

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam berkembang dengan pesat di Indonesia dalam waktu yang relatif singkat, jumlah pemeluk Islam merupakan yang terbesar di dunia. Perkembangan ini tercatat sebagai momentum penting dalam sejarah perluasan dunia Islam (*the extension of the Islamic word*) meski belum ada informasi yang memadai dan maksimal tentang proses masuknya Islam di bumi pertiwi ini. Akan tetapi dapat dipastikan bahwa Islam sudah ada di Indonesia sejak awal zaman Islam.¹ Namun proses berkembangnya Islam di Indonesia sendiri baru berlangsung pada abad 13 sampai abad 16 ketika kekuatan dan kemajuan ilmu pengetahuan di Timur Tengah tengah mengalami kemunduran.²

Keberhasilan penyebaran Islam di Indonesia tidak lepas dari perjuangan dan jerih payah ulama terdahulu. Penyebaran Islam di Nusantara melalui proses panjang yang berdiri di bawah prinsip kasih bagi semesta (*rahmatan lil 'ālamīn*). Islam disebarkan dengan arif, bijaksana dan akomodatif terhadap budaya lokal. Tanpa paksaan, tekanan, dan peperangan. Kehadiran Islam diapresiasi positif oleh masyarakat Nusantara. Kerelaan dan kesungguhan hati masyarakat inilah yang memudahkan Islam untuk semakin berkembang dari satu tempat ke tempat lain hingga mampu bertahan melintasi zaman dan sampai hingga sekarang.

Seiring berjalannya waktu, penjajah dari Barat pun masuk di kepulauan Nusantara sambil pelan-pelan mulai merenggut kebebasan masyarakat. Masyarakat benar-benar mengalami tekanan dan keterbatasan. Pengawasan dan kontrol kompeni (*Vereenigde Oostindische Compagnie/VOC*) menghambat para pemuda Nusantara untuk menimba ilmu secara bebas hingga dibukanya terusan Suez pada 1869. Pada saat itulah

¹ M.C Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008). hal. 39.

² Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2011). Hal . 60

muncul semangat baru dalam kehidupan beragama (*religious revivalism*) sebagai bagian *proto-nationalism*.³

Pertengahan abad ke-XIX itulah mulai banyak anak bangsa berlayar untuk menuntut ilmu dan menetap beberapa tahun di Makkah dan Madinah. Keberhasilan mereka menuntut ilmu di kedua kota tersebut membawa keharuman nama Jawa dan Nusantara hingga beberapa orang mengabdikan sebagai ulama yang mengajar di tanah *Haramain* (dua tanah haram, Makkah dan Madinah). Ulama dari Nusantara pun turut dan menjadi bagian tak terpisahkan dari kemajuan *intelektualisme* dan *spiritualisme* dunia Islam waktu itu.

Akhir abad XIX, munculah beberapa ulama yang berasal dari Nusantara yang diakui ketinggian ilmunya, khususnya di Timur Tengah, seperti sebut saja Syaikh Nawawi al-Bantani (L.1230-1813/w.1314-1897), Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (L.1276-1860/w.1334-1916), dan Syaikh Mahfuzh al-Tarmasi (L.1258/1868- w.1338/1919).⁴

Mereka ikut andil dalam kemajuan peradaban Islam dunia. Selain karena kepandaian mereka dalam bidang ilmu agama juga karena mereka sangat produktif dalam menyumbang pemikiran keilmuan di dunia Islam. Beberapa karya mereka sangat diakui dunia sehingga menempatkan mereka sebagai ulama bertaraf internasional.

Sosok Syaikh Mahfuzh al-Tarmasi (selanjutnya ditulis dengan al-Tarmasi) sebagai ulama kelahiran tanah Jawa sendiri ternyata kurang begitu dikenal di kalangan masyarakat Jawa, paling tidak ketenarannya tidak melebihi ulama lain semisal Syaikh Nawawi al-Bantani (L.1230-1813/w.1314-1897), Syaikh Khalil Madura (L.1235-1819/w.1343-1925) dan lainnya.⁵ Padahal, al-Tarmasi memiliki segudang prestasi yang

³ Martin Van Bruinessen, *Kitab kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012). Hal13

⁴ Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2011). Hal . 69

⁵ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren* (Yogyakarta: LKiS 2004) hal.161

tidak mudah untuk dilupakan. Produktifitas serta intelektualitasnya pun melahirkan kurang lebih dua puluh karya. Karyanya mengupas hampir setiap disiplin keilmuan Islam. Kepandaiannya pun terlihat pada karya-karyanya yang menggunakan bahasa mendalam tetapi dengan penyampaian yang luas. Selain beberapa karya yang sudah dicetak, beberapa karya beliau masih banyak yang belum tercetak dan terpublikasikan. Ini menjadi salah satu faktor kenapa sosok al-Tarmasi hanya dikenal di kalangan tertentu.

Al-Tarmasi ketika dibandingkan dengan ulama-ulama lainnya yang sezaman dengannya, dikenal sebagai ulama yang memiliki kelebihan dalam ilmu Hadits. al-Tarmasi lebih dikenal sebagai *musnid* (orang yang memiliki mata rantai *rāwi* Hadits) yang sah dalam transmisi intelektual ilmu Hadits. Otoritas dalam ilmu Hadits yang telah dimilikinya dan sebagai guru besar di tanah *Haramain* merupakan kebanggaan tersendiri bagi masyarakat Islam Nusantara sepanjang masa.

Manhaj Dzawi al-Nazhar merupakan karya momentum ilmu Hadits yang dikarang al-Tarmasi. Karya itu juga mencerminkan kemahirannya dalam ilmu Hadits. Meski tidak berarti bahwa beliau lemah di bidang ilmu lain. Terbukti, al-Tarmasi telah berhasil menulis *Nail al-Ma`mūl* yang merupakan *hāsyiyah* dari *Ghāyah al-Wushūl* yang merupakan *syarah* atas *Lubb al-Ushūl*, sebuah ringkasan dari kitab *Jam'u al-Jawāmi'*. Kitab ini menjelaskan tentang *ushūl fiqh* yang tidak kalah spektakulernya dengan *Manhaj Dzawi al-Nazhar*, baik itu dari sisi kualitas maupun kuantitasnya.

Gagasan meneliti *Nail al-Ma`mūl* sendiri muncul karena kitab ini sangat unik selain belum tercetak dan disebarluaskan, juga menegaskan kualitas pemikiran dan keilmuan al-Tarmasi dalam bidang ilmu *ushūl fiqh*. Suatu yang sangat berharga bagi khazanah keilmuan Islam di Indonesia bila karya beliau bisa diungkapkan kepada khalayak dan pemikiran ini juga dapat memberikan kontribusi untuk metodologi

penetapan hukum (*istinbāth al-hukm*) di Indonesia. Sebagian pembahasan dalam kitab *Nail al-Ma`mūl* sendiri adalah tentang metodologi penetapan hukum (*istinbāth al-hukm*). Aspek *istinbāth al-hukm* inilah yang membuat peneliti tertarik.

Penelitian ini penting karena pembentukan hukum memang harus melalui proses *istinbāth* terhadap sumber-sumbernya (al-Qur'an dan Sunnah). Dalam proses *istinbāth* sendiri dibutuhkan sebuah metodologi yang mengatur mekanisme bagaimana mengambil hukum dari sumbernya tersebut. Metodologi sangat dibutuhkan untuk menghasilkan produk hukum yang sesuai. *Istinbāth* hukum tanpa metodologi akan menimbulkan kecacatan.

Istinbāth dengan metodologi sendiri bukanlah sesuatu yang baru bagi dunia hukum Islam. Sebuah Hadits menginformasikan betapa penting sebuah metodologi dalam penalaran hukum (*ijtihad*). Ketika Mu'adz bin Jabal diutus Rasulullah saw menyebarkan ajaran Islam ke tanah Yaman:

قَالَ : " كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ فَضَاءٌ؟ "، قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟، قَالَ : فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص. قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص. وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟، قَالَ : أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ص. صَدْرَهُ، وَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ "

Artinya: "Bagaimana engkau memutus hukum jika engkau berhadapan dengan perkara hukum...? Mu'adz menjawab: Saya memutuskan hukum dengan apa yang saya temukan dalam *Kitābullah*, Rasulullah bertanya: Jika tidak engkau dapati dalam *Kitābullah*? Mu'adz menjawab: Maka dengan *Sunnah* Rasulullah. Rasulullah bertanya kembali: Jika tidak engkau dapati dalam *Sunnah* Rasulullah? Mu'adz menjawab: saya ber*ijtihad* menurut pendapatku dengan tiada mengurangi daya ikhtiarku. Rasulullah menepuk-nepuk dadaku sambil bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberiklan taufik kepada utusan Rasulullah (Mu'adz) bagi apa yang telah diridhoi Rasulullah."⁶

Peneliti melihat bahwa Hadits di atas selain menjelaskan pentingnya *istinbāth* hukum dengan menggunakan metodologi yang benar, juga menginformasikan adanya sumber hukum yang menjadi objek dalam melakukan praktik *istinbāth*.

