

IMPLIKASI LAFAZ WADIH DAN MUBHAM DALAM FORMULASI HUKUM ISLAM

Fatahuddin Aziz Siregar

Dosen Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Padangsidempuan

Abstract

Strengthening the understanding about Al-qur'an lafaz and Sunnah is very important in order to get a reflexive law as the truth of syari', not based on the logical thinking only. The lafaz wadih, that is presented lafaz in a clear form which is consisted of zahir, nas, mufassar, and muhkam. Zahir and nas are clear lafaz that contains some different meanings, so that it is should be understood by considering other factors. Meanwhile, mufassar and muhkam are simpler than nas to be understood. Vague lafaz (mubham) needs other factors to interpret the meaning. The vague lafaz needs a deep study to get a good meaning. But, if it is hard to make a deep study, it can be done by reasoning the law itself from the lafaz.

Kata kunci: wadih, mubham, implikasi lafaz

A. Pendahuluan

Memahami lafaz nas untuk melakukan formulasi hukum Islam meniscayakan pemahaman yang akurat. Akurasi yang dimaksud disini tentu saja sebatas upaya optimal yang mungkin dilakukan lewat interpretasi terhadap teks-teks suci. Dalam kaitan ini ulama merumuskan seperangkat alat untuk mendekati peminat studi Islam, khususnya berkenaan dengan hukum, pada pemahaman yang benar menuju realisasinya yang tepat. Sistematisasi pemahaman terhadap hukum Islam dibuat melalui sebuah ilmu yang disebut Ushul Fiqh. Pembahasan-pembahasannya dirinci sedemikian rupa sesuai kepentingannya dalam menangkap pesan-pesan Ilahi terutama *nas* al-Quran. Masing-masing ahli usul kemudian membuat sitematika semdiri dalam kitabnya ketika mengkaji permasalahan usuli. Wahbah az-Zuhaili misalnya menempatkan pembahasan *al-ahkam asy-syar'iyah* pada bab pertama, disusul pembahasan tentang metode penetapan hukum dari *nas-nas syar'iyah* yang juga dikenal dengan metode literal pada bab kedua serta pembahasan-pembahasan lain pada bab-bab berikutnya.¹ Bab kedua dibagi lagi pada

beberapa *fasal* yaitu *kaifiyyah istinbat al-ahkam min an-nusus* dan *huruf al-ma'ani*. *Fasal* pertama seterusnya dibagi pada empat *taqsim* yaitu *taqsim* berdasarkan penetapan lafaz terhadap makna, berdasarkan pemakaian lafaz terhadap makna. Berdasarkan *dalalah* lafaz terhadap makna dan pembagian lafaz berdasarkan metode penunjukannya terhadap makna. *Taqsim* (pembagian) ketiga (metode penetapan hukum berdasarkan *dalalah* lafaz) akan dijadikan pembahasan pada bab ini untuk kemudian pada bab v tesis ini dijadikan sebagai pisau analisis.

Berdasarkan *dalalahnya* terhadap makna, lafaz terbagi dua, *wadih ad-dalalah* dan *khafi ad-dalalah (mubham)*.

B. Pengertian *Wadih* dan *Mubham*

Wadih ad-dalalah ialah lafaz yang maknanya langsung dimengerti dengan melihat redaksinya tanpa tergantung pada faktor di luarnya.²

Adapun *mubham* adalah lafaz yang maknanya tersamar, ketersamarannya kadangkala karena redaksinya sendiri dan bisa juga karena faktor eksternal. Memahami maknanya hanya mungkin dengan melihat dan membandingkan dengan lafaz lain.³

Kedua bentuk lafaz ini mempunyai tingkatan-tingkatan yang antara masing-masing tingkatannya berbeda dan disusun secara hirarkis. Suatu lafaz *wadih* lebih jelas dibanding lafaz *wadih* lainnya, dan suatu lafaz *mubham* lebih tersamar maknanya dibandingkan lafaz *mubham* yang lain.

Tingkatan *wadih* ada empat, yakni *zahir*, *nas*, *mufassar*, dan *muhkam*. Keempat macam lafaz ini saling berbeda derajat kejelasannya, dan urutan penyebutannya sekaligus merupakan urutan tingkatan kejelasannya (yang disebut belakangan lebih jelas dibanding yang di depannya). Berarti yang lebih tinggi adalah *muhkam* disusul *mufassar*, kemudian *nas* dan terakhir *zahir*. Perbedaan ini disebabkan oleh derajat kemungkinan mengalihkan lafaz dari maknanya, kemungkinan menerima *naskh* faktor-faktor lainnya.

Sementara tingkatan *mubham* juga ada empat, yaitu *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyabih*. Keempat lafaz ini juga berbeda derajat ketidakjelasannya. Yang paling sedikit ketersamarannya adalah *khafi*, kemudian *musykil*, disusul oleh *mujmal* dan terakhir *mutasyabih*. Keempat jenis *mubham* ini merupakan lawan dari empat jenis yang

pertama.⁴ *Khafi* sebanding dengan *zahir*, *musykil* setara dengan *nas*, *mujmal* dengan *mufassar* dengan *mutasyabih* dengan *muhkam*.

C. Pembagian Wadiah dan Mubham

1. Wadiah

a. Zahir

Ulama memberi beberapa defenisi dengan redaksi yang beraneka ragam yang kelihatannya tetap dalam substansi pengertian yang sama dan searah, terhadap lafaz *zahir* ini. Sebagian diantaranya dapat dikutip sebagai berikut:

Fakhrul Islam al-Bazdawi mendefinisikan *zahir* sebagai nama bagi setiap kalimat yang jelas maksudnya bagi pendengar dengan menyimak redaksinya.⁵

Abu zaid mengartikannya sebagai lafaz yang langsung bisa dipahami oleh pendengar semata-mata hanya dengan mendengarnya saja.⁶

Sejalan dengan ini sa-Sarkhasi menawarkan definisi yang lebih jelas dengan mengatakan bahwa *zahir* adalah lafaz yang dipahami cukup dengan menyimaknya saja tanpa memerlukan kajian mendalam tentang lafaznya karena sudah otomatis ditangkap oleh akal pikiran secara gamblang.

Dafinisi yang sedikit berbeda datang dari beberapa tokoh di bawah ini.

Dalam al-Ihkam fi Usul al-ahkam al-Amidi merumuskan pengertian bahwa *Zahir* adalah lafaz yang maknanya sesuai dengan kata yang dipergunakan secara jelas dan benar-benar persisi seperti arti aslinya menurut kebiasaan (pemakaian praktis sehari-hari), walaupun tersirat pemahaman lain kemungkinannya sangat lemah.⁷

Senada dengan itu Qadi Abu Ya'la mendefinisikannya dengan lebih sederhana. Beliau menyatakan bahwa *zahir* adalah lafaz yang mengandung dua kemungkinan makna, dan salah satu diantaranya lebih kuat dibanding yang lain.⁸

Kedua bentuk rumusan pengertian *zahir* yang dipaparkan di atas agaknya tidak memiliki perbedaan substansi untuk tidak mengatakan sama dan sebangun, Kelompok pertama sepertinya lebih tegas dengan tidak membuka sedikitpun kemungkinan bagi makna lain, sedang kelompok kedua melihat adanya alternatif lain di luar makna aslinya, namun demikian pilihan tetap dijatuhkan pada yang asli, yang langsung ditangkap oleh nalar (*mutabadar*). Jadi esensi dari pendapat-pendapat yang mereka ajukan adalah sama, yaitu lafaz *zahir* menyampaikan sendiri pesan-pesannya tanpa

tergantung pada *qarinah* di luarnya. Mengapresiasi lafaz *zahir* telah secara langsung mengambil inti sari pengertiannya.

