Globethics Repository



Pengaruh Bahasa Terhadap Perbedaan Pendapat Para Imam Mujtahid dalam Menafsirkan Ayat-ayat Hukum

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Yusuf, Kadar M.
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 09:25:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232242

PENGARUH BAHASA TERHADAP PERBEDAAN PENDAPAT PARA IMAM MUJTAHID DALAM MENAFSIRKAN AYAT-AYAT HUKUM

Kadar M. Yusuf

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sulthan Syarif Kasim Riau
Jl. Subrantas Km. 15, 5 Panam, Pekanbaru
e-mail: lailatul_qdr@yahoo.com

Abstrak: Pada tataran tertentu, para ulama berbeda dan tidak sepakat tentang beberapa persoalan hukum. Ketidaksepakatan itu dilatarbelakangi oleh berbagai hal, salah satu di antaranya adalah persoalan kebahasaan. Artikel ini membahas bagaimana para mujtahid berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat hukum yang menurut penulis terdiri dari enam aspek, yaitu 1) pemaknaan *ẖurûf jâr* dan *ẖurûf 'athf*, 2) penentuan makna *fi'il* (kata kerja) dan *ism* (kata benda), 3) menentukan objek yang ditunjuki *ism isyârah*, 4) menentukan tempat pengembalian *ism dhamîr,* 5) menentukan kuantitas dan kualitas makna suatu lafal, dan 6) penentuan makna *ẖaqîqy* atau *majâzy* suatu lafal. Penulis mengemukakan bahwa sebagai konsekuensi dari perbedaan kebahasaan ini, para imam mujtahid memiliki pemahaman dan penafsiran yang berbeda terhadap ayat-ayat hukum Islam, yang pada gilirannya melahirkan keragaman umat Islam dalam beribadah dan bermuamalah.

Abstract: The Linguistic Influence on the Divergence of Jurisprudents Opinion in Interpreting Qur'anic Legal Verses. At certain level, the jurisprudents disputed and disagreed on a number of legal issues. Such disagreement stems from various aspects, one of which is linguistic problem. This article studies how the jurisprudents are different in interpreting legal verses, which according to the author consists of six aspects, namely identifying *ẖurûf jâr* (preposition) and *ẖurûf 'athf* (conjuntion); determining the meaning of *fi'l* (verb) and *ism* (noun); deciding the object to which *ism isyârah* and pronoun refers to; deciding quantity and quality of the meaning of a word and sentence; and identifying *ma'na ẖaqîqy* (definite or real meaning) of a word and sentence and its *ma'na majâzy* (metaphor). The author argues that as a consequence of these differences, Muslim scholars have different understanding of Islamic legal verses, which in turn lead to divergence of implementation of Islamic laws within the Muslim community both in the ritual and social dealings.

Kata Kunci: hukum Islam, perbedaan pendapat, bahasa, penafsiran

Pendahuluan

Sudah menjadi suatu kebiasaan dalam penyampaian risalah kepada umat manusia, Allah SWT. menggunakan bahasa bangsa atau masyarakat yang menjadi sasaran dakwah, walaupun pesan-pesan Tuhan itu tidak dikhususkan buat bangsa itu saja. Al-Qur'an menegaskan bahwa "*Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya dia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka.*"[1] Maka Taurat diturunkan Allah kepada Nabi Musa as. menggunakan bahasa Ibrani sebagai bahasa kaumnya dan menurunkan Injil kepada Nabi 'Isa dengan bahasa Suryani sebagai bahasa kaumnya pula.

Al-Qur'an sebagai kitab terakhir diturunkan dalam bahasa Arab, karena memang sasaran awal dakwahnya bangsa Arab. Al-Qur'an mengambarkan hal itu: "*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya*".[2] Orang Arab sangat bangga dengan bahasa yang mereka gunakan. Mereka menyukai puisi dan prosa serta *amtsâl*.