⁶ اسناده حسن في المتابعات والشواهد رجاله ثقات عدا الحارث بن عمرو الهذلي وهو مقبول

Ulama sepakat bahwa sumber hukum yang pertama adalah al-Qur'an, turunnnya al-Qur'an sebagai wahyu menjadi pedoman seluruh manusia sebagai bekal keselamatan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. *Validitas* dan *orisinalitas* al-Qur'an tidak diragukan lagi sesuatu yang mendorong sebagai inspirasi pertama dalam melakukan *istinbāth al-ahkām*.

Sumber hukum kedua adalah Sunnah. Perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW, seorang yang *ma'shūm* (dijaga dari dosa), tidak luput dari target penggalian hukum. Fungsi Sunnah adalah memberikan *bayān* (penjelasan) terhadap makna dan maksud al-Qur'an.

Sumber hukum yang ketiga adalah *al-Ijmā'*. *al-Ijmā'* merupakan kesepakatan para ulama terhadap suatu hukum dalam menghadapi peristiwa *wāqi'iyah* (aktual), yang tidak terjadi di masa Nabi. Konsensus tersebut tetap harus berdasar dari dua sumber pokok yakni al-Qur'an dan Sunnah. Dengan ketentuan harus berdasar al-Qur'an dan Sunnah inilah posisi *al-Ijmā'* menduduki urutan ketiga sebagai sumber hukum.

Sumber hukum terakhir adalah *al-qiyās* (analogi). *Qiyās* sendiri dapat diartikan sebagai penalaran hukum secara personal. *Qiyās* dilakukan secara prosedural dan profesional sehingga hukum yang dihasilkan tidak berbenturan dengan hukum dan nilai-nilai hukum yang telah dilahirkan dari sumber-sumber terdahulunya. Dalam praktiknya, proses analogi harus bersandarkan pada salah satu sumber hukum sebelumnya yakni al-Qur'an, Sunnah maupun *al-Ijmā'*.⁷

Empat sumber hukum Islam di atas merupakan pijakan *istinbāth* hukum sebagaimana dijelaskan Hadits di atas. Apabila muncul sebuah kasus hukum maka pertama yang harus dilakukan adalah mencari jawabannya dalam al-Qur'an. Apabila tidak ditemukan maka beralih ke Sunnah. Lalu kalau masih tidak ditemukan maka

⁷ Abdul wahab Kholaf, *Ilmu Ushūl Fiqh*, (Libanon : Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1971) hal. 15

digunakanlah *al-Ijmā'*. Apabila dalam *al-Ijmā'* juga tidak ditemukan pula maka digunakanlah *al-Qiyās*.

Sedangkan metodologi *istinbāth* hukum yang dijelaskan al-Tarmasi dalam *Nail al-Ma`mūl* lebih jauh lagi. Beliau mengatakan bahwa ketentuan pengambilan hukum pada sumber-sumbernya harus mempertimbangkan kepastian makna (*qath'i al-dilālah*) suatu teks. *Istinbāth* sesungguhnya adalah pencarian eksistensi hukum pada makna teks yang diperoleh dari suatu sumber hukum. Sebuah teks yang mengandung makna selanjutnya akan dilihat seorang *mujtahid* dengan mempertimbangan kuat tidaknya *dilālah* (motif) yang terkandung di dalamnya.

Al-Tarmasi menegaskan tentang hal tersebut diatas ketika menjelaskan *lafzh 'āmm*:

لأنه لما دخله الاحتمال صار غير القطعي الدلالة وإن كان قطعي المتن فيعاد لهخير الواحد لأنه قطعي
الدلالة وإن كان غير قطعي المتن

Artinya : Ketika teks/*nash* terdapat *ihtimāl* (berpotensi menunjukkan beberapa makna) maka teks/*nash* tersebut menjadi *zhanni al-dilālah* (ketidakpastian menunjukkan sebuah makna) walaupun dari sisi matan (teks) *qath'i*, maka beralih ke *khavar ahād* ketika secara *dilālah*-nya *qath'i*, walaupun secara matannya *zhanni*.

Ungkapan al-Tarmasi diatas menegaskan bahwa sumber hukum Islam yang tidak memiliki kepastian makna atau berpredikat *zhanni al-dilālah* tidak diprioritaskan kevalidannya dalam *istinbāth* (pengambilan hukum) dibanding dengan *khavar ahād* yang mengandung kepastian makna. Sekalipun teks sumber hukum Islam yang tidak memiliki kepastian makna itu adalah al-Qur'an yang notabene bersifat *qath'i al-matn*. Dengan begitu, dalam metodologi *istinbāth*-nya, al-Tarmasi lebih mendahulukan kepastian makna dibanding kedudukan hirarkis teks sumber hukum Islam.

Al-Tarmasi menyinggung dalam *Nail al-Ma`mūl* bahwa al-Qur'an dan Sunnah keduanya adalah sumber pokok hukum yang mempergunakan teks Arab. Dimana teks

tersebut sangat responsif atau berpotensi memiliki keragaman interpretasi dan pemahaman. Sebuah teks dilihat dari sisi internal maupun eksternalnya sangat memungkinkan memberikan pandangan hukum dan pemahaman yang berbeda-beda. Hal itu karena kandungan makna teks bersifat praduga (*zhanni*).

Nalar *ijtihād* al-Tarmasi sebagaimana telah diuraikan sekiranya memberikan relevansi dengan perkembangan hukum di Indonesia sebagai bentuk realitas kontribusi penelitian dalam disertasi ini sebagaimana dijelaskan diatas bahwa konsep *istinbāth al-ahkām* al-Tarmasi menganut paham deduktif dengan demikian, metodologi *istinbāth al-ahkām* memiliki yang tertuang dalam naskah *Nail al-Ma`mūl* memiliki relevansi dengan proses pembentukan hukum di Indonesia.

Berdasarkan latar belakang di atas, peneliti memandang perlu adanya penelitian lebih dalam dan komprehensif terhadap pandangan al-Tarmasi tentang metodologi *istinbāth* hukum Islam yang tertuang dalam karyanya *Nail al-Ma`mūl 'alā Hāsyiyah Ghāyah al-Wushūl fī 'Ilmi al-Ushūl*, dan juga didukung dengan karya-karyanya yang lain.

B. Identifikasi masalah

Proses *ijtihād* dengan bersumber dari sumber hukum Islam sebagai jawaban terhadap persoalan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat akan menghasilkan sebuah produk hukum yang disebut *fiqh*. Jadi bisa dikatakan *fiqh* adalah produk pemikiran intelektual yang dihasilkan dari *ijtihād* yang diambil dari sumber-sumbernya.

Fiqh sebagai hasil *ijtihād* ini pun tidak akan lepas dari pengaruh dan subjektivitas *mujtahid* (orang yang melakukan *ijtihād*). Maka kemudian muncul perbedaan pandangan terhadap suatu masalah hukum dan perbedaan tersebut merupakan suatu keniscayaan dalam *fiqh*. Bisa jadi satu teks memiliki beragam makna dan pandangan dari *mujtahid-*

nya. Keberagaman pandangan inilah yang terus menghiasi proses pembentukan hukum Islam dan produknya *fiqh*.

Faktor munculnya perbedaan pendapat dalam *fiqh* disebabkan juga oleh perbedaan metodologi yang digunakan dalam berijtihad meskipun dari sumber-sumber hukum yang sama. Maka dari itu, metodologi pengambilan hukum pun dianggap menjadi bagian terpenting dalam melakukan *istinbāth* dan berperan untuk menguji dan menentukan kebenaran dalam berijtihad.

Nail al-Ma'mūl, karya al-Tarmasi memiliki distingsi metodologi sendiri dalam *istinbāth*-nya, sebagaimana metodologi *istinbāth* sebagian ulama memiliki karakteristik tersendiri. Dalam kesempatan ini, penulis akan meneliti tentang *metodologi istinbāth hukum al-Tarmasi dalam kitab Nail al-Ma'mūl dan relevansinya dengan perkembangan hukum di Indonesia*.

C. Rumusan Masalah

Sebagaimana penjelasan di atas, *Nail al-Ma'mūl* adalah karya al-Tarmasi dalam bidang *ushūl fiqh*, lebih khususnya tentang metodologi *istinbāth*. Pandangan al-Tarmasi sepakat dengan pandangan kebanyakan ulama bahwa sumber hukum Islam adalah al-Qur'an, Sunnah, *al-Ijmā'* dan *al-Qiyās*. Namun, pada tataran yang lebih teknis dalam proses *istinbāth/ijtihad*, nampak mengabaikan urutan dan kedudukan sumber hukum Islam di atas. Al-Tarmasi lebih mempertimbangkan aspek-aspek bahasa (*lughat*) al-Qur'an dan Hadits. Sehingga ber-*istinbāth* yang merupakan usaha untuk menemukan makna (*madlūl*) yang dimaksud dari sebuah *nash* yang berkaitan dengan hukum bisa tercapai. Maka dari itu relevansi dengan perkembangan hukum di Indonesia sangat perlu diteliti sekiranya memberikan kontribusi bagi perkembangan hukum di Indonesia.