Berlainan dengan dua kelompok tersebut, pengertian yang berbeda dikemukakan oleh sejumlah ahli usul lain. Abdul Wahab Khallaf misalnya mendefinisikan *zahir* dengan lafaz yang menunjukkan arti yang diinginkan lewat *sigatnya* tanpa tergantung pada faktor diluarnya, dan dari arah pembicaraannya (*siyaq*), maksud yang diinginkan tersebut bukanlah makna asal, dan *zahir* ini menerima *ta'wil*.⁹

Beberapa Ahli usul lain yang sependapat dengan ini adalah Zakiyuddin Sya'ban,¹⁰ Syaikh al-Khudary,¹¹ Muhammad Abu Zahrah,¹² Ali Hasaballah.¹³ Demikian juga dengan Muhammad Adib Solih, setelah memaparkan definisi-definisi yang diajukan oleh sejumlah pakar usul beliau kemudian membuat semacam rangkuman dan merumuskan sebuah definisi yang menurutnya bersifat komprehensif dan sesuai dengan maksud *zahir* tersebut (*gard*), yaitu lafaz yang maknanya ditunjukkan langsung oleh redaksi kalimatnya, tanpa tergantung pada *qarinah* di luarnya, dan membuka kemungkinan bagi adanya *takhsis ta'wil*, bahkan terkadang ia menerima *naskh*.¹⁴

Contoh yang sering dikemukakan dalam menjelaskan lafaz *sarih* ini adalah ayat berikut:¹⁵

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Sababun nuzul ayat ini begitu populer di kalangan umat Islam, yaitu diturunkan untuk membantaj komunitas Yahudi yang menganggap sama praktek jual beli dan perbuatan riba. Secara *zahir* ayat ini menyatakan halalnya jual beli dan haramnya riba dengan redaksi kalimatnya sendiri dan tidak memerlukan penjelasan dari luar dirinya.

Masing-masing kata *الْبَيْعَ* dan *الرِّبَا* adalah lafaz 'am yang kemudian *ditakhsis* untuk mempersempit wilayah cakupannya menjadi terbatas hanya pada beberapa *afrod* saja. Jadi kahalalan jual beli mesti dipahami sebatas yang memenuhi ketentuan syara'.

b. Nas

Secara etimologi *nas* berarti mengangkat sesuatu sehingga menjadi tampak atau terang.¹⁶ Sebelum menjelaskan makna terminologisnya, perlu dikemukakan bahwa *nas*

yang dimaksud di sini bukanlah sebagaimana pemakaian yang lebih lazim dikenal, yaitu berupa dalil syara' seperti ayat al-Quran atau matan hadis dan bukan pula dalam arti fiqh mazhab yaitu *qaul* (pendapat) seorang mazhab yang dijadikan dasar untuk melakukan ijtihad bagi pengikutnya, tapi tentu saja dalam koridor pembahasan lafaz dari segi kejelasan artinya.

Adapun pengertian terminologisnya dapat dipaparkan dengan mengutip sejumlah definisi yang diajukan oleh beberapa ahli usul terutama yang berasal dari mazhab Hanafi. Ad-Dabusi secara singkat mengartikannya dengan lafaz yang kejelasannya melebihi *zahir*.¹⁷ Definisi ini kelihatannya kurang komprehensif sebab memberikan penjelasan lebih lanjut tentang kelebihan yang dimaksud. Agaknya definisi al-Bazdawi lebih informatif. Beliau mendefinisikan *nas* sebagai lafaz yang lebih jelas dibanding *zahir*, dimana kejelasan itu tidak langsung tersurat pada *sigat*, akan tetapi maknanya diberikan oleh *mutakallim* secara tersirat.¹⁸ As-Sarkhasi kemudian merumuskan definisi yang sedikit lebih jelas dengan mengatakan bahwa *nas* adalah lafaz yang lebih jelas (dibanding *zahir*) yang kelebihan tersebut ditunjukkan oleh sebuah *qarinah* (pertalian maksud) yang berhubungan dengan lafaz dari *mutakallim* (Allah) dimana pada lafaz secara *zahir* sesungguhnya tidak ada yang mengharuskan (pemahaman yang lebih terang tersebut) tanpa adanya *qarinah*.¹⁹

Dari beberapa definisi yang dimunculkan di atas terlihat bahwa inti pokok dari pendefinisian *nas* adalah adanya kelebihan kejelasan makna apabila dicoba dibandingkan dengan lafaz *zahir*. Dan kelebihan dimaksud berkaitan dengan konteks lafaznya, tidak tertera langsung pada kata-kata yang digunakan dalam redaksi kalimatnya.

c. *Mufassar*

Mufassar adalah lafaz yang menunjukkan pada sebuah ketentuan hukum secara jelas tanpa membuka peluang sama sekali untuk *dita'wil*, *ditakhsis*, akan tetapi terkadang menerima *naskh* pada masa *risalah*.²⁰

As-Sarkhasi juga member definisi yang sama. Persisinya beliau menyatakan bahwa *mufassar* adalah nama bagi sesuatu yang terbuka yang terkenal secara terbuka sebagai sebuah bentuk tertentu yang tidak mengandung kemungkinan untuk *dita'wil*.²¹

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa hakekat lafaz *mufassar* adalah kejelasan *dalallahnya*, yang tidak memerlukan sebuah *qarinah* dan tidak bisa dita'wil.

Dengan demikian posisi *mufassar* berada di atas *zahir* dan *nas*, karena kedua bentuk lafaz tersebut masih menerima *ta'wil* dan *takhsis*.

Contoh ayat *mufassar*:²²

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

Lafaz *لَمْ يُشْرِكِينَ* sepintas memerlukan *takhsis*, bisa saja dipahami bahwa yang dimaksud sebagian tertentu orang musyrik sedang sebagian lainnya tidak termasuk dalam cakupan lafaz itu. Namun ketika dirangkaikan dengan lafaz *كَافَّةً* maka maksudnya menjadi jelas yaitu semua orang musyrik, sehingga gugurlah segala kemungkinan *mentakhsisnya* hanya pada individu atau sekelompok orang musyrik tertentu. Dengan demikian tidak satupun yang terlepas dari kewajiban memenuhi perintah tersebut. Begitu juga halnya pemahaman terhadap ayat berikut:²³

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

Lafaz *ثَمَانِينَ* pada ayat tersebut berbentuk bilangan merupakan sesuatu yang pasti dan terukur secara eksak, tidak akan mengalami pengurangan dan penambahan.

