qarinah*) maka hukumnya

¹⁵³ Romli, *Muqaranah Mazahib Fil Ushul*.(Jakarta: Gaya Media Pratama) hlm.

digolongkan ke dalam haram. Sedangkan larangan yang tidak disertai dengan indikasi tertentu, maka hukumnya digolongkan pada makruh.¹⁵⁴

Tujuan Hukum Islam

Konsep tujuan hukum Islam (Maqashid al-syari'ah) merupakan substansi dari penerapan hukum Islam guna mewujudkan kebaikan sekaligus menghindari keburukan” *jalb al-manfa'ah wa daf' al-mafsadah*”, atau menarik manfaat dan menolak madharat, Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqashid al-syari'ah* tersebut adalah *maslahah*, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada *maslahah*. keberadaan *maslahah* sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat di kalangan ulama', baik sejak Ushûl Fiqh masih berada pada masa sahabat, masa imam madzhab, maupun pada masa ulama kontemporer.

Syari'ah, oleh para ahli adalah sebuah jalan yang ditetapkan Allah dimana manusia harus mengarahkan hidupnya untuk merealisasikan kehendak Allah sebagai *al-syaari'* (pembuat syari'ah) yang menyangkut seluruh tingkah laku, baik secara fisik, mental maupun spiritual. Terutama dalam hal transaksi hukum dan social serta semua tingkah laku pribadi, dalam arti keseluruhan cara hidup yang komprehensif.¹⁵⁵

Secara etimologi *maqasid syari'ah* diambil dari dua kata, yaitu *maqasid* dan *syari'ah*. *Maqasid* adalah bentuk jamak dari maqasud yang berarti kesengajaan atau tujuan, sedangkan syari'ah secara bahasa jalan menuju sumber air, yang bisa juga diartikan jalan menuju sumber kehidupan.¹⁵⁶ Imam Asy-Syatibi: Beliau tidak mengemukakan definisi secara spesifik tentang maqashid syariah disebabkan karena masyarakat

¹⁵⁴ Wahbah az zuhaily, *Op,cit.*, 234

¹⁵⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka,1984), cet I, hlm. 141

¹⁵⁶ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980), hlm, 767.

umum sudah memahaminya baik langsung maupun tidak langsung. Abdullah Daraz dalam komentarnya terhadap pandangan al Syatibi menyatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, *taklif* (pembebanan hukum) harus mengacu kepada terwujudnya tujuan hukum itu¹⁵⁷

Pada perkembangan selanjutnya penelaahan terhadap maqashid al Syariah semakin mendapat perhatian di kalangan ulama ushul. Imam al Juwaini-al Imam al Haramain Malik Ibn Abdullah Ibn Yusuf al Juwaini-dapat dikatakan sebagai ulama ushul yang pertama kali meletakkan dasar kajian tentang *maqashid al Syariah* ini. Imam al Juwaini mengatakan orang-orang yang tidak mampu memahami dengan baik tujuan Allah dalam memberikan perintah dan laranganNya, maka ia belum dipandang mampu dalam menetapkan atau melakukan istinbath hukum-hukum Syariah¹⁵⁸, selanjutnya pemahaman tersebut dikembangkan al Ghazali. Al- Ghazali memahami maqashid al Syariah berkaitan dengan pembahasan tentang *masalik al Munasabah* yang terdapat dalam *masalik al-ta'li*.¹⁵⁹ Bagi al Syatibi memahami maqashid al Syariah sangat urgen dilakukan ketika seorang ulama mujtahid ingin melakukan istinbath hukum. Karena dengan memahami maqashid al Syariah ia akan dapat mengetahui apa tujuan Allah menetapkan hukum-hukumNya. Oleh karena itulah al Syatibi menekankan jika upaya penggalian hukum syara' itu berhasil secara optimal maka seorang mujtahid itu harus mampu memahami maqashid al Syariah.¹⁶⁰

Penetapan Tujuan Hukum Islam

¹⁵⁷ Lihat komentar Abdullah Daraz terhadap karya al Syatibi dalam *al Syatibi, al Muwafaqat Fi Ushul al Syariah*, (Beirut: Dar al Ma'rifah, 1975), Juz II, hal. 5-6 dan hal. 168

¹⁵⁸ al Imam al Haramain Abi al Maali Abd al Malik Ibn Abdullah Ibn Yusuf al Juwaini, *al Burhan Fi Ushul al Fiqh*, (Kairo: Dar al Anshar, 1400 H), Juz I, hal295

¹⁵⁹ Abu Hamid al Ghazali, *Syifa' al Ghalil fi Bayan al Syabah wa al Mukhil wa Masalik al Ta'alil*, (Beirut: Dar al Kutub al ilmiyah, 1420 H-1999 M), Cet-1, hal. 79

¹⁶⁰ al Syatibi, op cit, . 89

Maqosidus syariah dalam al-Qur'an dijelaskan dalam ayat-ayat yang menunjukkan tentang kemaslahatan secara umum , seperti :

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: *Dan dalam kisas itu terdapat (jaminan kelangsungan) hidup bagi kamu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.*(QS. Al-Baqarah: 179)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: *Dan tiadalah Kami mengutusmu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.*(QS. Al-Anbiya': 107)

Secara teks tulisan, nash-nash hukum yang terdapat dalam al-Quran dan al-Hadits memang terbatas, sementara permasalahan terus bermunculan. Jika tidak ditemukan dalam ayat al-Qur'an maupun matan(teks) hadis, maka yang harus dilakukan adalah memahami isi (substansi) dan jiwa (spirit) dari syariat Islam, sepanjang tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama Islam. *Maqasid syari'ah* adalah sebagai upaya untuk menegakkan *maslahah* (kemaslahatan) sebagai tujuan hukum. *Maslahah* adalah suatu yang bersifat keduniaan dan keakhiratan.

Sebelum doktrin *Maqasid syari'ah* dicetuskan, pembicaraan tentang hukum hanya dapat ditimba dari pemikiran para ulama yang berkisar pada "*illa*"(alasan) hukum dan *maslahah*. Oleh karena itu, secara teologis syariat dapat dilihat dari tujuan tertentu yang akan dicapai dengan bersandar pada kehendak pembuat syari'ah (*syari'*), yaitu Allah Swt. Untuk mewujudkan kehendak tersebut, maka dimunculkannya teori *Maqasid asy-Syari'ah*, untuk dijadikan metode pengembangan nilai-nilai yang terkandung dalam syariat dan menjadi ruh (jiwa) hukum islam dalam menghadapi setiap perubahan social.

Gagasan *maqasid syari'ah* pertama kali dikemukakan oleh Imam Al-Ghazali dalam kitab ushul fiqhnya, *Al-Mustasyfa* Namun konsep *maqasid syari'ah* dikembangkan secara komprehensif oleh Asy-Syatibi dalam

kitabnya *Al-Muwafaqat fi Usul as-Syari'ah*.¹⁶¹ Konsep ini juga menjadi bagian kajian dari filsafat hukum Islam. Bisa jadi pengertian identik dengan filsafat hukum Islam lantaran disitu melibatkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkan suatu hukum. Pencarian para ahli ushul terhadap hukum diwujudkan dalam bentuk ijtihad. Berbagai macam istilah telah digunakan oleh mereka untuk menyebutkan metode penemuan hukum. Namun pada dasarnya, semua menuju pada upaya pencarian dan penalaran istilah *maqasid* dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebut secara langsung pada al-Quran dan Hadis sebagai sumber hukum utama.

Tingkatan Dalam *Maqasid Syari'ah*

Substansi dari *maqasid* adalah kemaslahatan. *Maqasid syari'ah* dibagi menjadi tiga tingkatan pembagian ini berkaitan dengan usaha menjaga kelima unsur pokok kehidupan dalam usaha mencapai tujuan penetapan hukum yang utama yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Ketiga tingkatan tersebut yaitu:

1. *Maqashid al-Dlaruriyyat* (Tujuan primer)

Dlaruriyyat, (secara bahasa berarti kebutuhan yang mendesak), yaitu dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok esensial, merupakan tujuan yang harus mutlak ada, sehingga jika tujuan ini nihil (tidak ada), maka akan berakibat fatal karena terjadinya kehancuran dan kekacauan secara menyeluruh. Bagi Wael B. Hallaq, *dlaruriyyat* diwujudkan dalam dua pengertian: Pada satu sisi, kebutuhan itu harus diwujudkan dan diperjuangkan. Sementara disisi lain, segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.¹⁶² Menurut asy-Syatibi (w. 790H), ada lima perkara (hal) yang harus mendapat prioritas perlindungan. Sehingga *dlaruriyyat* dalam syariat dikenal dengan *al*

¹⁶¹ Yudian W. Asmin, "*Maqasid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode*", dalam jurnal *Al-jami'ah* No. 58 Tahun 1995, hla:98

¹⁶² Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Usul Fiqih Mazhab Sunni*, terj E. Kusnadinigrat dan Abdul haris bin Wahid (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), hal.: 248

dharuriyyat al khamsah yang berisi : 1) menjaga agama, 2) menjaga jiwa, 3) menjaga akal, 4) menjaga keturunan dan 5) menjaga harta. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa seseorang mukallaf akan bisa memperoleh kemashlahatan jika ia mempunyai kemampuan untuk menjaga lima prinsip di atas, dan sebaliknya ia akan mendapatkan kemudharatan jika ia tidak bisa menjaga lima hal tersebut.

Said Ramadhan al Buthi dalam al-Dawabith al-Maslahatnya menambahkan lima kriteria umum maslahat yang harus dipenuhi dari setiap praktik penetapan hukum Islam: *pertama* memprioritaskan tujuan-tujuan syariah. *kedua* tidak bertentangan dengan al-Qur'an. *ketiga* tidak bertentangan dengan al Sunnah. *keempat* tidak bertentangan dengan prinsip qiyas karena qiyas merupakan salah satu cara dalam menggali hukum yang intinya adalah untuk memberikan kemashlahatan bagi *mukallaf*. *kelima*, memperhatikan kemashlahatan yang lebih besar.¹⁶³

Kelima hal diatas merupakan masalah yang senantiasa di jaga oleh syariah meskipun dengan jalan yang berbeda-beda, sehingga yang di gulirkan oleh syariat meletakkan dua sendi dasar yaitu: Mewujudkan dan melahirkan hukum (*al ijaad* dan menjaga kesinambungannya (*al hifdz*)
164

Menjaga Agama (*al-din*)

Syariat mewujudkan agama dengan syarat dan rukunnya dari mulai iman, syahadat dengan segala konsekwensinya, akidah yang mencakup keimanan atas hari kebangkitan, hisab dll. Dasar – dasar ibadah seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Selain itu syariat juga menjaga agama ini

¹⁶³ al Buthi, Muhammad Said Ramadhan, *al Dawabit al Mashlahat fri al Syariah al Islamiyah*, (Beirut: Muasasah al Risalah, 1977) hal: 119-248

¹⁶⁴ Abdul Karim Zaidan, *al Wajiz Fi Ushulil Fiqh*, (Beirut: Muasasah Ar Risaalah, 2006), cet. 15 hal:49

dengan mensyariatkan dakwah, kewajiban berjihad, amar makruf dan nahi mungkar.¹⁶⁵

Jiwa (*al-nafs*)

Syariat mewujudkannya dengan menikah, karenanya akan menyehatkan jiwa, memperbanyak keturunan dan generasi penerus. Disamping itu, syariat mewajibkan menjaga jiwa dengan mengkonsumsi makanan dan minuman yang tidak berbahaya bagi jiwa manusia. Begitu pula ketika Allah mensyariatkan qishah yang tujuannya untuk menjaga jiwa manusia.¹⁶⁶

Menjaga Akal (*al-'aql*)

Merupakan karunia Allah yang paling berharga, sehingga manusia diwajibkan menjaganya dengan tidak mengkonsumsi segala hal yang merusak akal manusia seperti narkoba dan khamar.

Menjaga Keturunan (*al-nasl*)

Disyariatkan menikah untuk memperbanyak keturunan, kemudian syariat menjaganya dengan menjauhi hal-hal yang dapat menjerumuskan ke zina. Begitupula dengan diharamkannya menuduh wanita-wanita yang baik dengan tuduhan zina.¹⁶⁷

Menjaga Harta (*al-mal*)

Syariat membolehkan segala jenis muamalah yang sesuai dengan kaidah syariat, mewajibkan berusaha untuk memenuhi kebutuhan hidup, lalu syariat menjaga harta dengan mengharamkan mencuri dan menghilangkan harta orang lain.

¹⁶⁵ *Ibid*

¹⁶⁶ Abu Hamid Al Ghazali, *Al Mustashfa*. Darul Kutub ilmiyah Beirut, tt. Juz:1, hal:287

¹⁶⁷ *Ibid* 21

2. *Maqashid al-Hajiyyat* (Tujuan sekunder)

Menurut Juhaya S. Praja, hajiyyat adalah terpeliharanya tujuan kehidupan manusia yang terdiri dari berbagai kebutuhan sekunder hidup manusia. Dan apabila kebutuhan hidup ini tidak terpenuhi, maka akan berakibat buruk kepada kehidupan manusia.¹⁶⁸ Namun akibat yang ditimbulkannya tidak sebesar dan seberat akibat yang ditimbulkan karena hilang atau tidak terpenuhinya *maqashid al-dharuriyyat*.

Sementara itu, Hasbi ash-Shiddieqy menyebutkan bahwa *maqashid al-hajiyyat* adalah segala yang dihajati oleh masyarakat untuk menghindari masyaqaah atau kesulitan guna menghilangkan kepicikan.

Apabila *maqashid al-hajiyyat* ini tidak dapat diwujudkan maka hal tersebut tidak menyebabkan akibat yang buruk bagi kehidupan manusia, hanya sekedar menimbulkan kesempitan. Maqashid ini berlaku dalam masalah ibadah, adat atau kebiasaan, muamalah dan jinayah.¹⁶⁹

Sebagai contoh misalnya pelaksanaan salat. Salat adalah kebutuhan daruri untuk menjaga agama (*hifz ad-din*). Dalam salat diperlukan suatu tempat yang kondusif sehingga sehingga orang dapat melaksanakannya dengan khusyu'. Maka perlu dibangun sebuah masjid yang dapat menjadi tempat salat secara khusyu'. Tanpa masjid orang dapat melaksanakan salat, dalam arti tidak terjadi kehancuran jika salat tidak di masjid, maka akan menyempurkan pelaksanaan salat tersebut.

Begitu juga dengan mendirikan lembaga pendidikan sebagai upaya memenuhi kebutuhan daruri yang lain, yaitu pemeliharaan akal. Tanpa bangunan sekolah, pendidikan tidak akan berhenti, tetapi dengan adanya bangunan sekolah, maka akan mendukung pemeliharaan terhadap akal manusia.

3. *Maqashid al-Tahsiniyyat* (Tujuan tersier)

¹⁶⁸ Juhaya S. Praja, *fiisafat hukum islam*, (Bandung: LPPM Universitas Bandung, 1995) hal 102.

¹⁶⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *op. cit.*, hal 190

Secara bahasa *tahsiniyyat* berarti hal-hal penyempurna. Dalam pembahasan ini *tahsiniyyat* didefinisikan sebagai suatu sikap mempergunakan segala yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan yang baik yang semuanya dicakup oleh bagian makarim al-akhlaq.¹⁷⁰

Defenisi lain menyebutkan bahwa *maqashid al-tahsiniyyat* adalah tujuan hukum yang ditujukan untuk menyempurnakan hidup manusia dengan melaksanakan hal-hal yang baik dan benar menurut syara' dan adat kebiasaan dan menghindari hal-hal yang tercela menurut akal sehat. *Maqashid al-tahsiniyyat* ini dicapai melalui hal-hal yang berbentuk budi pekerti atau akhlak al-karimah.¹⁷¹

Sebagai contoh misalnya memperindah bangunan masjid, dengan dilengkapi sarana pendukung yang lain dan diperindah dengan ornamen-ornamen yang membuat suasana menjadi lebih estetik. Hal ini diperbolehkan selama dalam pelaksanaannya tidak memberatkan, artinya sesuai dengan batas-batas kemampuan manusia. Meskipun bersifat *tersier*, faktor kemashlahatan tetap menjadi pertimbangan utama, yang penting tidak bertentangan dengan nas. Pelaksanaan pemenuhan kebutuhan ini tidak boleh berlebih-lebihan.

Ketiga kemaslahatan diatas memiliki kaitan yang erat antara satu sama lain terutama dari sisi fungsinya. *Daruriyyat* menjadi prioritas utama, *hajiyyat* melengkapi yang utama, dan *tahsiniyyat* menyempurnakan pemenuhannya. *Daruriyyat* berkedudukan sebagai dasar bagi perlunya *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 191.

¹⁷¹ Juhaya S. Praja, *fiisafat hukum islam..* hal: 102

BAB III

Deskripsi Kitab *Al-Kawkab Ad-Duri* dan *Biografi Isnawi*

A. Data Kitab Kawkab Ad-duri

1. Nama: : .
Al-kawakib Ad-duri fi Takhriji al-furu' alfiqhiyyah ala al-masaili al-nahwiyyah
 Abdurrazzak Assa'die salah satu peneta hqiq kitab *Kawkab Ad-duri* ini menemukan salinan lain tertulis *fi ma yatakhoroj*.¹⁷²
2. Terbitan dan tahun Penyusunan Kitab : terbitan *Darul Kutub Ilmiah* Beirut Libanon, cetakan pertama 1425H/ 2004 M
3. Pentahqiq : Muhammad Hasan Ismail
4. Penulisan kitab: Dari berbagai sumber salinan manuskrip yang berbeda telah disepakati bahwa penulisan *Kawkab ad-duri* adalah tahun 768 H, kecuali beberapa tambahan yang digabungkan setelah tahun tersebut. Kitab ini disusun Isnawi bersamaan dengan karangan lain yang fokus pada praktek *istimbatul ahkam* melalui ushul fikih ya yaitu kitab *At-tamhid Fitakhriji al-furu' ala al-ushul*¹⁷³
5. Kontribusi *Al-Kawakib ad-duri* bagi Pengembangan Hukum Islam.
 Kitab-kitab hasil karya pemikiran Isnawi telah diakui ulama pada masanya hingga saat ini, kajian yang terdapat pada kitab-kitabnya memberikan kontribusi yang besar bagi para pemerhati kajian hukum Islam, hal ini merupakan sebuah pencapaian *marhalah* keilmuan yang membanggakan. Keistimewaan yang dimiliki Isnawi ada pada penggunaan diskripsi yang detail dan penjelasan yang gamblang serta runtutnya pembagian-pembagian bab dan *fashh*nya. Salah satu karangan Isnawi yang paling berharga adalah kitab *kawkab ad-duri* ini, meskipun bukan sebagai pionir dalam pengembangan metode *istimbatul ahkam* melalui teori *Takhrij*

¹⁷² Abdurrazzak Assa'die muqoddimah *Kawkab Ad-Dari Tahqiq wad Dirosah* 1404 h/ 1984m Kuwait hal:34.

¹⁷³ Abdurrazak, Muqoddimah, hal: 33

masail Nahwi, Isnawi adalah penulis pertama yang secara khusus menggabungkan teori *Takhrij masail Nahwi* dengan hasil ijtihad fikih dan perspektif ulama-ulama dahulu, khususnya madzhab Syafii.

Isnawi dalam penjelasannya tidak sekedar menampilkan komparasi, Ia juga mengkritisi perspektif para pakar nahwu yang menurutnya lemah, seperti tertulis pada masalah 15 dimana Isnawi mengoreksi argumen Abu Hayan dan Ibnu malik terkait masalah isim yang kemasukan *Al* ketika Ibnu malik dan Abu Hayan berargumen dengan ayat dari surat An-nur yang tidak sesuai konteksnya.

“ isim yang disandingkan dengan *Al* yang bukan *lil ahdi* menunjukkan makna umum, baik *mufrod* maupun *jama*, dan madzhab ini ditegaskan Abu Hayyan dalam kitab *Irtissafatnya*, mengambil kalimat *at-tifl* sebagai contoh bentuk jamak.¹⁷⁴

Deskripsi dan Metode Isnawi pada kitab *Kawkab Ad-dari* Kitab *Kawakab Ad-duri* yang akan diteliti adalah terbitan *Darul Kutub Ilmiah* Beirut Libanon, cetakan pertama 1425H/ 2004 M yang ditahqiq oleh Muhammad Hasan Ismail. Dalam deskripsi naskahnya dijelaskan bahwa rujukan Asli kitab ini selain dari yang telah dicetak juga disandarkan pada naskah manuskrip *Darul Kutub Misriah* Cairo dengan nomer [27/m], Ushul Fikih dan memiliki 184 halaman [184Q]. Selain itu naskah ini juga merujuk beberapa salinan manuskrip lainnya :

1. Manuskrip *Darul Kutub Misriah* nomer [184/ Nahwu timur].
2. Manuskrip *Darul Kutub Misriah* nomer [14/ Majami].
3. Manuskrip *Darul Kutub Misriah* nomer [5144/ H Nahwu].
4. Manuskrip *Darul Kutub Misriah* nomer [459/ Ushul Fikih].
5. Manuskrip *Almaktabah Al-Azhariyah* nomer [7888-273/ Majami]

¹⁷⁴ *Kawkab-dari*, hal:36

Adapun Isi kitab ini terdiri dari 232 Halaman yang mencakup 166 masalah dan dirangkum pada lima bab pembahasan. Setiap bab rata-rata terdapat tujuh sampai sepuluh *fashl*.

Pada halaman pertama tertulis nomer 3 dan mencantumkan biografi singkat Imam Isnawi, dan halaman terakhir 232 berisi daftar isi dari setiap masalah pembahasan. Tahqiq yang ada dalam cetakan ini mayoritas hanya mengembalikan beberapa perspektif ulama kepada kitab asalnya. Kitab-kitab Fikih yang dijadikan landasan hampir semuanya merujuk pada Ulama Syafi'iyah khususnya *Muharror Madzhab*, yaitu Imam Rofi'i dan Nawawi abad ke 5 dan 6 beserta beberapa cendikia Nahwu *kurun awal*.

Pemikiran Isnawi dalam *Kawkab ad-duri* menjadi urgen untuk dikaji para faqih dan sarjana Islam karena metodologi yang digunakannya adalah dengan pendekatan yang berbeda karena lebih mengutamakan satu kajian linguistik, dalam hal ini Ilmu Nahwu, dimana pada umumnya metodologi hukum Islam hanya dikaji secara garis besar melalui perspektif ushul fikih. walaupun dalam kajian ushul fikih juga membahas masalah ini khususnya pada kajian *ma'ani huruf* seperti yang terdapat dalam kitab-kitab ushul yang beredar sekarang.

Teori Isnawi dalam memunculkan hukum fikih dari ilmu nahwu dalam kitab *Kawkab ad-Duri* adalah dengan mengambil satu kajian ushuli atau nahwu dan dijelaskan perbedaaan perspektif antar ulama nahwu berikut contoh-contohnya, kemudian menyebutkan beberapa *jumlah* dari ungkapan susunan Bahasa Arab yang akan menghasilkan beberapa cabang-cabang hukum (*Takhijul furu*) dalam masalah tersebut sebagai acuan atas contoh kasus yang lainnya yang tidak disebutkan.¹⁷⁵

Apa yang dikaji dalam kitab ini dari hukum-hukum fikih terbagi menjadi beberapa bagian. Ada yang berupa jawaban dari *ashaab* yang sesuai dengan kaidah dan ada juga yang tidak sesuai. Sebagian lagi tidak disebutkan oleh Isnawi dan hanya menyebutkan masalah yang berhubungan dengan kaidah saja,

¹⁷⁵ Ibid

walaupun .tetap disertai dengan catatan-catatan kaidah madzhab dan *nadhoir* dari cabang fikih.¹⁷⁶

Perspektif Nahwu dalam kitabnya, Isnawi banyak dipengaruhi oleh gurunya Abu Hayaan Al-andalusi dengan dua kitabnya *Al-irtisaaf* dan *Syarhu at-Tashil*, serta beberapa ulama nahwu terpandang seperti Sibawih dan lainnya. Sedangkan dalam Fikih yang dijadikan objek Takhrij dalam kitab *Kawkab Ad-duri* ini lebih fokus pada perspektif fikih madzhab Syafi'i, khususnya dua *muharror madzhab* Sayfii : yaitu Roffi'i dengan kitab *As-syarhul Kabiir* dan Nawawi dengan kitab *Raudlholnya*.

Isnawi hanya merangkum empat kajian khusus dalam pembahasannya :

- a. *Alasma*
- b. *Al-Afaal*
- c. *Al-huruf*
- d. *Tarkib Almutaalliqoh Biabwabiin Mutafarriqoh*
- e. *badal, Asyarat wal jaza, Masaail mutafarriqoh.*

Selain membahas garis besar dari empat bab diatas, Isnawi dalam setiap bab juga memaparkan beberapa permasalahan Nahwu yang lebih spesifik dibahas seperti *fashl alfadz mutafariqoh* dalam *bab Isim*, *Huruf mutafarriqoh* dalam *bab huruf*, dan *Masail mutafarriqoh* pada bab pembahasan terkait *Tarkib-tarkib* dan beberapa makna yang berhubungan dengannya. Kesimpulan dari resume kitab *Kawkab* ini. *muallif* dari sisi pembahasan menggunakan grand theory kajian comparative Nahwu dan Fikih, yaitu memahami istilah-istilah para ahli bahasa dalam mengartikan sebuah teks nas baik Alqur'an maupun Hadis, kemudian istilah tersebut dijadikan *istimbath* sebuah hukum fiqh. Adapun middle teorinya adalah penerapan bab-bab Nahwu dalam nas yang mengurai perbedaan perspektif dari para *Nukhaat* yang kemudian menjadi acuan bagi para ulama madzhab fikih. Teori aplikasinya adalah menawarkan hasil dari perspektif ulama *Nukhaat* dan *Fuqoha* untuk dijadikan dalil sebagai sumber atas sebuah rangkaian

¹⁷⁶ Asnawai, Op Cit hal :14

ibadah, muamalah atau *qhodho* dalam syariah Islam. seperti terjadi antara dua kubu yang saling bersebrangan, pada *furu'* maupun sisi *lughah*.

Biografi Jamaluddin Isnawi

Nama lengkapnya adalah Abdurrahim bin Hasan bin Ali bin Umar. Nasabnya sampai pada Abdul Malik bin Marwan ibn Hakim bin Ash bin Umayyah, dinisbatkan pada Umawi Alqursyi. Isnawi memiliki kunyah Abu Muhammad dan laqob beliau Jamaluddin, namun lebih dikenal dengan julukkan nama daerahnya *Al-Isna'i* Mesir.¹⁷⁷

Isnawi lahir pada akhir Dzilhijjah tahun 704 H/ 1305 M, dan meninggal malam Ahad 772 H/ 08 12 1370 M. umur Isnawi hanya sekitar 68 tahun dan beberapa bulan. Isnawi dibesarkan dalam keluarga yang religius dan terpelajar, sejak kecil ia sudah fokus belajar pada Ayahandanya Abu Sarroj Al-Hasan (660-718 H). Pada masanya Abu Sarroj dikenal sebagai seorang yang cendikia yang soleh disamping kesibukannya sebagai Khatib.

Nasab Asnawi

Abdurrohim bin hasan bin Ali bin Amr bin Ali bin Ibrohim bin Ali bin Ja'far bin Sulaiman bin Alhasan bin Alhusain bin Umar bin Alhakam bin Abdurrahman bin Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Alhakam bin Abdul Malik bin Marwan bin Alhakam bin Abil Ashi bin Umayyah bin Abdi Syamsin bin Abdi Manaf bin Qusa'iy bin Kilab bin Murroh bin Kaab bin Lu'ai bin Gholib bin Fahr bin Malik bin An-nadzir bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudor bin Nizar bin m'ad bin Adnan, Alquresyi Alumawiy Asyafiie, Abu Muhammad Jamaluddin.

Diberi nama dan gelar dengan nama pamannya Jamaluddin Abdurrohim bin Ali¹⁷⁸, yang meninggal beberapa waktu sebelum kelahiran Isnawi. Karenanya ketika Isnawi lahir ia dinamai dan digelari dengan namanya.