Berdasarkan masalah diatas dapat dirumuskan dalam pertanyaan penulis sebagai

berikut:

1. Bagaimana pandangan al-Tarmasi tentang hirarki sumber hukum Islam dalam kitab *Nail al-Ma`mūl*?
2. Bagaimana pandangan al-Tarmasi tentang metodologi *istinbāth* dalam kitab *Nail al-Ma`mūl*?
3. Bagaimana relevansi metodologi *istinbāth* dengan perkembangan hukum di Indonesia?

D. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk :

- a. Menjelaskan tentang hirarki sumber hukum dalam pandangan al-Tarmasi.
- b. Menjelaskan pandangan al-Tarmasi dalam metodologi *istinbāth*.
- c. Menjelaskan relevansi metodologi *istinbāth* dengan perkembangan hukum di Indonesia.

2. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki kegunaan sebagai berikut:

- a. Memperkenalkan karya monumental anak bangsa dan mengenalkan kontribusi pemikirannya dalam mengembangkan intelektualitas Islam didunia internasional.
- b. Memperkaya khazanah perpustakaan ilmiah khususnya dalam bidang hukum Islam.
- c. Sebagai bahan rujukan dan informasi baru dalam melakukan *reaktualisasi* hukum Islam.
- d. Untuk menambah wawasan dan pengetahuan bagi praktisi hukum dalam

melakukan kajian terhadap hukum.

E. Kerangka Teori

Mengingat penelitian ini di wilayah hukum maka teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. *Grand Theory*: Teori *Sunnatullah* (Hukum Alam)

Dalam filsafat sebelum Aristoteles hukum alam merupakan aturan semesta alam, dan sekaligus aturan hidup bersama melalui undang-undang. Dalam filsafat kaum sofis hukum alam ditafsirkan sebagai hukum dari yang paling kuat, yang sebetulnya tidak dapat disebut hukum; yang disebut hukum alam disini, tidak lain daripada kekuasaan dan kekerasan.⁸

Aristoteles merupakan orang yang pertama kali membedakan antara hukum alam dan hukum positif. Menurutnya, hukum alam adalah suatu hukum yang berlaku selalu dan di mana-mana karena hubungannya dengan aturan alam. Hukum ini tidak pernah berubah, tidak pernah lenyap dan berlaku dengan sendirinya. Hukum alam ini dibedakan dari hukum positif, yang seluruhnya tergantung dari ketentuan manusia.⁹

Bagi kaum sofis, alam merupakan sesuatu yang bersifat eksternal, sesuatu yang berada diluar manusia. Sedangkan Aristoteles, dalam bukunya "logika" memandang bahwa dunia sebagai totalitas yang meliputi seluruh alam. Manusia adalah bagian dari alam, diberkahi dengan akal yang aktif yang membedakannya dari semua bagian lain dari alam. Manusia hanya mampu membentuk kehendaknya sesuai dengan pengertian akalnya.¹⁰ Tesis Aristoteles ini menjadi dasar konsepsi hukum alam para filsuf Stoa.

Aliran filsafat yang paling mempengaruhi pandangan orang Romawi mengenai hukum adalah aliran Stoa. Ide dasar Stoa ialah, bahwa semuanya yang ada merupakan

⁸ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Kansius, 1986), hlm. 29

⁹ Ibid

¹⁰ W. Friedmann, Op.cit., hlm. 52-53

suatu kesatuan yang teratur (*kosmos*), berkat suatu prinsip yang menjamin kesatuan itu, yakni jiwa dunia (*logos*). Logos itu tidak lain dari Budi Ilahi, yang menjiwai segala.¹¹

Aliran ini berpendapat bahwa hidup bersama manusia mempunyai hubungan dengan *logos* yakni melalui hukum universal (*lex universalis*) yang terdapat dalam segala-galanya. Hukum universal itu terkandung dalam logos, dan sebagai demikian disebut hukum abadi (*lex aeterna*). Sejauh hukum abadi itu menjadi nyata dalam semesta alam, hukum itu disebut hukum alam (*lex naturalis*). Hukum alam ini tidak tergantung dari orang, selalu berlaku dan tidak dapat diubah. Hukum alam ini merupakan dasar segala hukum positif.¹²

Para filsuf Stoa, membedakan antara cita-cita hukum alam yang nisbi dan absolut. Pada masa kegemilangan hukum alam, tidaklah terdapat keluarga, perbudakan, hak milik, maupun pemerintahan. Tetapi lembaga-lembaga ini menjadi penting dengan merosotnya moral umat manusia. Hukum alam "nisbi" menuntut dari pembentuk perundang-undangan, adanya undang-undang yang dituntun oleh akal, dan sedekat mungkin pada hukum alam mutlak.¹³

Sasaran tertinggi manusia ialah menjadi manusia yang adil, dengan tunduk kepada hukum alam (*nomos*) sebagai pernyataan Budi Ilahi (*logos*). Undang-undang negara ditaati karena sesuai dengan hukum alam. Bahkan pemikir-pemikir Stoa berpendapat bahwa masyarakat manusia dipertahankan dan dikembangkan karena ketaatan akan hukum alam.¹⁴

Aliran ini berpendapat bahwa hukum berlaku universal (umum). Menurut Friedman, aliran ini timbul karena kegagalan manusia dalam mencari keadilan yang

¹¹ Theo Huijbert, Op.cit., hlm. 32

¹² Ibid.

¹³ W. Friedmann, Op.cit., hlm.54

¹⁴ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Kansius, 1986), hlm. 33

absolut, sehingga hukum alam dipandang sebagai hukum yang berlaku secara universal dan abadi.¹⁵

Mac Iver menggambarkan masyarakat sebagai sarang laba-laba, karena di dalamnya terdapat berbagai kaidah yang mengatur hubungan antarindividu yang bertujuan untuk menciptakan kedamaian, ketertiban, dan kesejahteraan.¹⁶ Kaidah/norma sengaja diciptakan agar tidak terjadi benturan-benturan dalam masyarakat, terutama anantara kepentingan-kepentingan yang saling berlawanan. Dengan adanya kepentingan-kepentingan yang berbeda dan saling berlawanan, terciptalah 4 (empat) kaedah/norma, yaitu: kaedah kepercayaan (keagamaan), kaedah kesusilaan, kaedah sopan santun (adat), dan kaedah hukum.¹⁷

Gagasan mengenai hukum alam didasarkan pada asumsi bahwa melalui penalaran, hakikat makhluk hidup akan dapat diketahui dan pengetahuan tersebut menjadi dasar bagi tertib sosial serta tertib hukum eksistensi manusia. Hukum alam dianggap lebih tinggi dari hukum yang sengaja dibentuk oleh manusia. Aliran hukum alam ini dibagi menjadi 2 (dua), yaitu:

(1) Irrasional:

Aliran ini berpendapat bahwa hukum yang berlaku universal dan abadi bersumber dari Tuhan secara langsung. Pendukung aliran ini antara lain: Thomas Aquinas (Aquino), John Salisbury, Daante, Piere Dubois, Marsilius Padua, dan John Wyclife.

Thomas Aquinas membagi hukum ke dalam 4 golongan, yaitu:

a. *Lex Aeterna*, merupakan rasio Tuhan sendiri yang mengatur segala hal dan merupakan sumber dari segala hukum. Rasio ini tidak dapat ditangkap oleh

¹⁵ Darji Darmodiharjo & Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum, Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 1995, hlm. 102.

¹⁶ Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum, Apakah Hukum Itu?*, Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 1991, hlm. 31.

¹⁷ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum, Suatu Pengantar*, Yogyakarta, Liberty, 1988, hlm 5.

pancaindera manusia.

- b. *Lex Divina*, bagian dari rasio Tuhan yang dapat ditangkap oleh manusia berdasarkan waktu yang diterimanya.
- c. *Lex Naturalis*, inilah yang dikenal sebagai hukum alam dan merupakan penjelmaan dari rasio manusia.
- d. *Lex Positivis*, hukum yang berlaku merupakan pelaksanaan hukum alam oleh manusia berhubung dengan syarat khusus yang diperlukan oleh keadaan dunia. Hukum ini diwujudkan ke dalam kitab-kitab suci dan hukum positif buatan manusia.