Termasuk juga pada kategori *mufassar*, lafaz yang berbentuk umu, kemudian diiringi oleh lafaz yang menegaskan adanya *takhsis*. Misalnya:²⁴

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ

Lafaz *al-malaikat* sebenarnya berbentuk *am*, dan mungkin saja *ditakhsis* sehingga terbatas pada sebagian besar malaikat saja misalnya. Pembicaraan *takhsis* menjadi tidak pada tempatnya lagi ketika diiringi oleh lafaz *كُلُّهُمْ*. Setelah itu masih didapati kemungkinan *ta'wil*. Barangkali sujudnya malaikat tidak dilakukan

berbarengan. Lafaz **أَجْمَعُونَ** membuat pemahaman kita jadi benar, yaitu semua malaikat bersujud secara bersamaan.

Dijelaskan bahwa termasuk juga pada *mufassar*, *sigat* yang berbentuk *mujmal* yang mendapat penafsiran langsung dari syari' dan membuatnya setara dengan *mufassar*. Contohnya, lafaz-lafaz seperti *as-sala*, *az-zakat* dan *al-hajj* adalah lafaz-lafaz *mujmal* yang masing-masing memiliki makna *lugawi*. Ayat-ayat yang memuat perintah yang berkaitan dengan lafaz-lafaz itu diberi penafsiran oleh Nabi melalui sabdanya. Berubahlah status lafaz ini menjadi *mufassar*.

d. *Muhkam*

Muhkam menurut Muhammad adib Salih adalah lafaz yang menunjukkan maknanya sendiri secara jelas dan pasti, serta tidak sedikitpun mengandung kemungkinan untuk *dita'wil*, *ditakhsis* dan *dinaskh* baik pada masa rasul, apalagi setelah wafatnya.²⁵ Contoh yang beliau kemukakan adalah: **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**

Pengertian dari ayat tersebut sungguh telah terang benderang menurut pencapaian rasio, yaitu bahwa sifat pengetahuan Allah yang meliputi segala sesuatu berlaku abadi, tidak mungkin dugurkan.

Defenisi yang lebih detail dikemukakan oleh Abdul Wahhab Khallaf sebagai berikut: *Muhkam* adalah lafaz yang menunjukkan kepada maknanya, yang tidak menerima pembatalan dan penggantian dengan sendirinya secara jelas, dan sama sekali tidak mengandung *tak'wil*, yaitu tidak menghendaki arti lain yang bukan ari *zahirnya*. Karena ia dijelaskan dan ditafsiri dengan penafsiran yang tidak membuka kemungkinan pentak'wilan baginya. Juga tidak menerima *naskh* pada masa kerasulan dan pada masa *fatrah tanzil* (kekosongan waktu) dan tidak juga sesudahnya. Ini karena hukum yang dapat digali dari lafaz tersebut adakalanya berupa hukum asasi seperti kaidah-kaidah pokok agama yang tidak menerima penggantian.²⁶

Menomentari demikian ternegasinya *muhkam* dari *tak'wil* dan *naskh* as-Sarkhasi menyatakan bahwa karena keadaannya yang begitu kokoh Allah Swt kemudian menyebut ayat-ayat *muhkam* sebagai *umm al-kitab*,²⁷ yaitu asal yang menjadi tempat rujukan sebagaimana eksistensi ibu bagi seorang anak.

Dari paparan diatas dapat dikemukakan bahwa seperti halnya *mufassar* yang tidak menerima *tak'wil* dan *takhsis* maka *muhkam* yang berada di posisi paling tinggi juga memiliki ciri yang sama. Tidak menerima *tak'wil* yang menghendaki makna lain jika redaksinya berbentuk khusus, tidak menerima *takhsis* yang menghendaki makna khusus jika redaksinya berbentuk umum, karena *muhkam* telah bersifat *mufassal* dan *mufassar* yang sama sekali tidak dimungkinkan adanya pemahaman lain. Lebih dari itu *muhkam* bahkan tidak menerima *naskh* yang masih bisa terjadi pada *mufassar*. Kepastian, absolut dan langgengnya *muhkam* terjadi sejak masa rasul, dengan demikian menurut *qiyas aula* masa setelah itu mesti lebih tidak punya peluang untuk menghapuskannya.

Memiliki pada faktor yang menyebabkan sebuah lafaz bernilai absolut dan konstan, *muhkam* terbagi menjadi dua macam, yaitu:

1. *Muhkam lizatihi*, yaitu *muhkam* yang disebabkan oleh faktor internal yang berasal dari diri lafaz sendiri secara mandiri. Menurut akal tidak terdapat kemungkinan bagi pemalingan makna lafaz tersebut, misalnya ayat-ayat yang menjelaskan adanya sang pencipta, ayat-ayat yang menerangkan sifat-sifat allah dan ayat-ayat yang mendiskripsikan terjadinya alam semesta.²⁸

2. *Muhkam ligairihi*, ialah lafaz yang menjadi *muhkam* karena faktor eksternal dari luar dirinya, yaitu karena telah terputusnya wahyu. *Muhkam* jenis ini mencakup tingkatan keempat tingkat *wadih ad-dilalah* (*zahir, nas, mufassar, dan muhkam*). *Zahir* dan *mufassar* akan mendapatkan status *muhkam* sepanjang tidak telah *dinaskh*.

1. *Mubham*

a. *Khafi*

Kalau pada *wadih*, *zahir* merupakan jenis yang paling rendah tingkat kejelasannya, makna *khafi* berada pada posisi yang sebanding, yaitu jenis yang paling rendah tingkat ketersamarannya.

Khafi secara lughah merupakan derivasi dari *khafi* yaitu tidak jelas *satr* dan *kitman*. Adapun secara terminologis, ulama memformulasikannya dalam pengertian yang beraneka ragam yang satu sama lain saling berdekatan (hanya perbedaan redaksional), dan tidak sampai mengakibatkan pengertian yang berbeda.²⁹

Ad-Dabusi dalam kitabnya *Taqwimal-Adillah* mendefinisikan *khafi* sebagai lafaz yang maknanya tersamar karena adanya sebuah dalil yang bukan berbentuk lafaz yang berimplikasi pada semakin jauhnya pemahaman, dan pemahaman tersebut hanya akan bisa dicapai lewat sebuah upaya pencarian yang serius.³⁰ Senada dengan itu al-Bazdawi member definisi *khafi* sebagai sesuatu yang bermakna ganda dan maksudnya tidak jelas, dimana ketidakjelasananya diakibatkan oleh halangan yang bukan berupa *sigat* dan maksud tersebut tidak akan mungkin decapai kecuali dengan melakukan upaya serius.