¹⁷⁷ Ibid.. Kawkab ad-Dari hal 3.

¹⁷⁸ Isnawi berkata dalam kitab Thabaqotnya: paman mushanif, Jamaluddin Abdurrohim, naib hakim pada daerah berbeda-beda, beliau juga terkenal dengan pengetahuannya tentang kitab Alwasith, meninggal tahun tujuh ratus empat. Thabaqooth syafiiyah Isnawi juz 1 hal 92 163, Ad darul Kaminah, Ibnu Hajar 2/309 (2399).

Isna¹⁷⁹, sebuah dataran tinggi di Mesir pada akhir tahun tujuh ratus empat Hijriah. tumbuh di daerah tersebut dan menghafal Al quran dan kitab *Attanbih*. Ayahanda Isnawi meninggal pada tahun tujuh ratus delapan belas H. kemudian Isnawi datang ke kota Mesir tahun tujuh ratus dua puluh satu H. di Mesir Isnawi tinggal di daerah *Darul Hadis Alkamaliyyah* Cairo.

Berguru kepada Syaikh Muhammad bin Abdus Shomad bin Abdul qodir assunbati, Syaikh Jamaluddin Ahmad bin Muhammad bin Sulaiman alwajizi, Syaikh Alauddin Ali bin Ismail bin Yusuf Alqowuni. Syaikh Majduddin Abi Bakar bin Ismail bin Abdul Aziz Assankaluni. Syaikh Taqyuddin Ali bin Abdul Kafi bin Ali Assubuki.

Kepakaran Isnawi dalam berbagai disiplin Ilmu agama seperti Fikih, Nahwu, Hadis dan Tarikh dipengaruhi oleh guru-gurunya yang merupakan *marja'* dalam bidangnya masing-masing. Diantara gurunya dalam ilmu Fikih dan Ushul fikih adalah Qutub As-sanbati Muhammad bin Abdussamad (653-722H), Zainudin Subuki Abdul Kaffi (660-735H) dan Syarofuddin Hibbatullah bin Abdurrahim (645-738H). Dalam ilmu hadis Isnawi mengambil dari Fathuddin Yunus Addabusi (635-729H) dan Abu Fadhl Abdul Muhsin bin Ahmad Assobuni (657-736H). Adapun guru-guru dalam ilmu logika adalah Taqyuddin Ali bin Abdul Kahfi Assubuki (683-735H), Alauddin Ali bin Ismail Alqownuwi (668H-729H) dan Rijaluddin Muhammad bin Abdurrahman (666-739H).

Kecenderungan Isnawi pada saat permulaan belajarnya hingga umur dua puluh tahun ia lebih memfokuskan pada kajian Ilmu Ushul Fikih dan Lughoh dan mengenyampingkan disiplin ilmu lainnya akhirnya merasa dibelokkan oleh Allah Swt untuk mengkaji ilmu Fikih lebih dalam hingga ia menyusun kitab-kitab *gharib* yang jarang dibahas secara khusus pada masanya seperti *Attamhidi Fi Takhrijil Furu' alal Ushul*, *Alkawkab ad-durifi Takhrijil Furu Fikihi alal al masaail Nahwiyyah*, *Tadkiroh Tanbih fi Tashihi at-Tanbih*, *Syarah Alfiyah Ibnu Malik* dan beberapa kitab lainnya dalam kajian Fikih secara khusus.

Yaqut alhamawi ra dalam Mu'jam al Buldan berkata: Isna dengan dibaca kasroh adalah sebuah kota di dataran tinggi, kota ini berada disisi kanan dari pinggiran sungai Nil. (Mujam Buldan, juz 1 hal: 224 Beirut, tt)

Kelahirannya

Asawi lahir pada sepuluh terakhir bulan Dzulhijah pada tahun 704 H. abad ke delapan hijriah. Masa-masa tersebut terkenal dengan keistimewaan dengan semangat aktifitas berfikir dan pengamatan. Berkembang pesatnya kebudayaan dan pendidikan secara kasat mata. mA itu telah menjadi saksi dari munculnya sosok-sosok pribadi yang hebat dan memiliki pengaruh sangat besar bagi dunia pendidikan Islam. Seperti sosok Abu Hayyan yang sangat dikenal dengan totalitasnya dalam Ilmu Nahwu, sosok pengarang kitab *Syarah At-tashil dan Irtisyaf Ad-dorb* dan beberapa kitab lainnya yang memiliki nilai faidah tinggi. Ibnu Subuki mendeskripsikannya sebagai : maha guru ilmu Nahwu dan satu-satunya, lautan yang tidak diketahui pangkalnya, Syibawaih dimasanya, Imam ilmu Nahwu dimana seorang yang menghendaki belajar padanya maka apapun masalah dan pelajaran akan ia dapatkan jawabannya dari Abu Hayyan. Sebagai Lisan Arab yang para pendengarnya akan merunduk kepadanya. Sebagai Ka'bah keilmuan, memberikan Hujjah dan hampir tidak dapat dipatahkan kehujjahannya, para muridnya datang dari segala penjuru, memberikan manfaat kepada setiap golongan yang bepergian sepanjang perjalanan.¹⁸⁰

Pribadi berpengaruh berikutnya adalah Ibnu Rif'ah yang bergelar Syafi'I Zaman (Imaam Syafii pada masanya), dan orang yang pada dirinya para imam meletakkan pengikut-pengikut rasa aman dan selamat, saya tidak menghitung dari golongan Syafiiyah kecuali Abu Abbas (Ibnu Rif;ah) tidaklah meletakkan talapak kakinya jika ia rendah hati kecuali diatas kepentingan-kepentingan masyarakat, namanya telah tersebar luar bagi masyarakat barat dan Timur, namanya melambung di daerah pedalaman maupun perkotaan, ditanah tandus dan subur.¹⁸¹

Selain kedua imam besar tersbut, Assofdi pemilik kitab Al-wafi bilwafayaat, Ibnu Subuki pemilik kitab terbesar yang membahas Thobaqoot

¹⁸⁰ Jalaluddin Subuki, *Thobaqot Assubuki. Dar Ma'rifah..tt*, juz 9 hal 267.

¹⁸¹ Ibid.

Syafiiyyah, , Nuwaibiri pemilik kitab *Nihaayatul Arb*, jika seseorang membaca kitab Ibnu Subuki dan kitab Addurar- Kaminah karya Ibnu Hajar maka akan banyak menemukan ulama-ulama besar dari pribadi-pribadi besar.

Secara mengejutkan datangnya era semangat berfikir yang pesat dan gemilang dalam dunia pendidikan ini terjadi pasca hancurnya Baghdad sebagai sebuah ibukota khilafah Islam pada tahun 656 H, atas serangan dari Tartar yang telah memerangi daerah-daerah kaum Muslimin dan semangat mereka dalam merusaknya serta membunuh anak-anak dari generasi muslimin. Pesatnya dunia pendidikan yang terjadi pada abad ke delapan merupakan sebuah jawaban dan pembalasan atas pergerakan Tartar yang membabi buta. Sebuah masa kesadaran setelah masa suram, sebuah loncatan yang tinggi pasca terkoyahkan, hingga kecenderungan masa itu adalah membuat karangan-karangan kitab baru, mengumpulkan dan menyerupai pada kitab-kitab yang sudah ada dimasa yang lalu. Adapun inovasi-inovasi yang telah membuka masyarakat muslim dengan pemikiran-pemikiran barunya maka hanya sebatas kecil saja, menjadi sebuah pengecualian atas kelangkaan penusun dari kalangan muslim pada masa itu.

Keluarganya

Isnawi dilahirkan dalam keluarga dengan semangat keilmuan yang tinggi, terkenal dengan dengan sisi keagamaan serta ketakwaannya. Bapak Isnawi adalah seorang pembesar yang Solih dan wara' termasuk dari golongan orang yang memiliki totalitas beribadah daripada yang lainnya. Subuki menyebut Biografinya dalam Thobaqot Syafiiyyah : Al-walid rohimahumullah dengan apa yang dimilikinya dari keluasan ilmunya, juga termasuk dari pembesar orang-orang Sholeh, wara' dan memiliki totalitas dalam beribadah. Bekerja kepada Al-baha Alqhofadzi di daerah Isna, kemudian menyepi dari hiruk pikuk masyarakatnya dan menetap di rumahnya dengan menyibukkan diri pada perkara-perkara yang paling penting, dari sholat, membaca Alquran, mengkaji pelajaran dan segala apapun yang dibutuhkan keluarganya dari bekerja menjahit dan lain sebagainya. Ketika malam tiba, ia mengumpulkan anak-anaknya, mengajari beberpa pelajaran fikih, farloidl, serta kajian-kajian tentang bahasa Arab. dan

saya termasuk orang yang hadir dimajlisnya. Al-walid sangat jarang keluar rumah kecuali menuju Masjid Jami untuk sholat jum'at. Sholat Isya dan Subuh secara khusus, beliau keluar hanya sampai salamnya Imam kemudian kembali pulang, sekiranya kebanyakan masyarakat daerahnya walaupun sangat terbatas tapi tetap tidak banyak yang mengenalnya.¹⁸²

Isnawi menyebut ayahnya sebagai orang yang sebagian orang yang suka memenuhi kebutuhan keluarganya secukupnya, memiliki sifat amanah yang tinggi dan selalu muhasabah pada dirinya. Ayahanda Isnawi meninggal pada tahun 688H.

Isnawi memiliki paman yang lebih tua dari ayahnya, bernama Jamaluddin Abdurrahim, menerima ijazah dari Al-baha Al-Qhofati, memnempati kedudukan sebagai hakim pada daerah yang berbeda-beda, beliau meninggal beberapa bulan sebelum kelahiran Isnawi, kemudia Isnawi diberi nama dan laqobnya sekaligus. Isnawi dalam *Thobaqot* menyebutnya : Jamaluddin Abdurrahim bekerja kepada Al-Baha Alqhofoti, memberi ijazah untuk berfatwa, dan menggantikannya sebagai hakim pada daerah yang yang berbeda-beda, Abdurrohime terkenal dengan pengetahuannya dalam kitab *Al-Wasit*. Beliau meninggal sebelum kelahiranku sekitar satu bulan, kemudia ayahku memberi nama pada saya dengan nama an gelarnya.¹⁸³

Kedatangan Isnawi Ke Cairo

Isna adalah kota yang memiliki kriteria “ melahirkan sesuatu yang baik tapi tidak menjagany, begitupula Isnawi yang tidak menetap di di kotanya. Pada tahun 721 H, setelah Isnawi menginjak umur tujuh belas tahun, dan setelah menghapal kitab *At-Tanbih* karya Abu Ishaq Asyairozi dalam enam bulan, Isnawi meninggalkan daerahnya menuju ke Cairo. Isnawi mengambil banyak bacaan dan kemanfaatan. Pada tahun 759 H, Isnawi ditugaskan mengambil posisi sebagai perwakilan *Baitul Mal* dan Hisbah, kemudian mencopot dirinya sendiri dari jabatannya pada tahun 762H, kemudian pada tahun 766H, ia kembali

¹⁸² Thobaqot Syafiiyyah juz 1 hal 184-185.

¹⁸³ Isnawi Thobaqoot juz:1 hal : 185

mengundurkan diri dari perwakilan *Baitul Mal*, dan fokusnya hanya pada penulisan kitab dan mengajar.¹⁸⁴

Keteladanan dalam mengajar Isnawi menjadi barometer para guru-guru lainnya, ia adalah seorang murobbi yang memiliki sifat tenang dan pemaaf. Sangat perhatian dengan murid-muridnya dengan penuh santun dan kasih sayang. Diriwayatkan bahwa Isnawi kerap mendekati murid-murid yang lemah dan tetap semangat serta sabar dalam memberikan faidah-faidah dari ilmunya kepada murid yang memang memiliki keterbelakangan dalam pemahaman. Kadang sampai sengaja mendekatkan dirinya ke telinga para muridnya agar mereka dapat mendengar jelas dari pemaparan-pemaparan faidah yang diberikan.¹⁸⁵

Para penulis biografi Isnawi telah sepakat dalam menjelaskan tentang ketekunannya dalam menyampaikan semtiap hal kebaikan dan baktinya kepada setiap orang yang membutuhkan, disertai dengan kefasihan bahasa dan indahnyanya pembawaan materi paada setiap kajian yang disampaikan disertai kewibawaan yang terjaga.¹⁸⁶

Beberapa Madrasah besar menjadi saksi semangat Isnawi dalam menyebarkan faidah dan ilmunya, diantaranya seperti madrasah *Al-malikiyyah*, *Al-Farisiyyah*, *Al-Fadhiliyyah*, *Al-Aqbaghowiyyah*, *An-nasiriyyah*, *Al-mansuriyyah* dan *Ass-sollahiyah*, yang semuanya berdiri di daerah Cairo.

Guru-guru Isnawi

Guru-guru Isnawi terbagi dalam empat kategori yang berbeda , sesuai dengan kepakarang masing-masing bidangnya. Dari bidang Fikih, bidang ilmu Hadis, ilmu logika dan ilmu *Al-arobiyyah*.

a. Guru-guru Fikih

Diantara guru fikihnya adalah:

Asyaikh alqutub As-sanbati, Qutbuddin Muhammad bin Abdussomad bin Abdulqodir bin Soleh Assunbati, dinisbatkan pada daerah Sinbat, sebuah daerah dari pedalaman Al-mahallah. Isnawi telah menuliskan biografinya pada kitab

¹⁸⁴ Ibnu Hajjarm Badrut Thali juz1. Hal:253

¹⁸⁵ Badrutt Thali,juz 1. Hal 353. Bughyatul Waie hal 305

¹⁸⁶ Badrut Thali juz 1, hal : 353 Durorur kaminanh juz 3 hal 355. Bughyatul Waaie 304.

Thobaqot : ia adalah seorang imam yang hafal Madzhab, kompeten dalam ilmu Suhul, seorang yang rendah hati dan memiliki kecenderungan mendahulikan masalah agama yang sangat hati-hati. Memiliki cara pengajaran yang baik, lembut dan sabar dengan para muridnya. Beberapa karangannya dalam fikih menunjukkan akan kepiawaiannya Syaikh dalam bidang ini, seperti *kitab Tashihu at-ta'jiz, Ahkaamul Muba'ad, Istidrook* ala Sohihu at-tanbih, rangkumannya dari kitab Raudloh karya imam Nawawi. Syaikh juga seorang pengajar yang aktif di beberapa madrasah seperti Madrasah Al-Hisyamiyyah, Al-fadhiliyyah, disamping sibuk dengan perwakilannya menjadi pengurus Baitul Mal, menjadi hakim di daerah Cairo. Syaikh meninggal pada bulan Dzulhijjah 722 H.¹⁸⁷

Jamaluddin Ahmad bin Muhammad bin Sulaiman Al-wasiti yang terkenal dengan *Al-wajizi*, dinamakan *Al-wajizi* karena Syaikh telah menghafal kitab *Al-wajiz* karya Imam Ghazali. Isnawi juga menulis biografi sang Syaikh dan berkata: beliau adalah seorang Imam dan hafal masalah-masalah Fikih, memiliki banyak jawaban dari referensi masalah yang jarang dimiliki kebanyakan ulama zamannya, Syaikh yang sibuk dengan bekerja dan mengerjakan dirinya sampai masa wafatnya, bahkan saat beliau sudah renta.¹⁸⁸

Syaikh muhyiddin Abu Bakar bin Ismail bin Abdul Azis Az-zankaluni. Dalam *tobaqotnya*, Isnawi berkomentar: Syaikh adalah orang yang hadirnya merupakan representasi dari golongan salaf, menjadi pertanda atas generasi dari mereka yang telah tiada dan hilang, menjadi satu-satunya wali tertinggi dimasanya. Memandangi wajahnya saja sanggup melegakan dada, doa-doanya selalu menjadi abdalan baik kepada mereka yang masih hidup maupun yang sudah dikuburkan. Syaikh adalah seorang imam dalam bidang Fikih, orang soleh yang sangat bergantung kepada Allah, hampir tidak mungkin terjadi adanya ghibah pada setiap majlisnya. Syaikh yang terkenal dengan banyak karomah, memiliki kecenderungan untuk tidak dikenal oleh masyarakatnya, selalu menyibukkan dengan keadaan dirinya, tidak mengenal pemerintahan dan tidak suka didatangi mereka, meridloi dirinya hingga menjadi pembuat adonan roti

¹⁸⁷ Isnawi, *Thobaqoot Syafiiyyah*, Maktabah Haditsah, Cairo.tt.. juz 2 hal 72.

¹⁸⁸ *Ibid* juz2 hal 555.

untuk dibagikan kepada para muridnya. Lebih menyukai kesibukan bersama murid-muridnya siang dan malam. Kitab-kitab karangannya terkenal pada bidang fikih seperti *syarah At-tanbih* yang telah terkenal manfaatnya dikalangan para ulama dan pembelajar ilmu fikih. Syaikh juga memegang jabatan guru besar para sufi, yang sibuk dengan mengurus kegiatan-kegiatan sufi di daerah *Khankah Albairisiyyah*. Kesibukan mengajar lainnya adalah dalam ilmu Hadis di daerah Hankah dan di masjid Jami Al-maliki. Syaikh meninggal dirumahnya di madrasah Al-masruriyyah pada bulan Robiul Awwal 740h.¹⁸⁹

Guru fikih lainnya adalah Kakek dari imam Taj As-subuki pengarang kitab *Thabaqot al-kubro*:

Abdul Kahfi bin Tamam bin Yusuf Zainuddin As-subuki. Dilahirkan di daerah Subk dari daerah Almanufiyahtahun 660h. belajar fikih pada Ali Ad-dohir at-tamtazani, dalam ilmu Ushul beliau adalah murid imam Besar Qhorofi, semasa hidupnya syaikh menjadi hakim di daerah Al-makhillah , meninggal 735h.¹⁹⁰

Ibnu Taghri Al-badri menyebutkan dalam Biografinya, bahwa Isnawi juga pernah belajar Fikih pada Al-ala' **Ali bin Ismail bin Abdul Kafi bin Ali As-subuki**. Salah satu cucu dari Kakek imam Subuki.

b. Guru-gurunya pada bidang Hadis

Diantara guru-guru hadis Isnawi adalah:

Abu Nun Yunus bin Ibrahim bin Abdul Qowi Al-asqolani, yang bernama Fathuddin Ad-dababisi. Lahir pada tahun 635 h. syaikh adalah pemilik pribadi yang sangat taat agama, penyabar dan lebih mencintai untuk mendengar, diam, meninggal pada Jumadil ula tahun 729h. sepereti ditulis dalam kitab tarjamahnya Ibnu Hajar.¹⁹¹

Alhusain bin Asad bin Mubarak bin Atsir Abdul Malik bin Abdullah Al-ansori Al-hambali, Syamsuddin Al-waid. Syaikh memiliki kepribadian yang

¹⁸⁹ Tabaqat Isnawi juz 2 hal 17-18.

¹⁹⁰ Ad-darur kaminah juz:2 hal 396.

¹⁹¹ Duror Kaminah juz 4. Hal 485-486.

sollel dan keutamaaan akhlak luhur, pemilik kharisma yang besar. Dilahirkan pada 649h atau 651 dan meninggal tahun 735h pada umur delapan puluh empat, seperti yang ditulis Ibnu Hajar dalam biografinya.¹⁹²

Abu Fadhol Abdul Muhsin bin Ahmad bin Muhammad bin Ali bin As-sobuni, lahir pada bulan Dzulhijjah tahun 657h, dan wafat pada tahun 735h.¹⁹³

Abdul Qadir bin Al-mulk, Abdul qadir bin Abdul Aziz Al-Muadzhom Isa bin Adil Abi Bakar bin Ayub Asaduddin Abu Muhammad bin Malik Al-mughis Syihabbuddin. Lahir di AL-kark tahun 642h. meninggal diakhir bulan Ramadhan di daerah Romlah kemudian dipindah ke Al-quds tahun 737h. pemilik akhlak yang baik dan kepribadian yang luhur, dikatakan bahwa syaikh tidak beristridan berkeluarga.

Al-Allamah Abu Abdullah Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Al-qomah. Terkenal dengan kealiman dan kesahajaannya, ahli fikih, penghafal dan cerdas. Lahir di Cairo tahun 656h dan wafat tahun 741h.¹⁹⁴

Isnawi tidak begitu populer dalam ilmu Hadis karena fokus kajiannya tertuju pada ilmu Ushul Fiqih dan bukan nkajian Hadis.

C. Guru-gurunya dalam ilmu Logika

Adapun guru-guru Isnawi dalam ilmu Logika diantaranya:

Abu Hasan Alauddin Ali bin Yusuf bin Ismail Al-qonawi, syaikh termasuk ulama pilihan pada masanya yang jadi panutan dalam ilmu dan amal, dan telah berujung kepadanya pangkal dari derajat keilmuan. Beberapa ulama besar lahir dari didikannya seperti Ibnu Daqiq Al-ied dan lain sebagainya, lahir di daaerah Rum 667h. meninggal pada waktu Isya' hari sabru pertengahan bulan DzulQa'dah tahun 729h.¹⁹⁵

Taqyuddin Abul Hasan Ali bin Abdul Kafi bin Ali As-subuki, lahir di As Msubuk daerah Al-Manufiyah bulan Safar tahun 683h. meninggal dihari senin

¹⁹² Ibid juz2 hal 50.

¹⁹³ Ibid

¹⁹⁴ Isnawi juz 2 hal:338

¹⁹⁵ Ibid juz 2 hal 76

tanggal 4mpat bulan Jumadil Akhir 756h. Isnawi memuji Syaikh dengan : saya melihatnya sebagai Ahli Ilmu pengetahuan, syaikh tang paling baik keterangannya dalam permasalahan-permasalahan yang rumit. Seorang ahli syair dan Adab, sibuk dengan kegiatan ibadah, sangat menjaga marwah dan menjaga para pemilik rumah, selalu mengurus anak-anak yatim dan pekerjaan para bapak angkat mereka.¹⁹⁶

Jalaluddin Muhammad bin Abdurahman bin Amar bin Ahmad bin Muhammad bin Abdul Karim Al-Qazaweni Ad-damaski, pribadi yang memiliki naluri keilmuan tinggi, fasih dan pribadi yang sangat luhur, seorang yang sangat lihai dalam berorasi. Mengarang kitab Al-idloh , At-talhis, dalam ilmu Ma'ani dan Al-Bayan. Lahir di Mosul tahun 666h, dan meninggal di Damaskus pada *Jumadil ula* tahun 739h.¹⁹⁷

Syaikh Badruddin Muhammad bin As'ad At-tusturi, dinisbatkan pada daerah Tustur, sebuah daerah yang sangat panas dekat daerah Syairoj, meninggal pada tahun 723 H.

Isnawi dalam thabaqotnya berkata: Syaikh adalah seorang yang faqih, imam dalam Alquran dan Al-hadis pada masanya, menguasai mantiq, hikmah, ahli tahqiq, penulis produktif dalam beberapa bidang keilmuan yang berbeda, diantaranya adalah *Syarah Ibnu Hajib, Minhajul Baidowi, Atthowali dan Matholli, Ghoyatul Qoswa, Mukhtashor Al-wasith, Syarah kitab Ibnu Sina. Mukim di Qozowain* dan mengajar disana selama sepuluh tahun, kemudian keluar ke daerah Mesir dan pada tahun 727h. saya menghadiri majlis pengajiannya pada masa itu untuk menamatkan kajian kitab Al-matholi'. Kemudian Syaikh keluar ke daerah Irak, menghabiskan musim panas di Hamdan dan musim dingin di Baghdad karena panasnya cuacanya. Meninggal di daerah Hamdan di tahun 738h. syaikh termasuk orang yang suka memainkan catur, dan termasuk dari golongan madzhab Rafidli, banyak meninggalkan sholat, karena ini syaikh tidak memiliki cahaya para ahli ilmu begitupun kebaikan dari tingginya kharisma.¹⁹⁸

¹⁹⁶ ibid

¹⁹⁷ Sudurud Dzabab juz6 hal 123

¹⁹⁸ Isnawi Thabaqot juz 1 hal: 319

D. Guru-gurnya dalam ilmu Al-Arabiyyah

Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali Al-andalusi, dilahirkan pada tahun 654h dan wafat pada tahun 745h. Isnawi telah menulis biografinya dalam thobaqot dan kerap mentasbihkan dirinya sebagai muridnya dalam beberapa keterangan kitab Al-kawkab Ad-durinya.

Abu Hasan Ali bin Ahmad Al-ansori, ayah dari Syaikh Sirojuddin Al-mulaqqon. Meninggal ketika anaknya masih berumur satu ahun, ketika Sirojuddin dilahirkan pada tahun 723, dengan begitu diketahui tahun wafatnya sang ayah adalah 722h.¹⁹⁹

Murid-murid Isnawi

Isnawi telah memberi pengaruh besar terhadap keilmuan pada masanya, maka tak heran jika banyak dari murid-muridnya termasuk dari golongan ulama yang cerdas dan dikagumi, seperti anak-anak dari guru besarnya Alauddin Al-Qaunawi:

Muhibbuddin Mahmud, Badruddin Hasan, Sodruddin Abdul Karim. Nama pertama dan ketiga tersebut telah diabadikan namanya pada kitab Thabaqot Isnawi. Muhibbuddin Mahmud adalah orang alim yang suka mengamalkan ilmunya, thoriqohnya perjalan hidupnya tidak ada yang bengkok dan cacat, termasuk alim dalam bidang fiqih dan Ushulnya, keahlian dalam kajian-kajian bahasa Arab, ilmu ma'ani, Al-bayan, pribadi yang solih dan mujtahid dalam beribadah dan tilawah, suka menyibukkan diri, sangat menjaga waktu, pribadi yang darmawan, lebih senang menyendiri dan jarang berkumpul dengan masyarakat disamping banyaknya sahabat-sahabat dari ayahandanya dan orang-orang yang sangat menghormatinya, lahir pada tahun 719h dan meninggal pada tanggal 18 Robiul Awal 758 H.²⁰⁰

Sodruddin Abdul Karim, adalah pribadi yang memiliki perhatian lebih terhadap agama dan ibadah, pemilik akhlak mulia, menyibukkan diri dengan

¹⁹⁹ Assudurat juz 7 hal: 44

²⁰⁰ Isnawi Thabaqot juz 2 hal 336-337.

pekerjaannya, selalu bersungguh-sungguh, memiliki rupa dan badan yang baik, lahir di Damaskus pada awal bulan Syawwal tahun 729h. hijrah ke Mesir bersama keluarganya pasca wafatnya sang ayah. Meninggal pada tanggal duapuluh satu bulan Muharrom tahun 762 H.

Badruddin hasan, lahir tahun 721h, meninggal 776h. imam Abdul Hay bin Ahmad ibnul Imad Al-Akri Al-hambali dalam kittab Sudzurud dzahab menjelaskan biografinya: Syaikh Badruddin Hasan belajar pada Al-Hajjar dan lainnya. Ketinggian ilmunya menjadikan syaikh menempati posisi Hakim dan memimpin perguruan *Masyikhoh Syaidus-syuada'*, selain itu syaikh juga mengajar pada perguruan Asyarifiyyah. Diantara karanganya yang terkenal adalah muhtasor al-ahkam as-sultoniyyah dan syarah kitab At-tan bih. Meninggal pada bulan Sya'ban pada umur ke limapuluh lima.²⁰¹

Alauddin Ali bin Muhammad bin Abdurrahim Al-Afqohisi Al-maqbari. Lahir tahun 731h dan meninggal pada tahun 795h, seperti dibiografikan dalam kitab *Sudurud dzahab*.²⁰²

Jamaluddin Ibrohim bin Muhammad bin Abdurrahim bin Ibrohim Al-amyuti, lahir tahun 715 dan meninggal pada bulan Rajab ahun 790. Seperti dibiografikan Ibnu Hajar dalam *Ad-durar Al-kaminah*.²⁰³ Burhanuddin Ibrohim bin Musa Al-Anbasi, dinisbatkan pada Anbas, sebuah daerah kecil yang menghadap ke arah pantai. Lahir 725h dan meninggal 801.

Zainuddin Abu Bakar bin Husain bin Amr bin Muhammad bin Yunus Al-Usmeni Al-Maroghi Al-Misri. Lahir tahun 728h dan meninggal di Madinah pada bulan dzulhijjah 816 H.