Penulis lain, William Occam dari Inggris mengemukakan adanya hirarkis hukum, dengan penjelasan sebagai berikut:

- a. Hukum Universal, yaitu hukum yang mengatur tingkah laku manusia yang bersumber dari rasio alam.
- b. Apa yang disebut sebagai hukum yang mengikat masyarakat berasal dari alam.
- c. Hukum yang juga bersumber dari prinsip-prinsip alam tetapi dapat diubah oleh penguasa.

Occam juga berpendapat bahwa hukum identik dengan kehendak mutlak Tuhan Sementara itu Francisco Suarez dari Spanyol berpendapat demikian, manusia yang bersusila dalam pergaulan hidupnya diatur oleh suatu peraturan umum yang harus memuat unsur-unsur kemauan dan akal. Tuhan adalah pencipta hukum alam yang berlaku di semua tempat dan waktu. Berdasarkan akalnya manusia dapat menerima hukum alam tersebut, sehingga manusia dapat membedakan antara yang adil dan tidak adil, buruk atau jahat dan baik atau jujur. Hukum alam yang dapat diterima oleh manusia adalah sebagian saja, sedang selebihnya adalah hasil dari akal (rasio) manusia.

(2) Rasional:

Sebaliknya, aliran ini mengatakan bahwa sumber dari hukum yang universal dan abadi adalah rasio manusia. Pandangan ini muncul setelah zaman Renaissance (pada saat rasio manusia dipandang terlepas dari tertib ketuhanan/lepas dari rasio Tuhan) yang berpendapat bahwa hukum alam muncul dari pikiran (rasio) manusia tentang apa yang baik dan buruk penilaiannya diserahkan kepada kesusilaan (moral) alam. Tokoh-tokohnya, antara lain: Hugo de Groot (Grotius), Christian Thomasius, Immanuel Kant, dan Samuel Pufendorf.

Pendasar hukum alam yang rasional adalah Hugo de Groot (Grotius), ia menekankan adanya peranan rasio manusia dalam garis depan, sehingga rasio manusia sama sekali terlepas dari Tuhan. Oleh karena itu rasio manusialah sebagai satu-satunya sumber hukum.

Tokoh penting lainnya dalam aliran ini ialah Immanuel Kant. Filsafat dari Kant dikenal sebagai filsafat kritis, lawan dari filsafat dogmatis. Ajaran Kant dimuat dalam tiga buah karya besar, yaitu: Kritik Akal Budi Manusia (*kritik der reinen Vernunft* yang terkait dengan persepsi), Kritik Akal Budi Praktis (*kritik der praktischen Vernunft* yang terkait dengan moralitas), Kritik Daya Adirasa (*kritik der Urteilskraft* yang terkait dengan estetika dan harmoni). Ajaran Kant tersebut ada korelasinya dengan tiga macam aspek jiwa manusia, yaitu cipta, rasa, dan karsa (*thinking, volition, and feeling*).¹⁸

Metode kritis tidak skeptis, tidak dogmatis (*trancendental*). Hakekat manusia (homo noumenon) tidak terletak pada akalinya, beserta corak berfikir yang bersifat

¹⁸ Soetiksno, *Filsafat Hukum*, Jakarta: PT. Pradnya Paramita, Jakarta, 1997, hlm. 77

teoritis keilmuan alamiah (*natuurweten schappelijke denkwijze*), tetapi pada kebebasan jiwa susila manusia yang mampu secara mandiri menciptakan hukum kesusilaan bagi dirinya sendiri dan juga orang lain. Yang penting bukan manusia ideal berilmu atau ilmuwan, tetapi justru pada manusia ideala berkepribadian humanistis.

Salah satu karya Kant yang berjudul *Metaphysische Anfangsgruende der Rechtslehre* (Dasar Permulaan Metafisika Ajaran Hukum merupakan bagian dari karyanya yang berjudul *Metaphysik der Sitten*) pokok pikirannya ialah bahwa manusia menurut darma kesusilaannya mempunyai hak untuk berjuang bagi kebebasan lahiriahnya untuk menghadirkan dan melaksanakan kesusilaan. Dan hukum berfungsi untuk menciptakan situasi kondisi guna mendukung perjuangan tersebut. Hakekat hukum bagi Kant adalah bahwa hukum itu merupakan keseluruhan kondisi-kondisi di mana kehendak sendiri dari seseorang dapat digabungkan dengan kehendak orang lain di bawah hukum kebebasan umum yang meliputi kesemuanya.

Kategori imperatif Kant mewajibkan semua anggota masyarakat tetap mentaati hukum positif negara sekalipun di dalam hukum tersebut terdapat unsur-unsur yang bertentangan dengan dasar-dasar kemanusiaan. Jadi, di sini sudah terdapat larangan mutlak bagi perilaku yang tergolong melawan penguasa negara, sehingga dengan kategori imperatif ini ajaran dari Immanuel Kant juga dapat digolongkan ke dalam aliran positivisme. Pendapat Kant ini diikuti oleh Fichte yang mengatakan bahwa hukum alam itu bersumber dari rasio manusia.

Penulis lain yang tidak kalah pentingnya ialah Hegel dari Jerman. Yang dijadikan motto oleh Hegel ialah: Apa yang nyata menurut nalar adalah nyata, dan apa yang nyata adalah menurut nalar (*Was vernunftig ist, das ist wirklich ist, das ist vernunftig. What is reasonable is real, and what is real is reasonable*). Tidak ada antinomi antara nalar/akal dengan kenyataan atau realitas. Bagi Hegel, seluruh

kenyataan kodrat alam dan kejiwaan merupakan proses perkembangan sejarah secara dialektis dari roh/cita/spirit mutlak yang senantiasa maju dan berkembang. Jiwa mutlak mengandung dan mencakup seluruh tahap-tahap perkembangan sebelumnya jadi merupakan permulaan dan kelahiran segala sesuatu. Pertumbuhan dan perkembangan dialektis melalui tesa, antitesa, dan sintesa yang berlangsung secara berulang-ulang dan terus-menerus. Filsafat hukum dalam bentuk maupun isinya, penampilan dan esensinya juga dikuasai oleh hukum dialektika. Negara merupakan perwujudan jiwa mutlak, demikian juga dengan hukum.

2. *Middle Theory: Tartīb Al- Ahkām (Stufentheory/Stufenbau)*

*Stufentheorie*¹⁹ (teori peringkat) /*stufenbau* (peringkat hukum), digunakan sebagai teori *middle* (penengah) dalam penelitian ini. Teori ini juga disebut teori *pyramidal*. Menurut teori ini, norma-norma hukum itu berjenjang-jenjang dan berlapis-lapis dalam suatu hirarki dan tata susunan. Dimana suatu norma yang lebih rendah berlaku, bersumber, dan berdasar pada norma yang lebih tinggi. Demikian seterusnya sampai pada suatu norma yang tidak dapat ditelusuri lebih lanjut dan bersifat hipotesis dan fiktif, yaitu norma dasar (*grundnorm*).²⁰

Hukum mempunyai tingkatan *pyramidal* dari yang paling tinggi, berbentuk (*rechtsidee*) cita hukum yang abstrak, norma antara (*generelle norm*) sampai norma konkret (*concrete norm*).²¹ Teori *stufentheori/stufenbau* dikembangkan menjadi *theorie vom stufenaufbau der rechtsordnung*. Berdasarkan teori ini diketahui bahwa hirarki hukum adalah sebagai berikut:

¹⁹ Hans Kelsen, *General Theory of Law & State*, (Cambridge Mass: Harvard University Press, 2006) Hal. 124.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

1. *Staats fundamental norm* (norma fundamental negara)
2. *Staats grundgesetz* (aturan dasar/pokok negara)
3. *Formellegesetz* (undang-undang formal)
4. *Verordnung* dan *Aoutonomesatzung* (aturan pelaksana dan aturan otonom)

Peringkat yang paling tinggi pada tahapannya adalah cita hukum yang menjadi konstruksi 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.²²

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.

²² 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.

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.

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 *ijtihād* 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 *ijtihād* hakim.²³

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

²³Fath al-Darain, *al-Manāhij al-Ushūliyyat fi Ijtihād bi al-Ra`yu al-Tasyri'*, (Dar al-Khithab al-Hadits: Damaskus, 1977) Hal. 26.

ketiga yang disebut dengan sumber *kasyfiyyah*, yaitu yang kebenarannya bersumber dari intuisi atau dinamakan dengan kebenaran *intuitif*.²⁴

Sumber hukum *naqliyyah* memiliki dua sifat, yakni yang bersifat orsinal (*ashliyy*) dan bersifat tambahan (*taba'iy*).²⁵ *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 لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

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 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:²⁶

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ، قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ ، عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ ، عَنْ جَابِرٍ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص . : " مَثَلُ الصَّلَاةِ الْخَمْسِ ، كَمَثَلِ نَهْرِ جَارٍ

²⁴ Juhaya S Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Tasikmalaya: Kerjasama PT. Latifah Press dengan Fakultas Syari'ah IAILM-Suryalaya, 2009) Hal. 51

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Hadis Riwayat Muslim dalam *Jawāmi' al-Kalim*, DVD ROOM 2009. Nomor Hadis 1078.

