

## BAB III

### KAJIAN TEORI

Bab ini membahas tentang teori-teori atau konsep yang menjadi bahan pendekatan tentang penelitian di antaranya: Teori *Musyarakah* secara *fara'id*, teori keadilan secara umum dan keadilan dalam hukum waris Islam, Teori atau konsep *'ashabah*, teori *istinbâth* hukum, teori *qiyâs* dan teori *istihsân*. Penjelasan sebagai berikut:

#### A. Teori *Musyarakah* secara *Farâ'id*

Dalam cara pembagian *Musyarakah*, oleh para sahabat terbagi menjadi dua kubu, pertama memilih menyelesaikan masalah secara tekstual yang hasilnya saudara kandung tidak mendapat bagian dari harta warisan dan kubu ke dua menyelesaikan kasus ini dengan cara *Musyarakah* supaya saudara kandung mendapat warisan. Saudara kandung dihitung sebagai saudara seibu tanpa melihat pada jenis kelamin dan hubungan kekerabatan.

##### 1. Pembagian *'adamu al-tasyrik* (tanpa serikat)

Pembagian dengan *'adamu al-tasyrik* (tanpa serikat) adalah pembagian tanpa menggabungkan antara saudara kandung dengan saudara dari pihak ibu. Maka jika seorang wanita meninggal dunia dengan ahli waris yang terdiri dari suami, ibu atau nenek, dua orang saudara dari pihak ibu atau lebih baik itu perempuan atau laki-laki, dan seorang saudara kandung.

Bagian untuk suami adalah seperdua dari warisan karena istri tidak memiliki anak, seperenam untuk ibu atau nenek karena dijumpai ahli waris yang terdiri dari saudara-saudara mayyit. Saudara-saudara dari pihak ibu mendapat

sepertiga dari warisan karena jumlah mereka yang lebih dari satu, dan saudara kandung mendapat sisa. Adapun *aşlu al-mas'alah* adalah enam. Berdasarkan pendapat dari imam abu Hanîfah dan imam Ahmad, suami dalam situasi ini mendapat bagian sebesar seperdua, ibu seperenam, saudara-saudari dari pihak ibu mendapat bagian sebesar sepertiga, sedangkan saudara-saudari (kandung) tidak mendapat bagian sama sekali.

#### Penyelesaian kasus pertama

Tabel 1.1

Ahli waris	Penentuan bagian	Asal masalah
		6
Suami	$\frac{1}{2}$	3
Ibu/Nenek	$\frac{1}{6}$	1
Dua saudara seibu	$\frac{1}{3}$	3
Saudara kandung	Ashabah	0

Suami mendapat seperdua karena istrinya yang meninggal tidak memiliki anak, ibu mendapat seperenam, saudara kandung sebagai '*ashabah* binnfasi (mendapat sisa dari harta warisan) dan dua saudara seibu mendapat sepertiga. Tahapan selanjutnya adalah penentuan asal masalah yang mana ini diambil dari angka penyebut seperdua, seperenam, dan sepertiga yaitu enam. Setelah penentuan siham setiap ahli waris, maka suami mendapat tiga, ibu

mendapat satu, dua saudara seibu mendapat dua dan saudara kandung tidak mendapatkan apapun dari harta warisan.

## 2. Pembagian *bi al-tasyrik* (dengan serikat)

Pembagian *bi al-tasyrik* (dengan serikat) adalah pembagian dengan menserikatkan atau menggabungkan antara saudara kandung dengan saudara-saudara dari pihak ibu, dan mereka bersama-sama memperoleh sepertiga dari warisan tanpa membedakan antara seorang saudara laki-laki dengan saudari perempuan. Jika seorang wanita meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris yang terdiri dari suami, ibu atau nenek sebagai pengganti ibu jika ibu telah meninggal, dua orang saudara dari pihak ibu atau lebih baik itu perempuan atau laki-laki, dan seorang saudara laki-laki dari ayah dan ibu atau seorang saudari perempuan jika ia bersama dengan saudari laki-laki.

Menurut pendapat ini, bagian untuk suami adalah seperdua dari warisan karena istri tidak memiliki anak, ibu atau nenek memperoleh seperenam karena terdapat ahli waris dari saudara-saudara mayyit, saudara-saudara dari pihak ibu mendapat sepertiga dari warisan karena jumlah mereka yang lebih dari satu, dan saudara kandung mendapat bagian sepertiga bersama dengan saudara-saudari dari pihak ibu. *Aşlu al-masalah* adalah enam.

Berdasarkan pendapat imam Abu Hanîfah dan imam Ahmad bin al-Hanbal, suami mendapat bagian sebesar seperdua, ibu mendapat bagian seperenam, saudara dan saudari dari pihak ibu mendapat bagian sepertiga. dan saudara dan saudari kandung mendapat sisa atau *‘asabah*.

Tabel 1.2

Ahli waris	Penentuan bagian		Asal masalah

		6	18
Suami	$1/2$	3	9
Ibu/Nenek	$1/6$	1	3
Saudara seibu	$1/3$	2	2
Saudara seibu			2
Saudara kandung			2

Dalam pembagian di atas dalam masalah dua saudara se ibu dan saudara kandung, maka asal masalahnya adalah enam untuk suami seperdua mendapat tiga, ibu atau nenek seperenam mendapat satu. Adapun sisanya dua saudara se ibu dan saudara kandung berdasarkan jumlah kepala mereka, jumlah kepala mereka ada tiga dan sisanya antara keduanya, maka kita kalikan asal masalah enam dengan jumlah kepala mereka yaitu tiga maka didapatkanlah delapan belas. Maka untuk suami yang asalnya mendapat tiga dikali menjadi 9, untuk ibu asalnya satu dikali tiga menjadi tiga, dan untuk saudara yang asalnya mendapat sisa yaitu dua dikali tiga menjadi enam dan setiap kepala mendapatkan dua.

## B. Teori 'Ashabah

### 1. Defenisi 'ashabah

Secara bahasa 'ashabah adalah sekelompok pria atau kuda atau burung, jumlah mereka kisaran dua belas sampai empat puluh orang dan mereka adalah anak-anak dari laki-

laki dan kerabat dari ayah dan kaum yang menolong dan mengikatnya.<sup>1</sup> Adapun secara istilah dalam ilmu *farâ'id* yaitu semua yang mengambil semua warisan jika ia hanya seorang diri atau yang mengambil sisa dari *ashâbul furûd* dan jika *ashâbul furûd* telah mengambil bagiannya dan tidak ada tersisa maka mereka tidak mendapatkan apa-apa dan mereka mempunyai urutan setelah *ashâbul furûd*, Abdullah bin Abbas ra dari Nabi saw beliau bersabda:

"أَحْبُوا الْقَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا تَرَكَّتِ الْقَرَائِضُ فَلِأَوْلَىٰ رَجُلٍ ذَكَرٌ"<sup>2</sup>

Artinya:

“Sampaikan warisan kepada yang berhak adapun tersisa maka yang paling utama adalah laki-laki” (Riwayat al-Bukhari)

Jadi *'ashabah* adalah mereka mendapat bagian dari peninggalan yaitu warisan, tapi mereka hanya akan mendapat warisan setelah semua *ashabul furud* mendapatkan bagiannya masing-masing, jika *ashabul furud* mengambil bagiannya dan masih ada sisa maka mereka yang mengambil semuanya. Namun jika *ashabul furud* telah mengambil haknya dari warisan dan ternyata tidak ada lagi sisa maka mereka tidak mendapatkan apa-apa.<sup>3</sup>

## C. Teori keadilan

### 1. Definisi Keadilan

Menurut kamus Bahasa Indonesia, kata "adil" berarti tidak sewenang-wenang, tidak memihak, dan tidak berat sebelah. Terutama, adil mencakup makna suatu keputusan dan

---

<sup>1</sup> WWW. Al-Ma'any.com , *Al-Ashabah*. 14 Maret 2024

<sup>2</sup> T.t., h. 150.

<sup>3</sup> Muḥammad bin Ibrâhîm bin Abdullâh al-Taujîry, *Mausû' al-Fiqh al-Islâmi*, Cet 1 (Baitul Afkâr al-Dauliyah, 2009), h. 412.

tindakan yang didasarkan pada standar objektif. Keadilan pada dasarnya adalah suatu konsep relatif karena setiap orang tidak sama; apa yang adil bagi seseorang belum tentu adil bagi orang lain. Jadi, ketika seseorang mengatakan bahwa ia melakukan keadilan, itu harus sesuai dengan ketertiban umum di mana suatu tingkat keadilan diakui. Ukuran keadilan sangat berbeda dari tempat ke tempat, dan setiap masyarakat menetapkan dan sepenuhnya menetapkan skala keadilan sesuai dengan ketertiban umum masyarakat<sup>4</sup>.

Pancasila mendefinisikan keadilan sebagai dasar negara, yaitu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dalam sila lima terkandung nilai-nilai yang menjadi dasar kehidupan bersama. Keadilan didasarkan pada keadilan manusia, keadilan dalam hubungannya dengan dirinya sendiri, dengan orang lain, dengan masyarakat, bangsa, dan negara, dan dengan Tuhan<sup>5</sup>.

## **2. Keadilan Menurut Para Filsuf**

Di antara antara para filosof Yunani yang mempunyai pandangan terkait keadilan dan konsepnya adalah sebagai berikut:

### a) Aristoteles

Menurut Aristoteles keadilan adalah segala sesuatu yang sah dan adil, makna keadilan yang sebenarnya terlihat dari sudut pandang Aristoteles dalam keadilan dan kewajiban dalam memberikan individu apa yang layak mereka dapatkan, sebagaimana makna yang lain juga terbukti dalam mengoreksi dan memperbaiki segala sesuatu yang tidak adil<sup>6</sup>.

### b) Socrates

Socrates mengartikan keadilan sebagai melakukan apa yang secara alami dianggap pantas, juga menyibukkan diri dengan urusan sendiri, tidak mencampuri urusan orang lain

---

<sup>4</sup> M. Agus Santoso, *Hukum, Moral dan Keadilan Sebuah Kajian Filasafat Hukum*, Cet 2 (Jakarta: Kencana, 2014), h. 85.

<sup>5</sup> M. Agus Santoso, h. 86.

<sup>6</sup> Saylor Academy, "Moral and Political Philosophy," t.t.

berdasarkan yang mencakup kepuasan, kebijakan dan keberanian artinya; keberadaannya tergantung padanya dan melengkapi serta mendukungnya. Socrates percaya bahwa semangat terorganisir itulah yang menciptakan keadilan, artinya keadilan tidak ada dalam jiwa manusia tanpa terorganisir<sup>7</sup>.

c) Plato

Plato percaya bahwa keadilan mewakili mata rantai yang menyatukan individu-individu dalam masyarakat (mata rantai yang menyatukan anggota masyarakat) dan itu adalah bagian dari kebijakan manusia di atasnya masyarakat dan dan kebaikan didasarkan, dan itulah yang menjadi landasannya, menjaga ketertiban jiwa juga dan menjaganya tetap sehat dan pemaaf<sup>8</sup>.

Adapun keadilan dalam filsafat abad pertengahan atau biasa dikenal dengan filsafat abad pertengahan pernah menyinggung tentang konsep keadilan, berikut ulasan beberapa di antara mereka:

a) Santo Agustinus

Keadilan menurut Santo Agustinus menghormati Tuhan dengan mengikuti syariat yang ada dalam kitab suci, orang yang adil adalah orang yang mencintai Tuhannya dan mencintai sesama manusia sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri, artinya keadilan menurut Agustinus tujuan sosial dan segala aspeknya berkaitan dengan cinta pada Tuhan dan pengabdian kepadanya<sup>9</sup>.

b) Thomas Aquinas

---

<sup>7</sup> Augustine, "justice," *augnet*, t.t.

<sup>8</sup> "Western Theories of Justice," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, t.t., diakses 18 Juli 2024.

<sup>9</sup> St. Augustine's View Of Justice Essay, "human reason.-,St.,devotion and love of God," ", *IPL.org*, t.t.



Santo Thomas Aquinas menggambarkan keadilan sebagai kebijakan dan memiliki kebijakan ini membuat seseorang selalu memberikan hak dan apa yang pantas diterimanya kepada orang lain<sup>10</sup>.

c) Ibnu Rusd

Dalam menyikapi persolaalan keadilan, Ibnu Rusd mengatakan keadilan adalah hasil dari segala kebijakan, artinya kebijakan itu tidak bersifat Tunggal, sebagaimana telah disebutkan bahwa keadilan mempunyai dua tingkatan; secara individual dan kolektif. Adapun keadilan pada tingkat individu dicapai ketika setiap individu berkomitmen untuk melakukan kegiatan yang sesuai dengan sifat dan kemampuannya. Sedangkan pada tingkat kolektif, khususnya keadilan dalam negara, pencapaiannya tergantung pada keutamaan kesucian, keberanian, dan kebijaksanaan yang ada dalam negara, dan pada setiap orang di masyarakat berkomitmen untuk melakukan dengan peran sesuai dengan peran mereka, dan bagi para filsuf yang bijaksana untuk mengatur urusan negara<sup>11</sup>.

Adapun keadilan dalam filsafat modern terdapat beberapa filsuf yan membahas tentang keadilan di antaranya:

a) Descartes

Rene Descartes percaya bahwa segala bentuk keadilan yang digunakan untuk memperoleh kekuasaan dan memperoleh kekayaan dianggap ketidakadilan, ia menjelaskan pendapat ini dengan mengatakan bahwa keadilan memiliki batas, dan batasan ini sama bagi invidu dan raja, kekuasaan dan kekayaan didistribusiakan da tangan Tuhan<sup>12</sup>.

b) Spinoza

---

<sup>10</sup> Cristhoper Kaczor Thomas Sherman, *Thomas Aquinas on the Cardinal Virtues: A Summa of the Summa on Justice, Courage, Temperance, and Practical Wisdom* (America: Catholic University Of America Press, 2008).

<sup>11</sup> Mona Ahmad Abu Zaid, *al-'adâlah al-Syar'iyah 'Inda Mufakkiry al-Islâmy*, t.t., h. 54-55.

<sup>12</sup> Dokumenter Center, "Epoché: A Journal for the History of Philosophy" 1 (1991).

Baruch Spinoza mendefinisikan keadilan sebagai memberikan setiap individu apa yang menjadi miliknya menurut hukum perdata, sedangkan ketidakadilan bertentangan keadilan, disertai dengan perampasan hal-hal yang menjadi hak individu dengan kedok legitimasi<sup>13</sup>.

c) Leibniz

Gottfried Leibniz berpendapat bahwa keadilan berdasarkan pada kemauan dan pikiran, adapun hubungan keadilan dan kemauan diwakili oleh kecenderungan dan keinginan untuk mengejar kebaikan, sedangkan hubungan keadilan dan pikiran diwakili oleh adanya kebijaksanaan dan pengetahuan tentang kebaikan<sup>14</sup>.

d) Hobbes

Thomas hobbes menggambarkan keadilan sebagai kebijakan yang dibuat-buat, kebijakan ini diperlukan untuk pembentukan masyarakat sipil<sup>15</sup>.

### 3. Keadilan dalam hukum waris Islam

Masyarakat jahiliyah sebelum datangnya Islam menjadikan harta peninggalan sia mayit sebagai hak tunggal anak sulung tanpa adanya bagaian untuk anak kecil. Wanita dari kalangan anak-anak, istri, ibu dan saudara-saudara perempuan. Atau mereka memindahkan harta si mayit kepada saudara laki-laki atau pamannya dengan dalil bahwa kaum mudan dan perempuan tidak bisa melindungi harta, tidak mampu melakukan balas dendam, tidak membawa rampasan atau berperang melawan musuh.

Setelah Islam datang Allah menghilangkan adat jahiliyah ini, kemudian memberikan hak kepada wanita, anak-anak, atas warisan yang ditinggalkan oleh si mayit dan menjadikan bagian mereka sebagai bagian wajib untuk mereka apakah bagaian mereka banyak atau sedikit.

---

<sup>13</sup> Anre Santos Campos, "Spinoza On Justice: Understanding The Summ Cuique," 2016 21 (t.t.): h. 3.

<sup>14</sup> Universitas Notre Dame, "Ilmu Hak Filsafat Moral dan Politik Leibniz," t.t., diakses 18 Juli 2024.

<sup>15</sup> Ensiklopedia Filsafat Internet, "Teori Keadilan Barat," t.t., diakses 18 Juli 2024.