AL-hafidz Iroqi Zainuddin Abdurrohman nin AL-Husainbin Abdurrohman bin Abi Bakar bin Ibrohim. Dilahirkan di daerah Al-Mahroni Irak dan berasal dari Kurdi. Lahir pada Jumadil Ula tahun 725h. menghapal kitab At-anbih, sibuk dengan Qiro'at, selalu mengikuti majlis-majlis guru besar Hadis. Perjalanan keilmuannya didapatkan dari berbagai daerah berbeda Damaskus, Haleb, Hijaz,

²⁰¹ Syudurud dzahab juz 6 hal 242.

²⁰² Syudurud dzahab juz 6 hal 341.

²⁰³ Ibnu Hajar, Duror al-kaminah juz 1 hal 61.

Iskandaria. Ketika ingin memasuki daerah Irak, semangat keinginnannya menjadi surut, juga mengharapkan untuk perjalan ke Tunis tapi tidak mampu. Syaikh meninggal pada 806h, pada umur delapanpuluh satu.

Ibnu Mulaqqon, Sirojuddin Abu Hafs Amr Ibn Abi Al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Abdullah Al-Ansori Al-Andalusi. Lahir pada hari Sabtu tanggal empat belas bulan Rfabiul Awwal tahun 723h. meninggal pada tahun 804h. tahun kelahirannya tepat satu tahun sebelum ayahahndanya meninggal. Dinamakan Ibnu Mulaqqon adalah nisbat pada Syarofuddin Isya Al-Maghribi Al-Mulaqqon, seorang Syaikh yang menikahi ibundanya setelah ayahkandungnya meninggal. Berguru kepada Ayah tirinya dan membaca kajian AL-quran serta kitab Al-Minhaj dan lain sebagainya.²⁰⁴

E. Karya-karya Isnawi

Imam Isnawi memiliki beberapa karya agung dalam berbagai disiplin keilmuan yang berbeda, diantaranya adalah :

1. *At-Tamhid Fi Tanzilil Furu' Alal Ushul*, seperti yang dijelaskan oleh Khaj Khalifah: ini adalah kitab yang menjelaskan tentang *Takhrij* Fikih pada masalah-masalah Ushul. Penulis menguraikan masalah ushul secara rinci kemudian diikuti dengan beberapa jumlah cabang-cabang yang muncul dari masalah dan teori ushul tersebut. Kitab ini selesai ditulis pada tahun 768. Ibnu Tghrobari menamai kitab ini dengan : *Takhrijul Furu' alal Ushul*, kemudian berkomentar, dan Isnawi menamainya dengan *At-tamhid*.²⁰⁵
2. *Thabaqot Asyafiiyyah*, pada kitab ini Isnawi merangkum biografi ulama-ulama besar dari madzhab Syafii, kitab-kitab, guru beserta murid-muridnya dalam beberapa kurun yang berbeda hingga pada masanya.
3. *Nihayatus Sul Syarah Minhjul Wusul ila Ilmil Ushul*, sebuah karya fenomenal imam Bidlowi yang membahas kajian ilmu Ushul fikih.

²⁰⁴ Suduru Dzahab juz 7 hal 44-45.

²⁰⁵ Kasfud Dzunun juz 1 hal: 483.

4. *Idlhoh Al-Muskil Min Ahkaami Al-hunsya Muskil*, kitab ini oleh Ibnu Hajar dan Suyuti dinamai dengan Ahkaamul Hunsya²⁰⁶
5. *Kafi Al-Muhtaaj Fi Syarhi al-Minhaj*, adalah kitab Syarah *Minhaj At-tholibin* karya imam Nawawi dalam masalah fikih. Syarah kitab ini tidak diselesaikan oleh Isnawi dan hanya sampai pada bab Al-musaaqoh. Seperti yang dijelaskan Ibnu Imad Al-hambali dalam Sudurud dzahabnya, dan beliau berkomentar : bahwa kitab ini adalah kitab syarah Minhaj yang paling bermanfaat.²⁰⁷
6. *Al-Hidayah ila Auhamil Kifayah*. Sebuah kitab Syarah karya Ibnu Rif'ah bukan Al-kifayah karya Al-Jajarmi, seperti yang disalahfahami oleh Ismail Al-bahgdadi. Bukti dari penisbatan bahwa Kifayah yang dikomentari oleh Isnawi adalah karya Rifai adalah komentar Isnawi dalam menulis biografi Ibnu Rif'ah menyebut: dan kitab Al-Kifayah karya Ibnu Rif'ah yang telah saya buat komentarnya dalam dua jilid dengan nama *Al-Hidayah ila Auhamil Al-kifayah*.²⁰⁸ kitab ini menjelaskan masalah-masalah furu'. Isnawi mendeskripsikan beberapa kesimpulan Ibnu Rif'ah yang dianggap tidak tepat.
7. *Nihayah ar-Rohib fi Syarhi Urud Ibnu Hajib*. Kitab yang menjelaskan tentang kajian ilmu Arudl karya Ibnu Hajib.
8. *Alkawkab Ad-Duri Fima Yatakhoroj Ala Al-Ushul An-Nahwiyah Minal Furu Al-Fiqhiyyah*. Kitab yang membahas hubungan komprehensif antara ilmu Nahwu dengan Fikih. Kitab inilah yang penulis jadikan sumber utama dalam penelitian disertasi.
9. *Syarah Alfiyah*. Kitab Nahwu syarah dari Nadlom Nahwu paling berpengaruh karya Ibnu Malik. Komentar syarah ini tidak diselesaikan oleh Isnawi seperti diriwayatkan Suyuti dalam kitab biografinya.²⁰⁹
10. *Al Asbah Wan Nadhoir*. Kitab ini tidak memiliki salinan, hingga tidak tersebar kepada murid-murid Isnawi.²¹⁰
11. *Al-Badru Al-Tali' Fil Fuquq wa Al Jawami'*.

²⁰⁶ Suyuti Bughyatul wai hal 304 dan Drurar Kaminah Juz2 hal 355.

²⁰⁷ Sudurud Dzahab juz:6 hal 224.

²⁰⁸ Hidayatul Arifin juz:1 hal: 561 dan Thobaqot Syaffii juz 1. Hal 601-602

²⁰⁹ Muqoddimah Thobaqot Al-Isnawi hal 21.

²¹⁰ Durar kMinah juz"2 hal 352

12. Zaaidul Ushul, Ibnu Hajar menuliskannya dengan Zawaidul Ushul.
13. *AL-Muhimmat biSyarhi Raudloh Nawawi*. Sebuah kitab fikih, komentar terhadap kitab Raudloh-nya Nawawi
14. *Tashihu At-Tanbih*. Nama lengkapnya *Tadzkiroh At-Tanbih Fi Tashihi At-Tanbih*.
15. *At-tanqih Fi ma Yaruddu Ala At-tashih*.
16. *Al-alghoz*, nama lengkapnya *Tharazul mahafil Fi Al-ghazil masail*.
17. Jawahir Al-bahrain, FI At-tanaqudilHibroin.
18. *Talhis Ar-Rafi'I As-saghir*. Kitab kesimpulan dari karya Rafi'I "Asyarhu Al-Kabir".
19. Talhis Ar-Rafi'I Al-kabir.
20. *Azziyadaat ala al-Minhaj Lin-Nawawi*.
21. *Syarah Tafsir Al-Baidlowi*, Syarah dari Tafsirnya imam Baidlowi yang bernama Anwar At-tanzil.
22. *Aljawahir Al-Mudiyah Fi Syarhi Al-Muqoddimah Ar-rohabiyyah*. Berupa kitab komentar dari kitab *Rohabiyah* yang membahas tentang ilmu *Faroidl*.
23. *Nuzhat an-nnawadir FiRiyad Al-nadloir*.
24. *Matholiud Daqoiq Fi Tahriril Jawami' Wal Fawariq*.
25. *Nasihatu Ulin Nuha Fi Man'I Istihdam AN-Nashoro*. Kitab ini dirangkum oleh Suyuti dengan nama *Juhdul Qorihah Fi al-Tajrid Al-Nasihah*.
26. *Syarhu At-Tashil Libni Malik*.
27. *Fatawi AL-Isnawi*
28. *AL-Fatawi AL-Hamuwiyyah*.
29. *Al-Nasihah Al-Jami'ah Wal Hujjah Al-Qothi'ah*.
30. *An-Nafi*. Syarah kitab *At-ta'jiz* karya Ibnu Yunus Al-Musosuli.

Posisi Intlektual Isnawi

Tidak diragukan lagi bahwa Isnawi menempati posisi yang tinggi dalam berbagai disiplin keilmuan, sampai pada derajat "Awhada Ahli Zamanih wan tahat ilaihi Riasati As-Syafiyyahi" satu-satunya ahli dalam bidang keilmuan

pada masanya, dan menjadi pemimpin tertinggi para ulama yang menguasai madzhab Syafiiyah.

Ibnu Mulaqqon memujinya dengan : Syaikh Jamaluddin adalah maha guru madzhab Syafii pada masanya, mufti mereka, pemilik karya-karya besar, seorang yang ahli dalam fan-fan yang berbeda.²¹¹

Al-Hafidz Al-Iroqi berkomentar: Isnawi telah menyibukkan dirinya dengan ilmu pengetahuan sampai menjadi satu-satunya ahli pada masanya. Maha guru madzhab Syafiiyah, seorang yang darinya para pelajar negeri Mesir mengaji,²¹²

Ibnu Hajib berkomentar: Isnawi adalah lautan dalam masalah furu' dan Ushul, ahli Tahqiq dari semua yang telah ia rujuk sebagai pijakan berargumen, telah melahirkan ulama-ulaama besar dan memberi manfaat kepada sesama ulama pada masanya.²¹³

Wafatnya Isnawi

Pada malam Ahad tanggal dua puluh delapan bulan Jumadil Ula tahun 772h. janazahnya banyak diiringi pelayat yang menyaksikan bahwa Isnawi telah sampai pada posisi kewalian yang tinggi.²¹⁴

Asnawi dan Ilmu Nahwu dan Bahasa

Semua sumber rujukan tentang biografi imam Isnawi telah sepakat dengan kepakaran Isnawi dalam multidisiplin keilmuan. Fokus pertama dalam kesibukan dari ilmu-ilmu yang dipelajarinya pada usia dininya adalah kajian ilmu Nahwu dan Al-arabiyyah, sejak iya hijrah ke Cairo pada tahun 721, ketika itu umur Isnawi sekitar tujuh belas tahun. Isnawi dipertemukan dengan para imam dari pakar bahasa dan Nahwu pada masanya. Dari para pakar bahasa tersebut, Asnawi mendalami dan mengkaji Sebagian besar kitab-kitab Nahwu dan megambil faidah dari kitab-kitab lughowiyah yang paling dipercaya.

²¹¹ Duror Kaminah, juz 1 hal 355.

²¹² ibid

²¹³ Ibid

²¹⁴ Ibnu Hajar, *Bughyatul Wafa*.hal 205

Melalui Abu Hayyan dan ulama-ulama terkemuka lainnya, Isnawi telah menamatkan kitab-kitab yang sangat penting diantaranya adalah *At-Tashil* karya Ibnu Malik, dalam biografi dirinya Isnawi mengatakan tentang kajian yang sangat luas dan komprehensif bersama gurunya Abu Hayyan hingga sang guru memberi ijazah dan penyaksian untuk Isnawi agar mengajar ilmu Nahwu, hingga kepakaran Isnawi ditegaskan oleh gurunya ketika mengaji kitab *At-Tashil*:

بحث علي شيخ فلان, أي الأسنوي في كتاب التسهيل

; ثم قال له: لم أشيخ أحدا في سنك²¹⁵

“Carilah jawaban dari persoalan ini (bahs) untukku wahai fulan, fulan disini yang dimaksud adalah Isnawi. Kemudian menambahkan dan berkata kepada Isnawi: saya tidak menganggap Syaikh satu orang pun yang seumuran dengan kamu (umur Isnawi ketika itu 17 tahun)”

Meskipun Isnawi terkenal dengan keluasan pemahaman atas kajian-kajian bahasa Arab dan fokus kajian sepesialnya sejak masa mudanya dengan ilmu Nahwu, ia juga dikenal sebagai pelopor yang telah tuntas dalam keahliannya. Ia adalah sosok besar dalam ilmu Ushul dan fiqih, seorang muhaqqiq dan mudaqqiq, dan bukan sepesialis ahli Nahwu, karena yang dimaksud dengan ahli Nahwu adalah mereka yang menghabiskan umurnya dengan ilmu Nahwu, dan elah memiliki kajian-kajian ijthadiyyah dalam ilmu Nahwu seperti Al-mubarrad dan Alfaris dari golongan ulama-ulama *Mutaqoddimin*, atau seperti Ibnu Malik dan Abu Hayyan dari golongan ulama Mutaakhirin.

Ketika yang dimaksud dengan ahli Nahwu adalah yang memahami kaidah-kaidah hukum dan kaidah-kaidah kajian dalam ilmu Nahwu, maka Isnawi termasuk golongan ini. karena yang kami yakini bahwa ahli Nahwu adalah ,ereka yang telah memiliki sifat seperti yang telah tersebut pada kriteria pertama.²¹⁶

Madzhab asnawi dalam Ilmu Nahwu seperti yang telah dijelaskan dalam kitab Kawkab Duri adalah madzhab yang sama dengan gurunya yaitu Abu

²¹⁵ Thobaqot Asnawi Juz 1 hal 458.

²¹⁶ Muhammad Hasan Awad, tahqiq kawkab 163.

Hayyan. Indikasi ini jelas terlihat dari mayoritas nukilan-nukilan kajian Nahwunya diambil dari kitab Abu Hayyan “*Al-Irtisyaf*” dan *Syarh At-Tashil*.

Doktor Khadijah Al-Hudaiti telah mengkaji tentang Abu Hayyan dan beberapa karangan serta metodologinya dalam Ilmu Nahwu, menyimpulkan bahwa kecenderungan Abu Hayyan dalam pemikiran Nahwunya secara umum adalah madzhab Basriyyin. Ketetapan ini dibuktikan dengan adanya fanatisme Abu Hayyan dan kekagumannya kepada Sibaweh, didukung dengan persamaan prespektif Nahwunya Abu Hayyan dengan prespektif *Madzhab Basriyyin*. Lebih dari itu Abu Hayyan juga memiliki banyak kesamaan prespektif dari sisi Al-Ushul An-Nahwiyyah. dalam risenya, Khodijah juga menyebutkan secara tegas bahwa Abu Hayyan adalah orang yang memiliki prespektif Nahwu aliran Madzhab Basroh, penganut madzhab Syibaweh, mengikuti metodologi *Basriyyin*, mengagumi mereka dan menganggap prespektif mereka “ahli Basroh” adalah yang paling diunggulkan dalam banyak kesempatan.

Bukti kecenderungan Abu Hayyan dalam madzhab Nahwunya adalah komentar-komentarnya, seperti :

وذلك لا يجوز عند البصريين أو هذا هو أراجح عند البصريين.
وهذه نزعة أهل كوفة

Masalah ini tidak dibolehkan oleh ahli Basroh, atau ini adalah yang paling unggul menurut ulama ahli Basroh. Sebaliknya jika ada yang mengkritisi dan memiliki prespektif yang berbeda dengan Basriyyin maka Abu Hayyan menjawab : ini adalah kecenderungan Ahli Kuffah.²¹⁷

Pada kesempatan lain, doktor Khadijah berkomentar: ini adalah perspektif atau mauqif Abu Hayyan dari golongan Basriyyin dan itu adalah sebuah pendirian dimana yang menguatkan bahwa Abu Hayyan selalu mengikuti madzhab Basriyyin dalam segala permasalahannya. Keberpihakan Abu Hayyan pada madzhab Basroh tidak membuatnya menjadi seorang pengikut yang fanatik buta, atau mengambil segala pendapat mereka tanpa melalui verifikasi pengujian. Bahkan dibeberapa kajian, Abu Hayyan berani berbeda dengan Ahli

²¹⁷ Khodijah Al-hadisti, *Abu Hayyan An-nahwi Muallafatuhu wa manhajuhu An-nahwi* , Dar Jami'ah. Kwait..tt. hal: 289

Basroh dan cenderung kepada Ahli Kuffah dengan menggunakan beberapa dalil-dalil Syiir.

Jika Abu Hayyan memiliki prespektif Basriyyin dalam mayoritas pertimbangan kajiannya, begitupun madzhab Isnawi mengikuti gurunya, seperti yang telah dibahas sebelumnya, bahwa dominsai pemikiran dan pengambilan argumentasi Nahwunya mengikuti jejak Abu Hayyan sang Ahli Nahwu.²¹⁸

Pada beberapa masalah, Isnawi kadang memilih ijthid berbeda dengan Abu Hayyan, hal ini tidak otomatis menunjukkan perbedaan madzhabnya dalam Nahwu. Contoh beberapa ijthid Isnawi yang berlawanan dengan Abu Hayyan diantaranya mengenai : Isim yang dijerkan oleh *Rubba* (ر ب) harus berupa *Nakiroh*, tidak boleh berupa dloimir, karena *dloimir* termasuk *isim ma'rifah*. Begi juga dibolehkan untuk diathafkan pada isim yang dibaca jernya berupa *mudlof*, contoh :

رب شاة وسحلتها ورب رجل وابنه

Argumen ini diucapkan oleh Ahfas dan lainnya, *qaul* ini juga dipilih Abu hayyan dan beliau memberi *illat* “alasan” dalam kitab Syarah *Al-ghoyah* dan lain sebagainya dengan kaidah:

يعتقر في الثواني ما لا يعتقر في الأوائل

“sesuatu yang dimaafkan pada kali kedua dan tidak dimaafkan untuk yang pertama”

Saya “Isnawi” berkomentar : kesimpulan ini sungguh mengherankan, karena menurut prespektif Syibaweh : dloimirnya isim Nakiroh hukumnya Nakiroh. Seperti yang di Nas oleh Sibaweh dalam Bab KaaNa.²¹⁹

Contoh perbedaan lainnya seperti dikutip Isnawi dalam pemaknaan kalimat :

ألمهة أعلم أن ما ذكرناه من تفسير ألمهة باليسير، ذكره الجوهري و ابن مالك بما سبق ووقع فيه لشيخنا أبو حيان في (الشرح والإرتشاف) وهم عجيب . فقال ما نصه (قال ابن مالك : ألمهة: يسير . وقال غيره: ألمهة : أطرارة و النضارة. هذه عبارته. وحاصلها إيهام انفراد ابن مالك بتفسيرها باليسير . وإن المعروف إنما هو

²¹⁸ Hasan Awad, Kawkabid . hal169

²¹⁹ IsNawi Kawkabud Duri.. hal394.

تفسيرها بما ذكره هو . و الذي قاله الجوهري وغيره : أن الذي يطلق على الطرواة والنظارة إنما هو :
 ألمهاه. ٢٢٠

Ketahuilah bahwa apa yang telah kami sebut dari penafsiran kalimat dengan makna ألمهاه disebut juga oleh Al-Jauhari dan Ibnu Malik, begitu pula guru kami Abu Hayyan dalam kitab Syarah dan Al-Irtisyafnya. Tafsiran ini sungguh mengherankan : kemudian berkomentar bahwa hal ini telah di Nash oleh Ibnu Malik : مهة: يسير sedikit, mudah, gampang

وقال غيره ألمهة : الطرواة و النظارة:

Ulama lainnya menafsiri dengan : kelembutan, kekeschatan dan kelembutan

Kesimpulan ini hanyalah dugaan pribadi Ibnu Ibnu Malik memaknai kalimat tersebut dengan makna : sedikit dan mudah. Adapun AlJauhari dan lainnya menjelaskan bahwa apa yang diartikan dengan kelembutan dan kesehatan adalah kalimat ألمهاه.²²¹

Walaupun dalam kitab Kawkab Ad-duri terdapat beberapa perbedaan prespektif Isnawi dengan Abu Hayyan, hal ini bukanlah sebuah kontras atau ketidak konsistenan Isnawi pada prespektif gurunya, karena perbedaaan-perbedaan tersebut dianggap sebagai *Tashihul khoto'* atau membenarkan kesimpulan yang salah yang tak satupun manusia akan bebas dari ketledoran berujung kesalahan. Dan kesadaran yang kuat atas substansi dan unsur yang menghalangi seorang alim, bukan termasuk pemikiran dasar yang membentuk pola karakteristik yang jelas dari kepribadian sang peneliti atau ahli Nahwu atau selain dari keduanya.

Karakter Isnawi dalam Kitab Kawkab Ad-Duri

Masalah utama yang memotivasi dari penyusunan kitab ini adalah menjelaskan permasalahan interaksi yang sangat serius antara ilmu syariah secara umum, fikih secara khusus, dan ilmu *al arabiyyah*. Interaksi yang menghasilkan gambaran atas bagaimana cara meletakkan serta menurunkan

²²⁰ Ibid

²²¹ Ibid, Isnawi

furu-furu' fikih melalui kaidah-kaidah Nahwu. Interaksi yang sangat kuat diantara keduanya menjadi kajian urgen untuk difahami lebih mendalam oleh semua kalangan pelajar, praktisi hukum terlebih akademisi-akademisi yang berkutat dalam ranah Hukum Islam.

Arti yang sangat besar dari maksud penulisan kitab Kawkab Ad-duri ini bisa difahami dari problem mendasar yang dihadapkannya. Secara alami kajiannya adalah karakter pengambilan dasar dari Al-quran dengan karakter yang penuh inovasi, terlebih pembahasan yang dikaji secara umum adalah pengambilan dasar Al-quran secara umum tidak berarti bahwa Isnawi hanya berperan dalam mengumpulkan hukum-hukum Nahwu dan Fikih tanpa memperdulikan penelitian mendalam, atau tanpa membuat perbedaan ketika menukil masalah dan mengumpulkannya.

Para peneliti kitab Kawkab Ad-duri akan merasakan betapa luas dan komprehensipnya Isnawi dalam memutar balikkan kajian-kajian masalah pada beberapa prespektif berbeda, membuat kesimpulan yang unggul diantara prespektifnya, dan menyelesaikan semuanya pada perspektif khususnya pada masalah tersebut. Semua itu dikaji dengan penuh tanggung jawab yang ketat atas apapun yang ia sampaikan dari setiap pengambilan dasar-dasarnya (nukil). Karakter utama dalam kitab ini tak lain adalah seorang peneliti ulung atas semua dasar yang diambil, pentarjih, membuat kesimpulan hukum yang paling unggul dari semua hukum yang didapatkan, mengerahkan akal dan fikirannya secara total. Keberibadian seorang alim dan'arif dalam ushul, verivikator yang sangat teliti. Karenanya dalam pembahasannya pembaca akan mendapatkan kesimpulan-kesimpulan yang tegas dan kuat. Seperti ucapan “ maka masalah tersebut adalah Batil tanpa diragukan lagi”. Atau “ itu adalah kajian yang bathil”. Atau “ yang pertama adalah yang benar” atau “ didalam masalah ini terdapat dua ibaraoah bernbeda, adapun yang terbaik diantara keduanya adalah,.....”

Isnawi tidak canggung dalam mengkonter prespektif para ulama besar seperti Imam Rafii, Nawawi, Abu Hayyan. Sanggahan-sanggahan Isnawi banyak diemukan dalam penelitiannya terkait kajian fikih maupun Nahwu. Seperti

komentar “Apa yang disebut Nawawi itu kurang”, masalah yang disebut Nawawi memuat kesalahan yang fatal, masalah ini telah menerangkan dalam kitab tersebut, kemudian Nawai lupa menela’ahnya, dan mengambil kesimpulan berbeda dari pembahasan setelahnya, lima baris setelah pembahasan pertama karena Nawawi menyangka masalah yang kedua adalah sama.”²²² “ adapun ucapan Nawaawi menegaskan bahwa prespektif Busenji itu tidak layak maka saya sepakat, sedangkan ucapan-ucapannya dalam kajian bahasa arab maka itu tidaklag berfaidah baginya, maka ini sangatlah mengherankan. Bahkan itu adalah yang benar”.²²³ Pada kitab Ar-Raudloh Nawawi telah terkukar antara Muhammad bin Hasan dengan Muhammad bin Yahya, kemudian Isnawi memberi peringatan tanda.²²⁴ Nawawi telah membuang satu masalah dan tidak menyebutnya didalam kitab Ar-Raudloh secara menyeluruh, dan ini sangat mengherankan. Karena termasuk dari berberapa masalah yang sangat urgen.²²⁵

Isnawi juga mengomentari Rofii “apa yangdisebut disini dari mewajibkan mendahulikan yang kedua telah berlawanan dengan pendapatnya dikitab At-tadbir, dia menjawabnya dengan terbalik, adapun keheranannya pada teori yang kedua hingga masalah tersebut dinisbatkan pada Ghozali dalam kajian pilihannya termasuk kesalahan penulisan, dan ini adalah pendapat yang ghorib atau aneh.”²²⁶

Kritik Isnawi kepada Abu Hayan :

إعلم أن ما ذكرناه من تفسير المهة باليسير. ذكره الجوهري و ابن مالك بما سبق ووقع فيه لشيخنا أبو حيان في (الشرح والإرتشاف) وهم عجيب . فقال ما نصه (قال ابن مالك : مهة: يسير . وقال غيره: ألمهة : أطراوة و النضارة. هذه عبارته. وحاصلها إيهام انفراد ابن مالك بتفسيرها باليسير . وإن المعروف إنما هو تفسيرها بما ذكره هو . و الذي قاله الجوهري وغيره : أن الذي يطلق على الطرواة والنظارة إنما هو: ألمهاه.^{٢٢٧}

Ketahuiilah bahwa apa yang telah kami sebut dari penafsiran kalimat الهمة dengan makna أليسير disebut juga oleh Al-Jauhari dan Ibnu Malik, begitu pula

²²² Kawkab Duri h 423.

²²³ Ibid 269-270

²²⁴ Ibid 399

²²⁵ Ibid

²²⁶ Ibid 419

²²⁷ Ibid

guru kami Abu Hayyan dalam kitab Syarah dan *Al-Irtisyafnya*. Tafsiran ini sungguh mengherankan : kemudian berkomentar bahwa hal ini telah di Nash oleh Ibnu Malik : مهة: يسير sedikit, mudah, gampang

وقال غيره ألمهة : أطرأوة و النضارة:

Ulama lainnya menafsiri dengan : kelembutan, kesehatan dan kelembutan

Kesimpulan ini hanyalah dugaan pribadi Ibnu Ibnu Malik memaknai kalimat tersebut dengan makna : sedikit dan mudah. Adapun Al Jauhari dan lainnya menjelaskan bahwa apa yang diartikan dengan kelembutan dan kesehatan adalah kalimat ألمهاه.²²⁸

Isim yang dijerkan oleh Rubba (رب) harus berupa Nakiroh, tidak boleh berupa dloimir, karena dloimir termasuk isim ma'rifah. Begitu juga dibolehkan untuk diathafkan pada isim yang dibaca jernya berupa mudlof, contoh :

رب شاة وسحلتها ورب رجل وابنه

Argumen ini diucapkan oleh Ahfas dan lainnya, qaul ini juga dipilih Abu hayyan dan beliau memberi illat “alasan” dalam kitab Syarah Al-ghoyah dan lain sebagainya dengan kaidah:

يعتقر في الثواني ما لا يعتقر في الأوائل

“sesuatu yang dimaafkan pada kali kedua dan tidak dimaafkan untuk yang pertama”

Saya “Isnawi” berkomentar : kesimpulan ini sungguh mengherankan, karena menurut prespektif Syibaweh : dloimirnya isim Nakiroh hukumnya Nakiroh. Seperti yang di Nas oleh Sibaweh dalam Bab *KaaNa*.²²⁹

Terkadang Isnawi juga mengingatkan beberapa masalah yang samar bagi sebagian orang atau hal-hal baru yang memang belum pernah dijelaskan ulama sebelumnya. Seperti ucapannya “ ini adalah perbedaaan yang sangat ‘lembut’ samar dan aneh, saya tambahkan karena saya belum pernah ada ulama yang menyiggung dan perhatian khusus dalam masalah tersebut.”²³⁰

²²⁸ Ibid, Isnawi

²²⁹ IsNawi Kawkabud Dari 394.