عَمْرٍ عَلَىٰ بَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ "، قَالَ : قَالَ الْحَسَنُ : وَمَا يُبْقِي ذَلِكَ مِنَ الدَّرَنِ²⁷

Berdasarkan contoh di atas diketahui bahwa *al-Ijmā'* ulama tetap bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah serta bersifat *qath'iy* atau tetap.²⁸ 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 ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاته ﷺ.²⁹

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 mengacu kepada sumber-sumber *naqliyyah* (teks agama) dan sebaliknya yakni pada hakikat sumber *naqliyyah* juga sumber 'aqliyyah.³⁰

Metode-metode yang diperlukan untuk mengetahui kebenaran yang terdapat pada sumber hukum *naqli* adalah metode *al-Tajrībāt al-Hissiyah* (pengalaman empirik)³¹, *al-Tawattur* atau *al-Mutawātīrāt*³² (transmisi data melalui periwayatan yang ketat) dan *istiqrā'*³³ (pengujian kebenaran sumber *naqliyy* secara induktif).³⁴

²⁷ إسناده متصل ، رجاله ثقات

²⁸ Adapun yang dimaksud bersifat *Qath'iy* adalah ijma Salaf. Lihat Juha S Praja, *Filsafat Hukum Islam...* Hal. 51.

²⁹ Khalid Romdon Hasan, *Mu'jam Ushūl al-Fiqh* (Mesir: Dirasat al-Insaniyyah, 1997) Hal.25.

³⁰ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam...* Hal. 52

³¹ *Al-Tajrībāt al-Hissiyah* 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.*

³² Menurut ahli ahli mantik, metode *al-Tawattur* atau *al-Mutawātīrāt* 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-Mutawātīrāt* dan *al-Mujārabat* adalah termasuk *al-Makhsūsat*, yaitu suatu yang *empirik*. Seperti fenomena alam

Ketiga metode di atas merupakan metode untuk menjamin bahwa al-Qur'an diperoleh secara *naqliyyah* yang selanjutnya dinamakan metode *naqliyyah-`aqliyyah*.³⁵

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*³⁶ 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*.³⁷ Sementara al-Zahabi dan al-Sayuti mengatakan bahwa *tafsīr bil ma`tsūr* adalah penjelasan dan perincian al-Qur'an sendiri terhadap 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.³⁸

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,

yang hanya dialami sebagian orang termasuk fenomena bathin yang berupa emosi-emosi (*al-Shu'ur al-Bathiniyyah*). *Ibid.*, Hal. 54

³³ *Istiqrā`* adalah suatu cara untuk mencapai kesimpulan yang bersifat umum atau preposisi *universal* yang diperoleh melalui *obsevasi* atas kejadian-kejadian partikular. *Ibid.*, 56.

³⁴ *Ibid.* 52-56

³⁵ *Ibid.*, 52

³⁶ *Tafsīr bi al-ma`tsūr* 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 fī 'Ulūm al-Qur`ān*, (Beirut: 1985) Hal.63.

³⁷ Muhammad Basuni Faudah, *al-Tafsīr wa Manājihuhu*, M. Muchtar Zoerni dan Abd. Qadir Hamir (penterjemah), (Bandung: Pustaka, 1987) Hal.24.

³⁸ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (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.

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.³⁹ 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*.⁴⁰

Berdasarkan uraian di atas, maka penafsiran dan penggalian sumber hukum dari al-Qur'an diklasifikaikan kedalam 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.⁴¹ Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan cara yang terbaik.⁴² 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 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.⁴³ Dengan demikian nilai dan keandalan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah yang

³⁹ Muhammad Basuni Fauda, *ibid*, Hal. 42.

⁴⁰ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam...* Hal. 58.

⁴¹ Ahmad Syirbasy, *Sejarah Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985) Hal.5.

⁴² Muhammad Basuni Faudah, *ibid.*, Hal. 50.

⁴³ Muhammad Ali al Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 69

paling baik dan tinggi. Implikasinya, *mufassir* (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 penjas terhadap al-Qur'an.⁴⁴

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*.⁴⁵ Penjelasan Nabi dengan sanad yang pasti, *shahīh*, maka tidak ada keraguan padanya bahwa hal itu benar dan wajib berpegang padanya.⁴⁶ 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 *mufassir* harus betul-betul bersikap hati-hati dan cermat menyaring dan memastikan riwayat-riwayat benar-benar berasal dari Nabi.

⁴⁴Muhammad bin Abdullah Badrudin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'an*, (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1957) Hal. 176.

⁴⁵Jalaludin Abdurrahman al-Suyuthi, *ibid.*, 176.

⁴⁶Muhammad 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.⁴⁷

Para sahabat yang terkenal sebagai *mufassir* 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*.⁴⁸

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.⁴⁹ 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.⁵⁰ Ibnu Shalah mengatakan bahwa apabila penafsiran sahabat itu mengenai *asbāb al-nuzūl* dan menafsirkannya tidak memakai *ra'yu* (akal) maka

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Muhammad Ali al-Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 72

⁴⁹ Ahmad Syrbasy, *Ibid.*, 5

⁵⁰ *ibid.*, Hal. 69.

dinilai *marfū*⁵¹ artinya bahwa tafsir tersebut mempunyai kedudukan sebagaimana kedudukan Hadits Nabi yang silsilahnya sampai kepada Nabi SAW. Selanjutnya Ibnu Salah 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.⁵²

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.⁵³ 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 sahabat tersebut tidak hanya terbatas pada masalah *asbāb al nuzūl* saja.

Keempat, metode pemahaman al-Qur'an berdasarkan *tābi'in*, Sebagai bahan rujukan dalam dalam penulisan al-Qur'an, penjelasan *tābi'in* 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.⁵⁴

Mengenai tafsir Al-Qur'an dengan riwayat *tābi'in*, para ulama berbeda pendapat mengenai penilaian terhadap riwayat *tābi'in* dalam menafsirkan al-Qur'an.

⁵¹ Muhamad Abdul 'Azim al-Zarqani, *Manāhil al-Irfaan fi Ulūm al-Our an*, (Isa al-Bab alHalabi, tt.) Hal. 481.

⁵² *Ibid*, Hal.481.

⁵³ Jalaludin Abdurrahman Al-Syuyuti, *Ibid.*, Hal. 176

⁵⁴ *Ibid*.

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*.⁵⁵ 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 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.⁵⁶ 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 *mufasssīr* 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.⁵⁷ 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

⁵⁵ Muhammad Basuni Faudah, *ibid.*, Hal.35-36.

⁵⁶ *Ibid.*, Hal. 48.

⁵⁷ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr*, (Kuwait: Dar Alquran al-Azim, 1971) Hal. 105

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 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.⁵⁸

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

⁵⁸ Muhammad Ali al-Shabuniyy, *ibid.*, Hal. 70-71.

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 *shahih* 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'if*.⁵⁹

Tafsir *ma'tsūr* dari sahabat atau *tābi'in* nilainya tinggi apabila sumbernya *shahih* 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'in* itu kurang *shāhīh* maka nilainya rendah dan sebagai 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

⁵⁹*Ibid.*, Hal. 71.

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 pertanggungjawabnya. (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.*⁶⁰

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 katakanlah, “Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami...”*”⁶¹ Seringkali para *mufassir* tidak mengoreksi terlebih dahulu kisah-kisah *isrā`iliyyāt* 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`iliyyāt*, 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

⁶⁰Hadits Riwayat Tirmidzi, Nasa'i dan Abu Daud. Menurut Tirmidzi, Hadits ini bersifat hasan.

⁶¹Hadits Riwayat Bukhāri.

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' 'Ulūmuddin* dan *Adab Tilāwatil Qur'an*.⁶²

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

⁶²Qardhawi, Berinteraksi Dengan Al-Qur'an (terjemahan), (Jakarta: Gema Insani Press, 1999) Hal. 299.

yang menganggap bahwa Sunnah dalam ungkapan yang sesuai dengan tingkatan kemampuan intelektual dan kebudayaan masyarakat pada zamannya.⁶³ 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.⁶⁴ 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*.⁶⁵ Ulama salaf mengartikan *qiyās* dengan perumpamaan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang selanjutnya disebut dengan *qiyās tamtsīliyy* atau *qiyās jaliyy*.