Hal ini sebagaimana dalam surah al-Nisa ayat ke tujuh bahwa “ untuk laki-laki dan perempuan masing-masing memiliki hak untuk mendapat warisan dari keluarganya banyak atau sedikit.” Begitu juga pada ayat ke sebelas” Allah mempercayakan kamu kepada Allah mengenai anak-anakmu: bagi laki-laki, bagian dari dua orang perempaun dan jika lebih dari dua prang perempuan, maka bagi mereka dua pertiga dari apa yang mereka tinggalkan, tetapi jika hanya ada satu maka separuhnya...” dan Dia berkata tentang bagian ibu “.. jika dia tidak mempunyai anak dan orang tuanya mewarisi darinya, maka ibu mendapat sepertiga, jika dia mempunyai saudara maka ibu mendapat seperenam..) al-Nisa ayat 1. Dan Dia berkata tentang warisan istri “ dan bagi mereka seperempat dari apa yang kamu tinggalkan, tetapi jika kamu mempunyai anak maka bagi mereka seperdelapan..) al-Nisa ayat 12

Sistem Islam menempatkan warisan dalam lingkungan keluarga dan tidak melampauinya. Harus ada garis keturunan yang sah, atau perkawinan dan kesetiaan itu serupa garis keturunan, sehingga melekat padanya dan dengan demikian anak angkat maupun anak hasil zina tidak mendapat warisan. Dalam lingkungan keluarga Islam lebih mengutamakan yang terdekat dan kemudian yang terdekat kepada yang meninggal.

Sistem Islam memberi anak-laki-laki bagian warisan ayahnya sama dengan bagian kakak-laki-lakinya, ia tidak membedakan antara kehamilan dalam kandungan ibunya dengan anak tertua dalam keluarga besar. Selain itu, sistem Islam tidak memnedakan antara yang sulung dan anak-anak lainnya, seperti halnya dalam hukum yahudi.

Sistem Islam memberi perempuan bagian warisan ibu, istri, anak perempuan, anak laki-laki, anak perempuan, saudara perempuan, dan sejenisnya mempunyai bagian dari kekayaan al-marhum yang menjamin mereka mendapat kehidupan bermartabat yang bebas dari penghinaan karena kekurangan dan kemiskinan, tidak seperti beberapa sistem yang merampas sepenuhnya hak-hak perempuan.

Sistem Islam menjadikan persepsi kebutuhan sebagai dasar pembedaan dalam pewarisan. Anak-anak orang yang meninggal lebih membutuhkan uangnya daripada ayahnya. Karena tuntutan hidup tidak menguras tenaga kakek mereka, sebagaimana menguras tenaga ketika mereka masih muda di masa puncak kehidupannya, dan demikian pula tuntutan anak laki-laki dalam hidup. Dalam sistem Islam itu sendiri, lebih dari sekedar tuntutan. Dari saudara perempuannya dialah yang bertanggung jawab menghidupi dirinya setelah ia mencapai usia dewasa dan dialah yang bertanggung jawab untuk membayar mahar kepada istrinya, tunjangan perkawinan dan tunjangan anak. Seperti pendidikan, pengobatan, sandang dan lain-lain kemudian dia bertanggung jawab untuk menafkahi ayah atau kerabatnya jika mereka miskin, karena dia akan menikah dan nafkahnya menjadi wajib bagi suaminya<sup>16</sup>.

#### **D. Konsep *Istinbâth* Hukum**

##### **1. Definisi *Istinbâth***

*Istinbâth* secara Bahasa merupakan ekstraksi dan pengungkapan setelah tersembunyi, kata *nabat* berkisar pada satu prinsip yaitu mengeleluarkan sesuatu dan menyelesaikannya, jadi asal usul *istinbâth* dari kata *nabat*, yaitu air yang keluar dari dasar sumur jika digali dan airnya sudah bertunas *yanbutu, wa yanbutu nabatan, wa nubutan*, وَأَنْبَطْنَا الْمَاءَ ”dan kami keluarkan air” artinya kami telah mengeluarkannya, setiap yang kami tampilkan maka akan tumbuh<sup>17</sup>. Di antara firman Allah QS. Al-Nisa/4: 83 yang berbunyi:

لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۝

Terjemahnya:

“Tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ululamri)”.

<sup>16</sup> WWW.islamweb.net/amp, *Mauqi' al-Mawârist*, 2009. Diakses juni 2024

<sup>17</sup> Muḥammad bin Makram bin Âli, *lisân al-'Arab*, Cet. 3 (Beirût: Dâr Sâder, 1414), h. 410.

Al-Zujâj mengatakan makna *yastanbitunahu* dalam lughah yaitu mereka menimba, asal muasalny dari kata *nabat* yaitu air yang keluar dari sumur ketika pertama kali digali. Dia mengekstraksi pengetahuan, berita, dan uang darinya para fuqaha telah mengekstraksi *al-fiqh* yang tersembunyi dengan ketekunan dan pemahamannya sendiri<sup>18</sup>.

Ibnu Jarîr al-Thabari mengatakan ”setiap orang yang mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi dari pandangan mata, atau dari pengetahuan hati maka dia orang yang mengeluarkannya (*mustanbitu lahu*)<sup>19</sup>.

Adapun secara istilah *Istinbâth*, yang menjadi perhatian kita dalam konteks ini adalah memperjelas makna dari *istinbâth* dari al-Qur’an yaitu mengaluarakan apa yang tersembunyi dari teks al-Qur’an dengan jalan yang benar. Yaitu menggali makna, hukum, ketetapan, dan peristiwa yang tersembunyi dari al-Qur’an dengan cara yang benar<sup>20</sup>.

Dalam penggunaan tafsir *istinbâth* dapat diartikan sebagai mengeluarkan apa yang ada dibalik makna kata-kata yang tampak dari ayat-ayat al-Qur’an, yang dimaksud dengan makna semu adalah makna langsung pada pemahaman al-Qur’an<sup>21</sup>.

## 2. Macam-macam Metode *Istinbâth*

Para Ulama telah menyusun seperangkat metodologi untuk menafsirkan ayat-ayat dan hadis-hadis dalam upaya lebih mendekatkan kepada maksud-maksud pensyariatian hukum disatu pihak dan upaya lebih mendekatkan hasil penalaran tersebut dengan kenyataan yang

---

<sup>18</sup> al-Fayrouzabadi, *kamus al-Muhîr*, h. 889.

<sup>19</sup> Ibnu Jarîr al-Thabâri, *Jâmi’ al-Bayân*, 1 ed. (Makkah: Muassasah al-Risalah, 2010), h. 255.

<sup>20</sup> Saif bin Mansar bin Ali al-Hârîtsi, *Istinbâth al-Sa’di min Al-Qur’ân* (Riyadh: Dâr al-Qnadel al-Ilm, 2016), h. 13.

<sup>21</sup> Nayef Bin Daud al-Zahrâni, *Ma’alimu al-Istinbâth fi al-Tafsir* (Jurnal Intitut Imam al-Shâtibi, 2007), h. 21.

ada di tengah masyarakat di pihak lain secara umum. Metode penalaran itu dibagi menjadi tiga pola:

a. Segi keabsahan (*Istinbâth bayâni*)

Metode pemahaman pembahasan, terlihat jelas pada sumber asasi hukum Islam yakni al-Qur'an dan hadis. al-Qur'an dan hadis tertuang dalam bahasa Arab, maka untuk memahami al-Qur'an dan hadis memerlukan seperangkat aturan-aturan yang ditentukan, ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, menurut para ahli sihil fiqhi menunjukkan pemahaman dari berbagai bentuk, sifat, dan berbagai makna.

Hal yang menjadi perhatian para ahli ushul fiqhi dalam *istinbâth* keabsahan adalah pengertian lafaz atau kata dalam kaitannya dengan posisi lafaz itu dalam kalimat. Para Ulama membahasnya secara mendalam bahkan membaginya kedalam beberapa kelompok seperti Wahbah al-Zuhaili, abd al-Wahhâb Khallâf dan lain-lain mencoba mengelompokkan dalam beberapa kategori yaitu:

1) Lafaz dilihat dari cakupan maknanya

Dari segi cakupan maknanya, lafaz dapat dibedakan menjadi dua yaitu *al-'am* dan *al-khâs*:

*Al-'Am* secara bahasa komprehensif dan mencakup, oleh karena biasa dinamakan dengan *imâmah* (sorban) karena mengelilingi kepala, *al-'am* adalah nama kerabat dari pihak ayah, demikina karena biasanya mereka mengelilingi seseorang ketika dia membutuhkan pertolongan. Secara Istilah *al-'am* adalah ungkapan yang mencakup segala sesuatu yang baik menurut satu situasi. Pengertian ini diambil oleh jumbuh ahli ushul, dan ini adalah lafaz dari al-Râzi dalam kitabnya *al-mahsul* juga kebanyakan orang setelah beliau mengambilnya<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> 'Iyâdh bin Nâmi al-Salamy, *Ushûl al-Fiqh Alladzi la Yasa'u al-Faqîh Jahulahu* (Riyadh: Dâr al-Tadmiriyah, 2005), h. 258.

Perbedaan antara lafaz *al-‘am* dengan lafaz *mutlaq*

*al-Am* dengan *mutlaq* mempunyai persamaan antara keduanya, yaitu sama-sama mempunyai keumuman dalam kalimatnya. Oleh karena itu orang-orang terdahulu tidak membeda-bedakan antara keduanya. Ibnu Taimîyyah mengatakan “Istilah *mujmal*, *al-am* dan *mutlaq* dalam istilah para imam seperti al-Syâfi’i, Ahmad, Abu Ubaîd dan Ishâq adalah sama<sup>23</sup>.”

Lafaz *al-‘am* terbagai tiga berdasarkan metode cara mengetahui keumumannya<sup>24</sup>:

- 1) *Al-‘Am* secara bahasa yaitu sesuatu yang diketahui keumumannya dengan bahasa, mencakup keumuman yang ditunjukkan oleh bentuk umum diantaranya: setiap, semua, dan bentuk jamak dengan alif lam.
- 2) *Al-‘Am* secara penalaran (*‘aqlan*) yaitu kemumannya diketahui melalui akal, seperti keumuman yang dipelajari melalui penalaran, misal memahami keumuman dari sabda Nabi saw “Seorang hakim tidak menghakimi dalam keadaan marah” teks di sini khusus untuk mencegah hakim mengambil keputusan saat sedang marah, disertai dengan segala sesuatu yang mengganggu pikiran. Seperti lapar, haus, atau sedih.
- 3) *Al-‘Am* secara adat yaitu sesuatu yang diketahui keumumannya menurut hukum Islam atau adat istiadat masyarakat ahli bahasa. Contohnya: keumuman pemebicara dalam bentuk jamak laki-laki untuk perempuan, sabda Nabi saw “ orang-orang Islam sederajat darahnya (*muttafaq alaih*) lafaz *al-muslimuna* adalah *muzakkar sâlim* akan tetapi mencakup perempuan secara adat, diketahui adat hukum Islam bahwa laki-laki bahwa laki-laki unggul daripada perempuan ketika berkumpul. Contoh lain firman Allah “ janganlah kamu mengatakan kepada mereka berdua kata “ah” (al-Isra’ ayat

---

<sup>23</sup> Syaikhul Islâm Ahmad Ibnu Taimîyyah, *Majmû’ al-Fatâwa*, Cet 1 (al-Madinatul al-Munawwarah: Majma’ al-Mulk, 2004), h. 391.

<sup>24</sup> al-Salamy, *Ushûl al-Fiqh Alladzî la Yasa’u al-Faqîh Jahulahu*, h. 289.

23) kata ini menunjukkan secara definisi, larangan berbuat tidak adil terhadap orang tua, dari sudut pandang adat bersifat umum dalam segala hal yang merugikan mereka<sup>25</sup>.

Adapun *al-khas* secara bahasa lawan kata dari *al-am*, secara istilah sesuatu yang menunjukkan hal yang spesifik dan dan terbatas. Keumuman dan kekhususan adalah dua gambaran relatif yang diberikan pada sebuah kata atau bukti dalam kaitannya. Sebuah kata mungkin bersifat umum dalam hubungannya dengan orang-orang yang berada di bawahnya, adapun khusus kaitannya dengan apa yang di atasnya<sup>26</sup>. Jadi *al-khâs* adalah dalil yang paling spesifik yang menunjukkan keluarnya bagian kecil *al-‘am* dari hukumnya, atau bahwa umum tidak mencakup semua nama-namanya.

Contoh dalam sebuah kata:Manusia umum untuk laki-laki dan perempuan, khusus tentang hewan, contoh dari dalil hukum syari’at dalam sabda Nabi saw “Siapa yang membunuh orang mati, ia akan mendapat harta rampasannya” *Muttafaq alaih* . Pakaian perang khusus untuk rampasan perang, dan dia adalah umum untuk pakaian prajurit perang, mencakup sedikit atau banyak.

Sebagian ulama Hanafi memberi dua syarat pada *al-khas* yaitu:

- 1) Spesifikasi harus sebanding dengan tahun tertentu, jika lebih awal maka akan dibatalkan oleh umum, dan jika tertunda akan dibatalkan oleh individu umum yang bersangkutan, adapun jumhur tidak menetapkan hal ini, mereka mengatakan alokasinya bisa bisa dimajukan, diperbandingkan dan juga ditunda.
- 2) Dia harus independen dalam pernyataannya sehingga tidak melihat spesifikasi sebagai sesuatu yang berkesinambungan, adapun jumhur membagi spesifikasi menjadi berkesinambungan dengan terpisah.

---

<sup>25</sup> al-Salamy, h. 290.

<sup>26</sup> al-Salamy, h. 287.



Pengkhususan umum menurut jumhur ulama terbagi dua, berkelanjutan dan terpisah

- 1) *Al-Istitsnâ'* (pengecualian) yaitu mengeluarkan sebagian kalimat darinya ke dalam bentuk khusus, bentuk terpentingnya adalah *لكن, حاشا, عدا, خلا, غير, سوى, إلا*, contohnya firman Allah QS. Al-Furqan ayat 68-70:

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ۖ إِلَّا مَنْ تَابَ

Lafaz *من يفعل ذلك* (siapa yang melakukan hal itu) adalah *'am* karena kata *man* kondisinya adalah bentuk umum, dan perkataan-Nya (*إلا من تاب*) kecuali yang bertaubat, mengecualikan orang-orang yang bertaubat dari keumuman ayat tersebut.

- 2) *Syartun* atau syarat, contoh sabda Nabi saw “Kamu akan menemukan bahwa orang-orang terbaik di masa pra-Islam, mereka juga terbaik dalam Islam jika mereka memahaminya (HR Muslim). Lafaz pilihan mereka pada masa pra-Islam, ini bersifat umum karena mencakup semua orang yang merupakan pilihan pada masa pra-Islam. Dan lafaz “Jika mereka memahaminya” mengeluarkan orang yang tidak memahami agama, karena mereka tidak akan menjadi pilihan setelah Islam, bahkan jika mereka adalah pilihan di zaman pra-Islam.
- 3) *Al-Shifât* (sifat), maksudnya adalah setiap makna yang membedakan beberapa kata benda dan itu mencakup apa yang oleh para ahli bahasa disebut sebagai *نعتا, ظرفا, جارا و مجرورا* dan selainya. Contohnya dalam firman Allah QS. Al-Nisa/4: 25

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

Lafaz من فتياتكم adalah umum karena sifatnya yang jamak maka dia mencakup semua budak perempuan dan lafaz المؤمنات adalah gambaran tentang budak-budak wanita yang dibolehkan dinikahi dari para wanita beriman.

- 4) *Al-Ghâyah* atau tujuan, yaitu akhir dari sesuatu dan tempatnya, memiliki dua lafaz حتى, إلى contohnya: ولا تقربوهن حتى يطهرن (al-Baqarah 222) lafaz لا تقربوهن adalah larangan, sehingga dapat diambil kemumannya, karena larangan itu berindikasi kelanggengan dan kesinambungan, maka maknanya adalah tidak boleh dari kalian mendekat pada mereka, bentuknya adalah pasal tak tertentu dalam konteks larangan, kemudian dalam lafaz حتى (sampai mereka bersuci) bersifat khusus pada keumuman dari larangan tersebut, maka apa yang terjadi setelah suci tidak termasuk dalam keumuman.

- 5) *Al-Badl* (Tunjangan) contoh firman Allah QS. Ali Imran/3:97 yang berbunyi:

فِيهِ آيَةٌ بَيِّنَةٌ مِّمَّا إِنْهَيْمِمْ هِ وَمَنْ دَخَلَهُ ۙ كَانَ آمِنًا ۗ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَاسِبٌ أَلْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۗ  
وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

Lafaz على الناس adalah umum mencakup seluruh manusia, dan firmanya barang siapa yang mampu menggantikannya, adalah bentuk khusus pada keumuman manusia, maka tidak wajib berhaji kecualipada yang mampu saja<sup>27</sup>.

## 2. *Mutlaq* dan *muqayyad*

*Mutlaq* secara bahasa orang terbebas adari belunggu, dikatakan dia melepaskan unta dari belunggunya jika dia membiarkannya tanpa belunggu. Secara istilah menunjukkan

<sup>27</sup> al-Salamy, h. 326.

kebenaran tanpa penjelasan tambahan apa pun. Beberapa dari mereka mendefinisikan sebagai sesuatu yang menunjukkan kesamaan individu dari jenisnya<sup>28</sup>.