²³⁰ Ibid

Referensi Isnawi Dalam Penulisan Kawkab Ad-Duri

Proses pengumpulan referensi yang dijadikan landasan penulisan kitab ini secara garis besar mengambil dari tiga bidang ilmu yang berbeda, Ilmu Al-Arabiyyah secara umum dan Nahwu secara khusus, kedua Ushul fikih dan terakhir ilmu Fikih.

Kajian-kajian Nahwu yang dijelaskan disertai nisbat kepada para penyusunnya disertai penyebutan fashal dan babnya, sementara jika pemaparan kajian Nahwu yang mutlak tanpa penisbatan maka yang selalu dijadikan sumber referensi adalah ucapan guru besarnya Abu Hayyan Al-Andulusi pada kitab *AL-*

irtisyaf dan syarah *At-tashil* nya. Sumber kajian cabang-cabang fikih yang menjadi referensi jika tidak disebut maka tak lain adalah dua kitab yang telah menjadi standar rujukan utama Fikih madzhab Syafii pada masanya yaitu *Syarah AL-Kabir* Rofi'I *ala Al-Wajis* Imam Ghozali yang bernama *Fathul Aziz Bisyarhi Al-wajis*, dan yang kedua adalah ringkasan dari kitab *Syarah Al-wajis* Rofii yaitu *Roudlotul Tholibin* karya Imam Nawawi . selain pengambilan rujukan dari dua kitab besar ini maka Isnawi menjelaskan sumber-sumbernya dengan menyertakan pengarang kitab-kitab tersebut. Selain itu Isnawi juga mengambil beberapa referensi dari beberapa kitab yang *Ghorib* dan jarang banyak berdar.²³¹

Rincian dari sumber penulisan kitab ini mencakup tiga bagian berbeda:

Bagian pertama : referensi dari kitab-kitab Lughoh, Nahwu dan Sharaf

Isnawi mengambil referensi masalah-masalah Nahwu dan Sharaf dari kitab-kitab induk dan pembesarnya seperti prespektif Syibaweh dan kitab-kitabnya, *Alfiyah* Ibnu Malik dan *At-tashil* disertai kedua Syarahnya, Ibnu Jinni dan kitab-kitab Nahwu dan Sharafnya, Zamakhsyari dan kitab-kitabnya, Ibnu Yais dan kitab *Al-Mufashol* Syarah Zamakhsarinya, Suhaili dan prespektifnya, Jirmi, Jurjani, Ibnu khosab, Ibnu Asfur, Almubarrod, Ibnu Khobar, Yunus, Syairofi, Sya'lan, Ibnu Hisyam, Al-Fara', Akhfas, Kasa'I, Qutrub, Ibnu Khuruf,

²³¹ Abdurrazaq Abdurrahman Assa'di Kawkab Dari Tahqiq 166.

Ibnu Siraj, Ibnu Hajib, Abi Ali Al-farisi, Azujaj, dan lain sebagainya dari para maestro ilmu-ilmu AL-arabiyyah dan Nakhwu.

Referensi ilmu Lughoh atau ilmu bahasa Arab, Isnawi mengambil hujjah yang paling valid pada setiap permasalahannya sisi bahasa dari para imam yang telah disebut sebelumnya termasuk Al-Jauhari dalam kitab Asohih-nya, Ahmad Ibnu Faris dan kitab-kitab lughoh-nya, Abi Ubaid, Asmaie', Ibnu Harbueh dan lain sebagainya.

Referensi kedua dalam Masalah Fikih dan Ushul Fikih: substansi kitab Kawkab-dari adalah adalah menyajikan hasil dari *istimbath* hukum yang berupa *furu' fikih* atau cabang-cabang pembahasan masalah dalam fikih yang sangat berkaitan dengan rekonstruksi dari Ushul Fikih. Referensi kajiannya banyak diambil dari imam-imam besar dalam Ushul Fikih karya Ar-rozi *Al-Mahsul* dan Al-muntakhob, Al-amidi dalam kitab *Alihkam fi ushulil Ahkam*, Ali Ibnu Burhan, Syairozi dan kitabnya *At-tabsiroh*, Imam Haromain, Ibnu Hajib dan karya imam-imam mujtahid lainnya.

Dalam masalah furu fikih fokus Isnawi mengambil referensi dari kitab-kitab besar karya ulama besar madzhab Syafii seperti *Al-Umm* karya Imam Syafii, *Al-Baasit Al-Wasit* dan *Alwajiz* karya Ghozali, *Raoudloh*, *Minhaj* dan *AL-majmu* karya Nawawi, *Muhadzab* dan *At-tanbih* karya Syairozie, *An-nihayah* imam Haromain, *At-tahdieb* imam Baghowie, *Al-kafiyah* Ibnu Rif'ah, *At-timah* karya Al-mutawallie, *Alhilyah* dan *Al-bahar* karya Ar-ruyani, *Al-hawi* karya Al-mawardi. Beberapa kitab-kitab fatawi yang sangat terkenal semisal Ibnu Solah dan *Al-qodhi* Husain, serta beberapa ulama agung dari luar madzhab Syafi'i seperti Abu Hanifah, Muhammad bin Hasan, Ibnu Hazam dan lain-lainnya.

Referensi ketiga dari berbagai kitab fan yang beraneka ragam: cakupan kitab *Kawkab Ad-duri* tidak terbatas pada kajian Nahwu dan fikih, lebih dari itu Isnawi dalam mengambil dalil-dalil pada permasalahannya juga kerap menyebut beberapa referensi fan ilmu lain dari ilmu tafsir, hadis dan tarikh.

Pada ilmu tafsir, Isnawi mengambil referensi dari prespektif-prespektif Ibnu Abbas R.a, Az-zamakhsari dalam *Al-kasyaf* nya, Abu Hayyan dan Tafsirnya

Bahrul Muhit, Alwahidi dan kitab-kitabnya seperti Al-Basit, Al-wasit dan Alwajis.

Dalam ilmu Hadis Isnawi merfer dua imam besar Imam Bukhori dan Muslim dan kitab Sahih-nya, Sahih Nasa'I, Baihaqi dan kitab-kitab An-nawawi.

Ilmu sejarah dan biografi, Isnawi mengambil referensi dari thobaqot Ibnu Solah, Thobaqot Abu Al-asim Al-ubadi, Siroh Ibnu Hisyam, kitab-kitabnya Ibnu Abdil Bar Al-maliki dan lain sebagainya.

Perkembangan ilmu Nahwu

Perkembangan pertama ilmu Nahwu pada masa awal kelahirannya disebabkan oleh keterkaitan fungsi antara ilmu syariah dan ilmu *al-Arabiyyah*.²³² Kelahiran ini dilatar belakangi oleh dua faktor yang sangat berhubungan :

Pertama adalah faktor *Hadlari* atau budaya yang berkaitan dengan *Lahn* munculnya banyak kekeliruan tata bahasa yang membuat arti kalimat menjadi tidak sesuai dan sebab-sebabnya.

Kedua adalah faktor *Qaumi* suku dan kebangsaan yang berhubungan dengan makna bahasa Arab pada masa *fitroh Arobi*.

1. Faktor *Hadlari* (Faktor Budaya)

Al-Quran alkarim adalah kitab bagi umat muslim dan panduan hukum mereka, dari Alqur'an dan Sunnah Nabawi hukum syariah diambil sebagai landasan yang mencakup kebaghagiaan mereka di dua alam dunia dan akhirat, Alqur'an adalah kalam Allah yang didalamnya tidak ada kebatilan baik dari sisi depan maupun dari sisi belakangnya, yang diturunkan pada hati utusan Allah yang bamat terpercaya., dengan bahasa Arab yang jelas. Alqur'an menjadi contuoh tertinggi dalam *Fasohah* Kefasihan dan Balaghohnya. Sebagai puncak

²³² 'Ulumu al-lughoh al-'Arabiyyah berjumlah 12 ilmu berdasarkan mukaddimah kitab القواعد الأساسية للغة العربية karangan Assayyid Ahmad Al-Hasyimi yaitu: *nahwu, sharaf, 'arudh, qowafi, matan al-lughoh, qardh, insya', khott, bayan, ma'ani, muhadharah, isytiqaq*. Assayyid Ahmad Al-Hasyimi, *al-Qowa'idu al-asasiyyah li al-lughoti al-'arabiyyah*. (Lebanon, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2009) hal: 4

kalimat yang singkat dan padat dalam susunan dan setiap penjelasannya. Selama Alquran bersifat sebagai undang-undang bagi orang muslim serta sebagai pucak tertinggi atas sebuah kefasihan maka tidak heran jika umat Islam menganggapnya dengan anggapan khusus berupa kesucian, kecintaan dan kebanggaan. Begitu juga melihat bahasa Arab dengan bahasa yang suci, cinta dan kebanggaan. Karena bahasa Arab memiliki ikatan yang sangat kuat dengan Alquran sejak diturunkan. Karena bahasa arab adalah instrumen yang menghubungkan pada pemahaman hukum-hukumnya, mengetahui pesona menarik dari penjelasannya.

Telah dijelaskan dalam Alquran didalam beberapa ayatnya bahwa dakwah Islam adalah dakwah kepada manusia secara *kaafah* keseluruhan. Tidak ada perbedaan antara orang Arab dan Ajam kecuali dengan Taqwa. Oleh karena itu orang-orang Arab berhijrah pergi dari daerahnya membuka dakwah ke negara-negara tetangganya untuk mengeluarkan manusia dari gelap dan sulitnya kehidupan dunia pada cerahnya kehidupan, dari agama yang lacur menjadi agama yang berkeadilan berasaskan Islam, dari era kegelapan menuju era terang benderang.

Implikasi dari dakwah Islam seperti ini telah membuat orang-orang *Ajam* berbondong-bondong masuk dalam agama Allah secara masif, hingga banyak dari golongan mereka menjalin persaudaraan dengan bangsa Arab melalui pernikahan, perdagangan dan menjadi tetangga mereka yang baik. selain beberapa faktor tersebut, kajian Alquran yang tidak membedakan bangsa Arab dan Ajam menjadi salah satu alasan utama bagi masyarakat diluar Arab untuk lebih concern dalam memahami, meneliti kajian dan isi dari Alquran sebagai kitab undang-undang bagi kelangsungan hidup umat Muslim secara *kaffah*. Kegiatan ini membuat sebagian dari mereka untuk mempelajari dan mendalami bahasa Arab sebagai intrument penting dalam memahami ayat-ayatnya.

Percampuran ras dan budaya antara masyarakat Arab dan Ajam secara langsung menjadi faktor utama munculnya *Lahn* dalam yang menyerap kedalam bahasa Arab sampai pada pemahaman Alquran itu sendiri, hal ini menimbulkan

ancaman yang bahaya pada ranah *Fasohatul Qur'an* kefasihan bahasa Alquran. Resiko ini ada dalam *Lahn* itu sendiri. Maka *Lahn* sudah ada dalam suara hati manusia, yaitu ketakutan atas kefasihan bahasa Alquran, kebenaran dalam penyampaianya dan takut akan bahasa lisan Arab yang merupakan instrumen utama dalam memahami kitab Alquran. *Lahn* yang dimaksud disini adalah kesalahan dalam ucapan dan menyalahi kebiasaan bahasa bangsa Arab, yang dapat menghilangkan keindahan makna dan kharismanya. Hingga kadar keagungan bahasa akan hilang dari pemiliknya. Semua ini akan mengakibatkan pemahaman makna yang terbalik sepenuhnya hingga tidak sesuai dengan pembacaan yang benar dari *qiro'ah* yang baik dan bebas dari kesalahan.

Kemunculan awal dari *Lahn* ini sudah terjadi pada masa Rasulullah, diriwayatkan bahwa ada seorang sahabat yang melakukan *Lahn* dihadapan beliau, kemudian Rasulullah bersabda: berilah petunjuk kepada saudaramu karena ia telah tersesat.²³³ Kasus *Lahn* seperti ini terjadi beberapa kali dalam riwayat yang berdeda, hingga pada masa Sayyidina Umar bin Khottob Ra ketika berjalan menuju satu kaum yang tidak pandai dalam memanah, kemudian Umar menegur mereka, kaum tersebut menjawab :

kami adalah kaum yang terpelajar انا قوم متعلمين
(dengan bahasa yang salah menurut kaidah i'rob).

Lalu Umar berpaling dan marah : demi Allah kesalahan pada lisan kalian itu lebih besar daripada kesalahan pada lemparan panah kalian. Saya mendengar dari Rasulullah Saw bersabda :

رحم الله امرءا أصلح من لسانه

Allah memberi kasih sayangnya kepada orang yang memperbaiki lisan "bahasanya".

Riwayat kedua menceritakan seorang sekertaris dari sahabat Abu Musa Alasyari menulis surat untuk Sayyidina Umar Ra dengan grammar I'rob yang salah pada kalimat Abu yang harusnya dibaca *Jer Abi*, menjadi *Rafa'* : من أبو

²³³ Marotibun Nahwiyin hal 22.

موسى , kemudian Sayyidina Umar membalas surat Abu Musa disertai peringatan keras untuk sekertarisnya :

سلام عليك, أما بعد . فاضرب كاتبك سوطا وأخر عطاءه سنة

*Salam untukmu, Amma ba'du: pukullah sekertarismu satu pecutan dan akhirlkanlah pemberian "gajinya" satu tahun.*²³⁴

Riwayat ketiga diceritakan pada masa Sayyidina Umar Ra bahwa seorang A'robi Arab pedalaman yang membacakan ayat Alqur'an dihadapan Umar. Kemudian seseorang membaca surat Al-Baro'ah :

إن الله بريء من المشركين ورسوله

Dengan membaca *jer* kalimat wa Rosuluh sehingga menyalahi arti yang sesungguhnya. Sayyidina Umar marah dan berkomentar : Jika kamu membacanya begitu (dengan mengejerkkan kalimat Rasulullah) maka Allah lepas diri dari Rasulullah. Dan jika Allah berlepas diri dari Rasulullah, itu termasuk kesalahan besar. Sungguh Allah dan Rasulnya lah yang lepas tanggung jawab dari orang-orang musrik. Kemudian Umar meyarankan agar tidak membaca Alqur'an kecuali ia harus mengerti dengan ilmu bahasa. Hingga akhirnya Umar dalam satu riwayat menyuruh Abu Aswad untuk menyusun ilmu Nahwu.

Hasan albasri pernah secara tidak sengaja mengucapkan kata-kata yang terdapat Lahn, beliau langsung beristighfar, kemudian beliau ditanya mengapa? Barang siapa telah salah dalam berbahasa Arab maka ia telah berdusta kepada orang Arab, dan siapa yang berdusta maka ia telah melakukan amalan yang buruk. Kemudian beliau membacakan ayat alqur'an

من يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله تواباً رحيماً.

Artinya:Barangsiapa beramal buruk atau mendzalimi dirinya kemudian ia memintakan ampun kepada Allah, maka niscaya Allah maha penerima taubat dan belas kasihan. (QS: An-Nisa:110.)

Hasan basri sangat hati-hati dalam masalah ini, sehingga ia meyamakn hukum antara lahn dan dusta karena keduanya sama-sama amalan buruk yang

²³⁴ Morotibun Nahwwin 23

jika dilakukan sepatutnya untuk beristighfar. Ikatan ini sangat kuat karena menyatukan antara bahasa Arab dan Alquran. Menjaga bahasa Arab adalah menjaga Kefasihan Alquran, menjaga Alquran dituntut untuk menjaga bahasa Arab sebagai instrumen memahami hukum-hukum Alquran dan mengetahui rahasia-rahasia *I'jasnya*.

Sayyidina Umar Ra sangat menganjurkan masyarakatnya untuk mempelajari bahasa Arab dan memahami hukum-hukumnya. Ia berkata:

تعلموا العربية فإنها تثبت العقول و تزيد في المروءة

Pelajarilah ilmu-ilmu bahasa Arab karena ia dapat menguatkan akal dan menambah marwah, Sayyidina Umar Ra dalam satu riwayat memukul anak-anaknya karena melakkan Lahn dan tidak memukul mereka karena kesalahan.

Malik bin Anas berkata :

الإعراب حلي اللسان فلا تمنعوا ألسنتكم حليها

I'rob adalah penghias lisan maka janganlah larang lisan-lisan kalian dari penghiasnya.

Keterangan hadis Nabi dan ucapan sahabat hingga tabiin dan tabiit tabiin tersebut menyatakan dengan tegas seperti apa pengaruh Lahn terhadap bahasa, sehingga membuat orang merasa dihina. Selain itu sebagai bukti akan keutamaan *i'rob*, dan kesucian yang diliputi oleh bahasa Arab, yang tak lain menjadi bukti akan kesucian Alquran karim dan ketakutan akan fasohah-nya, karenanya sangat urgen untuk membuat satu kajian khusus dari ilmu baru yang sanggup merawat kefasihan bahasa ini, dan menjaga nas-nas Alquran dari bahaya lahn. Faktor ini juga para ahli dan pemilik *ghiroh* semangat yang tinggi meletakkan dasar-dasar awal atas ilmu baru, ilmu yang dengannya standar kefasihan bisa didapatkan saat terjadi penghianatan “kesalahan” yang bersifat naluri. Dengan ilmu ini juga para pelajar bahasa Arab dapat banyak mengambil faidah, ia adalah ilmu Nahwu.

2. Faktor Qaumi (Nasionalisme)

Berbeda dengan fokus faktor pertama dari munculnya ilmu nahwu adalah kebersamaan saling memiliki antara orang Arab dan Ajam dalam satu asas Islam,

bahwa bahasa Arab Fasih adalah intsrumen memahami hukum-hukum Alquran, maka faktor kedua ini lebih concern kepada masyarakat Arab secara khusus.

Para penjaga kajian-kajian bahasa Arab dari meraka tidak lain adalah penjaga fanatismenya dari ancaman terbengkalai dan punahnya bahasa Arab. Dan para penjaga kebanggaan dari salah satu kebanggan masyarakatnya. Karena bahasa Arab adalah bahasa masyarakatnya, bahasa yang menggambarkan sebuah tujuan dan maksud-maksudnya.

Proses Ini adalah program pembentukan keahlian semenjak masa anak-anak, usia muda hingga menjadi spesialis sang ahli sampai masa tua dan mewujudkan impian mereka. Dalam menjaga bahasa Arab, tujuan utama mereka bukan hanya untuk sebuah kefasihan dan keindahan semata, bukan pula untuk disebut sebagai orang yang memiliki keindahan ucapan dan perasaan yang lembut, melainkan karena ia memang bahasanya, dan bahsa masyarakatnya. Maka harus ada perlawanan terhadap arus Lahn yang mewabah tersebar dan dikenal luas. Faktor inilah yang menjadi landasan pembentukan kaidah-kaidah dan batasan yang dapat mengontrol bahasa Arab. agar senantiasa berkilau indah dan murni. Ketika dua faktor budaya dan masyarakat menyatu maka sudah selazimnya untuk meletakkan rencana-rencana awal pada ilmu *Nahwi Arobi*.



BAB IV PEMBAHASAN

A. Hirarki Hukum Islam Menurut Isnawi

أحمد الله الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي وأيد قواعدها بسنة نبيه العربي , وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوي , وأعلى منارها بالإقتباس من القياس الخفي والجلي. وأوضح

طرائقها بالاجتهاد في الإعتدال على سبب القوى. وشرع للقاصر عن مرتبتها إستفتاء من هو بها قائم ملي. وصلاته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب والبعيد الشريف والدني . وعلى أله و أصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على.

Segala puji bagi Allah yang telah menyiapkan *ushul syariahnya* dengan Al-Kitab-Nya yang *Qodim alazali*, dan mengukokohkan kaidah-kaidah-Nya dengan Sunnah nabi-Nya yang berbangsa Arab. Dan membenarkan rukun-rukun-Nya dengan *Ijma'* yang terjaga dari syaitan yang lacur, dan meninggikan cahaya-Nya dengan mengambil kesimpulan dari Qiyas samar maupun jelas, dan telah menjelaskan cara-caranya dengan berijtihad dalam berpegangan pada sebab yang kuat, yang telah mensyariatkan bagi yang tidak mampu dari derajat ijtihad untuk meminta fatwa pada ulama yang memiliki kompetensi yang memupuni. *Sholawat* dan salam semoga tercurahkan kepada sayyidina Muhammad yang telah diutus pada yang dekat maupun jauh, yang mulia dan yang biasa, kepada para keluarga, sahabat sang pemilik kutamaan tinggi dan derajat yang luhur.²³⁵

Isnawi menjelaskan hirarki hukum Islam pada *muqoddimah* komentarnya dalam kitab *Nihayatussul fi syarhi Minhaajul ushul* karya *Alqhodi* Nasiruddin Abdullah bin Umar Al-Baidowi (685 h). Bahwasanya hirarki hukum Islam adalah sebagai berikut:

7. Alquran
8. As-sunnah
9. *Ijma'*
10. Alqiyas Jali dan Khofi
11. Al-ijtihad
12. Istifta

Penjelasan lebih lanjut mengenai hirarki hukum Islam, telah penulis uraikan pada kajian Pustaka di bab dua, secara khusus, disertai dengan istimbatul hukmi dan tujuan hukum Islam.

B. Takhrijul Furu'

²³⁵ Isnawi, *Nihayatussul fi syarhi Minhaajul ushul*. Juz :1 hal :2 cet: Maktabah Bahrul Ulum. Damanhur Mesir. 1343 H.

Ilmu *Takhrij Fiqhi* dan Asal-usulnya sebagai alternatif untuk mempermudah para pelajar dalam merangkum berbagai pembahasan dan permasalahan yang bercabang-cabang pada hukum syariah, maka diperlukan adanya diktat khusus yang bisa merangkum dan menggabungkannya melalui perantara kaidah-kaidah yang ringkas. Hal ini dilakukan agar mereka lebih mudah memahami, menghafal dan menguasai hukum syariah secara maksimal.

Referensi dalil hukum syariah dari Al-quran dan Hadis mayoritas terdiri dari pembahasan yang masih bersifat general komperhensif dan tidak secara spesifik. Nas-nas umum tersebut kemudian dijadikan referensi istimbath oleh ulama dan para pelajar ilmu syariah. Mengikuti metode Al-quran dan hadis yang menggunakan bahasa yang luas, umum dan menyeluruh. Sperti dalil-dali fikh dari ayat dan hadis berikut :

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٣٣﴾

jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh. Al-A'raf.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴿١٠١﴾

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Al-Maidah.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٠١﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. An-Nahl.

Hadis-hadis Rasulullah yang bersifat Umum

إنما الأعمال بالنيات²³⁶

Sesungguhnya (sahnya) setiap amal perbuatan tergantung kepada niatnya.

كل مسكر خمر، وكل خمر حرام.²³⁷

Semua yang memabukkan adalah *Khomer*, dan setiap *khomer* adalah haram.

Para ulama mengadopsi metode ini dengan pengembangan ilmu kaidah fikhinnya yang juga bersifat umum, komperhensif dan mudah difahami. Kaidah yang mencakup pembagasan cabang-cabang fikih dan permasalahannya yang sangat luas, dengan tujuan menggabungkan masalah-masalah yang sudah ada dan telah difatwakan para ulama dalam satu ikatan kaidah. termasuk dari kaidah adalah kaidah ushul yang diteorikan *fuqoha* dalam fatwa-fatwanya sejak masa sahabat sampai sekarang.

Seorang *faqih* tidak akan memberikan fatwa kecuali berpijak pada teori *istimbath* dan *istidlal*. Hal ini telah terjadi sejak masa sahabat nabi. Seperti kejadian yang dialami sahabat Imran bin Husain dalam masalah *mut'atul haaj* yang berkata : ayat *mut'ah* (*mutatul haj*) turun dan Rasulullah menyuruh kami untuk melakukan *mut'ah haj*. Sejak itu tidak ada ayat yang turun untuk merevisi maupun menghapus hukum *mut'atul haj*, dan Rasulullah pun tidak melarangnya sampai beliau wafat. Kemudian ada seseorang yang menambahkan dengan pendapatnya sendiri : *liman sya'a* : bagi siapa saja yang menghendaknya (*melakukan mut'ah haj*).²³⁸ Keterangan ini didalamnya mencakup berbagai kaidah yang bisa diambil faidah darinya, diantaranya adalah fatwa Rasulullah tentang dibolehkannya *tamattu'* pada ibadah haji. kaidah-kaidah tersebut diantaranya 1. Adanya *Naskh* 2. Sunnah terkadang *menaskh* Al-quran 3. Wafatnya Rasulullah membolehkan perspektif dari tafsirnya seorang mufassir untuk dijadikan sebuah hukum yang berlaku. 4. Dalil dari Sunnah memiliki priotitas lebih atas satu ucapan (mujtahid) maupun perspektifnya. . walaupun berupa ucapan sahabat.

²³⁶ Muhammad Ismail, *Sahih Bukhari*, Kitab Bad'aul wahyu, Darul Fikr Beirut, 2003. Darul fikr, hal 45,

²³⁷ Nawawi, Yahya bin Syarof, *Syarah Sahih Msuslim, Kitabul Asribah. Babu Bayani anna kulla muskirin Haromun*. Darul khair, 1996. Juz 4 hal 134.

²³⁸ Nawawim Syarafuddin Yahya , *Syarah Sahih Muslim Bab Jawazu at-tamattu'*. *Kitab al-haj juz* . Darul Ma'rifah.Beirut 2011, Juz 3 hal 366..

Karena Rasulullah lah yang melarang tamattu dengan tujuan memperbanyak perjalanan ke *Baitullah al-harom*.

Contoh lain adalah fatwa Abdullah bin Masud yang berkata: bahwa *iddahnya* orang hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai dengan memlahirkan. Kemudian berargumen : saya bersaksi bahwa turunnya surat An-nisa as-sughro (at-thalaq) setelah turunnya surat an-nisaa al-kubro (al-baqoroh). Keterangan ini membuktikan bahwa Abdullah bin Mas'ud mengaplikasikan kaidah ushuliyah yaitu : ayat yang turunnya terakhir *memansukh* atau *mentahsis* ayat sebelumnya. Teori aplikatif yang digunakan kedua sahabat tersebut juga digunakan oleh semua sahabat nabi dan para fuqoha generasi berikutnya. Mereka tidak menyatakan fatwanya kecuali melalui kaidah dan dalil-dalil terperinci, baik secara tersirat maupun tersurat. Perkembangan ilmu kaidah ini semakin matang sampai pada era dimana para ulama yang menjelaskan secara komperhensif terkait kaidah-kaidah yang menjadi pondasi atas masalah *furu'iyah*. Kemudian mengaitkan masalah furu'iyah dengan keidah-kaidah tersebut, membangun masalah furu'iyah dengan apa yang muncul dari kaidah-kaidah ini seperti apa yang telah diaplikasikan oleh para sahabat nabi. Para ulama juga menjelaskan dasar-dasar perbedaan *fuqoha* dalam fatwanya pada masalah furu' melalui perbedaan ulama pada sebagian kaidah-kaidah yang menjadi landasan kaidah pada fatwa mereka. Maka mereka mengembangkannya dan kemudian dikenal dengan istilah kajian : *takhrijul furu' alal ushul*.²³⁹

Pengertian *takhrij*

Lafad *Takhrij* derivasi dari kata خروج - خرج secara bahasa makna *kuhruj* kembali pada dua pengertian :

Khuhruj memiliki makna tampak, jelas, lawan kata دخل, seperti dalam ayat Al quran:

²³⁹ Habib, Muhammad bakar Ismail, *ilmu takhrijil Furu' alal Ushul*. *Majalah Ja'miah Ummul Quro Liulumi syariah wad-dirosah Islamiyyah*. Makkah. Vol 45 1429h. hal 248-231.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ

لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam Keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur. An-Nakhl.

وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ خَيْرٌ

الْمَكِرِينَ ﴿٢٤﴾

dan (ingatlah), ketika orang-orang kafir (Quraisy) memikirkan daya upaya terhadapmu untuk menangkap dan memenjarakanmu atau membunuhmu, atau mengusirmu. mereka memikirkan tipu daya dan Allah menggagalkan tipu daya itu. dan Allah Sebaik-baik pembalas tipu daya. Al-anfal.