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 iqtirāniyy* (*silogis mekategorik*) dan *qiyās ististnā`iy* (*silogisme exeptif*). *Qiyās iqtirāniyy*, merupakan penalaran yang terdiri dari tiga term yaitu *muqaddimah kubrā* (*premis mayor*) *muqaddimah shughrā* (*premis minor*) dan *had wasath*. Sedangkan *qiyās ististnā`iy* (*qiyās ekseptik*) adalah penalaran

⁶³ Juhaya S. Praja, *Fisafat Hukum Islam...*Hal. 61

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam...*Hal. 62

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.⁶⁶ *Qiyās eksptik* ini dibagi dua, yaitu *syarhiyyah muttashilah* (syarat yang melekat/hipotetik) dan *syarhiyyah munfashilah* (syarat yang terpisah/disjontif).⁶⁷

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 peneltian 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 al-Tarmasi tentang sumber hukum tersebut perlu menggunakan teori ini.

3. *Aplicative Theory: Teori Kaidah-Kaidah Bayān Hukum*

Memahami makna *bayān* (penjelas) diperlukan informasi tentang pembahasan (petunjuk) *lafazh* yang telah dijelaskan dalam *ushūl*. Alasannya, setiap *lafazh* dalam bahasa Arab beranekaragam dalam hal kejelasan dan kesamaran maknanya. Sifat-sifat ini akan beralih tanpa identifikasi makna yang dikehendaki dari teks hukum, karena itu dapat menyebabkan kemungkinan makna yang bermacam-macam. Meskipun para ahli *Ushūl Fiqh* sepakat tentang tujuan *bayān* yaitu sebagai perantara untuk menentukan makna/maksud dari teks hukum *syarī'at* namun mereka berbeda pendapat dalam mendefinisikannya. Berkenaan dengan itu terdapat tiga *madzhab*:⁶⁸

- *Pertama*, penganut *madzhab* ini melihat pada usaha dan aktifitas penelitiannya.

Mereka berpendapat bahwa *bayān* adalah mengeluarkan sesuatu dari tempat yang

⁶⁶*Ibid.*, 63

⁶⁷*Ibid.*

⁶⁸ Ibnu Hazmi, *Al-Ihkām Fī Ushūli Al-ahkām Li Ibni Hazm* (3/29). (Daar Al-Afaq Al-Jadidah : Bairut), 'Abdullah Bin Ibrohim As-Syngkity, *Nasyru al-Bunūd 'Alā Muroqi As-Su'ūd* (1/271). (Al-Imaarot), Abu Ishaq As-Syairozi, 2003. *Al-Lam'u Fī Ushūli Al-Fiqhi* (52). (Dār Al-Kutub Al-'Alāmiyyah). Cet ke-2

sulit ke tempat yang jelas. Jadi *bayān* merupakan proses/aktifitas akal yang dilakukan oleh para *mufassir* dan ahli fiqh dalam mengetahui maksud dari teks hukum syari'at yang masih samar. Ini merupakan *madzhabnya* Imam Abi Bakar al-Sirofi dari ulama *madzhab Syāfi'iyah* yang menyarahi kitab *al-Risālah*.

- *Kedua*, penganut *madzhab* ini melihat pada hasil yang ditetapkan pada diri peneliti setelah melihat bukti-bukti yang merupakan objek dari *bayān*. Mereka berpendapat bahwa *bayān* adalah pengetahuan yang dihasilkan dari bukti yang ada. Dan ini merupakan *madzhabnya* Imam Abi Abdillah al-Bisri dan Mu'tazilah.
- *Ketiga*, penganut *madzhab* ini memandang pada apa yang dihasilkan oleh penjelasan. Mereka berpendapat bahwa *bayān* adalah bukti/dalil. Dan ini merupakan *madzhab* mayoritas ulama dari *madzhab Mu'tazilah*, serta Imam al-Bāqilani, Imam al-Ghazāli dan Imam al-Āmidi.

Setelah mengetahui definisi *bayān* yang menghubungkan pada teks-teks baik yang jelas maupun yang samar. Selanjutnya perlu mengetahui macam-macam *bayān*, kemudian menjadikan macam-macam teks itu sebagai *mubayyinah* (yang dihasilkan oleh *bayān* dari segi susunan bahasa dan kaedahnya dari petunjuknya). Karena petunjuk yang ada pada teks-teks hukum *syari'at* itu tersusun dari karakteristik bahasa. Yang dimaksud dengan karakteristik bahasa bagi teks yaitu baik berupa *qauli* (perkataan) maupun *fi'li* (perbuatan), yang demikian itu dikarenakan sumber *syari'at* itu adakalanya diungkapkan dengan ungkapan atau perkataan (al-Qur'an dan Hadits) ataupun dengan pekerjaan.⁶⁹

Pembagian *bayān* diatas adalah bukti bahwa *bayān* merupakan sisi cara pengungkapan sumber *syari'at* akan esensi *syari'at* nya. Maka dari itu *bayān* terdiri

⁶⁹ Abu Abdillah Muhammad Bin 'Umar (Fakhruddin Ar-rozy).1997. *Al-Mahshul* (3/175). (Muassasah Ar-risalah) .Cet ke-3

dari dua macam, *bayān bi al-qauli* dan *bayān bi al-fi'li*.

- *Bayān bi al-qauli* yaitu *bayān* yang dalil atau *mubayyin* (penjelas)-nya berbentuk teks perkataan, ada dua keadaan:

a. Berupa firman Allah SWT seperti firmannya dalam Q.S. al-Baqarah (69) بقرة

صفراء فاقع لونها انها (karena itu sebagai *mubayyin*) (penjelas) bagi firman Allah

SWT pada Q.S. al-Baqarah (67) ان تدبجوا بقرة (67) , dan firman Allah

SWT Q.S. al-An'ām (145) (الان يكون ميتة أو دما مسفوحا) sebagai *mubayyin*

(penjelas) bagi firman Allah SWT pada Q.S. al-Maidah (3) (حرمت عليكم الميتة)

(والدم)

b. Berupa sabda nabi Muhammad SAW, seperti yang diriwayatkan al-Syaikhani

dari 'Ubadah bin Shamit RA bahwa nabi bersabda: (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة)

sebagai *mubayyin* bagi firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah (43)

(وأقيم الصلاة) ini merupakan *bayān* dari Hadits Rasul untuk menjelaskan

keumuman al-Qur'an dan ini yang dipilih oleh mayoritas ahli ilmu.⁷⁰

Terkadang ada *bayān* dari Sunnah nabi untuk Sunnah yang lainnya.

- Yang kedua *bayān bi al- fi'li* dan *bayān* ini hanya ada pada Hadits rasul. *bayān* ini

⁷⁰ Taqiyuddin Abu Al-Hasan 'Ali, .1995. *Al-Ibhāj Fī Syarhi Al-Manhaj* (2/213). (Bairut : Daar Al-Kutub Al-'Alamiyyah), dan 'Abdullah Bin 'Abdul Muhsin At-turky,. 1981. *Al-Madkhal Ilā Madzhābi Al-Imam Ahmad Bin Hanbal* (123). (Muassisah Ar-risālah). Cet ke-1

mempunyai beberapa bentuk, yang terpenting:⁷¹

- a. Pekerjaan yang dilakukan oleh Rasul dan menunjukkan dengan sendirinya pada hal perintah, seperti sabda nabi :

صلوا كما رأيتموني أصلي dan itu menunjukkan atas pelaksanaan shalatnya Rasul

sebagai *bayān* dari firman Allah SWT Q.S. al-Baqarah (43) (وأقم الصلاة) .

- b. Tulisan *bayān* ini berbentuk tulisan Rasulullah SAW untuk sahabatnya salah satu contohnya bahwa Rasulullah SAW pernah menulis untuk ‘Umar bin Hazmi

لا تمس القرآن الا على الطهر

- c. *Isyārah*. Yaitu penjelasan melalui *isyārah*, contoh penunjukan Rasulullah tentang jumlah bilangan hari dalam satu bulan sebagaimana yang terdapat dalam Hadits yang diriwayatkan Imam Bukhāri:

إنا أمة أمية , لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا

Hadits ini merupakan *bayān* dari jumlah hari pada bulan-bulan Qomariyah 29 dan atau 30 hari.⁷²

- d. Meninggalkan sesuatu. Yang dimaksud adalah meninggalkan melakukan suatu pekerjaan. Perbedaan antara *bayān bi al-fi'li* dan *bayān bi al-tarki* adalah, jika *bi al-fi'li* itu menjelaskan sifat dengan tidak menunjukkan atas kewajibannya, sedangkan *bi al-Tarki* itu menjelaskan tidak adanya kewajiban.

⁷¹ Abu Al-Hayyān Al-Andalusy, 2000. *Tafsir Al-Bahru Al-Mukhṭh* (5/94,95).(Daar Al-Fikr : Bairut)

⁷² Al-Bukhori pada Bab Puasa, (1914)

Karena sesuatu yang wajib itu tidak boleh ditinggalkan selamanya.⁷³

Memasukkan “*al-tarku*” pada macam *bayān bi al-fi’li* itu lebih utama daripada memisahkannya sendiri. Karena “*al-tarku*” itu berhenti, sedangkan berhenti itu termasuk pekerjaan.⁷⁴ Contoh *bayān bi al-tarki* apa yang telah dipaparkan kepada Nabi untuk meninggalkan *tasyāhhud awwal*, dan melaksanakan raka’at ketiga, dan menyelesaikan shalatnya.⁷⁵ Maka ini menunjukkan tidak wajib melaksanakan *tasyāhhud awwal* dalam shalat.