Contohnya kata benda tak tentu dalam konteks perintah, artinya diperintahkan, seperti dalam firman QS. Al-Mujadalah ayat 3

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ۗ ۃ 3

Terjemahnya:

“Wajib memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu berhubungan badan”

ayat ini bersifat *mutlaq* dan belum dijelaskan dengan batasan tambahan mengenai jenis kelamin budak yang sebenarnya.

Adapun *muqayyad* adalah sesuatu yang khusus atau dijelaskandengan uraian di samping jenis sebenarnya, *muqayyad* memiliki dua jenis, pertama yang spesifik seperti bendera dan yang sejenisnya, kedua yang tidak terspesifikasi digambarkan dengan deskripsi yang menambah makna realitasnya, jenis kedua ini dibatasi oleh pertimbangan dan mutlak oleh pertimbangan

Contohnya adalah firman Allah QS. Al-Nisa’ ayat 92:

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۗ ۃ

Terjemahnya:

“(hendaklah pembunuh) memerdekakan hamba sahaya mukmin”

---

<sup>28</sup> al-Salamy, h. 367.

Budak yang disebutkan adalah budak yang beriman, akan tetapi mutlak dari segi jenis kelamin laki-laki atau perempuan dan dari segi kebesaran dan kekecilan, maka lafaz kadang menjadi mutlak kadang juga menjadi *muqayyad*, dan berbeda dengan kata *mutlak* tidak ada batasan.

a. Cara menetapkan *mutlaq* pada *muqayyad*

Dalil syar'i mutlak jika tidak sesuatu yang membatasinya maka harus ditafsirkan secara umum, sebagaimana pernyataan umum jika tidak didapatkan apa yang menjadikannya khusus maka harus ditafsirkan secara umum, jika terdapat bukti yang membatasi *mutlak*, maka mutlak harus dikaitkan dengan yang dibatasi itu.

Maksud dari istilah ini adalah bahwa seorang mujtahid jika melihat pada dalil dan menemukannya dari segi bahasa sebagai mutlak, namun menemukan bukti lain dalam kata tersebut atau dalam ungkapan dari dalil lain yang membatasinya kemutlakan tersebut, maka ia harus memahami mutlak itu menurut cara yang disyaratkan oleh *muqayyad*. *Al-haml* artinya memahami, maksudnya memahami dalil-dalil *mutlaq* secara lisan sebagaimana yang dipersyaratkan oleh dalil-dalil *muqayyad*, sehingga makna hukum yang dimaksudkan oleh *mutlak* adalah makna yang dimaksud oleh *muqayyad*<sup>29</sup>.

b. Syarat menetapkan *mutlaq* pada *muqayyad*<sup>30</sup>

- 1) *Muqayyad* harus berasal dari sifat, seperti iman dalam pembebasan budak dan tidak sah jika dilakukan tambahan dalam penetapan yang tidak dinyatakan dalam *mutlaq*, olehnya tidak sah jika dikatakan. Dia harus melakukan *tayammum* kaki dan kepala jika ingin bertayammum.

---

<sup>29</sup> al-Salamy, h. 368.

<sup>30</sup> al-Salamy, h. 372.

- 2) Bahwa batasan tidak boleh bertentangan dengan batasan lainnya, jika terdapat pertentangan maka mujtahid mengambil pilihan yang paling utama. Contoh mencuci bejana setelah dijilat anjing, dalam lafaz disebutkan hendaknya mencucinya dengan tujuh kali salah satunya dengan tanah, disebutkan dalam lafaz yang lain dengan kata *akharu hunna* tapi semuanya sama, maka yang pertama adalah *mutlaq* , kedua dan ketiga adalah *muqayyad* dengan batasan yang berlawanan maka tidak bisa memahami *mutlaq* pada *muqayyad* di sini kecuali dengan mengrajihkan antara keduanya.
- 3) Bahwa penyebutan *mutlaq* ada pada bab perintah dan dalil, adapun dalam bentuk ingkar dan larangan, maka *mutlak* tidak berlaku pada *muqayyad*.
- 4) Bahwa tidak ada dalil yang mengalangi dari *muqayyad* , jika ada dalil yang menghalanginya maka hal itu tidak boleh. Contohnya firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 234

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Terjemahnya:

“Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridah) empat bulan sepuluh hari.”

dengan QS. Al-Ahzab/33: 49 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا

Terjemahnya:

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukminat, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, tidak ada masa idah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.”

Maka yang paling utama dalam masa *iddah* seorang wanita yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan talak, karena kata “suami” adalah mutlak dalam artian penyempurnaan dengan dirinya dan orang lain dan yang kedua dengan tidak adanya masa tunggu bagi wanita yang dicerai yang tidak melakukan hubungan dengannya. Tidak dapat dikatakan orang yang meninggal tidak berhubungan dengannya maka tidak ada masa tunggu baginya, hal itu karena yang meninggal terdapat hukum perkawinan tentang pembuktian warisan dan kebolehan memandikan suami yang meninggal, berbeda dengan yang tidak dapat ditarik kembali antara mereka, sehingga pembatasan tidak mungkin dilakukan.

### 3. *Al-Amar* dan *al-Nahy*

*Al-Amr* dan *al-nahy* merupakan dasar suatu kewajiban, tidak ada kewajiban kecuali dengan perintah atau larangan yang tegas atau menunjukkan suatu makna. Olehnya para usuliyun tertarik untuk membicarakan perintah dan larangan serta maknanya masing-masing, banyak dari mereka yang mulai menyajikan pembicaraan tentang larang dan perintah dalam tulisan mereka karena pentingnya hal tersebut<sup>31</sup>. Sejak Allah menciptakan Adam dan Hawa dengan mengatakan dalam QS. Al-Baqarah/2: 35 yang berbunyi:

يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ

Terjemahnya:

“Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu, dan janganlah kamu dekati pohon ini”

Karena kehormatan orang yang diperintahkan, maka perintah itu didahulukan pada larangan dan sebagian besar dari mereka dalam larangan itu merasa puas dan menunjukkan bahwa hal itu berlawanan dengan perintah dalam maknanya, ghazali mengatakan setiap

---

<sup>31</sup> al-Salamy, h. 215.

masalah diperintah seimbang dengan larangan” pada bagian larangan beliau mencukupkan dalam bab *al-nahy* berbicara tentang larangan merusak secara rinci, karena pentingnya masalah ini terhadap masalah fiqh dan Ibnu Qudamah juga melakukan hal yang demikian.

Para fuqaha dalam hal ini berfokus dalam dua aspek, pertama; kata perintah yaitu kata *amr* hal ini tampak dari perkataan mereka ketika mendefinisikannya dan bahwa materi tersebut memiliki rumusannya sendiri. Kedua; arti kata-kata yang meneguhkan perintah, seperti doa, berpuasa, dan kata-kata serupa yang digunakan untuk perintah tersebut,

*Al-Amr* didefinisikan oleh para fuqaha sebagai meminta tindakan dengan berbicara dalam keadaan posisi lebih tinggi<sup>32</sup>. Definisi tersebut mencakup tiga batasan:

Pertama permintaan untuk bertindak, ini memunculkan permintaan meninggalkan, ini dinamakan larangan bukan perintah. Kedua, harus lisan bukan perbuatan atau dengan menunjuk maupun menulis. Ketiga bahwa perintah tersebut berbentuk keutamaan yaitu diketahui dari konteks ucapannya atau dari cara pengucapannya bahwa yang memerintah lebih tinggi dari yang diperintah, baik pangkatnya lebih tinggi darinya atau lebih rendah dari dia dalam kenyataan.

Berdasarkan pengertian tersebut, seorang hamba jika berkata pada tuannya, lakukan ini dengan nada mengisyaratkan bahwa dia lebih tinggi darinya, maka perkataan tersebut adalah perintah, dia patut didisiplinkan karena dia sedang memerintah tuannya. Namun jika ia mengatakan lakukan ini dan itu, berupa memohon dan meminta maka itu disebut perintah meskipun perkataannya sama.

---

<sup>32</sup> al-Salamy, h. 216.

Jumhur ulama Usuliyyun dan para ahli lughah melihat bahwa *al-amr* memiliki beberapa *sihghah* yang menunjukkan pada kebenarannya tanpa perlu adanya *qarinah*, adapun bentuk *shighatnya* sebagai berikut<sup>33</sup>:

- a) *Fi'il amr*, kata kerja bentuk perintah, contohnya *صلو كما رأيتموني أ صلي* (shalatlah sebagaimana kamu melihatku shalat)
- b) *Fi'il mudhâri'* yang di dahului oleh *lam amr*, contoh *لينفقوا ذو سعة من سعته* (hendaklah yang berkecukupan menafkakan dari hartanya) al-Talaq ayat 7
- c) *Mashdar* pengganti dari *fi'il amr* contohnya *فضرِب الرقاب* maknanya pukullah leher mereka
- d) *Ism fi'il amr* contohnya *صه* maknanya adalah diam

Masih ada beberapa cara lain dimana perintah tersebut dapat digunakan, namun para usuliyyun tidak mau repot akan hal itu karena sulit untuk dikendalikan, namun mereka berkata laporan tersebut mungkin disertai dengan arti dari perintah tersebut, contohnya firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 228

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ

Terjemahnya:

“Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurû’ (suci atau haid).”

Juga firman QS. Al-Talaq/65:4

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۗ

Terjemahnya:

---

<sup>33</sup> al-Salamy, h. 220.



“Adapun perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya”

Dua laporan laporan ini mengandung makna seolah-oleh ingin mengatakan perempuan yang dicerai disuruh menunggu tiga kali haid sebelum menikah dan perempuan hamil disuruh menunggu sampai melahirkan, para ahli bahasa berpendapat bahwa yang dinyatakan dalam bentuk predikat lebih fasif dibandingkan dengan materi yang dinyatakan dalam bentuk biasa.

Lafaz *al-amr* mengandung beberapa makna diantaranya adalah arti perintah itu wajib, arti perintah bersifat langsung, arti perintah pengulangan dan arti perintah berupa balasan atas tindakan yang diperintahkan. Penjelasannya sebagai berikut:

Pertama: Isyarat perintah mengandung wajib<sup>34</sup>

Kebanyakan ulama usul berpendapat bahwa makna dari *al-amr* di sini mengandung kewajiban mereka berdalil dengan beberapa dalil antaranya QS. Al-Nur ayat 63

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ۖ إِنَّ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Terjemahan:

“hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul-Nya takut akan mendapat cobaan atau ditimpa azab yang pedih.”

*Dilâlat* ayat ini mengandung keharusan, bahwa Allah mengancam orang-orang yang menyelisihi Rasulullah saw dengan coban dan azab yang pedih, hal ini hanya akan terjadi jika melalaikan suatu kewajiban, jadi ini menunjukkan bahwa mengindahkan perintah adalah sesuatu yang wajib.

---

<sup>34</sup> al-Salamy, h. 222.

Dalam ayat yang lain firman Allah pada lisan Nabi Musa yang ditujukan pada saudaranya Harun, QS. THaha/20: 93

أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي

Terjemahnya:

“Apakah engkau (sengaja) melanggar perintahku?”

Dengan firman Allah dalam QS. al-Nisa/4: 14

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ۚ

Terjemahnya:

“Siapa saja yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melanggar batas-batas ketentuan-Nya, niscaya Dia akan memasukkannya ke dalam api neraka. (Dia) kekal di dalamnya.”

Pokok penalaran ayat pertama menjadikan pelanggaran perintah sebagai dosa, dan ayat kedua menjadikan kemaksiatan sebagai alasan masuk neraka, kedua ayat ini sama-sama menunjukkan bahwa *al-amr* adalah wajib.

Kedua: Penalaran *al-amr* pada kesegeraan<sup>35</sup>

Para ulama sepakat bahwa jika suatu perintah disertai *qarînah* yang menunjukkan kesegeraannya, maka hal itu harus segera dipertimbangkan, apabila *al-amr* disertai dengan *qarînah* yang menunjukkan bolehnya kelonggaran maka hal itu harus dipertimbangkan, dan jika ada waktu tertentu yang ditentukan maka itu harus dipertimbangkan. Akan tetapi mereka berbeda pendapat apabila *al-amr* tidak disertai dengan *qarînah* yang menunjukkan adanya kesegeraan atau kelemahan dan tidak ditentukan oleh jangka waktu tertentu. Akan tetapi

---

<sup>35</sup> al-Salamy, h. 226.

pendapat yang paling kuat adalah “ *al-amr* menunjukkan kesegeraan “pendapat yang diambil oleh Sebagian besan Hanbalî, Mâliki dan beberapa dari Syâfi’I dan Hanafi.

Berikut beberapa dalil yang mereka ambil, firman Allah QS. Ali Imran/3: 133

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾

Terjemahnya:

“Bersegeralah menuju ampunan dari Tuhanmu”

Yang mana perintah untuk bersegera kepada ampunan, maknanya adalah sebab-sebab ampunan, dengan mengindahkan perintah Allah akan di antara sebab ampunan dan itu tidak diragukan lagi, adapun kata *al-musara’ah* artinya bersegera di awal waktu semungkin-mungkinnya.

Dalam firman Allah yang lain yaitu QS. Al-Ā’raf/7: 12

مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ

Terjemahnya:

“Apakah yang menghalangimu (sehingga) kamu tidak bersujud ketika Aku menyuruhmu?”

Dimana Allah mencelanya karena tidak sujud setelah mendengar perintah tersebut, *al-amr* di sini menunjukkan bahwa persoalan terbatas pada waktu sesuai dengan firmannya QS.

Shad: 72

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ۖ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ ۖ سَاجِدِينَ

Terjemahnya:

“Apabila Aku telah menyempurnakan (penciptaan)-nya dan meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud.”

Jika kasus keadaannya berguna, maka huruf fa' dalam firmanNya terjatuh demi memberi balasan.

Ketiga: Penalaran *al-amr* mengandung pengulangan<sup>36</sup>

Para ulama berbeda pendapat mengenai perintah mutlak, apakah perintah tersebut menunjukkan pengulangan perintah sebanyak-banyaknya dengan maksud bahwa orang yang bertugas diperintahkan untuk mengulangi apa yang diperintahkan dengan cara mustahil secara logika maupun hukum. Pengulangan yang menyebabkan dia terhalang untuk melakukan apa yang dilakukan hidupnya atau menggabungkan dua hal yang berlawanan, maka hal itu dilarang secara logika. Pengulangan yang mengakibatkan hilangnya perintah-perintah Allah yang lain dan mengabaikan kepatuhannya itu juga dilarang dalam hukum Islam.

Dua jenis pengulangan ini tidak berada dalam lingkup perselisihan, jadi tidak ada seorangpun yang mengatakan bahwa tindakan yang diperintah harus diulang setiap saat; karena hal itu tidak mungkin secara logika maupun hukum. Pokok perselisihan adalah pengulangan yang tidak mengakibatkan sesuatu yang mustahil menurut akal atau hukum, juga dalam perkara yang tidak terbatas pada satu waktu atau pengulangan dan tidak tergantung pada syarat dan sifat dalam hal ini terdapat dua pendapat:

Pendapat pertama bahwa perintah mutlak memerlukan pengulangan sebanyak-banyaknya, pendapat ini dinisbatkan kepada imam Ahmad, sebagian besar para sahabatnya, juga diceritakan Ibnu al-Qasar dari Malik, juga imam Ghazali dari Abu Hanifah, dan yang terkenal dari kalangan Hanafiyah adalah sebaliknya, Abdul Aziz dalam kitabnya *kasyful isrâr* bahwa hal tersebut tidak memerlukan pengulangan.

---

<sup>36</sup> al-Salamy, h. 231.

Adapun hujjah pendapat pertama salah satunya adalah bahwa perintah untuk beriman kepada Allah tidak cukup hanya sekali saja, meskipun itu bukan perintah untuk mengulangi, cukuplah seseorang beriman kepada Allah satu waktu dan bertakwa kepada Allah di satu waktu, tidak ada perselisihan bahwa hal itu tidaklah cukup karena harus terberkelanjutan terus menerus.

Pendapat kedua mengatakan bahwa perintah mutlak tidak mengandung pengulangan, ini adalah pendapat kebanyakan para fuqaha dan riwayat dari Ahmad dipilih oleh al-Khattab dan Ibnu Qudamah. Adapun hujjah mereka salah satunya ialah bahwa *shigât al-amar* tidak menyebutkan berapa kali kata kerja itu muncul, melainkan satu kali yang mengahruskan kata kerja itu ada. Hal ini tidak mungkin ada kecuali dengan melakukan satu kali saja. Hujjah yang lain menganalisis perintah mengenai sumpah, nazar, izin, dika seandainya dia bernazar untuk puasa maka dia akan menjadi baik hanya dengan berpuasa sekali saja, dan jika ia berkata pada wakilnya ceraikan istriku, dia tidak akan bercerai lebih dari satu kali, jika dia menginformasikan tentang puasanya dengan berkata saya telah berpuasa, maka dia jujur dengan berpuasa satu hari.

Pendapat kedua adalah yang paling Rajih dengan menjawab salah satu dalil mereka; seandainya tidak perlu mengulang, maka cukuplah seseorang beriman satu jam dan seterusnya, maka dijawab bahwa keimanan adalah lawan kekafiran, jika dia meninggalkan keimanan sesaat maka dia terjerumus dalam kekafiran, perintah beriman serta bertakwa tidak mungkin disamakan dengan perintah berbuat.