ويقال : فلان خريج فلان، إذا كان يتعلم منه كأنه هو الذي أخرجه من حد الجهل وأظهره بالعلم.

Fulan adalah alumni dari (guru) fulan: ketika seseorang belajar dari gurunya. Seakan-akan guru tersebut telah mengeluarkan muridnya dari batas ketidak tahuan dan menunjukkan sebuah pengetahuan ilmu.

الخروج ضد الدخول، واستخرجت الأرض أصلحت للزراعة، وخارج كل شيء ظاهره، والخروج أول ما ينشأ من السحاب.

Khuruj adalah kebalikan makna dari kata *Dzhaola: istakhrojat al ardu* : bumi yang telah siap untuk ditanduri. Bagian luar dari segala sesuatu adalah sisi lahirnya (yang nampak). *Khuruj* juga berarti permulaan yang nampak dari mega. Semua pengertian tekstual tersebut menyimpan makna *Duhur* jelas atau nampak. Bakar abu zaid mengartikannya dengan *An-nafaadz* ‘berkelanjutan’ dan nampak, berpisahnya sesuatu dari satu tempat ke tempat lainnya, baik pada *a’yan* ‘barang’ atau *al-ma’aani* ‘makna-makna. Contoh pada *a’yan* : *khuruju sakhaab* ‘keluarnya langit’. *Khurujus As-samsi min tahta as sakhaaab*. ‘keluarnya matahari dari

bawah langit'. Dan seperti *khuruju'ul rojuli min daarihi* "keluarnya seseorang dari rumahnya. Contoh pada ma'aani: *fulaan yuhibbul alkhuruj... ay aduhur* : seseorang suka menampakkan dirinya. Dengan makna ini, maka muncullah istilah bagi orang yang keluar dari taat kepada imam digelari *Khowarij*. Dari makna ini terkadang kalimat *at-takhrij* memiliki makna *al-ikhroj* dan *istikhrooj*. Keduanya memiliki makna *istimbath*. Karenanya diantara makna *takhrij* adalah *al istimbath*. Dan *istimbath* adalah *idzhar*.

Makna *Takhrij* kedua adalah : *ihhtilafu launain* : perbedaan dua warna.

Menurut Ibnu Faris, *Kha, ra, dan Jim* memiliki dua asal makna, disamping memiliki makna gabungan antar keduanya. Kecuali kami memakai cara yang jelas. Pertama berarti *an Nafadz*: terus atau berkelanjutan, dan asal kedua *ikhtilafu allaunain* "perbedaan dua warna".

Dari *maa dah* 'golongan' *al-kharroj*, yaitu sesuatu yang tumbuh dari sesuatu yang memiliki manfaat. Dalam kitab *al-faiq* Semuanya yang keluar dari yang bermanfaat adalah *khoroj*: *khoroj* pohon adalah buahnya, *khoroaj* hayawan adalah anak dan keturunannya.

Menurut *Arroghib* dalam kitab *Mufrodaat*: kalimat *takhrij* kebanyakan digunakan untuk istilah sains dan sebuah produk.²⁴⁰

At-takhrij adalah *masdar* dari *Khorroja*. Mengikuti *wajan* : *fa'ala*. Bermakna *adzharo* "menjelaskan atau menampakkan" dan memisahkan sesuatu dari tempat awal ke tempat lainnya.

Istilah ini juga digunakan oleh para ahli dibidang seni : *takhrij*, dari pengertian-pengertian diatas, dapat disimpulkan bagwa para ullaama fikih memiliki keserasian dalam mengartikan *takhrij* antara pemaknaan bahasa dan terminologi.

Pembahasan ini kemudian dikenal dengan *Takhrijul furu' alal ashli*, karena didalamnya membahas arah bangunan cabang-cabang fikih atas sebuah kaidah ushul.²⁴¹

²⁴⁰ Al-asfihani ABul Qasim Husian bin Muhammad . *Mufrodaat fi gharibil Qur'an Al-qur'an. Madah kha raj. Darul Marifah Beirut, 2001. juz 2 hal 115.*

²⁴¹ Ar-rahili Sulaiman , *Muqoddimah fi Takhriijil furu ala al-ushul.* kajian Ushul Fikih di kuliah syariah jaamiah Islamiyyah. melalui web <http://feqhweb.com/vb/t3346.html#ixzz3bs2XsgWe>

قال الفيروزآبادي ، والاستخراج والاختراع: الاستنباط تخريج الراعية المرتع: أن تأكل بعضه وتترك بعضه. وخرجت الإبل المرعى: أبقت بعضه وأكلت بعضه تخريج الأرض: أن يكون نبتة في المكان دون مكان وخرج الغلام لوحه تخريجًا: إذا كتبه فترك فيه مواضع لم يكتبها^{٢٤٢}

Fairuzabadi berkata: *Istikhroj* dan *Ikhtiroj* adalah *Istimbath*, *Takhrijur Ar-Raiyyah al-Murta'i*: mengeluarkan hayawan yang digembala. Memberikan makanan kepada sebagian dan membiarkan yang lainnya.

Wa khoraja Alibil Almar'ie . Membiarkan sebagian dan memakan sebagian yang lain.

Takhrijul Ardi: tumbuhnya dalam satu tempat dan tidak tumbuh ditempat lain.

Khorrojal al-Ghulam Lahahu: Seorang anak mengeluarkan papannya ketika ia menulis di atas sebagian papan dan meninggalkan bagian lainnya.

Makna *takhrij* terakhir ini sesuai dengan pembahasan yang akan dikaji, karena seorang *mukhorroj* member fatwa pada sebagian masalah. Yang tidak difatwakan oleh Imam Madzhab yang keluar dari kaidah-kaidah imam dan bukan sebagian yang telah difatwakan oleh Imamnya.²⁴³

Kata *al-Furu* adalah bentuk plural dari *Far'un* : sesuatu yang dibangun diatas sesuatu yang lain. Berupa bangunan yang jelas maupun maknawi.

Sementara makna Ushul adalah: sesuatu yang diatasnya dibangun sesuatu yang lain, pondasi dari sesuatu yang lain baik berupa bentuk fisik maupun maknawi.

Kesimpulan dari berberapa makna Bahasa disni, *khrorij* adalah fatwa yang dikeluarkan pada masalah-masalah yang tidak disinggung oleh Imam, dan dibangun menurut kaidah dari para Imamnya.

Pengertian *Takhrij* menurut Istilah:

²⁴² Ibu Mandur. Abul Fadhl Jamaluddin Muhammad bin Mukarrom. *Lisaanul Arab. Maadah* خرج , Dar as-saadir, Beirut. 2003 Hal juz 2- 249,. dan Fairuzabadi *Qomus al-Mukhit*. Darl Fikr, Beirut, 2001.. juz 2 hal 238,

²⁴³ dan Fairuzabadi *Qomus al-Mukhit*. Darl Fikr, Beirut, 2001.. juz 2 hal 238

Menurut terminologi, *Takhrij* memiliki beberapa pengertian yang berbeda-beda, tergantung pada istilah yang digunakan para pakar keilmuan dibidangnya masing-masing. Makna takhrij secara istilah diantaranya :

Mengembalikan hadis Nabi pada musnadnya atau kitab-kitab yang ada. Istilah ini digunakan oleh pakar hadis.

Menjelaskan sebuah ngkapan dan meghilangkan prasangka atas perselisihan. makna menurut para ahli tafsir dan *qurroo'* dan para *suraahul* hadis (komentator atas hadis nabawi).

Sebagai alat untuk menganalogikan satu permasalahan pada perkara yang memiliki kesamaan dengan masalah tersebut. Dan ini tidak akan terjadi kecuali seseorang telah memahami makna yang dengan kejadian tersebut, dimana hukum pada masalah pertama, yaitu *تخريج الفروع على الفروع* dan ini yang kerap ditemukan oleh para fakih, terutama para mujtahid madzhab.

Istimbathul ushul minal furu' – beristimbath atas *ushul*, dari cabang-cabang masalah fikih. . Ini adalah salah satu metode yang digunakan ulama ushul, terutama dari kalangan madzhab Abu Hanifah.

Membangun cabang-cabang fikih diatas *ushul*. baik cabang fikih yang sudah difatwakan oleh para imam atau belum Metode ini digunakan para ulama fikih dan ushul.²⁴⁴

Objek Takhrij Furu alal Ushul

Objek dari takhrij ini adalah kaidah-kaidah *ushuli*, dari sisi terbangunnya cabang fikih diatas ushul, begitu juga cabang-cabang fikih yang dibangun diatas kaidah-kaidah *ushuliah*. ilmu ini menggabungkan antara dasar-dasar istimbath fikih berupa ushul dan cabang-cabang fikih yang berdiri diatasnya. Karenannya pembahasannya tidak mengkhususkan satu diantara keduanya.

Adapun sifat dari *Mukhorrij* “orang yang melakukan takhrij” adalah mereka yang sudah memenuhi standar kriteria yang tersebut dalam bab ijtihad pada kajian Ushul Fiikih, baik dari seorang mujtahid mutlak maupun mujtahid madzhab. Seperti halnya dibahasnya syarat mukhorij dalam ilmu takhrij ini adalah karena

²⁴⁴ Ibid.. *Ilmu Takhrij alal Ushul*..hal 286-287.

keterikatan dengan sebab-sebab perbedaan para *fuqoha*. Karena tidak ada satupun permasalahan yang menyebut perbedaan pada masalah cabang-cabang fikih kecuali berdiri diatas perbedaan fuqoha dalam masalah ushulnya.

Urgensi Ilmu *Takhrijil Furu'*

Urgensi ilmu takhrijul furu' alal ushul dan keterkaitannya dengan Ushul memiliki banyak faidah yang sangat membantu ulama fikih dan para pemerhati syariah Islam. diantaranya adalah:

Mengetahui bagaimana cara pengambilan Nas dan Ushul dari seorang ulama. melalui cara ini maka seseorang lebih yakin dan dapat dipercaya. Berhati-hati dalam mengeluarkan hukum-hukum yang belum di Nas oleh ulama. Dengan ilmu ini seseorang kan dapat dinilai bagaimana keahliannya dalam fikih. Ini juga akan melatih para pelajar untuk bisa beristimbath dan *tarjih*, mengidentifikasi dan membuat cabang-cabang fikih atas hukum melalui dalil-dalilnya.

Ilmu ini juga dapat menjadi wasilah untuk mengaplikasikan *Ushul* dari sebuah teori menjadi sebuah hukum yang aplikatif. Memberikan manfaatnya dari keterkaitan antara objek fikih dan ushulnya. Yang menjadi sebuah solusi atas kejumudan fikih yang telah lama dipelajari hanya dari sisi teori dalam ranah ushul dan taklid saja tanpa adanya perkembangan pada masalah-masalah cabang fikih.

Menjadi sebuah jawaban yang menjelaskan latar belakang terjadinya perbedaan yang ada antara madzhab-madzhab fikih dan mengetahui teori dasar yang menjadi dasar pijakan perselisihan para imam.

Sebagai parameter untuk mengembalikan hukum-hukum fikih pada kaidah-kaidah ushul. Hingga seorang pelajar dapat mengidentifikasi antara hukum syariah fikih yang unggul dan lemah..²⁴⁵

Hubungan Syariah dengan Bahasa Arab

²⁴⁵ Ibid.

Pengaruh Fikih dan Ushulnya dalam I'rob

Dalam perjalanannya, ushul fikih lebih dahulu berkembang daripada ilmu Nahwu, ushul sebagai landasan teori syariah (fikih) telah muncul sejak era sahabat nabi. Mereka telah mengetahui teori dan cara memunculkan istinbat hukum. Istinbat ini berkembang pesat pada masa Tabiien karena makin banyaknya masalah-masalah baru dan kejadian aktual dimasa itu dan mereka selalu berpegang pada fatwa-fatwa.

Teori ushul semakin jelas dan memiliki peran yang vital pada masa imam-imam Mujtahid dari pelbagai imam madzh. Sampai pada era Syafii yang dihadapkan dengan banyaknya teori-teori fikih peninggalan para Sahabat dan Tabiin. Hingga beliau tergugah untuk mengolahnya dalam satu kajian khusus dengan membukukan kaidah-kaidah yang memfokuskan pada pembahasan tersebut. Yang nantinya kaidah tersebut dikenal dengan nama Ushul Fikih.²⁴⁶

Adapun Ilmu Nahwu berkembang pada masa Abu Aswad Adduali yang meninggal pada tahun 69 Hijriyah. Berbeda dengan ilmu Ushul yang telah dikenal pada masa *Khulafaurrasyidin*, Nahwu pada masa Abu Aswad sangat jarang dikaji dan hanya membahas kajian pada bab-bab tertentu saja, tanpa melaloi pemahaman konperhensip hingga pada kurun ke empat Hijriah dan kurun-kurun berikutnya.²⁴⁷

Pengaruh Teori Ushul Fikih dalam I'rob bisa difahami melalui dua kajian:

a. Istilah-istilah Fikih yang diadopsi oleh ulama Nahwu

Naskh

Dalam permasalahan fikih terdapat kaidah naskh mansukh yang digunakan juga istilah juga pada ilmu Nahwu. Naskh yang berarti menghilangkan hukum Syar'i dengan dalil yang muncul belakangan. Seperti kisah pemindahan kiblat dimasa Rasulullah dari arah Baitul Maqdis menuju arah Ka'bah Makkah.

Begitu juga Ulama Nahwu yang mengatakan bahwa muftada dan *Khobar* hukumnya dibaca *Rofa*, dan masuknya *Kaana*, *Inna*, *Dzonna* dan saudaranya bisa

²⁴⁶ Adnan Muhammad Sumi, *Atsar Harokat I'robiah fi khtilafil Mujtahidien*. Makalah ilmiah dalam Jurnal Lughoh. www.grad.ftu.ac.th diakses pada tanggal 12 Desember 2016

²⁴⁷ Tantowi. *Nas'astun Nahwi wa Tarikh Asharun Nukhat*. (Ta'liq Abdul Aziz Assanawi wa Muhammad Abdurrohman Alkurdi.) 2-7-37 1969.

merubah hukum rofa'nya. Ulama Nahwu kemudian menamakannya dengan istilah Nawasikh. Kata Nasikh diadopsi dalam ilmu nahwu karena karena pada saat masuknya amil yang berbeda maka hukum kalimatnya di hilangkandan diganti dengan hukum yang lain.

Dohir

Dlohir adalah isim yang bukan dlomir. Istilah ini diambil oleh ulama Nahwu dari kajian ulama Ushul. Lafadz Dohir menurut ulama ushul adalah lafadz yang artinya jelasdilihat dari dohirnya. Yakni kalimat yang dikhususkan pada peletakan asalnya, urufnya . bukan yang hanya khusus difahami oleh mutakallim.²⁴⁸

b. Qiyas dalam I'rob atau pada masalah ilat adalah qiyas yang sama seperti qiyas Ushul.

Pengertian qiyas menurut ulama Nahwu tidak keluar dari pakem teori Ushul fikih dalam maknanya walupun secara *lafadz* berbeda. Ulama ushul mengartikan qiyas sebagai: menyamakan satu perkara yang tidak ada nasnya dengan perkara yang memiliki nas karena adanya kesamaan dalam ilat hukumnya.²⁴⁹

C. Teks Pembahasan Kitab *Takhrijil Furu'*

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DIATI

الباب الأول في الأسماء وفيه فصول يشتمل كل منها على مسائل
فصل في لفظ الكلام : اعلم أن الكلام في اللغة اسم جنس يقع على القليل والكثير كذا صرح به الجوهري ثم
زاد عقبه أيضا فقال يقع على الكلمة الواحدة وعلى الجماعة منها بخلاف الكلم فإنه لا يكون أقل من ثلاث
كلمات انتهى فعلى هذا إذا قلت كلمت زيدا فمعناه وجهت الكلام إليه

Fashal mengenai *Lafdz al-Kalam*

Ketahuilah bahwa *al-Kalam* menurut bahasa adalah isim Jinis yang diletakkan pada sesuatu yang sedikit dan yang banyak, seperti dijelaskan oleh Al-jauhari,²⁵⁰ lebih jauh Al-jauhari menjelaskan keterangannya bahwa definisi ini juga berlaku pada *al-Kalimah al-Wahidah* (kalimat yang satu) dan pada *al-Jamaah*

²⁴⁸ Ibid

²⁴⁹ Zuhaili, ushul Fiqh Darul Fikr. Beirut. juz 1 hal 603. 1986.

²⁵⁰ Al-Jauhari, *Assohah*, darul fikr tt.. hal: 20-23

(sekumpulan/golongan). Berbeda dengan *al-Kalim* yang harus terdiri minimal dari tiga kalimat. Berdasarkan definisi ini maka jika kamu mengatakan “*kalamtu Zaidan*” yang dimaksud maknanya adalah : saya telah mengarahkan pembicaraan pada Zaid.

وَقَالَ ابْنُ عُصْفُورٍ: الْكَلَامُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ اسْمٌ لِمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ مِنَ الْجُمْلِ مَفِيدَةٌ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مَفِيدَةٍ، وَمَا ذَكَرَهُ مِنْ كَوْنِهِ اسْمًا لَا مَصْدَرًا مُوَافِقٌ لِمَا سَبَقَ عَنِ الْجَوْهَرِيِّ وَحِينَئِذٍ فَيَكُونُ اسْمًا لِلْأَلْفَاظِ أَوْ مُشْتَرَكًا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَعَانِي النَّفْسَانِيَةِ .

وَأَمَّا تَفْيِيدُهُ بِالْجُمْلِ فَمُخَالَفٌ لَهُ وَلِغَيْرِهِ وَكَأَنَّهُ عِبْرٌ بِذَلِكَ نَظْرًا لِلْغَالِبِ هَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَسْتَعْمَلِ اسْتِعْمَالَ الْمَصْدَرِ كَقَوْلِكَ سَمِعْتُ كَلَامَ زَيْدٍ وَقَوْلَهُ تَعَالَى { حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ } وَنَحْوَ ذَلِكَ.

فَإِنْ اسْتَعْمَلَ اسْتِعْمَالَ كَقَوْلِكَ كَلِمَتَ زَيْدًا كَلَامًا أَوْ تَكَلَّمَ كَلَامًا فَاخْتَلَفُوا فِيهِ كَمَا قَالَ ابْنُ الْخَبَّازِ فِي شَرْحِ الْجَزُولِيَّةِ.

فَقِيلَ إِنَّهُ مَصْدَرٌ لِأَنَّهُمْ أَعْمَلُوهُ فَقَالُوا كَلَامِي زَيْدٌ أَحْسَنُ.

وَقِيلَ أَنَّهُ اسْمٌ مَصْدَرٌ وَنَقَلَهُ ابْنُ الْخَشَّابِ فِي شَرْحِ جُمْلِ الْجَرْجَانِيِّ الْمُسَمَّى بِالْمَرْتَجِلِ عَنِ الْمُحَقِّقِينَ وَالْخَبَّازِ الْمَذْكُورِ أَوْ لَا فِي آخِرِهِ زَايٌ مُعْجَمَةٌ (وَالْخَشَّابِ) الْمَذْكُورِ ثَانِيًا بِالشَّيْنِ الْمُعْجَمَةِ وَفِي آخِرِهِ بَاءٌ مُوَحَّدَةٌ وَالِدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ اسْمٌ مَصْدَرٌ أَنَّ الْفِعْلَ الْمَاضِي الْمُسْتَعْمَلَ مِنْ هَذِهِ الْمَادَّةِ أَرْبَعَةٌ أَحَدُهَا كَلِمٌ وَمَصْدَرُهُ التَّكْلِيمُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا } وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ بِكُسْرِ الْكَافِ وَتَشْدِيدِ اللَّامِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى { وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا }

كَذَا قَالَ الْجَوْهَرِيُّ وَمُقْتَضَى كَلَامِهِ أَنَّ الثَّانِيَّ مَقْبُولٌ وَلَكِنْ نَصَّ النُّحَاةُ عَلَى خِلَافِهِ

Ibnu Ushfur berpendapat *al-Kalam* dalam bahasa asal adalah nama dari apa yang diucapkan dari kumpulan *al-jumal mufidah kanat au ghoira mufidah* (kumpulan dari beberapa jumlah baik yang bermanfaat maupun tidak). Adapun yang telah menyebutkan bahwa *al-kalam* adalah kalimat Isim dan bukan berupa masdar maka pendapat tersebut sesuai dengan apa yang dijelaskan Al-Jauhari, karena itu maka *al-kalam* memiliki makna berupa isim bagi lafadz-lafadz atau memiliki makna *mustarok* (gabungan) antara isim bagi lafadz dan antara makna-makna *nafsaniah* (yang terendap dalam relung jiwa).

Adapun mengikat makna *al-Kalam* dengan jumlah-jumlah maka hal tersebut bertentangan dengan Al-Jauhari dan lainnya, Ibnu Ushfur membuat pernyataan tersebut dengan mempertimbangkan keglobalannya. Masalah ini terjadi jika *al-*

Kalam tidak digunakan seperti penggunaan dalam *al-Masdar*. Seperti ucapanmu : كلام زيد سمعت *sami'tu kalama Zaidin* (saya mendengar ucapan Zaid) dan seperti firman Allah : حتى يسمع كلام الله (hingga mendengarkan kalam Allah), dan lain sebagainya.

Adapun jika *al-Kalam* digunakan sebagaimana *al-masdar* seperti ucapan كلمت زيدا (saya berbicara kepada zaid dengan satu pembicaraan atau telah berbicara) maka akan terjadi perbedaan seperti yang diungkapkan Ibnu Al-Khobaz dalam syarah kitab *Al-jazuliyah*, ia berkata: *al-kalam* adalah masdar karananya ia dapat beramal (memiliki fail dan maf'ul) seperti ucapan : كلامي زيد أحسن (ucapanku bahwa Zaid lebih baik, menurut satu pendapat lain mengatakan bahwa *al-Kalam* adalah isim *Masdar*, argumen ini dikuatkan dari Ibnu Khosyab dalam kitab *al-Jurjani* yang bernama *Al-murtajal an al-muhaqqiqin*

Dalil yang mengatakan bahwa *al-Kalam* adalah isim Masdar adalah, bahwasannya fiil *madlhi* yang digunakan dari kata ini memiliki empat *Maadah* (bentuk) yang berbeda :

Pertama adalah كَلَّمَ “*kallama*” (dengan mim yang bertasdid) masdarnya adalah التكليم “*al-takliem*” seperti firman Allah ta'ala: وكلم الله موسى تكليما dan Allah membicarakan pada musa sebuah pembicaraan. Begitu juga الكلام “*al-Killaam*” dengan dibaca kasroh Kaff-nya serta tasydid pada Lam-nya seperti firman Allah : وكذبوا بآياتنا كذابا (dan mereka telah menganggap bohong terhadap ayat-ayat kami dengan pembohongan sebenarnya) hal ini sebagaimana dijelaskan Al-jauhari dan sesuai dengan ucapannya maka pendapat yang kedua adalah diqiyaskan, sebaliknya para pakar Nahwu membuat nash yang sebaliknya.

الثَّانِي: تكلم ومصدره التَّكَلَّمَ بِضَمِّ اللَّامِ وَمِنْهُ مَا أَنْشَدَهُ ابْنُ الْخَشَابِ
وَنَشْتَمُ بِالْأَفْعَالِ لَا بِالتَّكَلَّمَ ...

الثَّالِث: كالم ومصدره المكالمة وَكَذَا الْكَلَامُ بِكَسْرِ الْكَافِ وَالتَّخْفِيفِ كضارب مُضَارَبَةٌ وَضَرَابًا إِلَّا أَنَّ الثَّانِي لَا
يُنْقَاسُ

الرَّابِع: تكالم ومصدره تكالما بِضَمِّ اللَّامِ فَظَهَرَ بِذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ مُصَدَّرًا بَلْ اسْمٌ مُصَدَّرٌ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ فِي
الْإِرْتِشَافِ لِهَذَا الْخِلَافِ

وَلَمَّا كَانَ مَقْصُودُ النُّحَاةِ إِنَّمَا هُوَ الْبَحْثُ فِي الْأَلْفَاظِ تَرَجَمُوا الْكَلَامَ لَا التَّكْلِيمَ وَالتَّكْلِمَ وَالمَكَالِمَةَ وَنَحْوَهَا لِأَنَّهَا مَصَادِرُ مَدْلُولِهَا تَوْجِيهِ الْكَلَامِ إِلَى الْمَسْتَمْعِ أَوْ مِنْ فِي حَكْمِ الْمَسْتَمْعِ كَالنَّانِمِ وَالسَّاهِي تَقُولُ: كَلِمَةٌ يَكْلِمُهُ تَكْلِيمًا أَيْ وَجْهَ الْكَلَامِ إِلَيْهِ يُوْجِهُهُ تَوْجِيْهُهَا.

فَإِنْ قِيلَ فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَصْدَرِ وَاسْمِ الْمَصْدَرِ؟

فُلْنَا فَرْقَ ابْنِ يَعِيشَ وَغَيْرِهِ فَقَالُوا الْمَصْدَرُ مَدْلُولُهُ الْأَحْدَثُ وَاسْمُ الْمَصْدَرِ مَدْلُولُهُ لَفْظٌ وَذَلِكَ اللَّفْظُ يَدُلُّ عَلَى الْأَحْدَثِ

Kedua *Takallama* masdarnya *al-Takallum* dengan dibaca *dlomah lam-*nya, contohnya seperti syair Ibnu Khasyab :

ونشتم بالأفعال لا بالتكلم

(dan kami mencaci maki dengan perbuatan-perbuatan kami bukan dengan ucapan)

Ketiga *kaalama* masdarnya *al-mukaalamah*, begitujuga *al-mukaalamah*, dengan dibaca *kasroh Lam-*nya serta diringankan bacaannya seperti *kasrah Lam-*nya serta diringankan bacaannya seperti *kasrah Lam-*nya seperti *doribun Mudloribatun Dirooban*, hanya saja bagian kedua ini tidak dapat dikiyaskan.

Keempat *takaalama* masdarnya *takaalaman* dengan dibaca *dlomah lam-*nya, dengan penjelasan ini maka telah jelas bahwa *al-kalam* bukanlah berupa masdar, tetapi Isim Masdar. Masalah ini tidak disebutkan Abu Hayyan dalam kitab *al-Irtisyaf*-nya.

Ketika para pakar Nahwu membahas hanya mengenai lafadz-lafadznya, mereka fokus mengkaji pembahasannya hanya pada kalimat *al-Kalam* saja, tidak membahas *al-Taklim*, *al-Takallum*, *al-Mukalamah* dan lainnya, karena semua itu hanyalah masdar-masdar yang *madlul-*nya (penunjukannya) adalah menghadapkan / mengarahkan *al-kalam* kepada *al-mustami* (pendengar) atau orang yang dihukumi sebagai pendengar seperti orang yang sedang tidur, yang lupa “tidak sadar”. Seperti ucapan :

كَلِمَةٌ يَكْلِمُهُ تَكْلِيمًا أَيْ وَجْهَ الْكَلَامِ إِلَيْهِ يُوْجِهُهُ تَوْجِيْهُهَا (telah berbicara kepadanya, membicarakan kepadanya dengan satu pembicaraan) artinya : mengarahkan pembicaraan kepadanya, mengarahkannya dengan pengarahannya yang kuat.

Isnawi menjelaskan perbedaan antara *masdar* dan *Isim masdar*, dengan mengambil argumen Ibnu Yais dan ulama lainnya bahwa: *masdar* menunjukkan

pada sebuah kejadian sedangkan isim Masdar menunjukkan lafadz, lafadz tersebut menunjukkan sebuah kejadian.