Gaya bahasa al-Qur'an sangat indah, bahkan mengalahkan keindahan gaya bahasa puisi atau prosa gubahan sastrawan Arab terkemuka sekalipun. Disebabkan oleh keindahan bahasanya yang tidak tertandingi oleh manusia itulah, maka para ulama memandang bahwa aspek kebahasaan merupakan satu di antara sisi kemu'jizatan al-Qur'an. 'Abd al-Wahhab al-Khallâf mengemukakan empat aspek kemu'jizatan al-Qur'an, dua di antaranya berkaitan dengan bahasa, yaitu pertama keteraturan ungkapan serta makna dan kedua kefasihan lafaz serta keindahan ungkapan, yang besar pengaruhnya terhadap para pembaca dan para pendengarnya.

Abû Jahal bin Hisyâm, Abû Shufyan bin Harb, dan al-Akhnas bin Syariq pernah saling berpesan agar tidak mendengarkan al-Qur'an. Mereka juga mengingatkan orang Arab agar tidak cenderung kepada Kitab Suci tersebut. Tetapi, karena begitu kuatnya pengaruh al-Qur'an, mereka secara diam-diam mendengarkan bacaan Nabi Muhammad.[3] Dalam suatu riwayat dijelaskan, bahwa suatu ketika Nabi berdiri melaksanakan salat dan membaca al-Qur'an. Al-Walid bin al-Mughîrah berada di dekat Nabi mendengarkan bacaan Rasul tersebut, setelah memahami bacaan Nabi dia mengulang bacaan tersebut seraya berkata "seolah-olah dia begitu mengasihinya". Kemudian al-Walid pergi kepada kaumnya Bani Makhzum, dan berkata "demi Allah saya baru saja ini mendengarkan dari Muhammad suatu ungkapan yang saya kira ungkapan itu bukanlah perkataan manusia dan jin. Sesungguhnya ungkapan itu benar-benar manis dan indah; di atasnya berbuah, di bawahnya melimpah, ia amat tinggi tidak ada yang lebih tinggi darinya. Ia benar-benar menghancurkan sesuatu yang di bawahnya".[4]

---

[1]Q.S. Ibrâhîm/14: 4.

[2]Q.S. Yûsuf / 12: 2.

[3]Muhammad Adnan Zarzur, *'Ulûm al-Qur'ân; Madkhal Ilâ Tafsîr al-Qur'ân wa Bayâni I'jâzih* (Bairut: al-Maktab al-Islâmî, 1981), h. 222.

[4]*Ibid.*, h. 224.

Ungkapan ini jelas mengambarkan kekaguman al-Walid terhadap bahasa al-Qur'an. Tetapi kekagumannya terhadap Kitab Suci tersebut tidak membuat jiwanya mengakui kerasulan Nabi Muhammad dan mengimani al-Qur'an. Dia pada akhirnya mengatakan "*al-Qur'an ini tidak lain hanyalah sihir yang dipelajari Muhammad dari orang-orang dahulu*".[5]

Bahasa mempunyai andil yang sangat besar terhadap pemahaman seseorang terhadap teks yang dibaca atau ungkapan yang didengar. Pemahaman pembaca atau pendengar terhadap teks atau ungkapan yang dibaca atau didengar belum tentu sesuai dengan apa yang dimaksud oleh pembicara atau penulis teks tersebut. Sebab itu, kebanyakan hasil penafsiran terhadap nas syar'i tetap menjadi nisbi; kebenarannya tidak sampai kepada tingkat mutlak (*zhanni al-dalâlah*), kecuali ungkapan-ungkapan yang mempunyai makna yang pasti (*qath'i al-dalâlah*), dimana tidak ada kemungkinan makna lain selain makna yang pasti itu.

Bahasa Arab mempunyai karakter yang memiliki banyak perbedaan dengan bahasa lain. Hal itu dapat dilihat dalam lafaz yang digunakan yang mempunyai makna ganda (*musytarak*). Seperti lafaz-huruf *jâr*, yang mempunyai banyak makna. Memahami *al-nushûsh al-qur'ûniyah* huruf *jâr* menjadi suatu persoalan krusial. Penentuan makna ini perlu ijtihad, mujtahid perlu menganalisis sehingga dapat menentukan makna yang lebih pantas digunakan dalam ayat yang sedang ditafsirkan.