As-Sarkhasi kemudian menggabungkan kedua definisi di atas dengan memformulasikan *khafi* sebagai nama bagi sesuatu yang tersamar maknanya dan tersembunyi maksudnya karena adanya hambatan tertentu yang bukan terdapat pada *sigat* dan menghalangi untuk menangkap maksud dari sesuatu (lafaz) tersebut. Pencapaian pemahaman terhadap maknanya mesti dengan usaha pencarian maksimal.³¹

Definisi yang komprehensif dan jelas dapat kita temui pada *Tafsir an-Nusus*. Muhammad adib Saleh dalam kitab tersebut setelah mempermaklumkan bentuk-bentuk formulasi yang ditawarkan oleh sejumlah ulama, kemudian member definisi *khafi* sebagai lafaz yang sesungguhnya *zahir* dalam penunjukannya pada makna tertentu, namun kemudian ada penghalang yang datang dari luar *sigatnya* yang menjadikan penerapan makna pada sebagian satuannya meragukan dan terhalang, keraguan dan halangan itu hanya mungkin disingkirkan dengan upaya yang menuntut keseriusan dan ijtihad penuh. Memiliki pada sebagian satuannya yang tersamar ini, lafaz tersebut dinamai *khafi*.³²

b. Musykil

Musykil adalah lafaz yang menunjukkannya terhadap maknanya tersamar karena zat (lafaz) nya sendiri. Eliminasi ketersamarannya dapat dilakukan dengan pembahasan mendalam dan perenungan, seperti kalau sebuah lafaz mencakup banyak makna *haqiqi* dan *majazi*. Memastikan salah satu diantaranya haruslah melalui pembahasan mendalam.

Pendapatnya yang agak ekstrim menyatakan bahwa lafaz *Musykil* itu dari segi *sigatnya* sendiri tidak menunjukkan maksud tertentu, oleh karenanya diperlukan *qarinah* dari luar yang menjelaskan apa yang dimaksud oleh lafaz tersebut.³³ Sumber kesamaran itu berasal dari lafaz itu sendiri. Adakalanya karena lafaz itu digunakan untuk arti yang

banyak secara penggunaan yang sebenarnya sehingga tidak dapat dipahami artinya dari semata-mata hanya melihat kepada lafaz itu. Mungkin pula ketidakjelasan lafaz itu karena ada pertentangan antara apa yang dipahami dari suatu *nas* dengan apa yang dipahami dari *nas* lain. Untuk kasus pertama dapat diambil contoh berikut.³⁴

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Secara kebahasaan, lafaz *quru'* bermakna ganda, yaitu suci dan haid. Makna ganda ini berimplikasi pada perbedaan *istinbat* hukum, karenanya lafaz tersebut termasuk pada lafaz *Musykil*. Untuk memastikan maksud sebenarnya diperlukan *qarinah* yang berasal dari luar *nas*. Dalam hal ini ulama Hanafiah misalnya, menafsirkan *quru'* sebagai haid. Argumentasi yang mereka kedepankan adalah bahwa fungsi '*iddah* tidak lain dari meyakinkan seorang janda terbebas dari kehamilan. Haid menjadi yang paling memperlihatkan keadaan tersebut.³⁵

Sedangkan ulama Syafi'iyah menafsirkan *quru'* sebagai suci. Mereka mendasarkan pendapat pada firman Allah dalam ayat yang lain *فَطَقُوا هُنَّ لَعْدَتَهُنَّ* artinya pada masa *iddah* mereka. Padahal talaq yang disyariatkan tentu saja ketika isteri sedang dalam keadaan suci.

Terlepas dari kontroversi di atas, penghilangan kesamaran lafaz tersebut merupakan wacana ijtihad, sebuah upaya pencarian makna berkaitan dengan faktor-faktordi luar *nas*.

Adapun lafaz *musykil* yang mengalami benturan makna dengan ayat lain dapat dikemukakan contoh berikut.³⁶

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ

Pemahaman *zahir* ayat ini berbenturan dengan makna *zahir* yang tersimak pada ayat 234 surat al-Baqarah.³⁷

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Merujuk pada ayat pertama, isteri berhak untuk bersenang-senang di rumah almarhum bekas suaminya selama setahun. Dengan demikian seolah-olah dia tidak boleh menikah sepanjang interval waktu tersebut. Sementara itu ayat kedua secara tegas

menyatakan bahwa masa iddah interi yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Berarti terjadi pertentangan antara dua ayat. Untuk keluar dari kontradiksi ini diperlukan pemahaman yang mendalam.

Dari pendalam terhadap kedua ayat tersebut ulama menghasilkan kompromi pemahaman dan keluar dari pertentangan makna. Ayat pertama mengandung arti bahwa interi yang kematian suami berhak tinggal di rumah almarhum bekas suaminya. Sambil menikmati hak tersebut setahun penuh, ia boleh saja kawin setelah melewati masa empat bulan sepuluh hari, yang dianggap sebagai masa iddah yang pasti.³⁸

c. *Mujmal*

Secara etimologis *mujmal* berarti samar, atau *majmu'*, (kumpulan), tidak terperinci. Sedangkan dalam istilah teknis usul fiqh *mujmal* berarti lafaz yang maknanya tidak bisa ditangkap oleh nalar karena merupakan kata-kata yang secara kebahasaan bersifat tidak pasti atau pinjaman dari bahasa lain (bukan arab).³⁹

Agak mirip dengan formulasi diatas tapi sedikit lebih jelas Abdul Wahab Kallaf menyumbangkan sebuah pengertian *mujmal* sebagai lafaz yang bila ditilik dari *sigatnya* tidak menunjukkan suatu pengertian, dan tidak ditemukan *qarinah-qarinah* dari lafaz lain atau keadaan yang bisa menjelaskannya. Kesamarannya berasal dari dalam diri lafaz sendiri, bukan merupakan faktor ekstern yang datang kemudian dari luar lafaz.⁴⁰

Kedua definisi yang dikutip di atas hanya mengemukakan kesulitan pemaknaan terhadap lafaz *mujmal*, tanpa menjelaskan cara yang ditempuh dalam mencari solusi untuk kemudian menemukan maksud sesungguhnya dari lafaz-lafaz tersebut yang tidak boleh dianggap sepi, tanpa makna, hanya karena adanya kesulitan.

Definisi yang diajukan Bazdawi kelihatannya menjelaskan jalan keluar dari kesulitan itu, dimana mendefinisikan *mujmul* sebagai lafaz yang memiliki banyak makna dan antara satu sama lain saling mirip. Maksud sebenarnya dari lafaz itu tidak akan diperoleh hanya dengan melihat ungkapan redaksionalnya, namun memerlukan sebuah penelitian, pencarian dan penelaahan.

Ada semacam jalan keluar memang terlihat pada rumusan itu, tapi sebaliknya definisi ini tidak seperti definisi sebelumnya yang menjelaskan sebab adanya kesulitan pada lafaz *mujmal*.

As-Sarkhasi, agaknya mencoba menutupi kekurangan dari masing-masing pendapat sebelumnya. Beliau memberi rumusan *mujmal* sebagai lafaz yang tidak mungkin dipahami kecuali dengan meneliti lafaz yang berbentuk *mujmal* itu dan kemudian menjelaskannya. Itu dilakukan, terkadang karena asingnya sebuah kata yang dipinjam dari bahasa lain yang oleh pakar bahasa (Arab) disebut *lugat garibah*.