وَهَذَا الْفَرْقُ يَأْتِي نَحْوَهُ فِي الْفِعْلِ كَأَسْكَتَ مَعَ اسْمِ الْفِعْلِ كَصِهِ
وَخَالَفَ بَعْضُهُمْ فَقَالَ أَنَّ اسْمَ الْفِعْلِ وَاسْمَ الْمَصْدَرِ كَالْفِعْلِ وَالْمَصْدَرِ فِي الدَّلَالَةِ وَالْأَوَّلُ هُوَ الصَّوَابُ الْمُوَافِقُ
لِمَدْلُولِ اللَّفْظِ وَبِهِ جَزَمَ فِي اسْمِ الْفِعْلِ شَيْخُنَا أَبُو حَيَّانَ فِي أَوَائِلِ شَرْحِ الْأَلْفِيَةِ عِنْدَ قَوْلِ ابْنِ مَالِكٍ كَصَةِ
(وَحِيهْلُ), هَذَا كُلُّهُ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلامِ مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ فَتَفْتَنُ لَهُ فَإِنَّهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى أُمُورٍ مَهْمَةٍ.
وَأَمَّا حَدِّهِ عِنْدَ النَّحْوَةِ فَبِهِ عِبَارَتَانِ أَحْسَنُهُمَا أَنَّهُ قَوْلُ دَالٍ عَلَى نِسْبَةِ إِسْنَادِيَّةٍ مَقْصُودَةٍ لِدَاتِهَا.
وَاحْتِرَزْنَا بِالْإِسْنَادِيَّةِ عَنِ النَّسْبَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ كَنِسْبَةِ الْإِضَافَةِ نَحْوُ غُلَامٍ زَيْدٍ وَنِسْبَةِ التَّعْتِ نَحْوُ جَاءَ الرَّجُلُ الْخِيَاطُ
وَاحْتِرَزْنَا بِالمَقْصُودَةِ لِدَاتِهَا عَنِ الْجَمْلِ الَّتِي تَقَعُ صَلَّةٌ نَحْوُ جَاءَ الَّذِي خَرَجَ أَبُوهُ.

Perbedaan ini juga terjadi pada fiil amar *uskut* (uskut) dan isim fiil seperti *صه* (Soh), sebagian ulama berbeda pendapat dan mengatakan bahwa *isim fiil* dan *isim masdar* dihukumi seperti *fiil* dan *masdar* dalam *dalalahnya* (penunjukannya), dan yang pertama dalam lafadznya.

Pendapat yang benar (sahih) dan sesuai pada *madlul*-nya lafadz dalam *isim fiil*, seperti dikuatkan oleh guru kami Abu Hayyan pada awal permulaan syarah Al-fiyah, dalam menjelaskan ucapan Ibnu Malik : (وحيهل) (صة), semua ini dihubungkan dengan *al-kalam* dari sisi bahasa, maka bersikaplah cerdas karena kajian ini mencakup beberapa permasalahan yang sangat penting.

Definisi (*al-kalam*) menurut ulama Nahwu memiliki dua pengertian berbeda, dan yang terbaik diantara keduanya adalah : ucapan yang menunjukkan atas sebuah nisbat *isnadiyyah* yang dimaksud pada dzatnya, pengecualin dari *al-isnadiyyah* adalah *nisbat al-taqyidiyyah*, seperti nisbatnya *idlofah* dalam ucapan : غلام زيد dan nisbatnya *Naat* seperti:

جاء الرجل الخياط

Pengecualian dari ucapan yang dimaksud pada dzatnya adalah jumlah yang menjadi *sillaah* seperti جاء الذي خرج أبوه.

إذا علمت ما ذكرناه من تفصيل الكلام لغة واصطلاحاً وعلمت أنه يُطلق في اللغة على الكلمة الواجدة مستعملة كانت أم لا وأن أقل ما يمكن أن تكون الكلمة على حرفين وأن انتقال الكلام والكلمة إلى ما ذكره النحاة عرف لهم حادث في اللغة.

فيتفرع عليه ما قاله أصحابنا من إبطال الصلاة بذلك لأن قوله عليه الصلاة والسلام:

(إن صلاتنا لا يصلح فيها شيء من كلام الأدميين)

متناول له لغة كما تقدم، وعرفا فإن المغمى عليه ونحوه إذا نطق مثلا بقوله: الله ونحوه (يقول الحاضرُونَ) قد تكلم.

فتظن لما ذكرته من المدارك فإنه يشكل على كثير من الناس ويتفرع عليه أيضا ما إذا حلف لا يتكلم فأتى بذلك ولم أره منقولاً.

Jika a sudah diketahui pemaparan kaidah diatas dari perincian *al-Kalam* secara bahasa dan Istilah, maka diketahui bahwa: *al-kalam* dimutlakkan dalam segi bahasa pada kalimat yang satu, baik itu berlaku (digunakan) atau tidak berlaku. Dan batas *minimal al-kalam* adalah dua huruf, dan perubahan *al-kalam* dan *al-kalimat* seperti apa yang telah dijelaskan oleh para pakar Nahwu adalah *Uruf* yang terjadi pada sisi bahasa.

Takhrijul Furu' dari kaidah tersebut adalah seperti yang dijelaskan Ashab kami bahwa :

Sholat dihukumi batal dengan minimal mengucapkan dua kata (yang tidak berhubungan dengan bacaan), karena Rasulullah Saw bersabda: “*bahwa shalat kami tidak patut didalamnya apapun / segala sesuatu dari Kalam-nya anak Adam*”

Hal ini mencakup *al-Kalam* secara *Lughoh* seperti teori yang telah dijelaskan sebelumnya, dan juga secara *Uruf*.²⁵¹

Dengan demikian orang yang sedang ayan dan sejenisnya jika berkata dengan ucapan misalnya “Allah” dan sebagainya, maka para hadirin menjawab bahwa ia telah berbicara.

Bersikaplah cerdas, sesuai dengan apa yang telah saya sebutkan dari setiap koreksi tersebut. Karena kebanyakan orang masih merasa *isykal* “kebingungan”.

Contoh lainnya: Hal ini juga terjadi jika seseorang bersumpah untuk tidak berbicara (*al-kalam*), dan mengucapkan hal yang sama (berbicara minimal dua

²⁵¹ Isnawi hanya menjelaskan batas minimal huruf pada perkara yang membatalkan sholat ini mutlak harus dua huruf saja, dan tidak mengecualikan beberapa huruf yang stunggal tapi tetap dihukumi membatalkan. Pada prakteknya kebanyakan ulama fikih seperti Al-Malibari dalam Fathul Muin dan dikuatkan oleh Abu Bakar Shatha dalam Syarah l’anat tolibinnya mengatakan: **ك: ف وع وف،** : satu huruf yang memberi faidah (makna) juga bisa membatalkan sholat seperti : **ك: ف وع وف،** atau dengan huruf yang dibaca panjang, karena bacaan panjang pada hakikatnya adlah dua huruf. Abu Bakar Syatha, *l’anatut thalibin Bisyarhi Fathil Muin*, Dar-Alfikir Beirut. 1997 juz1 hal: 254.

huruf), saya fikir masalah ini tidak pernah dinukil dari perspektif qaul (ulama) dari manapun.

مسألة في اتخاذ المتكلم وقصده وإفادته في الكلام

لا يشترط في الكلام صدوره من ناطق واحد ولا قصد المتكلم لكلامه ولا إفادة المخاطب شيئا يجهله على الصحيح في الثلاث كما ذكره في الارتشاف

فأما المسألة الأولى فصورتها أن يتواطأ (مثلا شخصان) على أن يقول أحدهما زيد ويقول الآخر قائم وأما المسألة الثانية فحاصلها إدخال كلام الساهي والنائم والطيور ونحو ذلك وفائدتها من الفروع استحباب سجود التلاوة عند قراءة هؤلاء إلا أن كلام أصحابنا مشعر بعدم الاستحباب في الجميع ومن فوائده أيضا ما إذا حلف أنه لا يكلم زيدا وقد ذكره الرافعي في أواخر تعليق الطلاق فقال إن هذى فكلمه نائما أو مغمى عليه لم يحنث وإن كلمه مجنونا ففيه خلاف والظاهر تخريجه على الجاهل ونحوه وإن كان سكران حنث في الأصح إلا إذا انتهى إلى السكر الطافح هذا كلامه والتفصيل بين الطافح وغيره طريقة للإمام والغزالي ارتضاها الرافعي تارة وردها تارة أخرى

وأما المسألة الثالثة فينبني عليها أيضا ما إذا حلف لا يتكلم فقال مثلا النار حارة والسماء فوق الأرض ونحو ذلك ويؤيد عدم تسميته كلاما عندنا أنه إذا قال والله لا أصعد السماء فإن يمينه لا تتعقد على الصحيح كما قاله الرافعي في كتاب الأيمان وفائدته أن الحالف على أن لا يحلف لا يحنث بذلك فترجيحهم عدم الاعتقاد مع تأكيد النسبة بالاسم المعظم إلحاق للذي أتى به بعدم الكلام بالكلية

Mas'alah Pembicara tunggal, maksud dan Faidahnya dalam al-Kalam

Tidak disyaratkan adanya *al-Kalam* yang terdiri dari ucapan seseorang (monolog) juga tidak harus memiliki maksud tujuan dari seorang yang berbicara atas pembicaraannya, juga faidah yang didapatkan dari orang yang diajak bicara "*mukhotob*" yang tidak mengerti sebuah pembicaraan. Pada masalah ini menurut pendapat sahih pada ketiganya, seperti dijelaskan Abu Hayyan dalam *Irtisyafnya*.

Gambaran *masalah pertama* seperti ketika ada dua orang yang telah bersepakat untung berkata salah satunya dengan ucapan "*Zaid*" dan lainnya mengatakan "*Qoimun*".

Masalah kedua, kesimpulannya adalah memasukkan *al-kalam as-Sahie* "orang yang sedang lupa" dan tidur, burung dan lainnya maka faidahnya adalah dari cabang-cabang hukum tersebut diantaranya adalah:

Takhrijul Furu':

Sunnah-nya sujud tilawah pada bacaan mereka, kecuali pendapat ashab kami menunjukkan tidak disunahkannya sujud tilawah pada bacaan mereka.

Contoh lainnya adalah jika bersumpah tidak akan berbicara dengan Zaid. Hal ini telah disebut Rafi’I di akhir-akhir *bab ta’liq al-talaq*, dan berkata : jika orang ini berbicara kepada orang yang sedang tidur, atau ayan maka tidak mendapatkan hukum sebagai orang yang “*hanast*” (melanggar sumpah.) Tapi jika yang diajak bicara adalah orang gila maka ada perbedaan, dan pendapat yang dohir adalah pengecualian atas orang yang bodoh Jahil dan semisalnya.

Jika orang yang diajak bicara adalah pemabok maka mendapat hukum “*hanast*” dalam pendapat yang lebih shahih. Kecuali jika sampai pada derajat mabok yang melampaui batas. Ini adalah kesimpulan Rafi’i. adapun rinciannya antara pemabuk yang berlebihan dan yang biasa adalah cara Imam Ghozali yang diridhloi oleh Rafi’I dalam satu waktu dan ditolak dalam waktu lainnya.

Masalah ketiga menjadi sebuah landasan dasar sebuah kejadian : jika bersumpah untuk tidak berbicara, kemudian berkata “api iu panas dan langit diatas bumi” dan semisalnya, ucapan tersebut tidaklah disebut sebagai *al-kalam*, hal ini dikuatkan dengan ucapan seseorang ketika berbkata “demi Allah, saya akan naik ke langit”. Maka menurut pendapat yang *shahih* sumpahnya tidak dianggap sah, seperti yang ditegaskan Rafi’I dalam pembahasan kitab (di bab) *al-Aiman*.

Faidah nya orang yang bersumpah untuk tidak melakukan sumpah dan tidak menyalahi sumpahnya dengan hal tersebut. Penguatan para ulama atas tidak sahnya hal tersebut disertai penguatan dari *nisbat isim* yang diagungkan: menyamakan pada apa yang telah disampikan bahwa hal tersebut bukanlah termasuk *al-Kalam* secara menyeluruh “*al-kulliah*”.

مسألة إطلاق الكلام على معاني النفسية

كما يطلق الكلام في اللغة على اللفظ يطلق أيضا على المعاني النفسانية والصحيح في الارتشاف وغيره أنه إطلاق مجازي وقيل مشترك بينهما وحكى غيره قولنا ثالثا أنه حقيقة في النفساني دون اللساني إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة إذا حلف لا يتكلم أو لا يقرأ أو لا يذكر فإنه لا يحنث إلا بما يتكلم به بلسانه دون ما يجريه على قلبه.^{٢٥٢}

²⁵² Isnawi Kawkab Ad-duri ..hal 23

ومنها قالوا في حد الغيبة انها ذكر الشخص بما يكرهه ثم قال الغزالي في الإحياء وتبعه النووي في الأذكار أنها تحصل بالقلب كما تحصل باللفظ

ومنها اختلاف أصحابنا في قوله عليه الصلاة والسلام : فإذا كان يوم صيام أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن امرؤ شاتمته أو قاتله فليقل إني صائم. هل يقول بقلبه أو لسانه, فيه وجهان:

جزم الرافعي بالأول فقال قال الأئمة كذا وكذا ومعناه أنه يذكر نفسه بذلك لينزجر فإنه لا معنى لذكره باللسان إلا إظهار العبادة وهو رياء.

وقال النووي في الأذكار وفي لغات التنبيه أظهر الوجهين أنه يقول بلسانه.

وقال في شرح المذهب إنه الأقوى, قال فإن جمع بينهما فحسن. وقال إنه يستحب تكراره مرتين أو ثلاثا لأن ذلك أقرب إلى إمساك صاحبه عنه.

وحكى الروياني في البحر وجهها واستحسنه انه إن كان صوم رمضان فيقول بلسانه وإن كان نفلا (فيقوله بقلبه) وحذف في الروضة ما نقله الرافعي (عن الأئمة) في المسألة.

ومنها صحة النذر بدون لفظ (بل بالنية وحدها) فيه وجهان أصحهما عدم الصحة.²⁵³

Mas'alah mutlaknya *al-Kalam* atas makna bangsa Hati (jiwa)

Seperti halnya diartikan secara bahasa dengan makna Lafadz, *al-Kalam* juga memiliki makna *al-Nafsan* (satu ungkapan yang terpendam dalam hati, fikiran) menurut pendapat yang sah dalam kitab *al-Irtisyaf*, memutlakan *al-kalam* dengan makna Nafasni hanyalah majaz. Sebagian menganggapnya sebagai *mustarak* antara majaz dan *hakikat*, pendapat ketiga berpendapat bahwa *al-kalam* adalah *hakikat* pada *Nafasani* bukan pada lisan.

***Takhrijul Furu'nya* adalah:**

Jika seseorang bersumpah untuk tidak berbicara atau tidak akan membaca atau tidak akan menyebut sesuatu, maka sumpahnya tidak batal kecuali dengan apa yang terucap dari lisannya, bukan atas apa yang diucapkan dalam hatinya.

Cabang hukum lainnya adalah apa yang menjadi batasan *ghibah*: para ulama berpendapat bahwa *ghibah* adalah menyebut seseorang dengan apa yang dibenci orang tersebut. Ghazali dalam kitab *Ihya* dan Nawawi dalam *Adzkarnya* mengatakan bahwa *ghibah* itu berlaku baik berupa ucapan bangsa hati maupun ketika sudah dilafadzkan pada lisan.

²⁵³Nawai..Raudlotut tholibin juz 3 hal:293

Furu' lainnya adalah tentang perbedaaan *Ashab* dalam memahami hadis Rasulullah :

فإذا كان يوم صيام أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن امرؤ شاتمته أو قاتله فليقل إني صائم

Rasullullah bersabda: *Jika satu diantara kalian tengah berpuasa maka, jangan berkata kotor, dan bertindak bodoh, maka ketika ada seseorang lain yang mencaci maki atau mengajak baku hantam, maka jawablah “sesungguhnya saya sedang berpuasa”*. (HR: Bukhori, Bab Puasa)

Apakah jawaban orang yang berpuasa “aku sedang berpuasa” cukup di hati atau dengan lisan dan dilafadzkan”?

Terdapat dua pendapat : Rafi’i menguatkan pendapat pertama, yaitu dalam hati, dan berargumen: para imam telah berkata *kadza wa kadza..* “begini dan begini”. Yang maksudnya adalah menyebutnya dalam hati dari jawban “saya sedang berpuasa”

Argumen *qaul* pertama adalah: karena jawaban itu (saya sedang berpuasa) tidak ada maknanya jika diucapkan dalam lisan kecuali hanya akan menimbulkan *Riya'* pamer dalam ibadah.

Nawawi dalam kitab *Adzkar* dan *tashih al-Tanbih* Yang paling *dohir* dari dua wajah perbedaan tersebut adalah mengucapkan dengan lisannya.

Kemudian dalam *syarh Muhadzab* Nawawi mengatakan bahwa “*lisan*” lebih kuat “pengaruhnya”, dan menggabungkan keduanya antara hati dan lisan maka itu termasuk hal yang baik. selain sunnah mengingatkan dengan lisan, orang tersebut juga dianjurkan untuk mengulang ucapannya dua kali atau tiga kali, karena megulangi peringatan tersebut lebih memberikan pengaruh terhadap orang yang diajak bicara agar menahan diri dari hal tersebut.

Royani menceritakan dalam kitab *al-Bahar* satu pendapat “*wajh*” : dianggap baik pada masalah ini jika puasanya bulan Ramadhan maka dengan lisan, dan jika puasanya sunnah maka dengan hati.

Nawawi dalam kitab *Raudlohnya* membuang keterangan yang di ambil oleh Rafi’i dari para imam.

Takhrij Furu' lainnya adalah: hukum sahnya Nadzar dengan tanpa lafadz, dan hanya amencukupkan dengan niat dalam hati saja. Pada masalah ini ada dua

wajah, yang paling sah diantara keduanya adalah tidak sahnya mencukupkan niat dalam nadzar.

{ مسألة }

يطلق الكلام أيضا على الكتابة والإشارة وما يفهم من حال الشيء إلا أن الصحيح كما قاله في الارتشاف أنه إطلاق مجازي وليس من باب الاشتراك.

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة ما إذا حلف لا يكلمه فكتبه أو أشار إليه فإن فيه قولين مشهورين أحدهما عدم الحنث لما ذكرناه.

ومنها من له زوجتان إذا قال إحدهما طالق وأشار إلى واحدة منهما فإن الطلاق يقع عليها كما ستعرفه بعد هذا في أثناء كلام ننقله عن الرافي.

ومنها إذا كان قادرا على النطق فكتب زوجته فلانة طالق ولم ينو فالصحيح أن الطلاق لا يقع فإن نوى فوجوه أصحابها وقوعه

وثالثها يقع من الغائب دون الحاضر ويجزي بما ذكرناه جميعه في البيع ونحوه

واعلم أنا حيث شرطنا النية ههنا فالقياس اشتراطها في جميع اللفظ الذي لا بد منه لا في لفظ الطلاق خاصة لأننا إنما اشتراطنا النية فيه لكونه غير ملفوظ به لا لانتفاء الصراحة فيه وهذا المعنى موجود في الجميع وحينئذ فينوي الزوجة حين يكتب زوجتي والطلاق حين يكتب.²⁵⁴

Mas'alah 'Mutlaknya al-Kalam pada selain lafadz yang menunjukkan maknanya

Al-kalam juga terkadang digunakan untuk sebuah tulisan dan isyarat dan semua yang difahami dari keadaan satu kejadian, akan tetapi yang *sahih* seperti keterangan dalam kitab *al-Irtisyaf*, bahwa penyebutan *al-kalam* tersebut hanyalah *majaz* dan bukan termasuk *istirok*.

Takhrijul Furu' kaidah ini adalah sebagai berikut:

Orang yang memiliki dua istri, jika ia berkata: salah satunya ditalak, dan memberi *isyarah* pada salah satu istrinya, maka hukum talaknya sah dan terjadi.

Furu' Lainnya: jika seorang suami mampu berbicara kemudian menuliskan : istriku fulanah adalah orang yang ditalak (dengan idak dibarengi niat), maka menurut pendapat yang paling *sahih* talaknya tidak sah. Jika disertai dengan niat maka memiliki beberapa wajah pendapat yang paling sahnya adalah sah, dan

²⁵⁴ Isnawi Kawkab Duru ..hal 24

pendapat yang ketiga talaknya sah untuk istri yang sedang tidak ada di sekitar suaminya bukan yang hadir ada disekitar suami.

Kaidah ini juga dianggap sah dan berlaku di bab lain, baik masalah jual beli atau muamalah lainnya secara umum.

Ketahuilah bahwa jika niat dijadikan syarat pada permasalahan yang telah dibahas disini., maka lafadz-lafadz lainnya juga diqiyaskan untuk mensyaratkan niat pada setiap lafadz yang memang diwajibkan. Tidak hanya dalam kasus talak saja, karena bagi kami disyaratkannya niat di masalah talak itu karena melihat dari sisi kalimat yang tidak dilafadzkan bukan karena tidak adanya kalimat yang bermakna jelas “*sorohah*” / secara terang-terangan didalamnya. Makna ini akan ada disemua hukum, maka dari itu seorang suami (harus berniat) ketika menuliskan kalimat “istriku”. Juga niat talak ketika menuliskan “*attooliku*” (orang yang ditolak).

Contoh lainnya: Jika suami memiliki dua istri, jika dia telah menentukan didalam hatinya maka hal ini sudah jelas hukumnya. Jikalau tidak menentukan maka dilihat dulu : jika tidak adanya penentuan didalam penulisannya juga, maka ia boleh menentukan setelahnya dengan istri yang mana yang ia kehendaki untuk di talak dari kedua istri tersebut. Jika telah menentukan dalam tulisan maka qiyasnya suami tersebut diharuskan untuk niat kepada istri tertentu ketika menuliskannya. Jika tidak meniatkan ketika menulis maka tidak berpengaruh sama sekali (tidak sah talaknya) hanya dengan mengandalkan tulisan. Kecuali menurut pendapat Rofi'i yang menjelaskan bahwa dalam masalah ini terdapat dua kubu yang tidak diunggulkan: contohnya jika seseorang memiliki dua istri kemudian berkata: perempuan-ku saya talak dan memberi isyarat kepada salah satunya, kemudian berkata lagi: saya bermaksud istri yang lain. Pendapat pertama dalam hal ini bisa diterima, dan yang kedua tidak diterima bahkan kedua istrinya otomatis tertolak. Karena penentuan hanya dengan tulisan tidak dapat digugurkan melalui isyarat.

Dari beberapa masalah diatas maka telah diketahui dari penjelasan Rofi'I bahwa : Isyarat jika tidak ada sesuatu yang menyalahi maka tetap berlaku (talak tetap

terjadi). Penjabaran kaidah dan contoh masalah tersebut yang telah dibahas sebelumnya diatas.

فصل في المضمّرات

مَسْأَلَةٌ

الضّمير إذا سبقه مُضَاف ومُضَاف إِلَيْهِ وَأَمَكَن عودَهُ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى انْفِرَادِ كَقَوْلِكَ : مَرَزْتُ بِغُلَامٍ زَيْدٍ فَأَكْرَمْتَهُ فَإِنَّهُ يَعُودُ عَلَى الْمُضَافِ دُونَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمُضَافَ هُوَ الْمُحَدَّثُ عَنْهُ وَالْمُضَافُ إِلَيْهِ وَقَعَ ذِكْرُهُ بِطَرِيقِ التَّبَعِ وَهُوَ تَعْرِيفُ الْمُضَافِ أَوْ تَخْصِيصُهُ كَمَا ذَكَرَهُ أَبُو حَيَّانٍ فِي تَفْسِيرِهِ وَكَتَبَهُ النُّحْوِيُّ وَأَبْطَلَ بِهِ اسْتِدْلَالَ ابْنِ حَزْمٍ وَمَنْ نَحَا نَحْوَهُ كَالْمَاورِدِيِّ فِي الْحَاوِيِّ عَلَى نَجَاسَةِ الْخِنْزِيرِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى { أَوْ لَحْمِ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ } حَيْثُ زَعَمُوا أَنَّ الضّميرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنَّهُ يَعُودُ إِلَى الْخِنْزِيرِ وَعَلَوَهُ بِأَنَّهُ أَقْرَبُ مَذْكَورٍ

Fasal Tentang Hukum Domir

Mas'alah

Domir jika didahului *mudlhof* dan *mudlof* ilaih,, jika rujukan kembalinya memungkinkan untuk dikembalikan pada keduanya (baik *mudlof* maupun *mudlof ilaih*) seperti ucapan : مَرَزْتُ بِغُلَامٍ زَيْدٍ فَأَكْرَمْتَهُ , maka *domir Ha'* dikembalikan pada lafadz *mudlof (Ghulam)* dan bukan *mudlof ilaih (Zaid)* karena objek yang sedang dibicarakan adalah *al-mudlof*, adapun *mudlof ilaih* disebut hanya karena mengikuti dan sebagai pengenal “*ta'rif*” bagi *mudlof* atau yang menghususkannya. Seperti yang dijelaskan Abu Hayyan dalam Tafsirnya.

Dengan dalih kaidah tersebut Abu Hayyan membantah pendapat Ibn Hazam dan ulama yang mengikutinya seperti al-Mawardi dalam kitab *al-Hawi* yang menghukumi najisnya babi secara mutlak dengan berpijak pada ayat al-Quran:

أَوْ لَحْمِ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ

Artinya: atau daging Babi, karena kotor. (Qs: al-An'am 145)

Pendapat ulama yang menghukumi najisnya babi secara mutlak berargumen dengan mengira-ngirakan rujuk kembalinya domir tersebut kepada kalimat الخِنْزِيرِ karena dekatnya posisi kalimat tersebut dengan domir.²⁵⁵

فصل في المُعَرَّفِ بِالْأَدَاةِ

²⁵⁵ Isnawi, *Kawkab al-Duri*..hal:25

مَسْأَلَةٌ

إذا احتُمِّلَ كَوْنُ أَلٍ لِلْعَهْدِ وَكَوْنُهَا (لِغَيْرِهِ) (كَالْعُمُومِ أَوْ الْجِنْسِ) فَإِنَّا نَحْمِلُهَا عَلَى الْمَعْهُودِ كَمَا قَالَ ابْنُ مَالِكٍ فِي التَّسْهِيلِ) لِأَنَّ تَقْدِمَةَ قَرِينَةٍ مَرشِدَةٌ إِلَيْهِ (مِثْلَهُ قَوْلُهُ) تَعَالَى { كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ }

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة إذا لف لا يشرب الماء فإنه يحمل على المعهود ولا نقول يحمل على العموم حتى يحث أصلاً كما قلناه فيمن حلف لا يشرب ماء النهر فإنه لا يحث بشرب بعضه على الصحيح وإن كان شرب الجميع مستحيلاً.

Fasal Menjelaskan Isim yang dima'rifahkan dengan adat' Mas'alah

Jika al (أَل) memiliki kemungkinan makna *Lil ahdi'* (yaitu sesuatu bagian yang sudah diketahui oleh *mutakallim* dan *mukhathab*) atau lainnya, seperti makna umum dan jinis, maka dianggap sebagai *ma'hud* "sesuatu yang sudah diketahui". Seperti yang dijelaskan Ibnu Malik di kitab *al-tashil*, karena posisi awalnya menunjukkan pada *ma'hud* "isim yang diulang" tersebut. Seperti contoh Firman Allah Swt:

كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ

Takhrij furu' kaidah tersebut adalah :

jika seseorang bersumpah untuk tidak minum air sungai *al-nahr*, maka tidak disebut dengan pelanggaran sumpah jika hanya meminum sedikit saja, menurut *qaul* yang sah, walaupun untuk minum air sungai secara keseluruhan dianggap mustahil.²⁵⁶

الإِسْمُ الْمُحَلَّى بِأَلٍ يُفِيدُ الْعُمُومَ

الإِسْمُ الْمُحَلَّى بِأَلٍ الَّتِي لَيْسَتْ لِلْعَهْدِ يُفِيدُ الْعُمُومَ مُفْرَدًا كَانَ أَوْ جَمْعًا وَبِهِ جَزْمٌ فِي الْإِرْتِشَافِ فِي هَذَا الْبَابِ وَلِهَذَا وَصَفْتَهُ الْعَرَبُ بِصِفَةِ الْجَمْعِ فَقَالُوا (أَهْلَكَ النَّاسَ الدِّينَارَ الصَّفْرَ وَالذِّرْهَمَ الْبَيْضَ) وَاسْتَدْلُّ فِي الْإِرْتِشَافِ تَبَعًا لِابْنِ مَالِكٍ بِقَوْلِهِ تَعَالَى { أَوْ الطِّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ } (

Isim yang dimasuki 'al

Isim-isim yang kemasukan 'al menunjukkan makna Umum. Isim-isim yang kemasukan 'al jika bukan makna *al'ahd* maka menunjukkan makna umum, baik *mufrod* atau *jama'* seperti ditegaskan Abu Hayyan dalam *Irtisyafnya*. Orang Arab memberinya sifat sebagai *jamak'* seperti dalam ucapan :

(أَهْلَكَ النَّاسَ الدِّينَارَ الصَّفْرَ وَالذِّرْهَمَ الْبَيْضَ)

²⁵⁶ Isnawi, Kawkab hal:35

Dinar kuning dan dirham putih telah merusak manusia

Mengikuti Ibnu Malik, Abu Hayyan dalam Irtisyafnya menukil firman Allah :

أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ
 قُلْتُ وَالْإِسْتِدْلَالَ بِالْأَيَّةِ ذُهِلَ فَقَدْ نَقَلَ الْجَوْهَرِيُّ فِي الصِّحَاحِ أَنَّ الطِّفْلَ يُطْلَقُ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ وَالْمُضَافِ
 كَالْمَحَلِيِّ بِالِّ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ إِفَادَةِ الْعُمُومِ وَكَذَلِكَ الْجَمْعُ بِطَرِيقِ الْأُولَى وَيَنْبَغِي أَنْ يَنْفَطِنَ إِلَى أَنَّ الْكَلَامَ الْأَنْ
 فِي الْمُفْرَدِ وَالْجَمْعِ الْمُضَافِينَ أَوْ الْمَعْرِفِينَ بِالِّ أَمَا الْعَارِيَانِ عَنِ ذَلِكَ فَسَيَأْتِي الْكَلَامُ عَنْهُمَا بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْفَصْلِ
 الْمَعْفُودِ لِأَلْفَاظِ مُتَفَرِّقَةٍ.