Para imam mujtahid sebagai penafsir ayat-ayat al-Qur'an terutama ayat-ayat hukum menghadapi persoalan-persoalan kebahasan seperti yang telah disebutkan di atas. Perbedaan dalam menafsirkan ayat-ayat *ahkam* dilatarbelakangi juga oleh persoalan-persoalan kebahasaan. Tulisan ini mengkaji lebih dalam aspek-aspek kebahasaan yang mempengaruhi perbedaan para mujtahid.

Problematika Bahasa Arab sebagai Alat Memahami al-Qur'an

Bahasa adalah sistem lambang bunyi yang berartikulasi yang bersifat sewenang-wenang dan konvensional yang dipakai sebagai alat komunikasi untuk melahirkan perasaan dan pikiran.[6] Kata "bersifat sewenang-wenang" dalam definisi ini menunjukkan, bahwa bahasa itu sembrono, tidak mempunyai aturan dalam menetapkan lambang suatu makna yang ditunjuk. Lambang hanya ditetapkan begitu saja tanpa aturan, bahkan tanpa ada kesepakatan sebelumnya antar para pengguna lambang tersebut. Para pengguna lambang mengikuti lambang suatu makna yang digunakan oleh orang sebelumnya. Karena tidak memiliki aturan dalam penentuan lafaz atau lambang suatu makna, maka kadang-kadang terjadi penggunaan suatu lambang bunyi yang menunjukkan banyak makna. Ambiguitas ini juga dimiliki oleh bahasa Arab. Bahasa Arab mempunyai beragam lafaz yang menunjukkan satu makna atau

---

[5]Q.S. Al-Muddatstsir/74: 24.

[6]Tim Penyunan Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 66.

beragam makna yang dimiliki oleh suatu lafaz, baik makna kata kerja (*fi'il*), kata benda (*isim*), ataupun kata sambung (*hurûf*).

Keambiguitasan bahasa Arab menyebabkan perbedaan para imam mujtahid dalam menafsirkan al-Qur'an terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum merupakan suatu keniscayaan. Sebab, tidak semua ayat al-Qur'an mempunyai makna yang jelas (*al-muhkamât*), yang mengambarkan kepastian makna (*qath'i al-dalâlah*) yang dapat menggiring kepada keseragaman dalam memahami al-Qur'an. Al-Qur'an banyak menggunakan lafaz yang tidak mempunyai makna pasti atau samar-samar (*al-mutasyâbihât*). Status pemaknaannya tetap berada pada ketidakpastian (*zhanni al-dalâlah*), dimana hal ini berdampak kepada perbedaan atau ketidaksepakatan dalam pemaknaan terhadap suatu teks.

Persoalan lain yang terdapat dalam teks Arab (*al-nushûsh al-'arabiyah*) adalah penentuan maksud kata ganti (*isim dhamîr*), kemana dikembalikan. Perbedaan dalam menentukan maksud yang ditunjuk oleh *isim dhamir* jelas mempengaruhi makna. Demikian pula *isim isyârah*, untuk memahami teks seorang pembaca harus menentukan kata yang ditunjuk (*musyârah ilaih*) oleh isim tersebut. Perbedaan dalam menentukan *musyârah ilaih* berdampak pula kepada perbedaan pemahaman.

Perspektif Kebahasaan dan Implikasinya terhadap Perbedaan Pendapat Para Mujtahid dalam Menafsirkan Ayat Hukum

Paparan di atas menunjukkan banyak aspek kebahasaan yang tidak disepakati oleh para mujtahid dalam menafsirkan ayat-ayat hukum. Persoalan kebahasaan yang tidak mereka sepakati itu meliputi pemaknaan terhadap suatu kata, penentuan *musyârah ilaih* dari suatu isim *isyârah*, penentuan tempat kembali *dhamîr*, dan penentuan kait (*muqayyad*).

Perbedaan Para Ulama dalam Pemaknaan Kata

Kata dalam bahasa Arab meliputi *isim* (kata benda), *fi'il* (kata kerja), dan *hurûf* (kata sambung). Ketiga jenis kata (*kalimah*) itu, walaupun dalam lafal yang sama, tidak selalu mempunyai makna yang sama pula. Ia kadang-kadang mempunyai makna ganda. Maka untuk menentukan satu di antara makna yang ada, seorang mujtahid perlu berijtihad, di mana hasil ijtihadnya bisa saja berbeda dengan mujtahid lainnya.