Melengkapi berbagai definisi yang telah dipaparkan, Muhammad Adib Salih membuat sebuah definisi yang tampaknya merupakan rangkuman dari beberapa definisi yang dikutipnya pada *Tafsir an-Nusus*, yaitu lafaz yang redaksinya secara nyata adalah lafaz yang bermakna tersamar dan mengakibatkan maksud dari lafaz yang berbentuk *mujmal* itu, yang kemujmalannya terkadang karena terjadi transformasi makna dari yang *zahir* dalam bahasa (Arab) kepada makna khusus sesuai dengan kehendak *syari'*, atau karena suatu lafaz mengandung banyak makna yang sama, dan terkadang pula karena lafaz tersebut memang merupakan kata-kata yang berasal dari bahasa asing.⁴¹

Untuk membedakan *mujmal* dengan *musykil*, lebih lanjut Muhammad Adib Salih menyatakan bahwa tingkat ketersamaran *mujmal* jauh lebih tinggi dibanding *musykil*, sekalipun tingkat kesamarannya bersifat *zati*. Dan mengutip As-Sarkhasi beliau melanjutkan bahwa pada *musykil* maksud yang diinginkan sebenarnya sudah ada dan eksis pada lafaz, ia hanya membutuhkan *tamyiz*. Sedangkan pada *mujmal* maksudnya belum eksis pada sigat, yang ada hanyalah persangkaan terhadap maksudnya dengan penjelasan atau penafsiran. Adapun penjelasan itu sendiri bersifat eksternal, bukan merupakan bagian integral dari *sigat*. Kecuali bila pada lafaz *mujmal* terdapat makna yang digunakan secara praktis, maka maksudnya bisa ditangkap melalui cara tersebut, yaitu menganggap maksudnya adalah sebagaimana lazimnya kata-kata tersebut digunakan sehari-hari.⁴²

Penjelasan di atas masih membuka peluang bagi nalar untuk memahami makna *mujmal*. Ini akan sangat berbeda dengan pendapat Wahbah az-Zuhaili yang menyatakan bahwa penjelasan *mujmal* berasal dari *mutakallim bih* (Allah dan RasulNya). Akal tidak mampu menjangkaunya sebagaimana pada *mufassar*. Berarti *mujmal* merupakan antonim dari *mufassar*. *Mufassar* dijelaskan langsung dari *mujmil* (yang menciptakan lafaz *mujmal* Allah).⁴³

d. Mutasyabih

Klasifikasi mubham berpuncak pada *Mutasyabih*, sebab merupakan lafaz yang paling tinggi tingkat kesamarannya.⁴⁴ Lazimnya, ulama baru berasumsi bahwa lafaz *Mutasyabih* adalah bentuk lafaz yang tidak membumi, sebab secara praktis tidak diketahui maknanya. Bahkan, disepakati tidak ada suatu metode untuk menggali dan kemudian menemukan pengertiannya. Kenyataannya seperti ini dengan sangat jelas bisa terlihat pada rumusan-rumusan ulama tentang *mutasyabih* berikut ini:

Abdul Wahab Khallaf mendefinisikannya sebagai: lafaz yang *sigatnya* tidak menunjukkan pada suatu pengertia tertentu, dan tidak ditemukan *qarinah-qarinah* eksternal yang bisa menjelaskannya, bahkan Allah Swt. Memastikan hal itu sebagai suatu pengetahuan yang khas bagi Allah sendiri, maka Dia tidak menafsirkannya.⁴⁵

Definisi yang lebih kental dengan warna trasendensinya dapat tersimak pada rumusan Wahbah, yaitu lafaz yang maknanya tersamar karena memang demikian bentuk *sigatnya*, dan motivasi untuk mengetahui maknanya gugur dengan sendirinya bagi yang melihat lafaz tersebut sebagai *mutasyabih*.⁴⁶

Dengan demikian pada dasarnya makna yang terkandung pada lafaz mutasyabih tidak terjangkau oleh akal manusia. Namun ulama bersepakat dan merupakan pendapat yang banyak diikuti bahwa tidak terdapat ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan hokum, termasuk dalam kategori *mutasyabih*.⁴⁷

Dalam pada itu, ada semacam metamorfosa pemahaman di kalangan ulama Hanafiah tentang lafaz *mutasyabih* yang dapat diterangkan sebagai berikut:

Pada tahap awal Ulama Hanafiah lebih memahami *Mutasyabih* sebagaimana pengertiannya secara lugawi. Dalam bahasa Arab *mutasyabih* berarti *iltibas*, *tamasul* dan *tasabuh*. Definisi yang mereka ajukan sangat jelas menunjukkan kecendrungan itu. Abu al-Hasan al-Karkhi misalnya mendefinisikan *mutasyabih* sebagai lafaz yang mengandung dua kemungkinan makna atau lebih.⁴⁸ Jadi lafaz yang mengandung dua kemungkinan makna atau lebih, kemudian salah satu diantara dua makna atau lebih tersebut menjadi lebih kaut karena adanya suatu klausul tertentu yang menghendaknya. Artinya lafaz *mutasyabih* ini berada pada wilayah hukum *taklifi*.

Periode ini berakhir dengan berakhirnya abad keempat hijriah, yang pada awalnya dipelopori oleh abul hasan-tokoh Hanafiah abad ke-3. Peralihan pemahaman Ulama Hanafiah dipelopori oleh murid Abul Hasan sendiri, yaitu Al-Jassas-tokoh Hanafiah abad ke-4.⁴⁹

Periode kedua adalah seperti yang dikenal saat ini dan tampaknya tidak begitu berbeda dengan pemahaman ulama pada umumnya. Ulama Hanafiah juga melihat *mutasyabih* sebagai puncak dari lafaz yang berkategori mubham. Ulama hanafiah member berbagai rumusan *mutasyabih*, diantaranya: lafaz yang maknanya benar-benar tersamar yang kesamarannya berasal dari dirinya sendiri, dan lafaz tersebut tidak ditafsirkan baik oleh ayat al-Quran maupun sunnah. Pemahamannya tidak bisa diharapkan di dunia ini dari umat manapun, pemahamannya hanya mungkin dicapai oleh orang-orang khusus yang menggeluti ilmu secara sangat mendalam.⁵⁰ Dalam pengertian ini, maka hukum-hukum *taklifi* merupakan bagian yang tidak bersentuhan dengan ayat-ayat *mutasyabih*. Eksistensi ayat-ayat *mutasyabih* hanya bersinggungan dengan persoalan-persoalan aqidah dan Usuluddin. Hal ini terbukti dengan adanya pengaruh bentuk ini (*mutasyabih*) pada pandangan pakar Ilmu Kalam yang pembahsannya berada pada wilayah aqidah.

Periode ini dimulai pada abad ke-5 hijriah yang dapat telusuri pada pendapat ad-Dabusi, al-bazdawi, as-Sarkhasi dan tokoh-tokoh Hanafiah berikutnya. Ulama Hanafiah seterusnya tetap bertahan pada abad pendapat ini, dan tidak ada bukti historis yang mengindikasikan mereka kembali atau pernah kembali pada pendapat sebelumnya.

e. Implikasi Wadiah dan Mubham

1. Wadiah

a. Zahir

Kandungan hukum yang ada pada lafaz *Zahir* wajib diamalkan sesuai dengan makna yang *mutabadar* (*to be immediately understood*, langsung terlintas dalam pikiran)⁵¹ kekuatan hukum yang terkandung pada lafaz ini berada pada derajat *Qat'iy* dan yakin, baik lafaznya tersebut berbentuk umum maupun khusus, kecuali ada dalil yang menghendaki lain. Dalil lain itu bisa jadi menghendaki makna yang berbeda atau *menasakh* kandungan hukumnya.