Keempat: Keharusan perintah adalah hukuman perdasarakan perbuatan yang diperintah<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> al-Salamy, h. 243.

Masalah ini merupakan salah satu yang belum disunting dalam buku-buku ushul fiqhi sedemikian rupa sehingga mengungkap kebenarannya., al-Ghazali dan Ibnu Qudamah menjawab masalah ini dengan mengatakan; apakah *al-amr* memerlukan balasan atas perbuatan yang diperintah? Abu al-Khattab dan al-Amidi menyikapi pertanyaan mereka dengan mengatakan apakah melakukan yang diperintah memerlukan balasan , maka mereka menjadikan apa yang diwajibkan sebagai balasannya adalah terkabulnya perintah orang tersebut dan antara kedua hal tersebut terdapat perbedaan yang tidak dapat disembunyikan dari orang yang berakal. Sebelum menjawab perselisihan tersebut, kita terlebih dahulu bertanya apa yang dimaksud dengan balasan-balasan, jawabannya bahwa balasan memiliki dua arti pertama, persetujuan dan kepatuhan terhadap syari'at, kedua jatuhnya kewajiban.

Sebagian mu'tazilah mengambil pendapat pertama, dan kebanyakan fuqaha mengambil pendapat kedua, mengerjakan perintah sebagaimana yang diminta oleh syari'at tidak ada perselisihan di dalamnya bahwa hal itu mengandung balasan sebagaimana makna yang pertama yaitu menyetujui perintah syari'at dan patuh, hanya saja mereka berbeda pendapat apakah mengandung balasan dengan makna dengan kedua yaitu jatuhnya kewajiban.

Pendapat pertama mengatakan perbuatan orang yang diperintah memerlukan balasan dalam arti batalnya peradilan, apabila orang yang diperintah melakukan perbuatan yang diperintah, maka ia tidak dapat diperintah untuk melaksanakannya. Dalil mereka salah satunya bahwa *mukallaf* telah melakukan apa yang diminta kepadanya, sehingga ia harus lepas dari kewajibannya dengan tindakan itu. Hilangnya peradilan berarti penolakan terhadap kewajiban tersebut.

Pendapat kedua perbuatan orang yang diperintah tidak memerlukan hukuman dalam arti jatuhnya kewajibannya, salah satu dalil mereka ialah, barang siapa yang membatalkan hajinya, maka ia diperintahkan untuk meneruskannya dan menuntaskannya dan wajib

menggantinya. Seandainya perbuatan orang diperintah mengerjakan apa yang diperintahkan kewajibannya sebagaimana wajib mengerjakan kepada siapa yang batal hajinya. Hujjah lainnya barang siapa yang shalat dan mengira bahwa ia dalam keadaan suci, kemudian jelas baginya bahwa ia shalat tanpa bersuci, maka ia wajib mengganti shalatnya, jika amalan orang yang diperintahkan kepadanya mengharuskan hilangnya *qadha*, maka baginya harus untuk menebusnya.

Yang paling rajih adalah bahwa orang yang bertugas melakukan apa yang diperintahkan kepadanya harus mendapat balasan yaitu jatuhnya pengadilan dan kita tidak katakan bahwa sesungguhnya perintah menuntut mengandung balasan karena yang menuntut hal itu adalah akal dan syari'at, bukan bermakna meletakkan perintah.

Adapun jawaban dari salah satu dalil pendapat pertama yaitu: bahwa siap yang merusak hajinya maka dia belum melakukan apa yang diperintahkan sebagaimana yang diminta, oleh karena itu dia wajib menggantinya.

#### 4. Al- Nahy

*Al-Nahy* secara bahasa adalah larangan, akal juga disebut *nahiya* jamak dari *nâha* ; karena akal sering kali melarang pemiliknya melakukan kesalahan, dinamakan juga dengan *al-ghâdir*: terlarang karena air berkumpul di dalamnya yang menghalangi mengalir sampai dia penuh<sup>38</sup>.

Adapun secara etimologiyaitu kata-kata untuk meninggalkan sesuatu dari seorang yang lebih tinggi atau perkataan yang menuntut untuk meninggalkan karena alasan lebih berkuasa, maksudanya larangan itu adalah suatu pernyataan yang menandakan adanya permintaan untuk meninggalkan, dan yang berhak adalah siapa yang lebih tinggi derajatnya, karena kalau tidak

---

<sup>38</sup> al-Salamy, h. 270.

maka itu hanya pertanyaan atau permohonan. Apabila yang melakukan itu adalah yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi maka itu disebut doa, seperti perkataan kita “Tuhan kami jangan hukum kami”, jika itu dari satu ke yang lain itu disebut permohonan, seperti mengatakan kepada temanmu jangan lakukan ini dan itu.

*al-Nâhy* mempunyai *shigât* yang disepakati makna larangannya yaitu لا تفعل (jangan lakukan) seperti firman Allah QS. Al-An’am/6: 151

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

Terjemahnya:

“Janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah, kecuali dengan alasan yang benar.”

Sebagain golongan *asy’ariyyah* tidak sependapat dengan manfaat *shigat* larangan ini, mereka berpendapat bahwa ia ragu ragu dalam beberapa makna segingga tidak dapat diartikan mengacu pada salah satunya kecuali dengan adanya *qarinah*. Mayoritas ahli ushul dan *asyâ’ir* juga sebagian yang lainnya mengakui bahwa *shigât* (jangan lakukan) menunjukkan adanya larangan suatu perbuatan ,eskipun sebagian dari mereka mungkin tidak sependapat dengan makna larangannya.

Ada beberap *shigât al-nahy* yang menunjukkan pelarangan melakukan diantaranya adalah:

- a) Allah dan Rasulnya melaknat pelakunya

Seperti sabda Nabi saw:

لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبياءهم مساجد

Artinya:

“Semoga Allah melaknat orang-orang Yahudi yang menjadikan kuburan para Nabi mereka sebagai masjid”

Hadist ini menjadi dalil dilarangnya menjadikan kuburan sebagai masjid



b) Berita, seperti firman Allah QS. Al-Mumtahanah: 9

أَمَّا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ

Terjemahnya:

“Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu.”

c) Pelakunya diancam dengan hukuman seperti firman QS. Al-Furqan ayat 6

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

Terjemahnya:

“Siapa yang melakukan demikian itu niscaya mendapat dosa.”

d) Sifat amalan bahwa hal itu merupakan sifat orang-orang munafik atau salah satu ciri orang kafir, sebagaimana firman Allah QS. Al-Nisa’ ayat 142:

وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ

Terjemahnya:

“Apabila berdiri untuk salat, mereka melakukannya dengan malas”

Pandangan para ulama ushul tentang *al-nahy*

a) Segi Larangan adanya keharaman

*Al-nâhy* yang disertai dengan *qarinah* menunjukkan keharaman, disepakati mengandung makna keharaman, seperti firman Allah QS. Al-Isra’ ayat 32:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Terjemahnya:

“Janganlah kamu mendekati zina. Sesungguhnya (zina) itu adalah perbuatan keji dan jalan terburuk.”

Zina digambarkan sebagai perbuatan kemaksiatan yang paling puncak dalam hal keburukan, menunjukkan keharamannya perbuatan tersebut.

Larangan yang disertai dengan *qarīnah* menunjukkan pada ketidaksukaan. Contohnya larangan berjalan dengan satu sandal, juga larangan untuk tidak bosan menulis utang piutang sebagaimana firman Allah QS. Al-Baqarah ayat 282

ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله

Terjemahnya:

“Dan janganlah bosan menulis baik kecil ataupun besan pada masa yang ditentukan”

Larangan untuk tidak berjalan dengan satu sandal membawa pada sesuatu yang dibenci dengan tujuan untuk menjaga keselamatan seseorang agar tidak jatuh. Juga larangan untuk menyinggung penulisan utang, rasa bosan termasuk dibenci dalam hal ini.

Para ulama berbeda pendapat terhadap larangan tanpa adanya *qarīnah* menunjukkan keharaman atau tidak disukai, jumhur ulama berpendapat bahwa hal itu haram, adapun dalil mereka QS. Al-Hasyr ayat 7:

وَمَا كُفِّرُكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُؤُا

Terjemahnya:

“Apa yang dilarangnya bagimu tinggalkanlah.”

Alasannya adalah Allah memerintahkan kita untuk berhenti melakukan apa yang dilarang oleh Rasul-Nya, dan perintah itu mengandung kewajiban sebagaimana sebelumnya

Dalil mereka yang lain, bahwa *shigāt* (jangan melakukan) menghendakimeninggalkan perbuatan dan menjauhinya, dan larangan selamanya tidak menghasilkan kecuali pada keharaman, adapun ketidak sukaan atau *karāhah* tidak selalu melarang hamba dari melakukan perbuatan.

b) Segi larangan menuntut kesegeraan dan pengulangan

Larangan mengharuskan untuk segera dan selalu menahan diri untuk tidak melakukan apa yang dilarang, kecuali ada *qarīnah* yang menyelisihi hal tersebut. Dalilnya adalah bahwa hal itu merusak, dan apa yang merusak harus segera di jauhi dan selalu dihindari. Juga syarat larangan adalah tidak terjadinya sesuatu yang haram, jika orang bertanggung jawab tidak melakukan selama satu hari, satu bulan atau satu tahun, lalu ia melakukannya, maka tidak benar ia tidak melakukannya, olehnya para ulama sepakat bahwa hal itu untuk kesinambungan dan kelanggengan kecuali ada pengecualian.

#### a. *Musytarak*

Ibnu Faris: (*musytarak*: Adalah sesuatu yang berada di antara dua orang dan tidak ada satu pun dari mereka yang sendirian di dalamnya, dan dikatakan: Anda berbagi sesuatu dengan si fulan, jika Anda menjadi mitranya)<sup>39</sup>.

*al-Isytirāk* kata bisa jadi bersifat makna, di mana kata yang sama dimiliki oleh banyak orang, sehingga mereka semua mengacu pada kata yang sama, seperti kata "manusia"; semua manusia memilikinya; setiap orang dari mereka adalah manusia.

Kesamaan kata bisa jadi merupakan kesamaan makna, yang menjadi perhatian kaum *Usuliyūn* dan didefinisikan sebagai: "Kata yang ditempatkan untuk dua atau lebih realitas yang berbeda, pertama-tama dalam hal apa adanya"<sup>40</sup>.

Oleh karena itu, definisi penyebutan *al-musytarak al-lafzhy* berarti bahwa istilah tersebut diterapkan pada dua realitas. Kelompok *usuliyūn* telah memperdebatkan keberadaan penyebutan *al-musytarak al-lafzhy*, dan mereka berbeda pendapat tentang kemunculannya dalam empat pendapat: (Pertama.) Wajib; yaitu, perlu berdasarkan kepentingan umum agar

---

<sup>39</sup> Ahmad bin Fâris bin Zakariyyah al-Râzy, *Mu'jâm Maqâyîs al-Lûghah* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1979), h. 265.

<sup>40</sup> Fahru al-Râzy al-Roy, *al-Mahshûl*, Cet 3 (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1997), h. 261.

bahasa-bahasa memiliki kata-kata yang sama: Wajib, yaitu wajib karena adanya kemaslahatan umum bahwa bahasa-bahasa itu harus memiliki kesamaan kata: Mustahil, dan yang ketiga: Mungkin tetapi tidak realistis, dan yang keempat: (5), meskipun sebagian besar dari mereka memilih kemungkinan dan kejadiannya, yang dibuktikan dengan kemunculannya secara nyata dalam bahasa dan dalam beberapa lafadz syariat, seperti kata: (Al-Qur`an) dalam firman Allah, "Dan wanita-wanita yang ditalak (menunggu) tiga kali quru`" (QS. Al-Baqarah: 228), kata tersebut ragu-ragu antara suci dan haidh, demikian juga dengan firman-Nya, "Dan pada malam hari apabila telah menenggelamkan" (QS. At-Takwir: 17), kata kerja "menenggelamkan" ragu-ragu antara arti "mendekati" dan "menenggelamkan": Mendekati dan mundur.

Al-Ghazali meyakini hal itu: (Kata-kata yang memiliki banyak makna memiliki empat Turunan... *al-mutarâdifah*, *al-mutabâyinah*, *al-mutawâti`ah*, dan *al-musyâtakah*).

Adapun yang dimaksud dengan *al-mutarâdifah* adalah kata-kata yang berbeda bentuknya, namun memiliki nama yang sama, seperti Leith dan singa.

Adapun yang *al-mutabâyinah*, kami maksudkan adalah nama yang berbeda untuk makna yang berbeda, seperti kegelapan dan kemampuan, yang merupakan yang paling umum. Adapun *al-mutabâyinah*, yaitu nama-nama yang disandarkan kepada sesuatu yang berbeda jumlahnya, namun sama dalam makna yang disandarkan kepadanya, seperti nama (laki-laki) yang disandarkan kepada Zaid dan Amr.

Adapun *al-musyâtakah* adalah nama-nama yang disandarkan pada nama-nama yang berbeda, yang tidak memiliki batasan dan kebenaran sama sekali, seperti nama (mata) untuk alat penglihatan, untuk timbangan... Sebuah nama yang sama bisa jadi merujuk kepada dua hal yang berbeda, seperti yang telah kami sebutkan, atau bisa jadi merujuk kepada dua hal yang

berlawanan, seperti jalal: Untuk yang hina dan berbahaya, dan Nahil: Untuk yang haus dan berair: Untuk yang haus dan dahaga)<sup>41</sup>.

Alasan adanya istilah umum:

*Al-Musytarak* bisa jadi berasal dari dua kabilah, yang masing-masing menempatkan kata tersebut pada makna yang berbeda dengan kabilah yang lain, lalu kedua posisi tersebut menjadi terkenal, atau bisa jadi berasal dari satu pengarang dengan tujuan ambiguitas pada pendengarnya; di mana pernyataan tersebut merupakan penyebab kerusakan, dan bisa jadi karena perbedaan dialek, sehingga dalam suatu dialek sebuah kata ditempatkan pada makna yang berbeda dengan makna lazimnya dalam dialek lain, sehingga makna kata yang sama menjadi berlipat ganda, hingga penggunaannya terkenal dalam kedua makna tersebut<sup>42</sup>.

Untuk mencapai keputusan *Musytarak*, ada dua keadaan-keadaan yang perlu diperhatikan:

maka yang dicari adalah makna istilah hukumnya, seperti lafadz shalat, zakat, puasa, dan lainnya, seperti firman Allah Ta'ala: QS. Al Baqarah/2: 43

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Terjemahnya:

"Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat."

Maka yang dicari adalah makna hukumnya, yaitu bentuk, syarat, dan rukun-rukunnya, bukan makna lughawi (yaitu shalat), demikian juga zakat dan lainnya, yang dikenal dengan sebutan-sebutan yang sah, yang disebut dengan istilah (hakikat) hukum.

<sup>41</sup> Abu Hâmid Muhammad Al-Ghâzali, *Al-Mustashfa* Vol. 3, (Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 43.

<sup>42</sup> 'Alâ al-Dîn Abdul Aziz bin Ahmad al-Bukhari, *Kasyful Isrâr*, Cet 1, Vol. 1 (Istanbul: Syârikah al-Shahâfah al-'Ustmaniyah, 1790), h. 39.

Makna lughawi tidak diambil di sini kecuali jika ada dalil yang menguatkan, seperti firman Allah QS. Al-Ahzab/33: 56

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Terjemahnya:

"Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi, wahai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kalian untuknya dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya."

shalat adalah satu kata yang mengandung arti hukum dan makna lughawi, yaitu: "Doa." Dalil-dalil yang ada mengisyaratkan bahwa yang dimaksud adalah yang kedua, bukan yang pertama.

Kedua, jika lafazh yang umum dalam nash hukum berada di antara dua makna lughawi, sehingga lafazh yang umum dalam nash hukum tersebut berada di antara dua makna yang syariat tidak memiliki kebiasaan khusus untuk menentukan makna yang mana yang dimaksud, seperti firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 228

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ

Terjemahnya:

"Dan wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru"

Kata "*qurû*" dalam bahasa penduduk Irak adalah haidh, dan "suci" dalam bahasa penduduk Hijaz adalah "haidh", maka mereka melihat bahwa itulah yang dimaksudkan oleh ayat tersebut: (Al-Baqarah: 228), dalil-dalil lafadz yang menunjukkan bahwa bilangannya adalah bilangan maskulin, sehingga yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah haidh, bukan haidh, dan barangsiapa yang meyakini bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah haidh, maka ia telah menyimpulkan bahwa disyariatkannya iddah adalah untuk mengetahui bersihnya rahim dari kehamilan, yang mana hal itu diketahui dengan haidh, bukan haidh." (Al-Baqarah: 228).

b. Lafaz dari segi penggunaan maknanya

lafaz dilihat dari segi penggunaan maknanya terbagai ke dalam empat bagian yaitu, haqiqi, majazi, sarif, dan kinayah.