Pemaknaan Huruf Jâr *dan* 'Athaf

Terdapat banyak huruf *jâr* yang digunakan dalam ayat-ayat hukum, yang dapat mempengaruhi makna ayat terutama jika mempunyai lebih dari satu makna. Seperti Q.S. al-Mâ'idah/5: 6, yakni:

Ada beberapa huruf *jâr* yang tidak disepakati maknanya oleh para imam mujtahid yang terdapat dalam ayat di atas, yaitu *ilâ* pada penggalan ayat *ilâ al-marâfiq* dan *ila al-ka'bain*. Selain itu, terdapat pula *ba* yang terdapat dalam ayat *wamsaḥû biru'ûsikum*.

Dalam kaedah bahasa Arab, *ilâ* memiliki tiga makna yaitu *al-intihâ', al-mushâḥabah* atau semakna dengan *ma'a,* dan semakna dengan *'inda.*[7] Jika *ilâ* dalam ayat ini bermakna *intihâ'* maka siku tidak termasuk bagian yang dibasuh, tetapi jika ia bermakna *al-mushâḥabah,* maka siku termasuk bagian yang mesti dibasuh. Demikian pula *ilâ* pada penggalan ayat *ila al-ka'bain* (hingga dua mata kaki), jika ia diartikan kepada *al-mushâḥabah,* maka mata kaki merupakan bagian dari kaki yang mesti dibasuh, tetapi jika ia diartikan kepada *intihâ',* maka mata kaki tidak termasuk bagian yang mesti dibasuh ketika membasuh kaki.

Jumhur ulama, yaitu Abû Ḥanifah, Mâlik, dan al-Syâfi'î berpandangan bahwa *ilâ* dalam ayat tersebut berarti *al-mushâḥabah* atau semakna dengan *ma'a*. Sebagian ahli zhahir dan sebagian pengikut mazhab Malik serta al-Thâbarî berpandangan pula bahwa *ilâ* dalam ayat tersebut bermakna *al-ghâyah* atau *al-intihâ'*.[8]

Selain *ilâ* terdapat pula dalam ayat di atas huruf *ba* yang juga mempunyai makna ganda, seperti yang terdapat dalam penggalan ayat . Dalam kaedah Bahasa Arab, *ba* huruf *jâr* mempunyai banyak makna. Mushtafa Ghulayainî menjelaskan bahwa *ba* mempunyai tiga belas makna. Di antara makna yang dapat digunakan dalam ayat di atas adalah *al-ta'kîd* yaitu *ziyâdah* (tambahan) dan *tab'îdh* (sebagian).[9] Para ulama tidak sepakat dalam memaknai huruf *ba* yang terdapat dalam penggalan ayat ini. Di antara mereka mengartikan kepada *al-ta'kîd* atau sebagai *ziyâdah* (tambahan), sehingga makna huruf itu tidak berpengaruh kepada makna kalimat, karena ia hanya sebagai tambahan saja. Maka berdasarkan arti tersebut, kalimat sama maknanya dengan (tanpa *ba*). Imam mujtahid yang memaknai *ba* dengan makna ini adalah Imam Mâlik. Sedangkan Abû Ḥanifah dan al-Syâfi'î mengartikannya kepada *tab'îdh* sehingga, menurut mereka, penggalan ayat sama artinya dengan (sapulah sebagian kepalamu).

---

[7]Musthafa Ghulayni, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabaiyah,* jilid III (Bairut: Maktabah al-'Ashriyah, 1989.), h. 173-174.

[8]Abû al-Wâlid Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid fî Nihâyah al-Muqtashid*, Jilid I (Semarang: Usaha Keluarga. t.t.), h. 8.

[9] Al-Ghulayni, *Jâmi' al-Durûs*, Jilid III, h. 171.