Apabila lafaznya umum, kemudian ada dalil yang *mentakhsis*, maka kasus-kasus tertentu yang dibawa oleh lafaz tersebut dikenai hukum yang berbeda dari lafaz umum. Misalnya keumuman halalnya jual beli sebagaimana terkandung pada ayat

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ditakhsis oleh hadis Rasul yang melarang jual beli *gazar*, dan jual beli yang tidak lazim dipraktekkan orang dalam kehidupan pasar.

b. *Nas*

Muatan hukum yang dipermaklumkan oleh lafaz *nas*-sebagaimana eksistensi hukum lafaz *zahir*, juga berstatus wajib untuk diikuti dan keadaannya demikian kuat, tidak bisa ditefsirkan secara berbeda dari apa yang langsung bisa dipahami dari lafaznya tersebut sampai ada dalil yang *menta'wil*, *mentakhsis* atau *menasakhnya*. Asumsi dasarnya adalah bahwa *ihtimal* (*probability*, kemungkinan pengertian lain) pada lafaz *nas* lebih jauh dibandingkan kemungkinan serupa pada lafaz *zahir*. Ini karena kejelasan lafaz *nas* melebihi *zahir*, seperti telah dikemukakan pada bagian terdahulu, maka tentu saja *nas* lebih tinggi posisinya dibanding *zahir*, dan dengan demikian status wajib yang ada pada *zahir* adalah wajib pula membawa hukum yang sama lafaz *nas*.⁵²

Akan tetapi ada perdebatan tentang apakah status wajib pada muatan hukum lafaz *zahir* dan *nas* bersifat *qat'iy* atau *zanni*. Ulama Iraq dalam hal ini, diantaranya Syaikh Abu Hasan al-karkhy dan abu Bakar Jassas, berpendapat bahwa kewajiban untuk mengamalkan hukum tersebut atau tetapnya hukum yang diatur setiap lafaz *zahir* dan *nas* adalah bersifat *qat'iy* dan *yaqin*.⁵³

Pendapat ini diikuti oleh antara lain Qadi abu Zaid ad-Dabusi dan sebagian pengikut Mu'tazilah. Al-Bazdawi telah memberitakan hal itu dengan pernyataannya bahwa hukum *Zahir* adalah tetapnya hukum yang diaturnya secara *yaqin* dan demikian juga halnya dengan *nas*, bahkan *nas* lebih utama ketika terjadi pertentangan antara keduanya.

Sementara itu sebagian ulama berpendapat bahwa hukum *zahir* dan demikian juga dengan *nas*, adalah wajib mengamalkan muatan hukum yang terkandung pada lafaznya, yang kewajibannya berstatus *zahir* (*zanni*, bukan *qat'iy*). Argument yang dikedepankan kelompok ini adanya *ihtimal* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Menutamakan *nas* ketika terjadi pertentangan *zahir* dan *nas* juga menunjukkan bahwa hukumnya tidak bernilai *qat'iy*. Ulama yang memegang pendapat ini antara lain Syaikh Abu Mansur al-Maturidy, Ahlul Hadis dan sebagian Mu'tazilah.⁵⁴

Kemudian dijelaskan bahwa maksud *qat'iy* disini maknanya lebih umum, yaitu tidak adanya kemungkinan pengertian lain yang muncul dari diri nas sendiri kecuali pengertian yang secara jelas langsung ditunjuk oleh redaksinya.⁵⁵ Jadi *qat'iy* yang terdapat pada lafaz *zahir* dan *nas* bukanlah *qat'iy* sebagaimana yang dimaksudkan pada lafaz *mufassar* yang sama sekali tidak mengandung probabilitas kecuali *naskh*, itupun terbatas pada masa Rasul, apalagi *qat'iy* yang ada pada lafaz muhkam yang bahkan tidak menerima *naskh* yang akan dijelaskan lebih lanjut pada bagian tersendiri.

Jadi, kewajiban mengamalkan muatan hukum yang terkandung pada lafaz *zahir* dan *nas* yang disebut bersifat *qat'iy* dan yaqin, masih punya kemungkinan untuk berubah sekalipun probabilitasnya demikian kecil (*al-ihthimal al-ba'id*) yang bergantung pada tingkat kejelasan *zahir* dan *nas* tersebut.

c. *Mufassar*

Implikasi hukum dari sebuah lafaz *mufassar* adalah wajibnya mengamalkan ketentuan hukum yang dibawanya. Kewajiban mengaplikasikan ketentuan-ketentuan tersebut bersifat absolute (*qat'iy*), kecuali bila ada dalil yang *menaskh*nya. Lafaz *mufassar* bukanlah wilayah ijtihad, sehingga tidak ada alasan memalingkan pengertian dari teks aslinya untuk kemudian diganti dengan makna lain karena lafaz *mufassar* tidak menerima *ta'wil* dan tidak pula *takhsis*. Lafaz *mufassar* hanya mungkin *dinaskh* atau mengalami pergantian sama sekali, itupun terbatas pada hukum-hukum *furu'* yang memang menerima *tabdil*. Selama tidak ada *naskh* maka keniscayaan mengamalkan muatan hukum lafaz *mufassar* adalah bersifat konstan.⁵⁶

Dan sudah menjadi opini umum di kalangan peminat hukum Islam bahwa *naskh* terhadap suatu ketentuan hukum hanya mungkin dilakukan dengan argumentasi kuat yang dirujuk kepada dalil-dalil al-Qur'an dan as-Sunnah.

Berkaitan dengan as-Sunnah, ulama Hanafiah mensyaratkan mesti mencapai tingkatan *mutawatir* dan *masyhur*. Sepanjang syarat ini terpenuhi maka dimungkinkan adanya *naskh* dengan sunnah yang masanya limitative, yaitu selama hayat Rasulullah Saw dengan klausul tidak adanya wahyu yang diturunkan.⁵⁷ Adapaun setelah wafatnya Rasul maka semua *nas* al-Qur'an dan as-Sunnah sudah final dan memiliki kekuatan hukum yang pasti dan tetap, tidak lagi menerima *naskh* dan pembatalan.