1) *Haqiqi* dan *Majâzi*

*Haqiqi* adalah kata yang digunakan dalam pertama kali yaitu kata yang tetap ada digunakan di alamnya ketika pertama kali diketahui, maksudnya adalah kata yang digunakan dalam arti terlintas dalam pikiran, kata itu pada mulanya hanya mempunyai satu arti, jadi arti inilah yang menjadi tujuan diciptakannya kata itu, sehingga penggunaan di dalamnya adalah kebenaran dan penggunaan makna lain yang bukan makna pertamanya melalui perumpamaan atau pemindahan disebut *majâz*.

Ilmu tentang *haqiqi* dan *majâz* hanya ada dalam bentuk majemuk, jadi kata Tunggal aslinya mengacu pada kebenaran, jadi kata (*asad*) singa dalam bentuk Tunggal mengacu pada hewan pemangsa terkenal, akan tetapi jika dalam tuturan kata-kata bisa menjadi *haqiqi* dan bisa juga *majâz*, seekor singa datang, bisa diartikan dengan pemuda pemberani, bisa juga diartikan dengan hewan pemangsa yang terkenal<sup>43</sup>.

Salah satu ketentuan *haqiqi* bahwa dia lebih didahulukan dari pada *majâz* karena tidak membutuhkan *qarînah* karena dasar ucapan didalamnya adalah kebenaran, sedangkan *majâz* membutuhkan *qarînah* dan merupakan pengganti kebenaran. Contohnya: QS. Al-Nisa/4: 22

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

Terjemahnya:

“Janganlah kamu menikahi wanita-wanita yang telah dinikahi oleh ayahmu”

<sup>43</sup> Muhammad al-Hasan al-Dâdo, *Syarhu al-Waraqat fi al-Usul* (Http://www. Islamweb. net, t.t.), h. 14.

Hanafiyah berkata dalam ayat ini bahwa kata *al-nikâh* maksudnya adalah hubungan suami istri dalam bentuk akad atau perjanjian. Karena itu adalah perhiasan ayah haram bagi keturunannya dan mengenai kesucian orang yang membuat akad sah, disepakati dengan suara bulat<sup>44</sup>.

Adapun contoh *majâz* QS. Surah al-Baqarah ayat 19:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ

Terjemahnya:

. “Mereka menyumbat telinga dengan jari-jarinya (untuk menghindari) suara petir”

Semua jari tidak masuk kedalam telinga yang dimaksud adalah sebagian dari jari dan itu adalah *majâz* yang merujuk pada makna umum, dengan *qarinah* tidak memasukkan semua jari ketelinga karena ketidakmungkinannya. Sehingga jelas bahwa yang dimaksud adalah penegasan kuatnya tekad mereka untuk tidak mendengarkan kebenaran<sup>45</sup>.

## 2) *Sarîh dan kinâyah*

Lafaz *sarîh* apa yang dimaksud dengan jelas karena sering digunakan, baik secara nyata atau ungkapan. Contohnya secara *haqîqi*: jika laki-laki berkata kepada istrinya “aku menceraikanmu” maka jelaslah bahwa yang dimaksud adalah talak dalam kebenaran hukum, contoh lainnya; saya menjual, saya membeli, saya menikah, saya menyewa. Adapun contohnya dalam *majâz* “ dan tanyakanlah pada kota itu” yang dimaksud secara *sarîh* di sini adalah penduduknya, inilah *majâz*<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Muḥammad Shidqi bin Aḥmad bin Muḥammad al-Burnû Hârist al-Ghâzi, *al-Wajîz fi Idhâhi Kawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1997), h. 319.

<sup>45</sup> Muḥammad Musthafâ al-Zuhaili, *al-Wajîz fi al-Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Cet. 2 (Beirût: Dâr al-Khair, 2006), h. 15.

<sup>46</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 187.



Lafaz *sarih* menetapkan hukum syar'i hanya dengan mengucapkan saja, tanpa tergantung pada niat, seperti itulah bentuk-bentuk akad terdahulu dan bentuk-bentuk pembatalan, seperti ucapan, kamu telah aku cerai, maka kamu telah membatalkan kontrak<sup>47</sup>.

Adapun *kinayah* menyembunyikan makna yang dimaksud dari sebuah kata melalui penggunaan, baik secara *haqiqi* atau *majâz*, contohnya dalam *haqiqi* seseorang berkata menunjuk si anu dalam sengketa” yang dimaksud adalah kewenangan untuk mengajukan gugatan dan sengketa ke pengadilan, tanpa mengakui tuntutan lawan. Contohnya dalam *majâz* perkataan seorang laki-laki pada istrinya ” beriddahlah” ini adalah *haqiqi* dalam bentuk perintah menghitung yaitu menghitung hari maksud adalah *talâq* ini adalah *majâz* karena lafaz tersebut menjadi sebab adanya iddah *majâz* yang tersirat pengaitan sebab dan kehendak penyebab<sup>48</sup>.

Karena *kinayah* derajatnya lebih rendah dari *sarih* maka hukumnya hanya akan dibuktikan dengan niat dari satu pihak. Dan tidak dibuktikan di pihak lain, niatnya dikembalikan kepada pemfitnah dan dia mengingkari dan hukuman dihindarkan dengan hukuman<sup>49</sup>.

d. lafaz dari segi kejelasan dan kesamaran petunjuknya

Ulama Hanafiyah membagi lafaz menjadi makna jelas (*wadîh dilâlah*) dan tersembunyi (*khafiy dilâlah*) mereka membagi *wadîh dilâlah* menjadi empat bagian yang mereka urutkan mulai dari yang paling rendah kejelasannya sampai ke yang paling tinggi kejelasannya yaitu, *zâhir*, *al-nâsh*, *al-mufassar* dan *al-muhkâm*. Mereka juga membagi *khafiy dalâlah* menjadi

---

<sup>47</sup> al-Zuhaili, *al-Wajîz fi al-Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 308.

<sup>48</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, h. 188.

<sup>49</sup> Syams al-Dîn Muḥammad bin Muḥammad al-Khatîb al-Syirbîni, *Mughni al-Muhtâj*, Cet 1 (Beirût: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1415), h. 370.

empat bagian mereka mengurutkannya dari yang paling sedikit kesamarannya sampai pada yang paling banyak kesamarannya yaitu; *al-khafiy*, *al-musykil*, *al-mujmal*, *al-mutasyabih*, berikut definisi singkat dari masing-masing bagian tersebut.

- 1) *Al-Zâhir*, apa yang dimaksudkan tampak di hadapan pendengar dalam bentuknya, beserta contohnya: seperti firman Allah dalam QS. Al-Baqarah ayat 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahannya:

“Padahal, Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.”

Ayat tersebut jelas menghalalkan jual beli tanpa riba, menurut mereka bahwa makna semu terbuka terhadap penafsiran, pengkhususan dan pencabutan.

- 2) *Al-Nâsh*, ini lebih jelas dari *zâhir* maknanya ada pada pembicara bukan dalam bentuk yang sama.

Contoh firman Allah SWT QS. Al-Nisa ayat 3:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ ۚ

Terjemahannya:

“Nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.)

Sebagian ulama Hanafi membedakan antara *zâhir* dan *nâsh*, dengan mengatakan bahwa *nâsh* menunjukkan makna ucapan karena *dalalahnya*, dan *zâhir* apa yang menunjukkan suatu makna tidak ditunjukkan oleh ucapan tersebut. Menurut mereka *nâsh* menerima pengkhususan dan penyalinan. Namun tidak menerima interpersi.

- 3) *Al-Mufassar*

Ini lebih tinggi dibandingkan *al-nâsh* dari segi kejelasan, yakni apakah kejelasannya disebabkan oleh adanya *qarînah* dalam *al-nâsh* atau dalil dari luar yang mengeluarkannya dari

komprehensif menuju pada kejelasan atau dari kemungkinan penafsiran menjadi mustahil.

Contohnya:

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ

Terjemahannya:

“Lalu, para malaikat itu bersujud semuanya bersama-sama”

Ayat ini termasuk *mufassar* karena di dalamnya memastikan umum dengan cara mencegah adanya interpretasi dan pengkhususan, *mufassar* Hanafi tidak menerima interpretasi dan juga spesifikasi, namun ia menoleransi pencabutan di masa kenabian.

#### 4) *Al-Muhkâm*

Poin ini lebih kuat dan lebih jelas maknanya, meniadakan kemungkinan untuk untuk dicabut dan juga diganti. Contohnya firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 29

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

“Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Dan ayat lainnya yang menetapkan kaidah Islam yang menyeluruh dan mendasar, serta tidak dapat disinggung dengan penafsiran atau spesifikasi atau penyalinan.

Mereka juga membagi *khafiy dalalah* menjadi empat bagian mereka mengurutkannya dari yang paling sedikit kesamarannya sampai pada yang paling banyak kesamarannya yaitu; *al-khafiy*, *al-musykil*, *al-mujmal*, *al-mutasyabih*, berikut definisi singkat dari masing-masing bagian tersebut :

#### 1) *Al-khafiy*

Sebutan untuk sesuatu yang diragukan maknanya dan tersembunyi maknanya karena adanya hambatan rumus yang menghalangi tercapainya maksud kecuali dengan permintaan<sup>50</sup> maknanya apa yang tersembunyi tidak nampak apa yang dimaksudnya, alasan disembunyikannya karena ada pengamat yang mengemukakan rumusan itu dan menjadikannya bukan bukan petunjuk yang nyata tentangnya. Contohnya firman Allah SWT dalam QS. Al-Maidah/5: 38

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

Terjemahnya:

“Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Mengacu pada penggali yang menggali kuburan dan mengambil kain kafan orang mati.

Arti ayat tentang memotong penggali itu tersembunyi, alasan penyembunyiannya adalah karena penggali diberi nama yang khusus untuknya. Jadi bisa saja pemberian nama tidak melanggar maknanya, pencuri yang tempeli padanya pemotongan, akan tetapi hanya untuk menjelaskan sebab pencuriannya, dan kadang-kadang pula pengkhususan nama untuk membedakan keadaannya dan keadaan pencuri, sebagaimana yang dinukil dari Abu Hanifah bahwa pencuri mengambil harta secara sembunyi-sembunyi sambil mencuri mata pemiliknya atau penjaganya. Sedangkan penggali kubur tidak mencuri mata pemilik kain kafan, karena dia sudah mati. Selain itu pencuri mengambil uang yang akan bermanfaat bagi pemiliknya jika tidak mencurinya, sedangkan penggali mengambil uang yang kemungkinan besar akan musnah, oleh karena itu sebagian ulama Hanafi memutuskan untuk tidak memenggal tangan

---

<sup>50</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, h. 167.

penggali, juga mengambil *dalalah* tersembunyi dalam ayat. Kewajiban untuk mujtahid banyak bersungguh-sungguh hingga ia mengerti maksud dari lafaz tersebut.

## 2) *Al-Musykil*

Yaitu nama yang masih samar maksudnya, dengan memasukkan ke dalam bentuk-bentuk sedemikian rupa sehingga tidak diketahui maksud kecuali dengan dalil yang membedakannya dengan segala bentuk lainnya<sup>51</sup>. Yang mana menurut mereka berkebalikan dengan *al-nash* dan mendekati kata *al-mujmal* namun berbeda karena ia mendefinikan apa yang dimaksud dengan memperbanyak kontemplasi. Contohnya dalam firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 223 yang berbunyi:

فَاتُوا حَرْثَكُمْ إِلَىٰ شَيْئِمٍ ۖ

Terjemahnya:

“Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai”

Boleh Jadi itu menandakan mendatangi wanita lewat duburnya, indikasi mencegahnya merupakan indikasi tersembunyi yang menjadi jelas dengan melihat pada manfaat dari pengolahan yaitu produksi, sudah menjadi lumrah bahwa persetubuhan lewat dubur tidak akan menghasilkan anak, sehingga tidak masuk pada maksud pensyariaatan dalam ayat tersebut. Hukumnya meyakini bahwa hal itu benar dan merenungkan hingga jelas maknanya.

## 3) *al-Mujmal*

Yaitu kata yang maknanya tidak dapat difahami kecuali dengan menanyakan makna umum dan pertanyaan dari pihak yang dengannya makna tersebut diketahui<sup>52</sup>. Misalnya firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 275

<sup>51</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, h. 168.

<sup>52</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, h. 168-169.

Terjemahnya :

“Dan mengharamkan riba”

Secara bahasa riba berarti menambah, akan tetapi makna itu bukanlah yang dimaksudkan, karena jual beli tidaklah disyari’atkan kecuali untuk mencari keuntungan dan mencari tambahan, olehnya itu lafaz riba bersifat umum sampai dijelaskan oleh pembuat hukum itu sendiri, tidak mungkin diketahui maksudnya dalam ayat tersebut kecuali dengan penjelasan syari’at. Inilah perbedaan antara *mujmal* dan *musykil*. Sesungguhnya *musykil* kadang-kadang diketahui maknanya dengan perenungan dan melihat para *qarinah* dan sejenisnya, berbeda dengan *mujmal* karena aitu tidak mungkin diketahui maknanya kecuali adanya penjelasan dari sang pembicara tentangnya.

#### 4) *al-Mutasyâbih*

Sebuah nama ketika harapan untuk mengetahui apa artinya telah terputus karena adanya keraguan<sup>54</sup>. Contohnya huruf-huruf terpisah pada awal surah, dan uraian tentang sifat-sifat Allah, karena kemiripannya walaupun diketahui asal-usul sifat-sifat, namun kesamarannya terlatak pada uraiannya. Hukumnya adalah meyakini bahwa itu kebenaran dan mengimani sesuai dengan kehendak Allah dan Rasulnya.

Dari penjelasan di atas terlihat jelas bahwa ketiga kategori pertama menurut para jumur masuk dalam kategori *mujmal*, namun antara keduanya bertingkat dalam keumumannya, beberapa diantara kehilangan keumumannya dengan sedikit perenungan, ada yang memerlukan perenungan lebih lanjut dan ada pula yang memerlukan penelitian terhadap

---

<sup>53</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Sinergis Pustaka Indonesia, 2012), h. 74.

<sup>54</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, h. 169.

dalil-dalil syari'ah lainnya demi mengetahui maknanya. Adapun bagian ke empat yaitu *mutasyâbih* adalah bagian yang terpotong penjelasannya dan jumhur hanya memberi nama yang sama.

c. Lafaz dari segi cara menunjukkan arti yang dimaksud oleh teks.

Suatu lafaz bisa difahami secara tersurat dan dapat difahami secara tersirat sesuai keadaan lafaz dan qarinah yang mengikutinya. Untuk menemukan makna tepat tersebut, ulama ushul merumuskan beberapa tehnik yaitu aibarat al-nas, dilalat al-nas, aqtida al-nas dan mafhum al-mukhalafat.

Yang dimaksud dengan *ibârat al-nâsh* adalah wujudnya yang terdiri dari kosa kata dan kalimatnya. Makna yang difahami dari *ibârat al-nâsh* yaitu makna yang segera difahami hanya dengan melihat bentuk teksnya, apabila maknanya jelas maka difahami dari susunan kata dalam teks, jadi *ibârat al-nâsh* adalah apa yang dimaksud oleh konteksnya, baik semula dimaksudkan dari konteksnya mupun dimaksudkan sebagai akibat. Contohnya firman Allah QS. al-Nisa'/4:3

وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ ۖ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً  
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا<sup>55</sup>

Terjemahnya:

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.”

Ada tiga makna yang dapat diperoleh dari teks diatas, menikahi Perempuan yang minati, jumlah istri maksimal dibatasi empat dan kewajiban membatsi satu jika ada

<sup>55</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, h. 99.

kekhawatiran akan ketidakadilan dalam kasus poligami. Semua makna tersebut secara jelas ditunjukkan oleh kata-kata dalam teks, semuanya dimaksudkan berdasarkan teksnya, tetapi makna pertama dimaksudkan sebagai konsekuensinya, makna kedua dan ketiga dimaksudkan secara asal. Karena ayat tersebut diperuntukan bagi para wali anak di bawah umur yang alu menerima perwalian karena takut akan kezaliman harta anak yatim. Maka Allah SWT. Memperingatkan mereka bahwa rasa takut akan kezaliman juga harus mencegah antara kalian dan poligami tanpa batas dan tanpa Batasan. Maka dibatasi diri anda menjadi dua, tiga atau empat. Bahkan jika anda takut tidak adil ketika ada keragaman, maka dibatasi pada satu<sup>56</sup>.

Inilah yang dimaksudkan semula dari konteks ayat tersebut, dan ini mengandung pernyataan kebolehan perkawinan, karena kebolehan perkawinan dimaksudkan sebagai akibat, bukan *asalat*, maksud dari *ashalat* adalah membatasi jumlah istri menjadi empat atau satu, jika dia membatasi diri untuk menunjukkan makna yang dimaksud dari konteksnya, pasti akan berkata; dan jika anda khawatir tidak berlaku adil terhadap anak yatim, maka batasi jumlah pernikahan tidak lebih dari empat, jika anda takut tidak adil di antara jumlah pernikahan tersebut, maka Batasi dari anda hanya pada satu<sup>57</sup>.