Selain huruf *jar*, dalam ayat itu terdapat pula huruf *'athaf* yang juga dapat menimbulkan pemahaman ganda sesuai dengan gandanya makna huruf tersebut. Huruf *'athaf* yang dimaksud adalah *waw* pada penggalan ayat *wa aydiyakum* dan *wa arjulakum*. Para ahli Nahu berbeda pendapat dalam memaknai *waw* huruf *'athaf* ini. Para tokoh Nahu Bashrah berpendapat, bahwa *waw* hanya mempunyai makna *muthlaq jama'*, ia tidak mempunyai faedah *tartîb* dan *ta'qîb*. Pendapat ini dipegangi pula oleh Musthafa Ghulayainî dalam karyanya *Jâmi' al-Durûs al-Lughah al-'Arabiyah*. Dia mengatakan:

Sebaliknya para tokoh Nahu Kufah berpendapat, bahwa *waw 'athaf* selain *jam'u* ia juga bermakna tartib. Pendapat Abû Hanifah dan Mâlik sama dengan tokoh Nahu Bashrah, sehingga menurut mereka *waw 'athaf* dalam ayat di atas hanya bermakna *jam'u* saja tidak ada tertib dan *ta'qîb*. Sedang al-Syâfi'î dan Ahmad bin Hanbal sependapat dengan aliran Nahu Kufah, yaitu bahwa *waw 'athaf* tidak hanya bermakna *jam'u* saja, tetapi juga *tartîb* dan *ta'qîb*.

Pemaknaan terhadap Kata Benda (isim) *dan Kata Kerja* (fi'il)

Pemaknaan suatu kata dalam menafsirkan ayat-ayat hukum juga persoalan yang selalu tidak disepakati oleh para ulama, dimana perbedaan itu mempunyai konsekuensi munculnya perbedaan pendapat dalam . Dalam Q.S. al-Mâ'idah/5: 6 di atas terdapat beberapa kata yang tidak mereka sepakati maknanya, yaitu antara lain *lâmasa* dan *sha'îdan thayyiban*.

Pertama. Kata *lâmasa* terdapat dalam penggalan ayat . Kata ini semakna dengan *massa*. Ia juga mempunyai makna ganda, yaitu menyentuh dengan tangan sebagai makna dasar dan mempergauli atau mencampuri sebagai makna majazi. Seperti yang tergambar dalam ayat, bahwa tidak ada kepastian salah satu di antara kedua makna tersebut. Maka para ulama bebas berijtihad dalam menentukan makna yang dimaksud dalam ayat di atas. Abû Hanifah mengartikan kata *lâmasa* itu kepada jimak atau menyampuri, sesuai dengan makna majazinya. Sedangkan Imam Mâlik dan al-Syâfi'î mengartikannya pula kepada makna dasar *lâmasa* itu sendiri, yaitu bersentuhan kulit. Perbedaan ini melahirkan perbedaan pendapat mereka mengenai bersentuhan laki-laki dan wanita, yang membuat batalnya wuduk. Menurut Hanafi, maksud sentuhan dalam ayat itu ialah jimak. Sedangkan Imam Mâlik dan al-Syâfi'î berpendapat pula, bahwa sentuhan yang membuat batalnya wuduk itu adalah bersentuhan kulit.

Kedua. Sha'îda, secara etimologi kata *sha'îda* berasal dari kata *sha'ada*. Makna dasarnya

[10] *Ibid*, h. 245.

adalah "terangkat." *Al-sha'îd* bermakna bumi yang terangkat atau agak tinggi. Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan makna terminologi kata *sha'îd* dalam ayat ini. Menurut al-Syâfi'î, kata itu bermakna "tanah yang mengandung debu." Menurut Abû Isḥâq, *sha'îd* berarti *wajhu al-ardh* (permukaan bumi).[11] Perbedaan-perbedaan ini jelas menimbulkan *ikhtilâf* dalam menetapkan benda yang boleh dijadikan untuk bertayamum.

Perbincangan di atas mengambarkan perbedaan para ulama dalam memaknai kata yang terdapat dalam ayat-ayat mengenai ibadah. Perbedaan seperti ini juga terdapat dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tentang muamalah. Hal itu misalnya pemaknaan terhadap kata *qurû', nakaḥa, tathahharna*, dan *i'tazilû*.