Inilah sesungguhnya yang dimaksudkan oleh setiap ulama ketika mengatakan bahwa ada kemungkinan lafaz *mufassar dinaskh*, demikian juga dengan lafaz *nas* dan *zahir*. Kemungkinan yang dimaksud ialah selama interval waktu tersebut. Dan pembicaraan seputar *naskh* selayaknya terhenti dengan berakhirnya masa tersebut. Sebab setelah itu tidak ada lagi otoritas *tasyri'* yang punya kekuatan *menaskh* atau mengganti ketentuan hukum. Ijtihad fuqaha yang datang sesudah masa itu tidak bisa mengubah hal ini, sekalipun ijtihad yang mereka hasilkan kemudian menjadi *ijma'*. Bila *ijma'* itu berkaitan dengan lafaz *mufassar*, *ijma'* yang demikian dipandang tidak mampu menumbuhkan sebuah hukum.

d. *Muhkam*

Menilik pada tingkat kejelasannya yang paling tinggi diantara lafaz-;afaz *wadiah* lainnya, sudah barang tentu implikasi hukumnya juga berbanding lurus dengan keadaan tersebut. Hukum lafaz *muhkam* demikian kokoh, yaitu wajib mengamalkan muatan hukum yang dibawanya secara absolute (*qat'iy*). Tidak ada ruang sedikitpun yang memungkinkan untuk menggerakkan, apalagi sampai memalingkan dari kehendak *zahir* lafaznya kepada maksud yang lain. Ini sejalan dengan perihal lafaznya yang tidak punya kemungkinan *dinaskh* dan dianulir.

Dengan demikian terdapatlah bahwa kehendak hukum lafaz *muhkam* paling kuat diantara semua jenis lafaz *wadiah* lainnya. Lafaz *muhkam* ditampilkan untuk mempermaklumkan sebuah hukum yang bernilai *qat'iy*. Dan segala jenis probabilitas yang berkaitan dengan hukum dengan sendirinya mejadi ternafikan. Ini juga berarti bahwa lafaz *muhkam* mesti mendapatkan perlakuan istimewa dengan mengutamakan sekaligus mengesampingkan yang lain ketika terjadi ketidaksesuaian dengan lafaz-lafaz *wadiah* lain, dan lafaz *wadiah* lain tersebut ditundukkan kepada lafaz *muhkam*.⁵⁸

2. *Mubham*

a. *Khafi*

Observasi wajib dilakukan terhadap lafaz *khafi*, dengan cara mengadakan pemahaman mendalam dan penelitian secara seksama agar kemudian seorang mujtahid

mengetahui hukumnya. Observasi dimaksud ditempuh jika terdapat kesamaran, yaitu ada suatu kekhasan pada lafaz yang sifatnya berupa penambahan makna dari yang dikehendaki oleh *zahir* lafaz, atau bisa juga berupa reduksi makna.

Apabila kekhasan tersebut penambahan makna, seorang mujtahid setelah mencurahkan segenap daya upayanya biasanya akan menerapkan hukum yang sama dengan kehendak *zahir* makna. Dan bila kekhasan itu berupa reduksi dari *zahir* lafaz, seorang mujtahid tidak akan menerapkan hukum yang sama dengan *zahir* lafaz.

Sebagian ulama memposisikan *khafi* sejajar dengan *zahir* tentu saja setelah melewati proses observasi dengan alasan bahwa kejelasan *zahir* bersumber dari teksnya sendiri sedangkan keremangan *khafi* merupakan sesuatu yang bersifat eksternal yang datang kemudian, padahal pada dasarnya ia juga *zahir*. Suatu *kezahirannya* kemudian dipulihkan setelah berada pada posisi yang saling berdekatan.

b. *Musykil*

Hukum lafaz *musykil* adalah wajib melakukan observasi terlebih dahulu pada kemungkinan-kemungkinan sejumlah makna yang terkandung pada lafaz, kemudian berijtihad dalam membahas *qarinah-qarinah* yang bisa jadi melalui *qarinah-qarinah* tersebut makna yang dikehendaki dinatara sekian makna yang terkandung didalamnya, dapat diketahui.

Jadi, untuk mencapai makna yang ditunjukkan oleh lafaz *musykil* dioerlukan ekstra usaha, yaitu ijtihad yang belum dibutuhkan hanya pada sebuah lafaz *khafi*. Itu karena ketidakjelasan lafaz *musykil*, seperti telah diuraikan pada bagian sebelumnya, melebihi lafaz *khafi*. Eliminasi ketersamaran lafaz *musykil* belumlah memadai dengan sekedar melakukan pencarian (*talab*), akan tetapi memiliki tingkat kesulitan tertentu yang baru akan terselesaikan setelah menjalani pembahasan sangat serius dan penelitian yang sungguh-sungguh.

c. *Mujmal*

Bila ada suatu lafaz yang berbentuk *mujmal*, maka wajib meyakini maksud sesungguhnya yang dikehendaki oleh *syari*' saja. Artinya, tidak perlu melakukan ijtihad sendiri, kerna hal itu sepenuhnya merupakan otoritas mutlak dari *syari*'. Jika tidak

ditemui penjelasan yang langsung bersumber dari *mujmal* kita tidak boleh mengamalkannya berdasarkan pemahaman sendiri.

Wahbah menyatakan bahwa hukum *mujmal* adalah melakukan *tawaqquf* (menyerahkan) penjelasan maknanya hanya pada saat terjadinya penyampaian risalah dan hanya akan dijelaskan oleh *mutakallim*, karena dia jugalah yang membuat lafaz tersebut berbentuk tersamar. Dan tidak akan ditemukan baik pada *sigat* lafaz, maupun pada *qarinah-qarinah* yang bersifat eksternal, sesuatu yang bisa menjelaskannya. Oleh karena itu, nyatanya bahwa referensi satu-satunya untuk mendapatkan interpretasi actual adalah *mutakallim*.

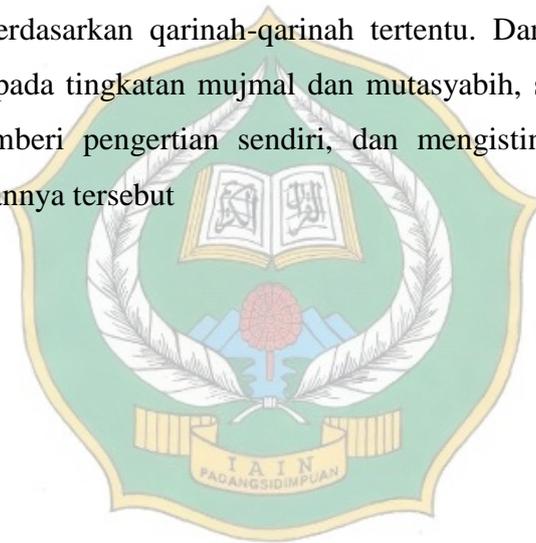
Apabila terdapat suatu lafaz yang berbentuk *mujmal* dalam firman Allah, kemudian atas inisiatif-nya sendiri memberi sautu penjelasan, dan penjelasan itu terasa cukup membuat pengertiannya menjadi terpahami, status lafaz tersebut yang tadinya *mujmal* akan beralih menjadi *mufassar*.⁵⁹ Seterusnya hukum yang terkandung dalam lafaz tersebut diperlakukan sama dengan hukum yang ada pada lafaz *mufassar*, seperti penjelasan tentang shalat, zakat, haji dan sebagainya. Dan jika penjelasan tersebut tidak cukup, maka lafaz *mujmal* tersebut diafiliasikan pada *musykil*, hukumnya juga dipersamakan dengan *musykil*. Dan dalam keadaan demikian mujtahid diberi otoritas untuk menghilangkan ketersamaran yang ada pada lafaz tersebut sebagaimana layaknya lafaz *musykil*, tanpa harus merujuk lagi pada penafsiran dan penjelasan baru dari *syari'*.⁶⁰

d. *Mutasyabih*

Hukum lafaz *mutasyabih* adalah meyakini secara total bahwa maksud sesungguhnya ada pada *syari'* dan bersifat ilahi serta melakukan penyerahan sepenuhnya (*taslim*) kepada Allah tanpa berspekulasi dengan upaya mencari maksudnya. seorang hamba berkewajiban untuk menunjukkan totalitas keyakinan dirinya, dan menyerahkan sepenuhnya pada teks yang eksplisit pada *nas*. Sikap seperti ini bahkan dianggap sebagai ukuran konsistensi seorang mukmin dan otensitas keyakinannya. Abu Zaid ad-Dabusi menyatakan bahwa hukum lafaz *mutasyabih* adalah bertawaqquf (*dependent*), menyerahkan kepada Allah selamanya tentang maksud sesungguhnya kerana Allahlah yang maha tahu dan ini merupakan pendapat mayoritas ulama ketika mereka memahami maksud dari kalimat *illallah*.