Saya (Isnawi) menjawab: mengambil dalil dengan ayat tersebut adalah sebuah kesalahan, Jauhari menukil dalam kitab *al-sihahhnya*: bahwa *al-tifl* itu digunakan secara mutlak, baik untuk satuan dan *jamak*'. Dan *mudlof* yang kemasukan '*al*' dalam contoh tersebut menunjukkan makna umum begitu juga *al-jamu*', bahkan lebih utama (*dikasus jama*).

Marilah untuk berfikir cerdas bahwa pembahasan ini mengenai kalimat *mufrod* dan *jama*' yang *dimudlofkan* atau dima'rifatkan. Bukan yang sepi dari kriteria tersebut. Pembahasan yang tanpa '*al*' akan dikaji pada bab *alfadz al-mutafariqoh*.

إذا تقرر هذا فأما المفرد فيتفرع عنه مسائل:
 إحداهما دعوى أن الأصل جواز البيع في كل ما ينتفع به عملاً بقول تعالى {وأحل الله البيع} حتى يستدل به
 مثلاً على جواز بيع لبن الأمميات ونحوه مما وقع فيه الخلاف إن قلنا أنه للعموم وإلا فلا.

Takhrij Furu' kaidah tersebut diantaranya :

Klaim bahwa hukum asal dalam jual beli adalah dibolehkannya segala sesuatu yang bisa dimanfaatkan, mengamalkan firman Allah Swt:

وأحل الله البيع

Ayat ini digunakan sebagai pijakan dibolehkannya jual beli secara umum, termasuk menjual air susu anak adam dan benda-benda lainnya yang masih diperdebatkan karena *khilafiyah*, jika kita menganggap *al*' yang terdapat dalam kalimat *al-bay'u* adalah menunjukkan makna umum, jika tidak maka tidak halal.

وَكَذَلِكَ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى بطلَانِ مَا فِيهِ غَرَرٌ بِقَوْلِهِ نَهَى عَنِ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَلَى بطلَانِ بَيْعِ اللَّحْمِ بِأَيِّ حَيَّوَانٍ كَانَ
 مَأْكُولًا كَانَ أَوْ غَيْرِ مَأْكُولٍ بِقَوْلِهِ نَهَى عَنِ بَيْعِ اللَّحْمِ بِالْحَيَّوَانِ
 وَعَلَى نَجَاسَةِ الْأَبْوَالِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ تَنَزَّهَوا مِنَ الْبُؤْسِ وَنَحْوِ ذَلِكَ

Takhrij Furu' berikutnya adalah : mengambil dalil atas batalnya jual beli yang terdapat unsur penipuan, jual beli daging dengan hayawan, baik yang bisa dimakan dagingnya maupun tidak, karena ada hadis :

نَهَى عَنْ بَيْعِ اللَّحْمِ بِالْحَيَوَانَاتِ

Rasulullah SaW melarang jual beli daging dengan hayawan

Dan hukum najisnya semua air kencing dari pemahaman hadis:

تَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ

Bersihkanlah diri kalian semua dari air kencing.

من مسائل القاعِدة : إذا نوى أجنب الطهارة للصلاة فإنه يصح ويرتفع الأكبر والأصغر كما في الوضوء كذا ذكره ابن الرفعة في باب صفة الوضوء من الكفاية وفاء بالقاعدة السابقة ولأجل ذلك لم ينزلوا اللفظ على أضعف الشئيين وهو الأصغر.

كما نزلوه عليه في إقرار الأب بأن العين ملك لولده حيث نزلوه على الهبة وجوزوا الرجوع

Takhrijul Furu' lainnya : seorang yang sedang junub dan berniat bersesuci untuk shalat, maka hukumnya sah dan hadast besar dan kecilnya juga hilang sekaligus. seperti dalam kasus *wudlu*. Keterangan ini seperti disebut Ibnu Rif'ah dari bab *sifatul wudlu* seperti kaidah yang telah dijelaskan.

Contoh lainnya : *iqrarnya* seorang bapak yang mengatakan bahwa : barang adalah milik anaknya yang diturunkan melalui hibah, maka para ulama menghukumi dibolehkannya rujuk (diambil lagi oleh bapaknya) karena hibah sifatnya bukan akad *wajib min at thorofain* (yang tetap dari dua arah).²⁵⁷

لَمَسْأَلَةِ الْعَاشِرَةِ

إذا نوى المُنْتِمِع الصَّلَاةَ فَهَلْ يَسْتَبِيحُ الْفَرَضَ وَالنَّقْلَ أَمْ يَفْتَصِرُ عَلَى النَّقْلِ عَلَى وَجْهَيْنِ أَصَحَّهُمَا الثَّانِي

Takhrijul Furu' berikutnya:

²⁵⁷ Akad dalam muamalah terbagi menjadi dua, *wajib minattorofain* (yaitu akad yang ketika sudah sah maka kedua belah pihak tidak ada hak untuk merujuknya) dan *jawaz min attorofain* (akad yang kedua belah pihak boleh merujuk/ mengembalikan akadnya, dalam hal ini adalah bolehnya membatalkan akad untuk dimiliki lagi oleh salah satu pihak) seperti hibah dan sedekahnya bapak kepada anak. Ahmad Asyatiri : Yaqut An Nafis. Darul Ma;rifah, Jeddah hal 85.

Jika seorang yang bertayamum untuk shalat, apakah dibolehkan untuk dua shalat fardlu dan sunnah. Ataukah hanya mencukupkan pada yang dinukil. Terdapat dua wajah dan yang sah adalah yang kedua.

Fiil Madli berubah menjadi Insya'i jika menempati posisi Syarat

الفعل الماضي إذا وقع شرطا انقلب إلى الإنشاء باتفاق النحاة فمن فروعه إذا قال إن قمت فأنت طالق فلا يحمل على قيام صدر منها في الماضي إلا بدليل آخر وهو كذلك بلا خلاف

Ulama Nahwu sepakat bahwa fiil madlhi jika menempati posisi sebagai syarat maka hukumnya akan menjadi *Insya'i*.

Contoh hukum dari kaidah ini adalah: jika seseorang berkata

إن قمت فأنت طالق :

in qumti fa anti tolikun, perkataan ini tidak digunakan atas berdirinya sang istri pada masa lampau kecuali harus dengan dalil lainnya, hal ini menurut mayoritas ulama adalah *insya'i*. sesuai dengan kaidah *inysa'* (yaitu ucapan yang tidak memiliki dua kemungkinan benar dan bohong).

Fiil Madhi memiliki kemungkinan makna pada zaman Madi dan Mustaqbal

ومنها اختلاف أصحابنا في تحريم وسم الدواب على وجهها فإن مسلما روى في صحيحه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى حمرا قد وسم على وجهه فقال لعن الله من فعل هذا. فإن هذا الماضي وهو فعل إن كان للاستقبال فيدل على التحريم وإن كان باقيا على حقيقته من الماضي. فإن قلنا إن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية دل أيضا على تحريمه. وإن قلنا لا يفيدها فإن حملنا المشترك على معنييه فيدل أيضا وإلا فلا دلالة فيه على التحريم لأنه أخبر عن هذا الشخص بخصوصه بأن الله تعالى قد لعنه أو دعا عليه بذلك وسكت عن الموجب له. وخالصة المنقول في هذه المسألة عندنا القول بتحريمه فإن الشافعي في الأم قد أشار إليه فقال والخبر عندنا يقتضي التحريم وصححه النووي وأما الرافعي فصح الجواز.

Takhrij Furu' lainnya adalah terdapat perbedaan pendapat antara ashab kami dalam menentukan hukum haramnya mentato hayawan pada bagian wajahnya.

Imam Muslim meriwayatkan dalam kitab sahihnya: *sesungguhnya Nabi Saw melihat seekor Khimar yang telah ditato pada bagian wajahnya, kemudian beliau bersabda: Allah telah melaknat orang yang melakukan ini. (HR Muslim)*

Fili madlhi ini yang berupa kalimat “*Faala*” jika menunjukkan makna *mustaqbal* (masa yang akan datang) maka menunjukkan makna haramnya mentato. Walaupun masih tetap menunjukkan makna hakikatnya dari makna *al-madhi* (masa yang sudah lewat).

Jika mengatakan bahwa tartib hukum atas satu sifat menunjukkan faidah sebuah *ilat*, maka hal tersebut menunjukkan keharaman-nya. Jika tidak memiliki faidah *ilat* ketika digantungkan pada *al-mustarok* (gabungan makna keduanya) maka tetap menunjukkan (keharaman). Jika tidak maka tidak menunjukkan sifat haram. Karena hadis Rasulullah tersebut ditunjukkan kepada orang yang dikomentari beliau secara khusus, bahwa Allah *taala* telah melaknatnya. Atau mendoakan kepadanya dan diam dari (ancama/ dosa) apa yang akan didapatkan pelakunya (*al-mujib lahu*).

Kesimpulan pada masalah ini adalah – menurut pendapat kami adalah – menghukumi keharamannya.

Imam syafii dalam kittab *Umm* telah memberi isyarat pada kejadian tersebut, dan berkata : *Hadis tersebut menurut kami menghendaki makna Haram.*

Pendapat Syafi’I tersebut telah dianggap sahih oleh Nawawi, berbeda dengan Rafi’i dalam qaul sahihnya, yang membolehkannya.

فصل في معاني حروف

كاف التشبيه كقولك زيد كالأسد حرف يدل على مطلق التشبيه ويتعين محل ذلك بالقرائن وقد يخرج عن الحرفية إلى الاسمية فيستعمل فاعله ومفعوله ومجروره وغير ذلك فتقول جاءني كالأسد أي مثله وكذا رأيت كالأسد ومررت ب كالأسد لكن خروجها إلى الاسمية لا يكون عند سيبويه إلا في ضرورة الشعر وأجازه الأخص وجماعة في الكلام وعكس صاحب المشرق فقال يكون اسما دائما وفي معنى الدلالة على مطلق التشبيه لفظ مثل وما أخذ منها وكذا المساواة إذا احتملت أنواعا.

Bab Menjelaskan Makna-Makna Huruf

Kaf Tasbih seperti dalam ucapan زيد كالأسد menunjukkan mutlaknya *Tasbih* (mutlaknya penyerupaan). *Kaf* akan menjadi tertentu dengan adanya makna pendamping/*qorinah*, dan terkadang keluar dari sifat aslinya kalimah huruf (*al-harfiyah*) menjadi kalimah isim (*al-Ismiyyah*) yang bisa menempati posisi *fail*, *maf'ul* maupun *majrur* seperti ucapan :

جاءني كالأسد أي مثله وكذا رأيت كالأسد ومررت ب كالأسد

Menurut Sibawahi, keluarnya huruf tasbih *Kaf* menjadi *Ismiyyah* tidak pernah terjadi kecuali pada *dorurat as-syi'ir*. Ahfas dan ulama lainnya berpendapat bahwa hal ini bisa dan mungkin terjadi dalam ucapan biasa (*al-Kalam*).

Berbeda dengan pendapat *Ibnu Madlho* dalam kitab *al-Masarrof* yang berpendapat : huruf *Kaf* selamanya menjadi *Isim*. Dan dalam maknanya menunjukkan mutlaknya *tasbih*, seperti lafadz *mitslu*, dana apa yang diambil darinya . begitu juga adanya kesamaan jika adanya terjadi kemungkinan beraneka macam.

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة ما إذا قال أحرمت كإحرام زيد من حج أو عمرة أو قران أو تمتع. حتى نقل في الروضة من زوائده قبيل سنن الإحرام عن صاحب البحر أنه لو قال كإحرام زيد وعمرو وكان أحدهما محرما بالحج والآخر بالعمرة صار قارنا ولم يقولوا أنه يدخل في مجرد الإحرام ثم يصرفه لما أراد وسببه أن الإحرام لا يشترط فيه التعيين فلو حملنا ذلك على أصل الإحرام لم يبق لقوله كإحرام زيد وعمرو

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Takhrij Furu’:

Jika seseorang mengucapkan niat haji dengan ucapan : saya *ihrom* seperti *ihromnya Zaid* dari haji dan Umroh atau *Qiron* dan *Tamattu*. Di zawaid Raudloh dari kitab *al-bahar* telah dinukil sebelum membahas sunah-sunah *Ihrom*: jika seseorang berniat : seperti *ihromnya Zaid* dan Umar dan salah satunya *ihrom* untuk haji dan lainnya *ihrom* untuk Umroh, maka niat tersebut menjadi haji *Qiron*. Dan tidak berpendapat bahwa niat tersebut masuk hanya sekedar *ihrom*. Kemudian dibelokkan pada apa yang diinginkan. Sebabnya adalah tidak disyaratkannya adanya *al-Ta'yin* “menentukan” didalam niat *ihrom*. Jika

dimungkinkan mengikuti pada asal dari niat ihrom maka tidaklah (menjadi terikat) dalam niat ucapannya yang berupa : seperti ihromnya Zaid dan Amar.

فائدة

لو قال الزوج أنت طالق كالتلج أو كالنار طلقت في الحال ولغا التشبيه كذا قال الرافعي في آخر الباب الأول من أبواب الطلاق. وقال أبوحنيفة إن قصد التشبيه بالتلج في البياض والنار في الاستضاءة (طلقت للسنة) وإن قصد التشبيه بالتلج في البرودة والنار في الحرارة والإحراق طلقت في زمن البدعة

Takhrij furu’:

Jika seorang suami berkata : kamu orang yang ditalak seperti es, atau seperti api, maka talaknya sah seketika itu juga dan *Tasbih*-nya tidak berlaku. Seperti pendapat Rofi’idi akhir bab pertama dari bab talak.

Abu Hanifah berkata: jika yang dimaksud *at-Tasbih* dengan es adalah warna putihnya dan dengan api adalah pancaran cahayanya maka hukumnya termasuk talak sunnah, jika yang dimaksud *at-Tasbih* adalah seperti es dalam sifat dinginnya, dan seperti api dalam panas dan membakarnya maka dihukumi talak di waktu bid’ah.

ومنها إذا قال لامرأته أنت علي كالميتة والدم والخمر والخنزير فإن أراد في الاستقذار صدق وإن أراد الطلاق أو الظهاري نفذ وإن نوى التحريم لزمه الكفارة وإن أطلق فقال الرافعي ظاهر النص أنه كالحرام وبه صرح الإمام قال والذي ذكره البغوي وغيره أنه لا شيء عليه. انتهى

Takhrij fikih :

Jika seseorang berkata kepada istrinya: kamu bagiku seperti bangkai dan darah dan khomer dan khinzir, maka jika yang diinginkan adalah sifat menjijikannya maka suami dibenarkan, jika yang diinginkan adalah talak atau dihar maka *nufud* (berlangsung) dan terjadi, jika diniati untuk mengharamkan maka suami wajib membayar *kafaroh*, dan jika memutlakannya.

Rafi’i berkata: nas yang jelas hukum-nya seperti pengharaman, dan hukum haram ini seperti dijelaskan oleh imam, imam berkata: apa yang diucapkan *Baghowi* dan lainnya bahwa kalimat tersebut tidak mengharuskan apapun kepada suami (yang mengucapkan tasbih,).

واو العاطفة تشرك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة: لو قال أنت طالق اليوم وغدا وبعد غد وقعت في الحال واحدة ولا يقع بعدها شيء لأن المطلقة في وقت مطلقة فيما بعده بخلاف ما إذا كرر لفظة في فإن الطلاق يتعدد و لأن المظروف يتعدد بتعدد الظرف²⁵⁸

Wawu *athaf* memiliki makna “*isytirok*” gabungan dalam hukum antara *ma'tuf* (objek yang mengikuti) dan *ma'tuf* alaih (objek yang diikuti).

Takhrijul Furu’:

Jika seseorang berkata: kamu orang yang ditalak hari ini dan besok dan setelah besok, maka terjadilah talak seketika itu juga dengan talak satu, dan tidak terjadi setelahnya sesuatu apapun. Karena seorang perempuan yang ditalak pada satu waktu itu hukumnya tertolak pada waktu setelahnya. hukum akan berbeda jika mengulangi lafadz *Fie* maka talak akan bertambah bilangannya karena *al-madruf* (waktu dan tempat) berbilang sebab bertambahnya bilangan waktunya *-dhorof*.

ذهب بعض البصريين وجماعة من الكوفيين إلى أن واو العطف تفيد الترتيب ونقله صاحب التتمة في كتاب الطلاق عن بعض أصحابنا وبالغ الماوردي في الوضوء من الحاوي فنقله عن الأخفش وجمهور أصحابنا واختاره الشيخ أبو اسحق في التبصرة والثاني وهو المعروف عن البصريين أنها لا تدل على ترتيب ولا على معية قال في التسهيل لكن احتمال تأخير المعطوف كثير وتقدمه قليل والمعية احتمال راجح وما ذكره مخالف لكلام سيبويه وغيره فإن سيبويه قال وذلك قولك مررت برجل وحمار كأنك قلت مررت بهما وليس في هذا دليل على أنه بدا بشيء قبل شيء ولا بشيء مع شيء هذا كلامه

Sebagian ulama ahli Basroh dan golongan dari ulama Kuffah berpendapat bahwa *Wawu athaf* memberi faidah *at-tartib* (runtut), hal ini seperti yang di nukil *Sohib at-Tatimmah* menukil pendapat Ashab di bab *at-Talak*. Mawardi dalam kitab *al-Hawi* menegaskan pendapat yang sama dan menukil dari pendapat Ahfas dan Jumhuur Ashab, (mayoritas dari Ashaabuna). Syaikh Abu Ishaq dalam kitab *at-Tabsiroh* juga mengatakan pendapat yang sama.

Pendapat kedua yang terkenal dari golongan ahli Basroh, bahwa *Wawu athaf* tidak menunjukkan makna *at-Tartib* maupun *Maiyyah* (berbarengan). Ibnu Malik

²⁵⁸ Isnawi.op cit.

dalam kitab *at-Tashil* berkata: tetapi kemungkinan diakhirkannya *ma'tuf* lebih banyak, sedangkan mendahulukannya hanya sedikit, dan makna *maiyyah* memiliki kemungkinan yang lebih unggul. Apa yang tersebut tadi berbeda dengan ucapan Sibaweh dan lainnya. Sibaweh berkata: dan itu seperti ucapan :

مررت برجل وحمار كأنك قلت مررت بهما

Saya berjalan melewati seseorang dan keledai, seakan-akan kamu berkata: saya lewat dengan keduanya.

Contoh tersebut tidak menunjukkan memulai sesuatu sebelum sesuatu – dan tidak dengan sesuatu bersamaan sesuatu lainnya.

واعلم أن القول الثالث يعبر عنه بأنها لمطلق الجمع ولا يصح التعبير بالجمع المطلق لأن المطلق هو الذي لم يقيد بشيء فيدخل فيه صورة واحدة وهي قولنا مثلا قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الإطلاق وأما مطلق الجمع فمعناه أي جمع كان وحينئذ فيدخل فيه الأربعة المذكورة وهذا فرق لطيف غريب أضيف لم أر من نبه عليه إذا علمت ذلك فالمسألة فروع

Ketahui bahwa pendapat ketiga (dari makna *wawu ataf*) itu menunjukkan mutlaknya berkumpul, bukan berkumpul secara mutlak, karena *al-mutlak* adalah yang tidak terikat dengan sesuatu. Maka didalamnya termasuk satu gambaran seperti ucapan kami : Zaid dan Amar berdiri , didalamnya tidak masuk hal yang terikat dengan *maiyyah* (kebersamaan) maupun dahulu dan terakhir, karena keluarnya kalimat tersebut dengan ikatan dari kemutlakan, adapun *mutlak al-jam'i* maka maknanya adalah kumpul. Maka kesimpulannya adalah masuk didalamnya empat hukum tersebut. Ini adalah perbedaan yang sangat halus dan *ghorib*, saya (Isnawi) tambahkan disini dan tidak pernah saya ketahui sebelumnya orang yang memberi peringatan atas kajian ini.

الأول إذا قال لزوجته إن دخلت الدار وكلمت زيدا فأنت طالق فلا بد منها ولا فرق بين أن يتقدم الكلام على الدخول أو يتأخر عنه وأشار في التتمة إلى وجه في اشتراط تقديم المذكور أولا تفريعا على أن الواو تقتضي الترتيب كذا ذكره الرافعي في باب تعليق الطلاق في الكلام على اعتراض الشرط على الشرط

Takhrijul Furu:

Jika suami berkata kepada istrinya: jika kamu masuk rumah dan berbincang dengan Zaid maka kamu orang yang ditalak. maka itu harus terjadi darinya. Dan tidak ada perbedaan antara terjadinya perbincangan atau masuk rumah, manapun yang dahulu maupun terakhir. Dalam kitab *at-Tatimmah* diisyaratkan pada satu arah hukum tertentu dalam mensyaratkan didahulukannya yang disebut pertama, menjadi cabang bahwa *Wawu* menunjukkan tartib, seperti apa yang dijelaskan Rofi'I dalam bab *ta'liq at-talaq* pada pembahasan atas *I'tirod as-syarat ala as-syarat*.

{ مسألة }

يغتفر في المعطوف ما لا يغتفر في المعطوف عليه ويعبر عنه أيضا بعبارة هي أعم مما ذكرناه فيقال يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل وبيان ذلك بذكر مسألتين

Bab Tarkib Ma'aani Mutafarriqoh

Mas'alah

Hukum yang ada pada *ma'tuf* (kalimat yang mengikuti) dimaafkan atas apa yang tidak dimaafkan pada *ma'tuf alaih* (kalimat yang diikuti), statmen ini kadang diibaratkan dengan sesuatu yang lebih umum dari apa yang telah disebut oleh kami dengan: dimaafkannya masalah yang ada pada bagian kedua atas apa yang tidak dimaafkan pada hukum-hukum pertama/permulaan. Penjelasan tersebut terdapat pada dua masalah berikut:

المسألة الأولى : اسم الفاعل المقرون بأل يجوز إضافته إلى ما فيه أل فيقول جاء الضارب الرجل بالكسر ولا يجوز عند سيويوه والجمهور إضافته إلى العاري عنها فلا تقول جاء الضارب زيد بالكسر بل بالنصب فإن كان معطوفا على ما فيه أل كقولك جاء الضارب الرجل وزيد فقال سيويوه وغيره يجوز جره لكونه في الثواني كما سبق ومنعه المبرد المسألة أول.

Isim Fail yang dibarengi dengan *al'* boleh *diidofahkan* pada isim yang kemasukan *al*, seperti ucapan : جاء الضارب الرجل (dengan membaca *kasroh lafadz rojul*), menurut Sibaweh dan Jumhur ulama, susunan kalimat tersebut tidak diboleh *diidofahkan* pada isim yang sepi darinya, maka tidak boleh mengatakan : جاء زيد kata Zaid tidak boleh dibaca *kasroh*, dan harus dibaca *nasob*. Walaupun

diathofkan kepada isim yang dibarengi ‘al seperti ucapan : جاء الضارب الرجل وزيد : Sibaweh dan lainnya berpendapat boleh dibaca jer karena tergolong isim yang kedua seperti kaidah diatas. Sedangkan Al-mubarod melarang kajian masalah yang pertama.

ما سبق من العطف والنعته والتأكيد والبدل يسمى توابع لأنها تتبع الاسم في الإعراب وفي غيره كما أوضحوه في موضعه والتابع لا يكون له تابع أي لا يعطف على المعطوف فإذا قلت مثلًا جاء زيد وعمرو وبكر فلا يكون بكر معطوفًا على عمرو بل على ما عطف عليه عمرو وهو زيد وكذلك في النعت والتأكيد والبدل وجوز بعضهم أن يكون للتابع تابع

Semua penjelasan tentang *athaf*, *na'at*, *taukid*, *badal* dinamakan dengan *tawabi'* (isim-isim yang mengikuti isim sebelumnya) karena mengikuti isim dalam I'rob dan lainnya, seperti yang telah dijelaskan oleh para hali Nahwu dalam setiap babnya. Hukum *tabi'* tidak bisa diikuti oleh *tabi'* lainnya, artinya tidak bisa diatofkan pada *ma'tuf* (isim yang mengikuti juga) jika kamu mengucapkan umpamanya : جاء زيد وعمرو وبكر maka Bakar tidak mungkin *diathafkan* kepada Umar, melainkan harus kepada apa yang telah diikuti oleh Umar (*ma'tuf alaih*) yaitu Zaid, begitu juga dalam hukum *Na'at*, *Taukid* dan *Badal*. Sebagian ulama membolehkan adanya pengikut bagi pengikut (*tabi' kepada tabi'*).

إذا علمت ذلك إذا حضر الجمعة من لا تتعقد به كالعبد والمسافر والمرأة فلا يصح إحرامهم إلا بعد إحرام أربعين من أهل الكمال لأنهم تبع لهم كما قال في أهل الكمال مع الامام كذا ذكره القاضي الحسين في صلاة الجماعة من فتاويه وفي تعدي ذلك الى امتناع التقدم في الأفعال احتمال

Takhrij furu' dari kaidah ini adalah :

Jika orang yang tidak mengesahkan (bukan bagian dari empat puluh orang yang mengesahkan / diwajibkannya mendirikan jum'at) menghadiri jum'at seperti, budak, musafir dan perempuan, maka ihrom mereka tidak sah kecuali setelah *takbirotul ihromnya* empat puluh orang yang diwajibkan atasnya mendirikan jum'at (*ahlul kamal*), karena mereka hanya mengikuti orang-orang yang mengesahkan jum'atan. Seperti hukum *ahlul kamal* yang harus takbir setelah imam. Seperti yang disebutkan al-Qodi Husain dalam penjelasan sholat jam'ah

dari fatawinya. Masalah ini juga termasuk dilarangnya menyengaja mendahului (imam) dalam setiap gerakan (makmum).

ومنها اذا تباعد المأموم عن إمامه أكثر من ثلاثمائة ذراع وكان بينهما شخص يحصل به الإتصال صح بشرط أن يحرم قبله لأنه تبع له كما أنه تابع لإمامه كذا ذكره القاضي أيضا في الموضع المذكور ونقله عنه الرافعي

Takhrijul Furu’:

Jika imam dan makmum menempati posisi yang berjauhan melebihi tigaratus diro’ (150 meter) dan diantara keduanya terdapat orang yang menghubungkan, maka dihukumi sah dengan syarat makmum yang jauh tersebut tidak mendahului takbirotul ihromnya makmum yang menjadi penghubung kepada imam, karena makmum yang jauh tersebut mengikuti makmum penghubung seperti juga makmum penghubung yang mengikuti imamm, seperti dijelaskan AL-qhodi pada bab jamaaah dan di nukil Rofi’i.