*Isyârat al-nâsh*, maksud yang difahami dari *isyârat al-nâsh* adalah makna yang tidak difahami dari kata-katanya, juga tidak dimaksudkan dari kata-katanya, tetapi merupakan makna yang perlu bagi makna yang muncul dari kata-katanya, jadi itulah makna kata dalam bentuk komitmen.

Dan karena merupakan makna wajib dan tidak dimaksudkan dari konteksnya maka makna teks adalah dengan *isyârat* bukan dengan *ibârat* dan bisa juga aspek keterkaitannya

---

<sup>56</sup> Abdul Wahâb Khallâf, *Ilm al-Ushûl Fiqh* (Kairo: Maktabah Dakwatul Islâm, 2002), h. 137.

<sup>57</sup> Abdul Wahâb Khallâf, h. 138.



terlihat jelas tetapi mungkin tersembunyi dan karena alasan ini mereka berkata “apa yang dirujuk oleh teks mungkin memerlukan pertimbangan yang cermat dan pemikiran lebih jauh untuk dapat difahami, kada juga difahami dengan perenungan sekecil apapun<sup>58</sup>.

Arti penting dari *isyârat* adalah indikasi teks tentang makna yang diperlukan untuk memahami apa yang diungkapkannya dan tidak dimaksudkan dalam konteksnya, pemahamannya memerlukan sedikit banyak perenungan tergantung pada muncul atau persembunyian aspek keterkaitannya. Contohnya firman Allah QS. al-Baqarah/2: 233

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Terjemahnya:

“Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut.”

Dari ayat ini dipahami bahwa nafkah ibu termasuk penghidupan dan sandang wajib bagi ayah, karena demikianlah yang tersirat dalam lafaznya, yang dimaksud dari konteksnya, juga dipahami secara tersirat dalam ayat ini bahwa tanggungan nafkah tidak ikut berbagi dengan siapapun, karena anaknya adalah darah dagingnya bukan darah orang lain. Jika bapaknya ada Quraisy sedangkan ibunya bukan, maka bapaknya adalah orang Quraisy, ayah mempunyai hak apabila diperlukan untuk mengambil alih harta anaknya tanpa imbalan untuk memenuhi kebutuhannya, karena anaknya adalah miliknya maka hartanya adalah miliknya, karena dalam ayat disandingkan dengan bapaknya dengan huruf *lam* yang menandakan kekhususan dan kekhususan inilah yang dimaksud dalam hadis kamu dan harta bendamu adalah milik ayahmu<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Abdul Wahâb Khallâf, h. 144.

<sup>59</sup> Abdul Wahâb Khallâf, h. 139.

*Dalâlat al-nâsh*, yaitu makna yang dipahami dari ruh dan kewajarannya, jika teks menunjukkan putusan suatu peristiwa karena satu alasan yang mendasari putusan tersebut, dan ada peristiwa lain yang sama dengan peristiwa ini dalam alasan putusan atau lebih penting dari itu, persamaan atau keutamaannya ini sampai pada pemahaman kedua fakta tersebut, dan bahwa hukumnya tetap atas ucapan yang dibuktikan dengan konsep yang sesuai dengan penyebabnya apakah sama atau lebih baik. Contohnya firman Allah

فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ هُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Terjemahnya:

“Sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” “

Kalimat pada ayat ini menunjukkan bahwa seorang anak dilarang berkata kepada orang tuanya “ah” alasan pelarangan ini adalah apa yang terdapat dalam perkataan tersebut yang mengandung hinaan dan celaan kepada mereka, dan masih ada beberapa jenis yang lebih merugikan dan menyakitkan yaitu bersikap kasar, memukul, menghina, maka langsung bisa dipahami bahwa hal ini dilarang, maka di sini konsep yang bersangkutan dibungkam lebih berhak daripada yang diucapkan. Contoh yang lain QS al-Nisa/4: 10

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۗ

Terjemahnya:

“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api dalam perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka).”

Dari *ibârat* ini dapat dipahami sebagai *nâsh* yang melarang para wali untuk memakan secara zalim harta anak yatim, dan makna yang dapat dipahami sebagai larangan untuk orang lain memakannya, menyianyikannya atau memusnahkannya dalam bentuk apapun, karena hal tersebut sama dengan memakannya secara zalim yang masing-masing merupakan penyerangan terhadap harta anak yatim yang tidak mampu menolak penyerangan tersebut.

Maka *nâsh* menunjukkan keharaman dengan *ibârat* memakan harta anak yatim secara zalim. Di sini dipahami bahwa sikap diam sama dengan yang ucapkan.

Adapun persamaan antara *nâsh* dengan *qiyâs* bahwa kesamaan pemahaman sesuai dengan perkataan dipahami hanya dengan memahami bahasanya tanpa adanya *ijtihad* atau *istinbâth*, Adapun persamaan yang diukur maka tidak dipahami hanya sekedar bahasanya saja untuk memahami sesuatu yang diukur, tapi harus melalui *ijtihâd* untuk menggali *illatnya* dalam hukum yang diukur dan juga mengetahui kebenarannya dalam *qiyâs*<sup>60</sup>.

*Iqtidâ' al-nâsh* yaitu tidak lurusny suatu perkataan kecuali dengan menghayatinya, susunan kata pada teks tersebut tidak memuat kata yang menunjukkannya, tetapi memerlukan keabsahan dan keutuhan maknanya atau kebenaran dan kesesuaiannya dengan kenyataan. Contoh sabda Nabi saw””diangkatnya dari ummatku kelupaan dan apa yang terpaksa mereka lakukan” ungkapan ini seolah-olah menunjukkan bahwa perbuatan itu dihilangkan apabila terjadi kekeliruan, kelupaan atau karena paksaan , makna ini tidak sesuai dengan kenyataan, karena kalau perbuatan itu terjadi, tidak dihilangkan, maka kebenaran kalimat ini memerlukan apa yang sah sehingga dosa kesalahan dapat dihilangkan dari asal kesalahan. Maka dosa terhapus dan penilaiannya memerlukan kebenaran makna teks, sehingga dianggap salah satu makna teks sebagai syarat. Contoh firman Allah QS. Al-Nisa/4: 23

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

Terjemahnya:

“Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu”

Maksudnya dilarang menikahi mereka

Dan firman Allah QS. al-Ma'idah/4:3

---

<sup>60</sup> Abdul Wahâb Khallâf, h. 141.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ

Terjemahnya:

:Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi”

Artinya adalah memakannya dan mengambil manfaat dari mereka

Karena larangan itu tidak berkaitan dengan diri sendiri, melainkan larangan berkaitan dengan perbuatan orang yang bertanggung jawab, sehingga apa yang diwajibkan dalam setiap *nâsh* yang cocok.

Contoh dari pernyataan parah wakaf mereka mengatakan: saya membuat sepuluh syarat bagi siapapun yang menjadi pengawas wakaf saya, ini menunjukkan persyaratan untuk dirinya sendiri karena dia tidak berkuasa untuk menjadikan untuk orang lain kecuali jika itu miliknya, maka sepuluh syarat dibuktikan bagi pengelola wakafnya dalam kata-kata *nâsh*nya dan dibuktikan dengan dirinya sendiri dengan persyaratan.

Metode *ibârat* lebih kuat pendalilannya dari metode *isyarat* karena yang pertama menunjukkan makna sementara yang dipahami, yang kedua menunjukkan makna intranstif yang tidak dimaksudkan oleh konteks, masing-masing dari keduanya lebih kuat dari metode *dalâlat*. Karena masing-masing adalah makna teks dan maknaya dalam bentuk kata-kata, akan tetapi metode *dalâlat* dipahami secara *nâsh* dan pendalilannya secara ruh dan kewajaran, dengan adanya tingkatan ini ketika terjadi kontradiksi pemahaman dari *ibârat* dengan pemahaman dari *isyârat*. Maka dirajihkan salah satunya pada pemahaman berdasarkan pendalilan.

Contoh kontradiktif antara pemahaman secara *ibârat* dengan pemahaman secara *isyârat* dalam *nâsh* syar’i: firman Allah QS. al-Baqarah/2 : 178 dengan QS. al-Nisa/4: 93 yang berbunyi:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ

Terjemahan:

“Diwajibkan kepadamu (melaksanakan) kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh”.

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ ۖ جَهَنَّمَ

Terjemahnya:

“Siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, balasannya adalah (neraka) Jahanam.”

Ayat pertama menunjukkan *ibârat* membunuh secara sengaja wajibnya *qishâs* dari sang pembunuh, dan ayat kedua menunjukkan melalui *isyârat* bahwa pembunuhan dengan sengaja tidak di *qishâs* karena dalam ayat disebutkan *isyârat* bahwa balasannya adalah neraka, akan tetapi dirajihkan pendalilan *ibârat* dari pada pendalilan *isyârat* dan wajib untuk di *qishâs*<sup>61</sup>.

Contoh pertentangan antara pemahaman dengan *isyârat* dan pemahaman dengan *dalâlat* dalam *nâsh* syar’i. firman Allah QS. al-Nisa/4:92

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

Terjemahnya”

Siapa yang membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) memerdekakan seorang hamba sahaya mukmin “

Diambil dari dengan cara *dalâlat* bahwa siapa yang membunuh seorang mukmin secara sengaja untuk adalah membebaskan hamba sahaya mukmin, karena lebih layak bagi pembunuh tanpa sengaja untuk menebus kesalahannya, karena pembebasan budak oleh pembunuh sebagai tebusan dari perbuatannya, karena yang sengaja lebih berhak diampuni dosanya dibanding yang tidak disengaja. Dengan firman Allah QS. al-Nisa/4:93

<sup>61</sup> Abdul Wahâb Khallâf, h. 144.

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ ۗ جَهَنَّمَ خَالِدًا

Terjemahnya:

“Siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, balasannya adalah (neraka) Jahanam.”

Ayat ini diambil melalui *isyârat* bahwa pembunuh tidak diwajibkan untuknya memerdekakan hamba sahaya, karena ayat memberikan *isyârat* bahwa tidak ada *kafârah* untuk dosanya di dunia, jadi balasannya adalah dia di hukum dengan kekal di neraka tidak ada selainnya, katika terjadi pertentangan antara *isyârat* dengan *dalâlat* maka yang rajihkan *isyârat* atas *dalâlat*, jadi pembunuh dengan sengaja tidak wajib membebaskan hamba sahaya.

### E. Teori *Qiyâs*

*Qiyâs* merupakan sumber ke empat sumber peraturan undang-undang yang disepakati setelah al-Qur’an, Sunnah Nabi saw, *al-Ijmâ’*. Mengamalkannya merupakan salah satu keharusan dalam syari’at, karena peraturan perundang-undangan dalam al-Qur’an dan hadi terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa dalam kehidupan sangatlah tidak terbatas, perlu adanya sumber-sumber lain yang dapat digunakan oleh para mujtahid untuk mengeluarkan hukum. Olehnya Allah menjadikan *qiyâs* ini menjadi salah satu sumber untuk memenuhi kebutuhan dan memenuhi hukum-hukum tersebut.

Adapun definisi *qiyâs* secara terminologi banyak disebutkan buku-buku para ulama dan sumber perbedaan ungkapan para ulama usul mengenai definisi *qiyâs* bermula dari ketidaksepakatan mereka mengenai apakah *qiyâs* merupakan bukti dalil yang independen seperti al-Qur’an Dan Sunnah, ataukah salah satu pekerjaan dari pekerjaan mujtahid, sehingga tanpanya tidak bisa tercapai.

Pengertian golongan pertama, *qiyâs* adalah menganggap sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang ketahu dengan membuktikan suatu hukum pada keduanya atau

mengingkari keduanya dengan ssuatu yang menyatukan antara keduanya, misalnya menetapkan hukum atau sifat atau mengingkari bagi mereka.

Difinisi golongan kedua, *qiyâs* adalah persamaan suatu tempat dengan tempat yang lain. Dalam alasan suatu putusan hukum yang tidak dapat difahami dari teksnya hanya dengan memahami bahasanya.

Sulit untuk memihak dari salah satunya dengan mudah, definsi al-Râzy lebih disukai dari definsi Ibnu Hammam karena dia tidak mengabaikan peran mujtahid dalam proses peng*qiyâsan* dan bahwa definsi *qiyâs* cukup menjadi pedoman yang ditetapkan oleh hukum tanpa membahasnya, peran yang dimainkan oleh mujtahid. Membekukan usaha yang dilakukan mujtahid, dan mengabagaikan tugas yang diberikan kaum al-Qiyâs, adapun definsi Ibnu al-Hammâm lebih kuat dari definsi al-Râzi. Karena sedikitnya keberatan yang ditujukan padanya.

*Qiyâs* mempunyai rukun yang mana yang saling berkaitan satu dengan yang lainnya tanpanya *qiyâs* tidak dapat disimpulkan:

- a) Al-Asl yaitu pokok putusan yang telah dibuktikan dengan *nâsh* atau *Ijmâ'*,
- b) Al-Far'u yaitu tempat dimana tidak ada nash atau *ijma'*..
- c) Al-'Illah yaitu gambaran yang memadukan asal-usul dan cabang.
- d) Hukmu al-Asl yaitu putusan yang semula tercantum dalam nash<sup>62</sup>.

Setelah kita mengetahui apa saja rukun yang termuat dalam *qiyâs*, maka yang tidak kalah pentingnya juga adalah mengetahui syarat dari setiap rukum yang dalam *qiyâs* yaitu sebagai berikut:

---

<sup>62</sup> Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ*, h. 54.

- 1) *Asl dan hukm al-asl* mempunyai beberapa syarat yang harus terpenuhi agar *qiyâs* sah antaranya:<sup>63</sup>
- a) Hukumnya sah secara syari'at, disyaratkan dalam hukum asal sehingga *qiyâs* menjadi sah yaitu harus jelas hukumnya secara syari'at.
  - b) Tidak boleh menjadi cabang dari yang lain, maksudnya adalah hukumnya tidak boleh ditetapkan dengan *qiyâs* tetapi dengan nash atau ijma', apabila hukum asal ditetapkan melalui *qiyâs* maka tidak boleh membandingkannya dengan itu.
  - c) Tidak boleh bertakwa dalam hal itu, ditetapkan dalam kaidah pokok bahwa hal itu tidak boleh dipatuhi secara ketat, bahwa orang yang bertanggung jawab harus mempertanggungjawabkan keyakinannya dengan teguh, karena jika demikian, maka orang yang diukur terhadapnya juga akan meminta agar hal itu bersifat definitif dan *qiyâs* hanya berfungsi sebagai dugaan dalam banyak kasus.
  - d) Harus konsisten dengan standar analogi, aturan asalnya harus selaras dengan kaidah *qiyâs* dan metodenya, yaitu dengan mengandung makna yang mengharuskannya disilangkan dari asal ke cabang.
  - e) Aturan asli tidak termasuk cabang, ditetapkan dalam pembuktian asal tidak harus mencakup seluruh cabangnya, karena jika sudah termasuk didalamnya, maka tidak perlu ada lagi *qiyâs*.
  - f) Alasan putusan harus spesifik, hendaknya putusan yang asal dibenarkan dengan alasan tertentu yang tidak mendua, agar dapat dibedakan dengan yang lainnya, maka cabang dikembalikan kepadanya, sebab kalau rancu maka tidak dapat melakukan hal itu.
  - g) Bahwa putusan yang asli tidak boleh ketinggalan dari cabangnya, sebab apabila putusan semula lebih lambat dari cabang dalam hal ini, maka putusan cabang

---

<sup>63</sup> Al-Ghazâli, h. 325.



ditetapkan tanpa adanya bukti, tentu hal ini tidaklah sah karena menimbulkan penugasan yang tidak dapat ditanggung. Namun jika cabang mempunyai dalil selain *qiyâs*, maka hal itu diperbolehkan penundaan putusan asli dari cabang tersebut, karena putusan cabang ditentukan oleh dalil-dalil lain dan tidak ada keberatan terhadap kombinasi bukti untuk satu makna. Hal ini seperti perumpamaan wudhu dan tayammum yang mengharuskan adanya niat. Tayammum lebih lambat dari wudhu karena kewajiban niat dalam wudhu tidak tergantung pada perumpamaan.