Penutup

Mengistinbatkan hukum dari suatu lafaz nas didasari oleh pemahaman yang akurat terhadap nas dimaksud. Nas dapat berbentuk lafaz yang wadiah, dan bisa juga dipresentasikan dalam bentuk mubham. Sepanjang dapat dipahami dengan jelas, suatu lafaz tidak membutuhkan penelaahan lebih lanjut, wajib untuk mengamalkan substansi lafaz yang dipahami secara mutabadar, dengan mudah ditangkap akal sehat. Kecuali bila lafaz tersebut telah ditakhsis atau dinaskh. Bila telah mencapai tingkatan muhkam, tidak ada peluang untuk memahami secara berbeda, wajib langsung diamalkan sesuai lafaz tersebut. Dan jika lafaz mengandung beberapa kemungkinan makna, perlu dilakukan penelusuran lebih lanjut secara serius untuk sampai pada suatu pemahaman yang lebih diyakini berdasarkan qarinah-qarinah tertentu. Dan untuk kategori lafaz mubham yang berada pada tingkatan mujmal dan mutasyabih, seorang mujtahid tidak diharapkan untuk memberi pengertian sendiri, dan mengistinbatkan hukum secara mandiri atas pemahamannya tersebut



Endnotes

- ¹Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), I: 717-728.
- ²*Ibid*, hlm. 312.
- ³*Ibid*.
- ⁴Abu Bakar Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Sahl As-Sarkhasi, *Usul as-Sarkhasi*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1382 H), I: 163 Lihat juga Fakhr al-Islam 'Ali Ibn Muhammad ibn al-Husain al-Bazdawi, *Kasyf al-Asrar 'ala Usul al-Fiqh*, (T.t.p: Maktab as-Sanayi', 1308H), I:46
- ⁵*Ibid*.
- ⁶Abu Zaid 'Abd Allah ibn 'Umar ad-Dabusi, *Taqwim al-adillah*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, tt), hlm. 206.
- ⁷Abu Hasan 'Ali ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1404H), II:23.
- ⁸Abu Ya'la Muhammad ibn al-Husain al-Farra, *al-Uddah fi Usul al-Fiqh*, (Riyad: Tn.p,1990), hlm. 134
- ⁹Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Ilm al-Usul al-Fiqh*, (T.t.p: ad-Dar al-Kuwaitiyyah, 1968), hlm. 162.
- ¹⁰Zaki ad-Din Sya'ban, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Tn.p 1968), hlm. 56.
- ¹¹Muhammad ibn Afifi al-Bajuri al-Masyhur bi asy-Syikh al-Khudari, *Usul al-Fiqh*, (Mesir: Matba'ahal-Jamaliyyah, 1329 H), hlm. 132.
- ¹²Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1957),
- ¹³Ali Hasaballah, *Usul at-Tasyri al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t), hlm. 265.
- ¹⁴Muhammad Adib Salih, *Tafsir an-Nusus fi al-Fiqh al-Islamiy*, cet. 2 (Beirut: al-Maktab al-Islamiy), I:143.
- ¹⁵Al-Baqarah (2): 275.
- ¹⁶Muhammad Adib Salih, *op.cit.*, hlm. 148.
- ¹⁷Ad-Dabusi, *op.cit*, hlm. 201.
- ¹⁸Al-Bazdawi, *op.cit*, hlm. 46.
- ¹⁹As-Sarkhasi, *op.cit*, hlm. 164.
- ²⁰Muhammad Adib Salih, *op.cit.*, hlm. 165.
- ²¹As-Sarkhasi, *op.cit*. 165.
- ²²At-Taubah (9): 36
- ²³An-Nur (24):4
- ²⁴Al-Hijr (15) : 30
- ²⁵Muhammad Adib Salih, *op.cit.*, hlm. 171.
- ²⁶Abdul Wahhab Khallaf, *op.cit*, hlm. 168.
- ²⁷As-Sarkhasi, *loc.cit*.
- ²⁸Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar Syarh Usul al-Bazdawi*, (T.t.p: Maktab as-Sanayi, 1307 H), I: 51.
- ²⁹Muhammad Adib Salih, *op.cit* I: 229
- ³⁰Ad-Dabusi, *op.cit*. 204
- ³¹As-Sarkhasi, *op.cit.*, hlm. 176
- ³²Muhammad Adib Salih, *op. cit*, II: 253
- ³³Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1999), II:16
- ³⁴Al-Baqarah (2): 228
- ³⁵Ali Hasaballah, *Usul at-Tasyri al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), hlm. 263
- ³⁶Al-Baqarah (2): 240
- ³⁷Al-Baqarah (2): 234
- ³⁸Amir Syarifuddin, *op. Cit.*, hlm. 19
- ³⁹Muhammad Adib Salih, *op.cit*: 276
- ⁴⁰Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, hlm. 173
- ⁴¹Muhammad Adib Salih, *op.cit.*, hlm: 277-278
- ⁴²*Ibid*.
- ⁴³Wahbah, *op.cit.*, hlm. 240
- ⁴⁴As-Sarkhasi, *op.cit*. hlm. 169. Lihat juga Al-Bukhari, *op.cit.*, hlm. 55.
- ⁴⁵Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, hlm. 175.
- ⁴⁶Wahbah, *op.cit.*, hlm. 324, lihat juga Ali Hasaballah, *op.cit*, hlm. 261

⁴⁷*Ibid.*, hlm. 343

⁴⁸Muhammad Adib Salih, *op.cit.*, hlm. 312.

⁴⁹Al-Jassas, *Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, tt), hlm.55-56.

⁵⁰As-Sarkhasi, *op.cit.*, hlm. 169. Lihat firman Allah pada surat Ali Imran (3) : 7

⁵¹Wahbah, *op.cit.*, hlm. 318.

⁵²Muhammad Adib Salih, *op.cit.*, hlm. 153

⁵³*Ibid.*

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵*Ibid.*

⁵⁶*Ibid.*, hlm. 169

⁵⁷*Ibid.*, hlm. 170

⁵⁸*Ibid.*, 175

⁵⁹Wahbah, *op. cit.*, hlm. 342.

⁶⁰*Ibid.*