فصل في مسائل متفرقة

لترخيم حذف أواخر الأسماء في النداء ويجوز الترخيم في غير النداء للضرورة إذا تقرر هذا فمن فروع المسألة ما إذا قال يا طال بحذف القاف فإن الطلاق يقع إذا نوى ولو قال أنت طال ونوى فنقل الرافعي عن العبادي أنه يقع لوروده وعن البوشنجي أنه ينبغي أن لا يقع لما ذكرناه من اختصاصه بالشعر واعلم أن الرافعي لم يبين المراد بهذه النية فيحتمل أن يكون المراد بها نية الطلاق وأن يكون المراد نية الحذف من طالق.

Fashal menjelaskan Masalah-masalah Mutafarriqoh

Tarhim adalah membuang akhir dari kalimat-kalimat isim dalam *Nida’*, *Tarhim* dibolehkan juga pada selain *nida’* seperti dalam keadaan darurat:

Takhrij Furu’ dari Kaidah ini adalah :

Jika seorang suami mengucapkan : wahai toli, dengan membuang qoff, maka talak tetap sah jika diiringi dengan niat, seperti yang dijelaskan Rofi’i. AL-Busanji mengatakan talak tersebut tidak terjadi karena masalah ini dikhususkan pada syiir saja.

Rafi'i dalam masalah ini tidak merinci antara maksud dari niat disini, karena ada kemungkinan yang dimaksud adalah niat talak atau niat membunga *qoff* pada huruf *al-toliq*.

{ مسألة }

مالا يعمل لا يفسر وإيضاح ذلك أنا إذا قلنا في الاشتغال زيدا ضربته بالنصب فزيد منصوب بإضمار فعل يفسره ضربت المملووظ به وتقديره ضربت زيدا ضربته وإنما جاز نصبه له لأن المملووظ به لو عري عن الضمير لكان يجوز له أن ينصب السابق فيقول زيدا ضربت فما جاز أن ينصبه بنفسه جاز أن يكون له فرع ينصبه عند اشتغاله بضميره بخلاف ما إذا امتنع عمله فيه كما لو وقع الاسم مثلا قبل إن الشرطية كقول زيدا إن أكرمه أكرمك فإنه لا يصح نصبه بعامل يفسره الظاهر لأنه لا يصح عمله فيه بنفسه

Apa yang tidak bisa beramal maka tidak bisa menjadi tafsir, Penjelasannya adalah jika kita mengucapkan bahwa dalam bab *Istighol* : زيدا ضربته dengan membaca nashob lafadz Zaid, maka Zaid dinasabkan dengan dloimir fil yang menafsirinya dari kalimat ضربت yang telah dilafadzkan pada ucapan tersebut, adapun takdirnya adalah : ضربت زيدا ضربته. Adapun dibolehkan menasabkan Zaid karena yang dilafadzkan jika sepi dari dloimir maka dibolehkan untuk menasabkan Zaid (tanpa harus menafsiri). Manjadi kalimat : زيدا ضربت, dan apa yang bisa dinasabkan dengan diri sendiri maka boleh juga bagi sebuah kalimat untuk memiliki *furu'* yang menasabkannya ketika disibukkan (*istighol*) dengan *dloimirnya*, berbeda ketika amalannya dilarang atau dicegah seperti jika ada isim yang jatuh sebelum in *syartiyyah*, seperti ucapan : زيدا إن أكرمه أكرمك dalam kasus ini tidakboleh menasabkannya dengan *amil* yang menafsirinya yang *dlohira*, karena pada masalah ini tidak sah amalannya pada diri sendiri.

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة جواز التوكيل في شيء لمن له أهلية التصرف فيه وامتناعه في حق من ليس له ذلك فمن جاز له أن يلي عقد النكاح مثلا لاجتماع الشروط فيه فيجوز له أن يوكل عنه من يتعاطاه ومن لا يتعاطاه كالمحرم والفاسق فيمتنع عليه التوكيل هذا هو الأصل

Takhrijul Furu' dari kaidah ini adalah :

Dibolehkannya memberikan perwakilan dalam (*muamalah / munakahah*) kepada orang yang memiliki keahlian *bertasarruf* (*muamalah*) pada muamalah tersebut dan dilarangnya kepada orang yang tidak memiliki keahlian.

Barang siapa yang dibolehkan untuk menjadi wali dalam akad nikah karena sudah memenuhi kriteria syarat dalam perwalian maka boleh baginya untuk menjadi wakil atas akad tersebut dari orang yang sah yang telah memberikan hak perwaliannya.

Adapun orang yang tidak memenuhi standar syarat perwakilannya yang tidak sah seperti orang yang sedang ihrom (haji maupun umroh), dan orang fasik. Maka baginya dilarang untuk memberikan perwakilan. Ini adalah *kaidah al-aslu*.

{ مسألة }

إبدال الهاء من الحاء لغة قليلة وكذلك إبدال الكاف من القاف فمن فروع الأول إذا قرأ في الفاتحة الحمد لله أعني بالهاء عوضاً عن الحاء فإن الصلاة تصح كما نقله القاضي الحسين في باب صفة الصلاة من تعليقه ونقله عنه في الكفاية

Masalah

Mengganti al-*kha'* dengan al-*Ha'* pada bacaan fatihah adalah satu *lughoh* adalah satu *lughoh* ang sedikit, sebagaimana mengganti *al-kaff* dari *Qoff*.

Takhrijul Furu' dari kaidah ini adalah :

Jika seseorang membaca al-fatihah dengan الحمد لله dengan Ha' menggantikan kha' maka sholatnya tetap sah, seperti fijelaskan al-Qodhi Husian pada bab *Sifat Sholat*, dari kitab *ta'liqot*-nya dinukil didalam kitab *al-Kifayah*.

وأما الثاني فمن فروعه إذا قرأ المستقيم بالقاف المعقودة المشبهة للكاف وهي قاف العرب أي التي ينطقون بها فإنها تصح أيضاً كما ذكره الشيخ نصر المقدسي في كتابه المسمى بالمقصود والرواياني في الحلية وجزم به ابن الرفعة في الكفاية ونقله النووي في شرح المهذب عن الروياني ثم قال وفيه نظر ومال المحب الطبري في شرح التنبيه إلى البطلان لكن اللحن الذي في الفاتحة لا يمنع الصحة إذا كان لا يختل المعنى كما

جزم به الرافعي وإن كان حراما كما قاله النووي في شرح المذهب وحكى فيه وجها أن الصلاة لا تصح أيضا وحينئذ فالصحة في أمثال هذه الأمور لأجل وروده في اللغة وبقاء الكلمة على مدلولها أظهر بخلاف الإتيان بالدال المهملة في الذين عوضا عن المعجمة فإن إطلاق الرافعي وغيره يقتضي البطلان وأنه لا يأتي فيه الخلاف في الضاد مع الظاء وسببه عسر التمييز في المخرج.

Takhrij Furu':

Jika seseorang membaca المستقيم dengan *Qoff* yang menyerupai huruf *Kaff*, yaitu seperti *Qoff*-nya orang Arab (kabilah Arab) yang mengucapkan dengan pelafadzan seperti itu maka bacaan al-Fatiha-nya tetap dihukumi sah, seperti dijelaskan Nador al-Muqaddasi pada kitabnya yang *Al-maqsud*, Royani dalam *al-Hilyah* seperti ditetapkan Ibnu Rif'ah pada *al-Kifayah*, dan dinukil Nawawi dalam *Syarah Muhadzab*-nya dari Royani, kemudian berkomentar: “didalamnya terdapat pembahasan”,

Muhib at-thabari dalam syarah *al-Tanbih* lebih condong kepada hukum batal-nya bacaan tersebut. Tetapi *Lahn* (cacat) yang ada dalam al-Fatihah tidak menghalangi sahn-nya jika tidak merusak maknanya, seperti ditegaskan Rafi'I walaupun hukumnya harom seperti yang ditegaskan oleh Nawawi dalam *Syarah Muhadzabnya*. Dan diceritakan didalamnya terdapat satu *wajh* (pendapat) lain yang menjelaskan bahwa sholat-nya juga tidak sah. Karenanya yang sah dimasalah yang seperti ini adalah karena kalimat tersebut bersumber dari salah satu *Lughoh* Arab (kabilah) dan tetapnya kalimat pada apa yang madlul-nya (makna kalimat aslinya) lebih jelas.

Berbeda jika mengganti dengan *al-dal al-muhmalah* (tanpa titik) pada lafadz: الذين yang menjadi ganti dengan *dzal* bertitik, adapun memutlakannya Rofi'I dalam masalah ini dan lainnya menunjukkan makna hukum batal (tidak sah), masalah ini tidak disamakan dengan menggantikan *dhod* dengan *al-dza*. الضاد مع الظاء disebabkan sulitnya membedakannya dalam *makhraj* khuruf (tempat keluarnya huruf).

ضرورة الشعر تبيح أموراً ممنوعة في الاختيار كقصر الممدود وغيره واختلفوا في حد الضرورة فقال ابن مالك هو ما ليس للشاعر عنه مندوحة وقال ابن عصفور الشعر نفسه ضرورة وإن كان يمكنه الخلاص بعبارة أخرى وهذا الخلاف هو الخلاف الذي يعبر عنه الأصوليون بأن التعليل بالمظنة هل يجوز أم لا بد من حصول المعنى المناسب حقيقة وينبغي عليه فروع كثيرة.

Masalah

Darurat Syiir membolehkan beberapa perkara yang dilarang ketika dalam keadaan ikhtiar, seperti memanjangkan bacaan dan lainnya. Perbedaan terdapat dalam masalah batasan dorurot.

Ibnu Malik berkata : adalah apa-apa yang dalam syair (tidak bisa ditinggalkan).

Ibnu Usfrur berkata : Syiir dengan sendirinya adalah darurat, walaupun dimungkinkan untuk mengambil jalan keluar dengan menggunakan lafadz lain.

Perbedaan ini adalah perbedaan yang dijelaskan oleh para ulama ushul denan *ta'li' bilmadonnah*, apakah boleh atau harus didapatkan dari makna yang sesuai secara *hakikat*:

منها إذا قال لزوجته إن كنت حاملاً فأنت طالق وكان يطؤها وهي ممن تحبل فهل يجب التفريق إلى أن يستبرئها الزوج فيه وجهان أصحهما لا لأن الأصل عدم الحمل وقيل نعم لأن الوطاء مظنة له

Takhrij Furu; dari Kaidah ini adalah :

Jika suami berkata kepada istrinya : jika kamu hamil maka kamu ditalak, dan keadaannya saat itu suami telah menggaulinya sedangkan istrinya termasuk orang yang bisa hamil. Apakah diwajibkan berpisah sampai sang istri beristibro – menjelaskan keadaan dari kemungkinan hamil dan tidak-?

Dalam masalah ini ada dua wajah (pendapat berbeda) dan yang paling sah dari keduanya adalah tidak. Karena hukum asalnya adalah tidak adanya kehamilan, dan menurut satu pendapat lemah iya (terjadi dan sah talak) karen menggauli istri adalah *madzhonnah* atas kehamilannya.

ومن هنا اشتراط الشهوة في النقض بمس الأجنب والصحيح عدم الاشتراط

ومنها جواز رجوع الأصول كالآباء والأمهات فيما وهبته لفروعهم دون الأجنبي لأن الأصول يقصدون مصلحة فروعهم فقد يرون في وقت أن المصلحة في الرجوع إما لقصد التأديب أو غير ذلك فجوزناه بخلاف الأجنبي واختلفوا في اشتراط هذه المصلحة لجواز الرجوع والصحيح عدم اشتراطها تعليلا بالمطنة. وهذه المسألة هي نظير ما إذا كان الأب أو الجد عدوا للبكر وقد نقل الرافي فيه عن ابن كج وابن المرزبان أنه لا يجبرها على التزويج ثم نقل أعني الرافي فيه احتمالا في الجواز

Takhrijul Furu’:

Tentang batasan *syahwat* dalam masalah batalnya wudlu dengan memegang perempuan yang bukan *mahrom*, adapun yang sah adalah tidak disyaratkan.

Takhrijul Furu’:

Dibolehkannya seorang Ayah atau Ibu untuk merujuk hibahnya yang telah ndiberikan kepada anak-anaknya bukan kepada orang lain. Karena tujuan orang tua ada pada maslahat anak-anaknya. Mereka telah melihat pada waktu tersebut bahwa yang terbaik adalah merujuknya untuk memberikan pelajaran atu lainnya, hukum tersebut menjadi boleh. Berbeda jika hibah ke orang lain yang tidak boleh rujuk (mengambil kembali).

Perbedaan terjadi pada masalah persyaratan adanya maslahat sebagai alasan dibolehkannya rujuk. Adapun yang sah adalah tidak disyaratkannya maslahat, karena mengambil illat dari *madzhonnah* –prasangkaan-.

Takhrijul Furu’:

Seorang ayah atau kakek yang memiliki permusuhan dengan anak perawannya, Rafi’I menukil dari Ibnu Kaj dan Ibnu Murzaban bahwa hal tersebut (adanya permusuhan) tidak dibolehkan bagi mereka untuk memaksan anak perawannya untuk dinikahkan. Rafi’i menukil bahwa dimungkinkan adanya pendapat yang memperbolehkannya (dengan *ilat Madzonnah*)

وقياس ولاية المال أن يكون كولاية النكاح في ذلك

Qiyas ini juga berlaku dalam masalah perwaliyan atau kepelilikan harta, yang disamakan dengan perwalian dalam masalah nikah dalam hal tersebut(boleh atau tidak).

ومنها أنهم جوزوا للمعتكف الخروج إلى بيته للأكل ولقضاء حاجة الإنسان لاستحيائه من فعل ذلك مع الطارقين هناك فلو اعتكف في موضع مغلق عليه كالمنارة مثلا أو كان المسجد نفسه مهجورا يغلقه على نفسه إذا دخل إليه فينتج امتناع الخروج لانتفاء المعنى ويحتمل الجواز اعتبارا بالمظنة لا بأحاد الأفراد

Takhrijul Furu':

Dibolehkannya orang yang sedang *I'tikaf* untuk keluar dari masjid untuk pulang ke rumahnya dengan alasan makan atau memenuhi hajat manusianya, karena alasan sifat malu-nya jika melakukan hal tersebut dengan orang-orang yang melewatinya disana. Jika *I'tikaf* ditempat yang terkunci seperti menara atau dimasjid Jika *I'tikaf* ditempat yang terkunci seperti menara atau dimasjid ang dikunci, jika masuk kedalamnya. Maka *qaul* yang memiliki pendapat adalah dilarangnya keluar karena hilangnya makna (ke tidak mungkin)dan ada kemungkinan boleh jika melihat *I'tibar* dengan *madzonnah* tidak dengan salah satu dari orang-orangnya.

باب الحقيقة والمجاز
علم أن أكثر النحاة قد أهملوا هذا الباب وقد ذكره شيخنا في آخر الارتشاف تبعا لجماعة فتبعته على ذلك فالحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما وهو أنواع.

{ مسألة }

من أنواع المجاز أيضا إطلاق اسم البعض على الكل وعكسه وفي معناه الأخص مع الأعم إذا تقرر ذلك, فللمسألة فروع:

الأول إذا قال أنت طالق نصف طلاقة فإنه يقع عليه طلاقة كاملة ثم حكى الرافعي وغيره وجهين من غير تصريح بترجيح في أن ذلك من باب التعبير بالبعض عن الكل أو من باب السراية أي وقع النصف ثم سرى إلى الباقي وللخلاف فوائد وهذا الكلام الذي ذكره الأصحاب عجيب لأن التعبير ببعض الشيء عن جميعه من صفات المتكلم

ويستدعي قصده لهذا المعنى بالضرورة وإلا لم يصح أن يقال عبر به عنه أيضا فالمجاز لا بد فيه من قصد صرف اللفظ عن المدلول الحقيقي بشروط أخرى لأن النصف قد يراد به المعنى المجازي

وإذا تقرر ذلك كله فنقول إن أراد الزوج المعنى المجازي وقع كذلك بلا خلاف لأن استعمال المجاز جائز بلا خلاف وإن لم يقصد ذلك فيحمل على المعنى الحقيقي قطعا إلا أنه التزم أيقاع نصف طلاقة ولا يتأتى ذلك إلا بوقوع طلاقة كاملة فأوقعناها لأن ذلك من باب السراية لا من باب التعبير بالبعض عن الكل.

Bab Hakikat dan Majas

Kajian hakikat dan majas tidak dibahas oleh mayoritas ahli Nahwu, dan tidak menganggap bab ini. Adapun guru kami Abu Hayyan membahasnya di akhir kitab *Irtisyafnya* mengikuti kelompok ahli nahwu lainnya. Maka saya (Isnawi) mengikuti jejak sang guru tutur dalam membahas masalah ini.

Hakikat adalah lafadz yang digunakan pada apa yang telah diletakan (digunakan) pada lafadz tersebut.

Majas adalah lafadz yang digunakan pada selain makna yang diletakkannya untuk menyesuaikan antar keduanya.

Majas terbagi dalam beberapa macam:

Memutlakkan makna sebagian untuk makna secara keseluruhan begitu pula sebaliknya

Diantara makna majas adalah memutlakan isim yang bermakna sebagian untuk makna secara keseluruhan, dan sebaliknya. Dan didalam maknanya terdapat pembahasan yang lebih khusus serta lebih umum.

***Takhrijul Furu'*:**

Jika suami berkata kepada istrinya: kamu saya talak dengan setengah talakan. Maka ucapan ini menunjukkan arti talak secara sempurna.

Rafi'I dan lainnya berargumen dengan mengatakan bahwa dimasalah tersebut terdapat dua wajah (pendapat) tanpa menjelaskan mana yang unggul. Karena kalimat tersebut menunjukkan statmen *ta'bir* dengan *al-ba'ad* (sebagian) dari *al-*

kul, atau termasuk dari sesuatu yang menjadi *as-siroyah* (berjalan dari sesuatu ke yang lainnya) kepada yang selbihnya.

Perbedaan ini memiliki beberapa faidah :

Ucapan yang telah disebut oleh Ashab sangatlah mengherankan, karena statmen dengan sebgian dari sesuatu dari makna keseluruhan adalah sifat dari al-mutakallim (yang berbicara), maka dibutuhkan –secara dorurot- untuk meminta penjelasan dari maksud ucapannya atas maknanya. Jika tidak maka tidak sah untuk mengucapkan: berstatmen dengannya juga.

Adapun majas menuntut kewajiban untuk maksud mengalihkan lafadz dari madlul al-hakiki (makna yang menunjukkan secara hakikat) dengan syarat lain. Karena kalimat al-nisf (setengah) bisa dimaknai dengan makna al-majazi.

Jika kaidah-kaidah tersebut jelas, maka : jika suami mengharapkan makna *majazi*, maka kalimatnya juga menunjukan seperti itu (makna majaz) tanpa *khilaf*. Karena penggunaan majas dibolehkan tanpa *khilaf*.

Jika tidak bermaksud seperti itu (makna majas) maka harus dibawa kepada makna hakiki. Akan tetapi baginya hanya wajib melepaskan setengah talak, dan hal ini tidaklah berpengaruh kecuali dengan menalak satu talak-an sempurna.

Karenanya maka kami menganggapnya talak terjadi. Karena itu termasuk as-saroyyah (berlanjut dari sesuatu ke yang lainnya) kepada yang selbihnya. Dan bukanlah statmen dari *makna al-ba'd untuk makna al-kul*.

إذا نذر ركوعاً لزمه ركعة باتفاق الفرعين كذا قاله الرافعي في كتاب النذر في الكلام على نذر الصوم قال فإن نذر سجوداً أو تشهداً فكما لو نذر أن يصوم بعض اليوم وفي ما قاله نظر لأن إطلاق الركعة على الركوع وعكسه مجاز بلا شك فيكون كنصف اليوم ونحوه نعم إن أراد بالركوع الركعة الكاملة فلا إشكال

***Takhrijul Furu'*:**

Jika seseorang bernadzar untuk ruku' maka wajib baginya melalui kesepakatan dua furu' tersebut, seperti keterangan Rofi'I dalam kitab al-nadzar, saat menjelaskan tentang hukum nadzar puasa. Rofii menegaskan jika seseorang Nadzar untuk bersujud atau Tasyahhud, maka sama seperti hukum puasa

disebagian hari, dan masalah tersebut masih dalam pembahasan, karena mutlaknya lafadz al-rakaat menunjukkan atas ruku, bigutupla sebaliknya, yaitu majaz tanpa ragu, maka seperti contoh : nisfu al-yaum atau setengah hari. Iya jika yang dikehendaki dari ruku' adalah rakaat yang sempurna maka tidak ada *isykal* (tidak bermasalah)..

إذا حلف لا يشرب له ماء من عطش ونوى جميع الانتفاعات فإنه لا يحنث إلا بما يلفظ به وهو الماء من العطش خاصة ولا يتعدى إلى ما نواه به وإن كان بينهما مخاصمة أو امتنان عليه يقتضي ذلك لأن النية إنما تؤثر إذا احتل اللفظ ما نوى بجهة يتجاوز بها فإذا لم يحتمل اللفظ ذلك لم يبق إلا النية وهي وحدها لا تؤثر كذا ذكره الرافعي في آخر كتاب الإيمان.

وفيما ذكره نظر لأن فيه جهة صحيحة وهي إطلاق اسم البعض على الكل

Takhrijul Furu':

Jika seseorang bersumpah untuk tidak meminum air sebab kehausan dan diniati untuk segala yang bisa diambil manfaatnya maka ia tidak dianggap melanggar sumpahnya kecuali atas apa yang telah ia lafadzkan, yaitu air dari sifat haus secara khusus, dan tidak melampaui pada apa yang ia niatkan dengannya, jika diantara keduanya terdapat permusuhan atau pemberian atasnya maka hal ini menghendaki seperti adanya, karena niat hanya bisa memberikan pengaruh jika terdapat kemungkinan dalam lafadznya sesuatu yang dari satu sisi yang melampauinya. Jika tidak ada kemungkinan dari sisi lafadznya atas hal tersebut maka tidak tersisa kecuali niat. Dan dia sendirinya tidak memberikan pengaruh. Hal ini seperti yang dinukil oleh Rofi'I pada akhir bab al-Aiman.

Dan masalah yang telah disebutkan Rafi'I memiliki ulasan dari arah yang sah, yaitu memutlakkan isim *al-ba'ad* makna sebagian kepada makna *al-kul* atau makna keseluruhan.²⁵⁹

إذا قال لزوجته أنت طالق يوم يقدم زيد فقدم ليلا فلا يقع الطلاق على الصحيح لأن اليوم ما بين طلوع الفجر والغروب وقيل يقع لأن اليوم قد يستعمل في مطلق الوقت هذا علله الرافعي ومعناه ما ذكرناه وهذا الخلاف مشكل لأن الزواج إن أراد استعماله فيه مجازا كما ذكرناه وقع بلا إشكال وإن يرد ذلك فتقدم الحقيقة قطعا.

²⁵⁹ Kawkab Ad-duri hal 221.

نعم إن ادعى مدع غلبة هذا المجاز على الحقيقة وسلم له ما ادعاه فيأتي فيه الخلاف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح

Takhrijul Furu’:

Jika suami berkata kepada istrinya : kamu sya talak dihari datangnya Zaid, kemudian Zaid datang pada malam hari, maka menurut qaul yang sah talak tidak sah. Karena yang dinamakan *al-yaum* adalah waktu daiantara terbitnya matahari sampai tenggelamnya. Menurut pendapat yang lemah : talak tetap terjadi, karena yang dimaksud *al-yaum* terkadang digunakan pada mutlaknya waktu. Seperti yang di jadikan *illat* oleh Rofi’I, dan maknanya seperti yang telah saya sebut diatas.

Perbedaan ini memiliki *isykal* (Masalah karena suami jika menghendaki penggunaan katanya secara majaz –seperti disebut diatas- maka talak sah tanpa *isykal*. dan jika menghendaki seperti itu maka yang dikedepankan adalah makna hakikat dengan pasti.

Masalah ini menjadi berbeda jika seseorang yang mengaku-aku bahwa kalimat tersebut mengunggulkan majas atas hakikat. Dan menerima kepada orang yang mengaku-aku atas apa yang ia akuinya, maka didalam masalah ini terjadi perbedaan dalam hakikat yang dikalahlkan dan majas yang diunggulkan.²⁶⁰

إذا نذر الإتيان إلى بقعة من بقاع الحرم لزمه حج أو عمرة بخلاف بقاع الحل كمسجد ميمونة (ومهران) إلا عرفة فإنه إذا نذر أتيانها أراد التزام الحج وعبر عنه بعرفة من باب التعبير بالجزء عن الكل فإنه يلزمه قال الرافعي وكذلك إذا نوى إتيانها محرماً

Takhrijul Furu’

Jika seseorang bernadzar untuk mendatangi satu tempat dari tanah haram, maka wajib baginya untuk berhaji atau umroh, berbeda dengan tanah halal seperti masjid al-maymunah dan masjid Maro Dahron. kecuali Arafah, jika seseorang bernadzar untuk mendatangnya maka yang dimaksud adalah haji, dan ta’bir haji dengan menggunakan kata Arafah adalah termasuk ta’bir atau ungkapan yang

²⁶⁰ Kawkab Ad-duri hal 222.

menyebutkan sebagian atas keseluruhan. Rofi'i berkata, begitu pula jika niat mendatangnya sebagai orang yang ihrom.²⁶¹



²⁶¹ Kawkab Ad-duri 222.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah dan uraian-uraian pada bab-bab sebelumnya maka dapat ditarik simpulan sebagai berikut:

1. Kontribusi ilmu Nahwu Terhadap Fikih adalah peran kaidah-kaidah Nahwu yang menjadi dasar perbedaan para mujtahid dalam istmbathul ahkam.
2. Memahami kaidah-kaidah kebahasa'an khususnya ilmu Nahwu dari prespektif ulamanya menjadi urgen agar setiap mukallaf dapat mengerti ilat hukum dari sebuah ibadah, muamalah dan lainnya.
3. motivasi Isnawi dari penyusunan kitab *kawkab ad-Duri* adalah menjelaskan permasalahan interaksi yang sangat serius antara ilmu syariah secara umum, fikih secara khusus, dan ilmu al arabiyah. Interaksi yang menghasilkan gambaran atas bagaimana cara meletakkan serta menurunkan furu-furu' fikih melalui kaidah-kaidah Nahwu. Interaksi yang sangat kuat diantara keduanya menjadi kajian urgen untuk difahami lebih mendalam oleh semua kalangan pelajar, praktisi hukum terlebih akademisi-akademisi yang berkuat dalam ranah Hukum Islam.
4. Arti yang sangat besar dari maksud penulisan kitab *Kawkab Ad-duri* bisa difahami dari problem mendasar yang dihadapkannya. Secara alami kajiannya adalah karakter pengambilan dasar dari Al-quran dengan karakter yang penuh inovasi, terlebih pembahasan yang dikaji secara umum adalah pengambilan dasar Al-quran secara umum.
5. Isnawi adalah salah seorang yang menggunakan teori majaz dalam ilmu Nahwu, menurutnya orang yang bernadzar untuk *ruku'* diwajibkan menjalankan Shalat secara sempurna, dengan dalih salah satu kaidah majas “memutlakkan mana sebagian untuk keseluruhan”

B. Saran

Mengacu kepada kesimpulan di atas, peneliti mengusulkan cacatan penting sebagai berikut:

1. Penelitian *takhrij furu'* ini substansinya adalah *qawaidul fihiyyah* dengan pendekatan perbedaan prespektif ulama Nahwu dan *Al-arabiyyah* secara umum. Karena kajiannya sangat luas, penulis harap disertasi ini menjadi salah satu kontribusi atas penelitian-penelitian selanjutnya.
2. metode istimbath *takhrij furu' ala masail an-nahwiyyah* ini belum banyak dikaji, hingga perlu adanya *maadah khusus* agar menjadi sebuah bidang studi dikalangan pesantren dan akedemisi hukum Islam.