Proses dalam praktik melakukan *bayān* pada teks-teks yakni karena teksperlu penjelasan pada maknanya dan menjelaskan maksud darinya. Untuk itu perlu menjelaskan *dalālah alfādz* (petunjuk *lafazh-lafazhnya*) dari segi kejelasan dan kesamarannya dan dari sisi keumumannya. Mayoritas ulama termasuk kelompok dari *Madzhab Hanafiyyah* sepakat untuk bertolak dari ini terlebih dahulu.

Menurut mayoritas ulama *Ushūl Fiqh*, macam-macam kalimat dari sisi kejelasannya ada dua bagian, *al-nash* dan *al-dzāhir*. Adapun yang dinamakan *al-Nash* adalah yang tidak membutuhkan *ta’wīl*.⁷⁶ Ini menandakan bahwa kalimatnya memiliki lebih dari satu makna karena *ta’wīl* sebagaimana yang telah dijelaskan adalah memindahkan kalimat dari satu makna ke makna yang lain yang masih cangkupan kalimat tersebut.

Bayān yang berpotensi pada *nash* yaitu pengkhususan pada sesuatu yang

⁷³ Abu Abdillah Muhammad Bin ‘Umar (Fakhrudin Ar-rāzy).1997. *Al-Mahshūl* (3/179). (Muassasah Ar-risālah) .Cet ke-3,dan Abu Al-Hayyan Al-Andalusy, 2000. *Tafsir Al-Baḥru Al-Mukhīth* (5/100).(Daar Al-Fikr : Bairut)

⁷⁴ Abu Al-Hayyān Al-Andalusy, 2000. *Tafsīr Al-Baḥru Al-Mukhīth* (5/95).(Daar Al-Fikr : Bairut), dan Taqiyuddin Abu Al-Hasan ‘Ali,. 1995. *Al-Ibhāj FīSyarḥi Al-Manhaj* (2/213). (Bairut : Dār Al-Kutub Al-‘Alamiyyah) (3/214)

⁷⁵ *Shahīh Al-bukhāri* pada Bab Lupa (1224), dan *Shahīh Muslim* pada Bab Sholat buat *Musafir* (570)

⁷⁶ ‘Abdul Malik (Imamu Al-Haramain). 1399 H. *Al-Burhān FīUshūli al-Fiqh* (1/213). (Daulah Qatar).

sekiranya umum -walau umumnya bersifat relatif- begitu juga pembatasan pada sesuatu yang sekiranya *muthlaq*. Dan telah diketahui bahwa adanya kalimat di dalam *nash* tidak bertentangan dengan umum dan *muthlaq*. Adapun *nash* itu terjadi *Bayān takhshīsh* dan *taqyīd*.

Adapun *dzāhir* sebagaimana yang telah didefinisikan oleh mayoritas ulama yaitu kalimat yang menunjukkan makna yang banyak.⁷⁷ *Dzāhir* memiliki petunjuk makna yang bermacam-macam. Yang paling kuat adalah yang banyak pemahamannya. Ini merupakan pemenuhan syarat karena menjadi tempat untuk *ta'wīl*, selain *taqyīd* dan *takhshīsh* dan berbagai proses *bayān*.

Adapun mengangkat sesuatu yang masih bersifat global tidak terjadi dalam kalimat *dzāhir*. Karena kalimat *dzāhir* tidak mengandung makna yang global atau maknanya jelas dan bermacam-macam. Lafadz *dzāhir* itu mengalami *ta'wīl*, *takhshīsh*, dan *taqyīd* dan proses-proses *bayān* lainnya.

Menurut ulama Hanafiyah, macam-macam kalimat dilihat dari aspek kejelasannya menunjukkan makna maka terbagi menjadi empat bagian, yaitu : *al-dzāhir*, *al-nash*, *mufassar* dan *muḥkam*.

Adapun yang dimaksud kalimat *dzāhir* sebagaimana yang telah kita ketahui yaitu sesuatu yang dapat diketahui maksudnya dari pendengaran itu sendiri tanpa harus dipikirkan lebih lanjut.⁷⁸ Untuk memahami kalimat *dzāhir* itu tidak memerlukan petunjuk lain, melainkan langsung dari rumusan kalimat itu sendiri tanpa memerlukan perantara lain untuk menganalisisnya. Akan tetapi, kalimat *dzāhir* juga dapat di *ta'wīl*

⁷⁷Al-Hayyān Al-Andalusy, 2000. *Tafsīr Al-Baḥru Al-Mukhīth* (5/35).(Daar Al-Fikr : Bairut)

⁷⁸ Ahmad Bin Abi Sahli as-Sarkhasy, 1993. *Ushūlu al-Sarkhasi* (1/163) . (Lajnah Ihya Al-ma'arif Al-'ustmaniyyah : Khaidar Abad) Cet ke-1 , dan 'Alauddin Al-Bukhāry. *Kasyfu Al-Asrār Syarḥu Ushūli Al-Bazdawiy*(1/46). (Dār al-Kitāb Al-Islāmy)

dengan sebab tertentu.⁷⁹ Dan juga mungkin untuk di-*takhshīsh* dan *taqyīd* karena kalimat *dzāhir* itu mungkin *‘ām* (umum) mungkin juga *muthlaq*.⁸⁰ Kesimpulannya, kalimat *dzāhir* menurut Hanafiyyah dapat mengalami *takhshīsh*, *taqyīd* dan *ta’wīl*.

Adapun yang dimaksud *nash* adalah sesuatu yang menunjukkan makna secara jelas akan tetapi tidak diperoleh dari rumusan bahasanya, melainkan dari pembicara sendiri dengan mengetahui *qarīnah*.⁸¹ Yaitu berbagai *dalālah* yang menambahkan kejelasannya atas kalimat *dzāhir* dengan adanya *qarīnah*, karena memungkinkan bersifat umum atau *Muthlaq*. Kalimat *nash* sebagaimana *lafazh dzāhir* itu mungkin untuk di-*takhshīsh*, di-*ta’wīl* dan di-*taqyīd*.

Adapun *mufassar* adalah kalimat yang menunjukkan suatu hukum dengan petunjuk yang tegas dan jelas, sehingga petunjuknya tidak mungkin di-*ta’wīl* ataupun di-*takhshīsh*.⁸² Sedangkan *muhkam* adalah suatu *lafazh* yang menunjukkan makna dengan *dalālah* yang jelas, tegas dan *qoth’i* dan tidak mempunyai kemungkinan di-*ta’wīl* dan di-*takhshīsh*.⁸³ *Mufassar* dan *muhkam* keduanya tidak memungkinkan untuk di-*ta’wīl* dan di-*takhshīsh*, dan di-*taqyīd*. Akan tetapi, yang membedakan *mufassar* dengan *muhkam* adalah jika *mufassar* masih mungkin untuk di-*naskh* (dihapus) sedangkan *muhkam* tidak dapat di-*naskh*.

Berikut ini kesimpulan dari pembagian kalimat-kalimat dari sisi kejelasannya.

⁷⁹ Hafiduddin an-Nisfi, *Kasyfu Al-Asrār*, (Dār Al-Kutub al-‘Alamiyyah)(1/206), dan Bad Syah.1932. *Taisiru At-Tahrīr* (1/137). (Musthofa Al-Babi Al-Ḥalabi : Mesir)

⁸⁰ ‘Alauddin al-Bukhāry. *Kasyfu Al-Asrār Syarḥu Ushūli Al-Bazdawiy* (1/48). (Dār Al-Kitāb Al-Islāmy), Bad Syah.1932. *Taisiru At-Tahrīr* (1/137). (Musthofa Al-Babi Al-Ḥalabi : Mesir), dan Ibnu Al-‘Aini. 1308 H. *Syarḥu Al-Manār li Ibni Mālik* (99). (Daar al-Kutub Al-‘Alamiyyah: Bairut)

⁸¹ Ahmad Bin Abi Sahli As-sarkhasy, (1/164).1993. *Ushūl As-Sarkhasi*. (Lajnah Ihya Al-ma’arif Al-‘Ustmaniyyah : Khaidar Abad) Cet ke-1

⁸² Ahmad bin Muhammad Asy-syasi. 2003. *Ushūlu Syasi* (76). (Dār Al-Kutub Al-‘Alamiyyah : Bairut)

⁸³ Ibnu Al-‘Aini. 1308 H. *Syarḥu Al-Manār li Ibni Malīk* (100). (Dār AL-Kutub Al-‘Alamiyyah: Bairut)

Proses *bayān* menurut mayoritas ulama adalah sebagai berikut:

- a. Kalimat *nash* dapat dilakukan *takhshīsh* dan *taqyīd*.
- b. Kalimat *dzāhir* dapat dilakukan *ta'wīl*, *takhshīsh* dan *taqyīd*.