- 2) *Al-Far'û* juga mempunyai beberapa syarat seperti aslinya harus dipenuhi supaya sempurna peng*qiyâs*annya dengan al- asl dan syarat-syarat tersebut sebagai berikut:<sup>64</sup>
- a) Adanya suatu sebab yang sama dengan sebab aslinya, agar cabang tersebut dapat dibandingkan dengan aslinya, diperlukan alasan yang sama dan lengkap yang menjelaskan tentang aturan aslinya. Penyebab ini harus sama dengan penyebab asli dalam jenisnya, contoh persamaannya dalam jenis penyebabnya adalah *qiyâs* anggur dengan menuman khamar dalam hal larangan, yaitu memabukkan, hal ini juga ada pada anggur itu sendiri dalam bentuk barang, sebagaimana adanya dalam khamar, bukan secara pribadi orang yang menyebabkan cabang itu berbeda dengan orangnya yang asli, melainkan mereka bersatu karena kesepakatan mereka dalam kebenaran.
  - b) Persamaan aturan cabang dengan aslinya, aturan cabang diharuskan sama dengan aturan aslinya, baik dari segi jenis dan bentuknya, dengan berada di bawah satu jenis.
  - c) Tidak boleh masuk dibawah nash yang sesuai dengan *qiyâs*, agar cabang diukur sesuai aslinya, maka ditetapkan bahwa cabang tersebut tidak termasuk dalam nash yang sesuai dengan *qiyâs*, karena jika termasuk dalam nash yang sesuai dengan *qiyâs* maka tidak diperlukan lagi *qiyâs*nya.

---

<sup>64</sup> Al-Ghazâli, h. 285.

- d) Tidak boleh dimasukkan dalam nash yang bertentangan dengan *qiyâs*, sebagaimana dalam cabang tidak boleh berada dibawah nash bertentangan dengan *qiyâs*, karena jika kita batalkan *qiyâs* dalam keadaan berkesuaian dengan nash, maka dalam keadaan bertentangan adalah yang paling utama, karena nash lebih didahulukan atas *qiyâs* secara mutlak.
- e) Cabang tidak boleh mendahului hukum asal, apabila cabang tidak mempunyai bukti selain *qiyâs* karena jika menhauinya dalam hal ini maka putusan cabang tersebut terbentuk tanpa adanya bukti, dan ini tidaklah sah.
- f) Dalil dalam pengambilan hukumnya secara umum, beberap ulama usuliyyun seperti Abu Hasyim berpendapat bahwa syarat cabang agar dapat dibandingkan dengan aslinya adalah bahwa putusannya harus dibuktikan dengan teks secara umum, dan *qiyâsnya* hanya datang untuk merinci saja. Hanya saja kebanyakan usuliyyun tidak sependapat dengan perkataan ini, bahwanya tidak menjadi syarat harus di dalamnya nash secara umum. Hal ini disebabkan karena para ulama dari kalangan sahabat dan lainnya membedakan antara “kamu haram pemenaran bagiku” mengenai perceraian, *zihar*, baiat. Menurutperbedaan mereka di dalamnya, tidak ada nash di dalamnya baik secara umum atau terperinci.
- 3) Al-‘Illah memiliki beberapa syarat dsebagai berikut:<sup>65</sup>
- a) Kondisi penyebabnya termasuk hikmah yang sesuai dengan hukumnya, salah satu syarat sahnya suatu alasan untuk dilampirkan adalah memuat putusan yang mendatangkan manfaat atau meniadakan kerugian. Alasan ini seperti pembenaran terhadap hukum pembalasan terhadap pembunuhan berencana , dalam tatanan *qishâs* terhadap pembunuhan berencana ada hikmahnya yaitu pemeliharaan jiwa.

---

<sup>65</sup> Al-Ghazâli, h. 335.

- b) Harus bersifat transitif, salah satu syarat untuk diletakkannya sebab adalah harus bersifat transitif terhadap pokok putusnya, dengan ada pada sesuatu yang lain.
- c) Pengukuhan tidak boleh lebih lambat dari putusan semula, salah satu syarat untuk melekatkan adalah tidak boleh menunda-nunda penetapan putusan asalnya, bahwa pendiriannya itu harus berdasarkan bukti-bukti. Contoh keringat anjing itu najis, sama seperti air liurnya, dengan menyatukan kenajisan disetiap bagiannya. Jadi, kotoran yang merupakan penyebab universal.
- d) Tidak kembali ke aslinya dengan membatalkannya, mereka yang menganjurkan *qiyâs* sepakat bahwa boleh saja mengambil makna dari teks yang dapat digunakan untuk menggeneralisasikannya, bahkan inilah hakikat daripada *qiyâs*. Contoh menyimpulkan mabuk dari larangan meminum alkohol, yang merupakan *istinbâth* yang digunakan untuk mencakup setiap minuman keras.
- e) Kesimpulan tidak boleh bertentangan dengan keberatan, pembahasan ini memfokuskan pada alasan yang disimpulkan, karena alasan tersebut tidak menerima pertentangan, karena teks telah menghapus dan membatalkannya.
- f) Tidak bertentangan dengan nash atau ijma', salah satu syarat untuk melekatkan suatu sebab adalah tidak boleh bertentangan dengan nash atau ijma', karena kedua ini lebih diutamakan daripada *qiyâs*, sehingga jika melekatkannya bertentangan dengan nash dan ijma' maka hal itu tidak sah.
- g) Tidak boleh menyertakan tambahan apapun pada nash, ditetapkan bahwa penambahan alasan tidak termasuk penambahan pada teks yang menunjukkan hal itu jika disimpulkan dari putusan aslinya, dan bahwa nash yang menunjukkan alasan tersebut tidak sesuai dengan penambahan pada hal yang disimpulkan tersebut.

- h) Harus spesifik, salah satu syarat untuk melekatkan suatu sebab adalah harus spesifik dan tidak ambigu, karena sebab adalah dasar transivitas yang mencapai analogi yang digunakan untuk menyimpulkan, dan bukti yang harus disimpulkan harus spesifik.
- i) Buktinya tidak sesuai dengan keputusan cabang, dinyatakan dalam lampiran sebab bahwa dalil-dalinya tidak membahas putusan cabang itu secara umum atau khusus, karena jika menyangkut cabang maka terbukti putusan itu didalamnya dan kita tidak memerlukan analogi lagi. Misalnya dalil cabang membahas tentang riba “ makanan dengan makanan” semisal dengan yang semisal” *haidt* ini menunjukkan bahwa alasan pelarangannya adalah rasa, dan termasuk larangan membedakan, kebenaran mencakup semua rasa.

*qiyâs* terbagi dalam beberapa jenis dilihat dari derajat sebuah ‘illah, *qiyâs* dari segi kekuatannya, *qiyâs* ditinjau dari arahnya, *qiyâs* ditinjau dari kesuaian putusan dengan penyebabnya. Yang mana setiap jenis ini memiliki beberapa poin masing-masing.

Adapun jika dilihat dari derajat ‘illah adalah kecurigaan *qiyâs* dan kurangnya kecurigaan, dan dari sudut pandang ini terbagi menjadi tiga bagian:<sup>66</sup>

- a) *Qiyâs al-Aula*, Cabang lebih utama dikuasai hukumnya dibanding dengan asalnya, hal ini dikarenakan kuatnya alasan yang mendasarinya, seperti perumpamaan memukul orang tua dengan cara menggerutu. Menggabungkan keburukan dalam dua perbuatan tersebut dan alasan keburukan dalam memukul lebih kuta daripada menghina.
- b) *Qiyâs al-Musâwa*, cabangnya sama dengan yang asli dalam putusannya, tanpa ada yang diutamakan antara keduanya. Contohnya: mengqiaskan antara membakar harta anak yatim dengan memakannya secara tidak adil, dengan kombinasi kehancuran di antara kedua

---

<sup>66</sup> Abu Zakaria Fadl bin Murâd, *al-Tahqîqât ‘ala Syarhi al-Jalâl*, Cet. 1 (Kuwait: Dâr al-Dhahiria, 2019), h. 301.

perbuatan tersebut, untuk kedua perbuatan tersebut, alasan pemusnahan harta dan pemotongan manfaatnya bagi anak yatim adalah sama.

- c) *Qiyâs al-Adna*, yaitu yang lebih lemah cabangnya daripada aslinya, dari segi kekuatan alasan putusan dan keterkaitannya, contohnya: menempelkan anggur pada arak dalam larangan meminumnya dan menuntut hukumannya; yang mana sifat memabukkan terkumpul dalam keduanya, anggur yang memabukkan dilarang sama halnya dengan *khomar*, namun *'illahnya* lebih kuat dan lebih dekat hubungannya dengan asal yaitu *al-khomar* maka juga dilarang dalam cabang yaitu anggur.

Kemudian kita berpindah pada *qiyâs* dari segi kekuatannya, jenis *qiyâs* ini dibagi menjadi dua bagian:

- a) *Qiyâs al-Jaliy*, alasannya jelas atau diketahui melalui nash atau ijma'. Tanpa perlu diteliti dan dipertimbangkan, contohnya seperti yang telah disebutkan sebelumnya, *qiyâs* memukul orang tua dengan cara menghina, karena menghina adalah asalnya dan pemukulan adalah cabangnya dan kedua-duanya merupakan perbuatan yang diharamkan, dan alasan menyatukan mereka adalah keburukan, dan hal ini jelas dalam *qiyâs*<sup>67</sup>.
- b) *Qiyâs al-Khafiy*, Illatnya tidak akan terlihat kecuali melalui penggunaan pemikiran, penalaran hukum dan pertimbangan. Karena ada kerancuan dalam maknanya seperti membandingkan anggur dengan khomar dalam larangannya dalam jumlah sedikit, ini dianggap sebagai *qiyâs* yang tersembunyi karena kemungkinan bahwa anggur memiliki kekhususan tertentu, yang mana sejumlah kecil larangan telah terbukti, perbedaan yang mungkin terjadi di sinidan belum dapat disangkal secara pasti, dan alasan analogi ini disimpulkan dan tidak terlihat jelas<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Abu Abdillâh Badruddîn AL-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhîr*, Cet1 (Mesir: Dâr al-Kutuby, 1993), h. 7-49.

<sup>68</sup> Abdul Karîm 'ali Bin Muḥammad al-Namlah, *AL-Mazhab Fi 'Ilmi al-Ushul* (Riyadh: Maktabah al-Rusd, 1999), h. 1627.

Kemudian ada *qiyâs* ditinjau dari arahnya yang terbagi dalam dua jenis:

- a) *Qiyâs al-Aks*, *qiyâs* yang membuktikan kebalikan dari hukum yang asli dengan cabang, karena mereka berpisah dan berbeda *illat*nya, maka *illat* cabang itu adalah kebalikan dari *illat* asli. Contoh hadis Nabi saw “ bahwa beliau ditanya, apakah ketika salah satu di antara kami ketika hawa nafsunya meningkat bisa mendatangkan pahala?, Nabi menjawab perhatikan saja jika ia letakkan syahwatnya pada yang haram apakah dia berdosa? Mereka berakata “ tentu” , beliau mengatakan begitu pula jika dia lampiaskan hawa nafsunya pada yang halal ia akan mendapat pahala. Di sini Nabi mengqiaskan keputusan seseorang melampiaskan syahwatnya pada yang halal kemudian mendapat pahala dengan melampiaskan syahwatnya pada yang haram diapun dapat dosa. Ini merupakan kontras dan pembalikan *illat* antara dua tindakan.
- b) *Qiyâs al-Thardi*, kombinasi dari cabang dan aslinya dengan pengusiran belaka, yaitu keamanan dari kebalikannya. Tipe ini dibagi menjadi tiga bagian:
  - 1) *Qiyâs al-Illat*, yaitu apa yang memperjelas atau tercantum dalam uraian yang memadukan asal-usul dan cabangnya, sehingga terdapat *illat* didalamnya yang mneghasilkan hukum yang tidak bertentangan. Contoh menganalogikan larangan mengumpat atau atau memukul orang tua dengan keharaman menghina, barangkali *illat*nya adalah mencelakakan dan dan tidak berbuat baik kepada mereka lebih terlihat pada cabang (mengumpat dan memukul) dibandingkan pada asli yaitu menggerutu dan tidak terbayangkan kalau putusannya akan mundur pada cabang dan melekat pada yang asli, hanya saja makian dan pemukulan dibolehkan sedangkan menggerutu dilarang. Hal ini tidaklah rasional<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> al-Dâdo, *Syarhu al-Waraqat fi al-Usul*, h. 5-6.

- 2) *Qiyâs al-Dalâlah*, sebuah analogi yang salah satu disimpulkan dari yang lain, di dalamnya terkumpul antara asal dan cabang dengan bukti *illat* dan pengikatnya bukan dengan penyebab itu sendiri maka alasannya adalah petunjuk dari hukum tersebut dan tidak mengharuskannya. Contoh menakar gula di atas gandum dalam hukum mengharamkan riba di dalamnya . dengan *illat* bahwa keduanya dari jenis makanan, keduanya pun berserikat dalam satu sifat. Namun alasannya di sini bukanlah alasan untuk mengambil keputusan; karena fikiran dapat merasakan perbedaan antara cabang “ gula “ dan asal “gandum”<sup>70</sup>
- 3) *Qiyâs al-Syibh*, sebuah analogi diman cabang yang sering muncul di antara dia asal-usul dihubungkan dengan yang paling mirip dengannya. Contoh dari hal ini adalah para *Usuliyûn* memberi contoh “budak”, mereka berkata hamba itu adalah orang yang dimiliki dan dia adalah cabang lalu apakah budak melekat pada unta sebagai asal-usulnya ? dan hal itu diukur terhadapnya, karena keduanya adalah milik tuannya dan dia berhak melakukan apapun<sup>71</sup>. Apakah itu melekat pada orang yang merdeka? Karena mereka sama-sama manusia dewasa yang berakal dan bertanggung jawab, kebanyakan mereka melekatkannya pada kebebasan, karena mereka mirip dalam banyak hal. Analogi seperti ini tidak dapat dicapai dengan kemungkinan adanya hal lain, yaitu dengan adanya analogi sebab dan analogi makna sebelumnya<sup>72</sup>.

Kemudian di antara jenis *qiyâs* yang lain adalah ditinjau dari segi kesesuaian putusan dengan penyebabnya, dari sudut pandang ini terbagi dua<sup>73</sup>:

---

<sup>70</sup> al-Dâdo, h. 5-7.

<sup>71</sup> al-Dâdo, h. 5-8.

<sup>72</sup> al-Dâdo, h. 5-8.

<sup>73</sup> Abu Ishâq Ibrahim bin Mûsâ al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhul Fi Tahqîq al-Haqq min ‘Ilm al-Ushûl* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), h. 134.

- 1) *Qiyâs mu'astir, illat* universal ditetapkan dengan nash atau ijma', yaitu akibat dari penjabaran menyeluruh itu sendiri pada hakikat putusan, atau sejenisnya dalam jenis putusan.
- 2) *Qiyâs Mulâ'im*, jenis *illat* di dalamnya mempengaruhi jenis keputusan, keputusan di dalamnya disusun menurut uraian dan bukan berdasarkan nash atau ijma' yaitu sesuai dengan perilaku syari'at dan ada kesepakatan keabsahannya, penalaran dan konstruksi analoginya, hal ini ibarat menjadikan kesulitan sebagai alasan untuk mendatangkan kemudahan di mana pun ia berada dan menjadikan penghapusan kesulitan sebagai alasan untuk membolehkan berkumpul di tengah hujan.

#### **F. Teori Al-Istihâsân**

Imam Malik rahimahullah berkata, "Sembilan persepuluh dari ilmu pengetahuan adalah dengan *istihâsân*"<sup>74</sup>. Sebagian dari mereka bahkan menganggap *istihâsân* sebagai ilmu yang paling utama, dan orang yang tidak menggunakan *istihâsân* berarti telah keluar dari Sunnah<sup>75</sup>, dan para ulama sepakat akan makna dasarnya, meskipun mereka berbeda dalam metode pencapaiannya<sup>76</sup>.

##### **A. Definisi Istihâsân**

*Istihâsân* secara bahasa berasal dari kata al-Hasan, dan al-Hasan lawan dari keburukan, dan *istihâsân* adalah sesuatu yang dianggap baik<sup>77</sup>. *Istihâsân* secara terminologi memiliki beberapa definisi:

---

<sup>74</sup> Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'at*, Vol 7 (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1975), h. 198.

<sup>75</sup> Al-Syâtibi, h. 199.

<sup>76</sup> Ya'qûb al-Bâhîsîn, *Rof'u al-Haraj fi al-Syari'ati al-Islâmiyah* (Riyâdh: Maktabah al-Rusd, 2001), h. 277.

<sup>77</sup> Muḥammad bin Abi Bakr bin Abdul Qâdir al-Râzi, *Mukhtâr al-Shihhah* (Lebanon: Maktabah lebanon, 1986), h. 73.



- a) *Istih̄s̄n* adalah "dalil yang muncul dalam jiwa seorang mujtahid, namun ia tidak mampu mengungkapkannya"<sup>78</sup>. Definisi ini dinisbatkan kepada beberapa ulama Hanafi<sup>79</sup>. Definisi ini telah dikritik dengan keras<sup>80</sup>; "karena apa yang tidak mampu ia ungkapkan, ia tidak tahu bahwa itu adalah ilusi dan imajinasi atau realisasi, dan itu pasti muncul"<sup>81</sup>.
- b) Definisi kedua: *Istih̄s̄n* adalah "apa yang disetujui oleh seorang mujtahid dengan akal<sup>82</sup>". Definisi ini dinisbatkan kepada Abu Hanîfah<sup>83</sup>, "namun para sahabatnya menyangkal penafsiran ini."<sup>84</sup>.

Definisi ini telah dikritik karena mendelegasikan penilaian kepada pendapat manusia<sup>85</sup>, dan "jika pintu ini dibuka, maka argumen-argumen akan dibatalkan dan setiap orang akan mengklaim apa pun yang dia inginkan."<sup>86</sup> Al-Shinqiti mengatakan, mengkritik dua definisi sebelumnya: "Ketidakabsahan dua definisi ini sudah jelas, karena seorang mujtahid tidak dapat mengandalkan pikirannya dalam memperbaiki sesuatu, dan apa yang tidak diungkapkan tidak dapat dinilai dapat diterima sampai muncul dan disajikan kepada Syariah."<sup>87</sup>

---

<sup>78</sup> Jamaluddin Al-Isnâwi, *Nihâyat Ash-Shul Syarah Minhâj Al-Wushûl* (Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), h. 366.

<sup>79</sup> 'Ali bin Muḥammad Al-Âmidî, *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, vol. 4 (Beirût: al-Maktabah al-Islâmi, 1407), h. 154.

<sup>80</sup> Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ*, h. 173.

<sup>81</sup> Al-Ghazâli, h. 173.

<sup>82</sup> Al-Ghazâli, h. 173.

<sup>83</sup> 'Ali Bin Sulaimân Al-Mardâwi, *al-Tahbîr Syarḥu al-Tahrîr*, Cet 1 (Riyadh: Maktabah al-Rusd, 200M), h. 3822.

<sup>84</sup> Al-Mardâwi, h. 3822.

<sup>85</sup> Al-Mardawî, h. 3822.

<sup>86</sup> Ibrahim bin Mûsâ bin al-Lâḥimî al-Syâtibi, *al-I'tshâm* (al-Maktabah al-Tijâriah al-Kubra, 2008), h. 654.

<sup>87</sup> Muḥammad al-Amin al-Syinqîti, *Mudzakkiratun fî Ushûl al-Fiqhi* (Makatabh al-'Ulûm wa al-Ḥukm, 2005), h. 200.

c) Definisi ketiga: *istihsân* "adalah penyimpangan dalam suatu masalah dari apa yang dihukumi dengan analogi kepada kebalikannya dengan cara yang lebih kuat."<sup>88</sup> Ini adalah definisi yang paling jelas tentang kebenaran *istihsân*. Ini adalah definisi yang paling jelas tentang kebenaran *istihsân*, karena mencakup semua jenis *istihsân*<sup>89</sup>, Al-Ghazâli berkata tentang definisi ini: "Ini tidak dapat disangkal"<sup>90</sup>.

#### B. Jenis-jenis *istihsân*

Ada beberapa jenis pilih kasih berikut ini:

- a) *Istihsân* dengan Nash-nash seperti as-salam Kaidah umum adalah bahwa menjual sesuatu yang tidak dimiliki oleh seseorang adalah tidak sah, tetapi perdamaian dikecualikan karena adanya nash dari Nabi saw yang membolehkannya<sup>91</sup>.
- b) *Istisna'a*, dengan *Ijma'*; hukum umumnya adalah tidak sah karena merupakan akad yang tidak ada, namun diperbolehkan "karena adanya *ijma'* (kesepakatan) di antara manusia."<sup>92</sup>.
- c) *Istihsân* dengan *qiyâs* yang tersembunyi; Mazhab Hanafi tidak membolehkan akad jual beli tanpa syarat, akan tetapi mereka lebih menyukai akad wakaf tanpa syarat, hal ini karena wakaf tanah pertanian memiliki dua *qiyâs*, pertama *qiyâs* jual beli, kedua *qiyâs* sewa menyewa, *qiyâs* pertama adalah *qiyâs* yang paling jelas, karena jual beli dan wakaf bersepakat untuk mengeluarkan barang dari pemiliknya, oleh karena itu, hak pakai tidak masuk ke dalam akad tersebut. *qiyâs* kedua adalah *qiyâs* yang didasarkan

---

<sup>88</sup> Sa'du al-Dîen Mas'ud bin Umar Al-Taftazâni, *Syarhu al-Talwîh 'alâ al Taudhîh*, Vol. 2 (Mesir: Maktabah Shabih, 1997), h. 163.

<sup>89</sup> Muḥammad Abu Zahrah, *Ushûl al Faqîh* (Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 200.

<sup>90</sup> Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ*, h. 173.

<sup>91</sup> 'Âjil al-Nâsyi, *Mansyûr fî Majallâti al-Syarî'ah wa al-Dirâsât al-Islamiyah* (Kuwait: Jâmi'ah Kuwait, 1404), h. 122.

<sup>92</sup> Abu Bakar al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, h. 122.

pada kenyataan bahwa sewa dan wakaf mengambil manfaat dari kepemilikan barang tanpa memilikinya, dan ini adalah *qiyâs* yang samar, dan implikasi dari *qiyâs* ini adalah bahwa hak-hak keterikatan masuk ke dalam wakaf dengan sendirinya tanpa harus disyaratkan sebagaimana dalam sewa, maka *qiyâs* yang samar ini lebih utama daripada *qiyâs* yang jelas, karena tujuan wakaf adalah untuk mengambil manfaat, bukan untuk memiliki, dan manfaat tidak akan bisa dicapai tanpa adanya hak-hak keterikatan<sup>93</sup>.

- d) *Istihisân* dengan *al-‘urf*; Syarat yang melekat pada akad jual beli dilarang oleh ulama Hanafiyah, tetapi mereka membolehkan syarat yang sudah menjadi kebiasaan sebagai pengecualian<sup>94</sup>.
- e) *Istihisân* dengan *al-maslahah*; Syarat yang melekat pada akad jual beli dilarang oleh mazhab Hanafi, namun mereka membolehkan syarat yang sudah menjadi kebiasaan sebagai bentuk kemaslahatan<sup>95</sup>.
- f) *Istihisân* karena kebutuhan; Keutamaan karena kebutuhan, seperti membersihkan sumur yang terkena najis dengan mengalirkan sejumlah air dari sumur tersebut sebagai bentuk keutamaan karena kebutuhan<sup>96</sup>.

Perlu diketahui bahwa beberapa contoh cocok untuk lebih dari satu jenis maslahat, seperti *Istisnaa*, yang bisa menjadi contoh *maslahat* karena *ijmâ'*, *maslahat* karena adat, dan maslahat karena kemaslahatan, dan tidak ada pertentangan dalam hal ini, karena bisa jadi sesuatu itu ditetapkan karena adat, bisa jadi juga karena kemaslahatan, dan bisa jadi karena *ijmâ'*.

---

<sup>93</sup> Abdullah al-Karîm Zaidân, *Al-Wajîz Fî Ushûl Al-Fiqh*, Cet. 7 (Muassasah Qurtubah, t.t.), h. 232.

<sup>94</sup> Muḥammad Amin Ibnu ‘Abîdin, *al-Hasyiyah*, Cet 2 (Mesir: Maktabah Musthafa al-Bâbi al-Ḥalaby, 1997), h. 88.

<sup>96</sup> al-Syâtibi, *al-I’tshâm*, h. 641.

Beberapa jenis *istihsân*, seperti *istihsân* dengan nash dan *istihsân* dengan *ijma'*, telah ditolak karena hukum-hukum tersebut ditetapkan dengan *nâsh* dan *ijmâ'*, bukan dengan *istihsân*, "sehingga menyebut dua jenis *istihsân* ini adalah menempatkan sesuatu pada kategori yang salah."<sup>97</sup>

Pertanyaan itu telah dijawab: "Tidak diragukan lagi bahwa hukum-hukum yang ditetapkan dengan nash adalah hukum yang ditetapkan dengan nash, demikian pula hukum-hukum yang ditetapkan dengan *ijma'*, dan orang-orang yang mendukung *istihsân* ingin membuat teori hukum yang bersifat umum yang berkaitan dengan cabang-cabang yang dikecualikan dari hukum-hukum yang ada pada cabang-cabang yang lain, dan dalil-dalil yang menjadi dasar pengecualian tersebut, dan mereka menamakannya dengan istilah Hal ini tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa hukum itu ditetapkan dengan nash atau *ijma'*, dan hukum itu tidak ditetapkan dengan *istihsân* karena penetapan hukum itu dengan aspek-aspek *istihsân*, bukan dengan *istihsân* itu sendiri, baik berupa nash, *ijma'*, *qiyâs*, adat, dan lainnya<sup>98</sup>.

Namun demikian, yang lebih tepat untuk menyebut hukum yang ditetapkan dengan *istihsân* oleh nash sebagai hukum yang ditetapkan dengan nash, bukan dengan *istihsân*, tetapi ulama Hanafiyah mengistilahkannya dengan *istihsân*, dan tidak ada yang salah dalam pengistilahannya<sup>99</sup>

### C. Hukum *Istihsân*

---

<sup>97</sup> Abdullah al-Karîm Zaidân, *Al-Wajîz Fî Ushûl Al-Fiqh*, h. 232.

<sup>98</sup> al-Bâhîsîn, *Rof'u al-Haraj fi al-Syarî'ati al-Islâmiyah*, h. 321.

<sup>99</sup> Musthafa Ahmad al-Zurqâ, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*, Cet 2 (Suria: Dâr al-Kalam, 2004), h. 95.

Mazhab Hanafi, Mâliki, dan Hanbali sepakat dengan *istihsân*<sup>100</sup>, sedangkan mazhab Syâfi'iyah tidak sepakat dan tidak mengatakannya, dan dinukil dari Imam Syafi'i, "Siapa yang beristihsân maka dia telah membuat syariat sendiri"<sup>101</sup>.

Setelah diselidiki, kami menemukan bahwa penolakan Syâfi'iyah didasarkan pada keinginan, selera dan hawa nafsu semata tanpa dalil, Al-Syâfi'iyah berkata: "*istihsân* hanyalah kenikmatan."<sup>102</sup> Syirâzi mengutip perkataan Al-Syafi'iyah. Al-Syirâzi mengutip definisi *istihsân* dari Imam Syâfi'i yang dikutip oleh Abu Hanifah, yaitu: "Meninggalkan analogi untuk sesuatu yang membuat seseorang merasa nyaman tanpa adanya dalil."<sup>103</sup> Al-Syâfi'i "mengingkari improvisasi tanpa dalil."<sup>104</sup> Al-Zarkashi mengutip hampir dua puluh masalah yurisprudensi dimana al-Syâfi'i dan para sahabatnya mengatakan improvisasi, yang menunjukkan bahwa apa yang mereka cela dari improvisasi adalah apa yang tidak ada dalilnya<sup>105</sup>.

Bahkan para sahabat Abu Hanifah mengingkari apa yang dinisbatkan kepada beliau yaitu *istihsân* tanpa dalil<sup>106</sup>, dan bahkan para sahabat Abu Hanifah mengingkari apa yang dinisbatkan kepada beliau yaitu *istihsân* adalah apa yang dipandang baik oleh seseorang tanpa dalil<sup>107</sup>.

---

<sup>100</sup> al-Bâhîsîn, *Rof'u al-Haraj fi al-Syarî'ati al-Islamiyah*, h. 305.

<sup>101</sup> Abdullah al-Karîm Zaidân, *Al-Wajîz Fî Ushûl Al-Fiqh*, h. 335.

<sup>102</sup> Abdullah bin Ahmad Bin Qudâmah al-Maqdisi, *Raudhatu an-Nâdzir wa Junnatul Manâzir*, Cet 1 (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 2009), h. 473.

<sup>103</sup> Abu Abdillah bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Umm*, Cet 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, 1403), h. 216.

<sup>104</sup> Muḥammad bin Idrîs Al-Syâfi'I, *al-Risâlah*, Cet 1 (Mesir: Maktabah Musthafa al-Bâbi al-Halaby, 1938), h. 507.

<sup>105</sup> Ibrâhim bin 'Ali bin Yusûf Al-Syirâzi, *al-Tabshirah fi Ushûl al-Fiqh* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1403), h. 429.

<sup>106</sup> Al-Mardawi, *al-Tahbîr Syarḥu al-Tahfîr*, h. 492.

<sup>107</sup> AL-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muhîṭ*, h. 145.

Adapun *istihsân* dalam arti yang dipilih, yaitu: Para ulama telah sepakat untuk menerimanya<sup>108</sup>, namun yang diperselisihkan adalah dalam menamakannya sebagai *istihsân*<sup>109</sup>. Al-Ghazâli berkata setelah menyebutkan definisi *istihsân* ini: "Hal ini tidak dapat dipungkiri, namun pengingkarannya disebabkan oleh istilah dan pengkhususan jenis dalil ini dengan menamakannya *istihsân* di antara dalil-dalil yang lain."<sup>110</sup> Al-Ghazâli berkata. Al-Zarkasyi berkata, "Tidak ada dalil yang menunjukkan hal itu."<sup>111</sup>. "Ibnu as-Sama'ani menunjukkan bahwa perselisihan antara kami dan mereka adalah secara lafazh<sup>112</sup>, karena pengertian *istihsân* dalam hal yang mereka cela bukanlah seperti apa yang mereka katakan, dan yang mereka katakan adalah perpindahan hukum dari suatu dalil kepada dalil yang lebih kuat darinya, ini yang tidak diingkari oleh beliau, akan tetapi nama tersebut tidak kami ketahui sebagai nama untuk sesuatu yang dikatakan dengan dalil seperti itu, dan yang lebih mendekati adalah perkataan Qaffâl<sup>113</sup>.

Ketika mempertimbangkan jenis-jenis *istihsân*, jelaslah bahwa *istihsân* bukanlah dalil yang berdiri sendiri<sup>114</sup>, karena *istihsân* dengan teks dibuktikan dengan teks, *istihsân* dengan ijma' dibuktikan dengan ijma', dan *istihsân* dengan *qiyâs*, adat, kepentingan, dan kebutuhan, karena mereka yang mengatakan *istihsân* mengatakannya dengan dalil-dalil ini<sup>115</sup>.

---

<sup>108</sup> al-Maqdisi, *Raudhatu an-Nâdzir wa Junnatul Manâzir*, h. 473.

<sup>109</sup> Abdul Aziz bin Aḥmad 'Ala al-Diên, *Kasfu al-Asrâr 'an Ushûl al-Baztdawi*, Cet 1 (Istanbul: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1890), h. 3.

<sup>110</sup> al-Syaukâni, *Irsyâd al-Fuhûl Fî Tahqîq al-Haqq min 'ilm al-Ushûl*, h. 182-183.

<sup>111</sup> al-Namlah, *AL-Mahzab Fî 'Ilmi al-Ushûl*, h. 982.

<sup>112</sup> Ibrâhîm bin Ali Bin Muḥammad Ibnu Farḥûn, *Tabshirah al-Hikâm Fî Ushûl al-Akdhiyyah* (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1406), h. 331.

<sup>113</sup> Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ*, h. 173.

<sup>114</sup> Umar Rîdha Kaḥâlah, *Mu'jam al-Muallifîn*, Vol 13 (Beirût: Dâr Ihya al-Turâts, 2011), h. 221.

<sup>115</sup> Ibnu Katsîr, *Thabaqât al-Syâfi 'iyyah* (Dâr al-Madâr al-Islâm, 2009), h. 299.

Maka barangsiapa yang ingin menetapkan hukum yang baik, tidak boleh merasa puas dengan hukum tersebut, tetapi harus menyebutkan dalil-dalil yang menjadi dasar penetapan hukumnya.

D. Hubungan antara *istihsân* dan hukum-hukum syara'

*istihsân* memiliki kesamaan dengan keringanan (*rukhsah*) dalam hal bahwa keduanya merupakan pengecualian dari hukum asal, akan tetapi *istihsân* lebih umum daripada *rukhsah*, *rukhsah* memiliki keistimewaan karena hukum yang dikecualikan lebih ringan dan lebih mudah daripada hukum asalnya, sedangkan *istihsân* tidak mensyaratkan demikian, karena bisa jadi hukum yang dikecualikan lebih ringan dan lebih mudah daripada hukum asalnya. Hukum yang dikecualikan bisa jadi lebih ringan dari hukum asal, yaitu jumhur ulama, seperti dibolehkannya *istisna'*, atau bisa jadi lebih berat, seperti dimasukkannya pengembala biasa<sup>116</sup>, karena pada asalnya pengembala biasa itu adalah amanah, dan amanah itu tidak bisa dijamin kecuali dengan pelanggaran atau kelalaian<sup>117</sup>, akan tetapi Imam Maliki memasukkan pengembala biasa itu sebagai *istihsân*<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Ibnu Farhûn, *Tabshirah al-Hikâm Fî Ushûl al-Akdhiyyah*, h. 331.

<sup>117</sup> Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad 'Ulaisy, *Fathu al-'Ali al-Mâlik* (Dâr al-Ma'rifah, 1299), h. 226.

<sup>118</sup> al-Hâtim, *al-Usûl al-Ijtihadiah allati Baina 'alaihâ al-Mazhab al-Mâlikiy*, Cet 1 (Kuwait: al-Majallah al-Wâ'i al-Islâm, 2011), h. 793.