Adapaun proses *Bayān* menurut ulama Hanafiyyah adalah sebagai berikut:

- c. Kalimat *dzāhir* mungkin untuk dilakukan *takhshīsh*, *taqyīd*, dan *ta'wīl*.
- d. Kalimat *nash* mungkin untuk dilakukan *takhshīsh*, *taqyīd*, dan *ta'wīl*.

Penjelasan di atas mengungkapkan bahwa pandangan mayoritas ulama dan ulama dari *madzhab Hanafiyyah* tidak jauh berbeda tentang kalimat *dzāhir* dan kalimat *nash*. Begitupun, keduanya tidak terlalu berbeda dalam pembagian kalimat berdasarkan kejelasan maknanya, keglobalan dan kesamarannya.

Pembagian kalimat dari sisi ketidakjelasan maknanya terjadi perbedaan antara ulama *madzhab Syāfi'iyah* dengan ulama *Hanafiyyah*. Golongan pertama berpendapat hanya ada satu jenis kalimat yang mempunyai ketidakjelasan makna yaitu kalimat *mujmal* atau kalimat yang petunjuk maknanya tidak jelas dan masih memerlukan penjelasan. *mujmal* memiliki berbagai *dalālah* seperti halnya kalimat *dzāhir* namun ke-*muthlaq*-kan kalimat atas maknanya itu berbeda, yang mana sebagian maknanya itu ada yang lebih jelas dan *masyhur* dari yang lain.

Proses *bayān* terhadap *lafazh mujmal* adalah berfungsi *raf'u al-ijmāl* (menghilangkan keglobalan makna). Sedangkan ulama Hanafiyyah membagi kalimat berdasarkan ketidak jelasannya menjadi empat bagian yakni *khāfi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyābih*.

Khāfi maksudnya ialah jika ditemukan kalimat yang maknanya menjadi tidak jelas karena hal baru yang ada diluar *shīghat* (bentuk) kalimat itu sendiri, sehingga arti kalimat itu perlu dicari dan diteliti dengan cermat dan mendalam.⁸⁴ *Khāfi* bisa

⁸⁴dan Ibnu Al-'Aini. 1308 H. *Syarḥ Al-Manār li Ibnī Malik* (102). (Dār al-Kutub Al-'Alamiyyah: Bairut)

menjadi jelas dengan melakukan *ijtihād*. Sementara fungsi *bayān* terhadap kalimat *khāfi* adalah *raf'u al-ijmāl*.

Musykil adalah sesuatu kalimat yang tidak jelas maksudnya karena ada unsur kerumitan. Sehingga untuk mengetahui maksudnya diperlukan adanya sesuatu yang dapat menjelaskan kerumitan itu, dengan pencarian dan pembahasan yang mendalam.⁸⁵ Maksudnya adalah jika bertambah tingkat kesamarannya maka membutuhkan pembahasan yang mendalam dan pencarian yang ekstra. Dan tidak diragukan lagi akan menjadi mudah, *bayān* yang digunakan dalam hal ini berfungsi sebagai *raf'u al-ijmāl*.

Mujmal adalah suatu kalimat yang secara substansinya tidak bisa dipahami kecuali bila ada penjelasan dari pembicara/*mutakallim* (*syara'*).⁸⁶ Ketidakjelasan itu bisa disebabkan karena peralihan makna *lafazh* dari yang tadinya jelas pada makna yang lebih khusus yang dikehendaki *syara'*. Tidak mungkin dilakukan proses *bayān* dalam kalimat *mujmal*. Sedangkan *mutasyābih* adalah kalimat yang tidak menunjukkan pada makna sebenarnya.⁸⁷ Kalimat *mutasyābih* tidak bisa dilakukan proses *bayān*.

Adapun pembagian kalimat dalam bahasa Arab dilihat dari sisi keluasan makna dan kedalamannya terbagi menjadi dua:

a. Kalimat '*ām*

Yaitu kalimat yang mengandung makna yang mencakup seluruh satuan tidak terbatas dalam jumlah tertentu atau suatu kalimat yang mencakup semua makna yang sesuai terhadap *lafazh* tersebut dalam satu kata.⁸⁸ Keumuman makna '*ām* yang

⁸⁵ Hafiduddin An-nisfi, *Kasyf Al-Asrār*, (Dār Al-Kutub Al-‘alamiyyah : Bairut) (1/2016)

⁸⁶ Ushūlu A-syasi (81)

⁸⁷ ‘Alauddin Al-Bukhāry. *Kasyf Al-Asrār Syarhu Ushūli Al-Bazdawiy* (1/55) . (Dār Al-Kitāb Al-Islāmy)

⁸⁸ *Syarhu Mukhtasar Ar-Raudhah* (2/448), dan Hafiduddin An-Nisfi, *Kasyfu Al-Asrār*, (Dār Al-Kutub Al-‘Alamiyyah) (1/158)

mencakup setiap bagian dari esensi atau sesuatu yang sesuai dengan kalimat. Sedangkan kebalikannya yaitu kalimat *khās* adalah suatu kalimat yang mempunyai makna yang tertentu.⁸⁹

b. Kalimat *Muthlaq*

Yaitu suatu kalimat yang menunjukkan hakikat sesuatu di dalam jenisnya.⁹⁰ Sedangkan kebalikannya *muqayyad* adalah suatu kalimat yang mendapatkan kekhususan dan disifati dengan suatu tambahan atas hakikatnya.⁹¹

Kalimat *‘ām* dan *muthlaq* beserta pasangannya yakni *khās* dan *muqayyad* dikategorikan sebagai jenis kalimat yang memiliki unsur kejelasan menunjukkan makna dan unsur kesamaran sebagaimana yang telah dipaparkan di atas. Maka dapat disimpulkan bahwa sangat memungkinkan *nash* bersifat umum, khusus, *muthlaq* dan *muqayyad*. Begitu juga lafadz *dzāhir*. Dan jika kalimat berbentuk umum maka *bayān*-nya merupakan *takhshīsh*, jika *muthlaq* maka *bayān*-nya dengan *muqayyad*.

Melalui apa yang telah disebutkan tentang macam-macam kalimat dari sisi kejelasan dan kesamarannya serta dari sisi cakupan dan kedalamannya maka dapat dikatakan bahwa teks-teks *syar’at* yang memungkinkan untuk menjadi objek proses *bayān* menurut mayoritas ulama yakni *nash*, *dzāhir*, *‘ām*, *muthlaq* dan *mujmal*. Sedangkan menurut ulama madzhab Hanafiyyah adalah *khāfi* dan *musykil*. Begitu juga, dari penjelasan di atas kita dapat mengetahui bahwa *bayān* bisa berupa *takhshīsh*, *taqyīd*, *ta’wīl* dan *raf’ul al-ijmāl*.

Teori *Bayān* sebagai teori aplikasi dalam disertasi ini pun menjadi penting diterapkan karena metodologi *istinbāt* yang dikemukakan dalam *Nail al-Ma`mūl* adalah

⁸⁹ *Syarḥu Al-Kaukab Al-Munīr* (3/104), Abu Al-Hayyan Al-Andalusy. 2000. *Tafsīr Al-Baḥru Al-Mukhīṭh* (4/324). Dār Al-Fikr : Bairut)

⁹⁰ Ibnu Hazmi. (3/29), *Al-Iḥkām Fī Ushūli al-Aḥkām Li Ibni Hazm* (3/5). (Dār Al-Afaq Al-Jadīdah : Bairut), dan *Syarḥu Mukhtasor Al-Manār Li Ibni Qatlubagha* (106)

⁹¹ *Syarḥu Mukhtasar Ar-Raudhah* (2/633), dan *Syarḥu At-Talwīḥ* (1/63)

tentang kaidah-kaidah kebahasaan yang mengikuti kalimat *'ām, khāsh, mujmal* dan lain-lain. Dalam hal ini bentuk teks hukum tidak akan menghasilkan produk hukum kecuali dengan teori *bayān* sebagaimana sebuah teks hukum sangat berpotensi maknanya bersifat *'ām, muthlaq, mujmal* agar bisa dipahami keumuman sebuah teks tersebut maka diperlukan *bayān* (penjelasan) dari teks yang bersifat *khās* (tertentu) sehingga keumuman makna teks tersebut dibatasi dengan teks yang memiliki makna khusus. Begitu juga dengan bentuk teks *mujmal* membutuhkan *Bayān taqyīd* dan seterusnya. Proses tersebut disebut sebagai *Bayān*.