(1) Kata *qurû'*. Kata tersebut terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 228:

Kata *qurû'* merupakan jamak dari *qar'*, ia mempunyai dua makna, yaitu *al-haydhu* (haid) dan *al-thahru* (suci). Kedua makna ini digunakan dalam bahasa Arab. Pemaknaan kata *qar'u* kepada suci dan haid merupakan pengembangan dari makna dasarnya, yaitu *al-waqt*.[12] 'Abd al-Wahab 'Abd al-Salam secara umum mengartikan *qar'u* itu kepada "waktu dimana pada saat itu sudah biasa terjadi suatu kejadian tertentu."[13] Masa haid dan suci disebut dengan *al-qar'u* karena ia merupakan masa khusus dan biasa terjadi pada setiap wanita pada waktu-waktu tertentu. Kemudian istilah *qar'u* ini secara umum diartikan kepada haid dan suci tersebut. Para mujtahid tidak sepakat dalam memaknai kata *qar'u* dalam ayat di atas. Abû Ḥanifah mengartikannya kepada haid, dan Imam al-Syâfi'î mengartikannya pula kepada suci. Pendapat al-Syâfi'î ini didukung oleh kata *tsalâtsata qurû'* dalam ayat itu, yang menggunakan *`adad* (kata bilangan) dalam bentuk *mu'annats*. Dalam kaedah bahasa Arab, apabila *`adad*-nya *mu'annats,* maka *ma'dud*-nya mestilah *mudzakkar* yaitu *al-athahru* (suci). Bukan *al-haydhah,* karena ia *mu'annats*, jika yang dimaksud dengan *qurû'* dalam ayat itu haid, maka lafalnya *tsalâtsa qurû'* bukan *tsalâtsata qurû'*.[14]

(2) Kata *nikâḥ*. Kata *nikâḥ* yang tidak disepakati maknanya, antara lain dapat dilihat dalam Q.S. al-Nisâ'/4: 22,

---

[11]Abî al-Fadhl Jamal al-Dîn Muḥammad bin Mukrim Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab,* Jilid III (Bairut: Dâr al-Fikr, 1990), h. 254.

[12] *Ibid.*, Jilid I, h. 130.

[13]'Abd al-Wahab 'Abd al-Salam Thawilah, *Atsr al-Lughah fî Ikhtilâfi al-Mujtahidîn* (Kairo: Dâr al-Salam, 2000), h. 91.

[14]Muḥammad 'Alî al-Shâbunî, *Rawâ'i` al-Bayân Tafsîr Ayât al-Aḥkâm min al-Qur'ân,* Jilid I (Dimasyq: Dâr al-Qalam, 1990), h. 306.

Secara umum, ayat ini bermakna, bahwa seseorang dilarang menikahi wanita yang telah pernah dinikahi oleh ayahnya, kecuali pernikahan yang sudah terlanjur sebelum turun larangan ini. Perbuatan menikahi wanita yang telah dinikahi oleh ayah itu adalah perbuatan yang keji.

Persoalan yang muncul dalam penafsiran ayat di atas adalah makna kata *nakaḥa*. Kata *nakaḥa* merupakan lafaz *musytarak*. Ia mempunyai makna ganda, yaitu makna *lughawi* dan makna istilah. *Nikaḥ* secara bahasa bermakna jimak atau hubungan seksual, dan secara istilah *nikâḥ* bermakna akad ijab kabul yang dilakukan oleh wali nikah dan calon suami. Kata *nakaḥa* dalam ayat di atas terulang dua kali, yaitu *tankiḥû* dan *nakaḥa*. Tidak ada perbedaan pendapat ulama dalam memaknai kata *tankiḥû*, yaitu akad nikah. Mereka berbeda dalam memaknai kata *nakaḥa*, yang terdapat pada kalimat *mâ nakaḥa*. Jika kata *nikaḥ* dalam ayat ini diartikan menurut makna etimologinya, maka ayat itu bermakna bahwa seorang anak tidak boleh menikahi wanita yang telah pernah dipergauli oleh ayahnya, walaupun pergaulan itu tidak halal. Tetapi jika kata tersebut diartikan kepada akad, maka yang dilarang hanya menikahi wanita yang telah pernah dinikahi oleh ayah. Maka berdasarkan makna ini, seseorang boleh menikahi wanita yang pernah dicampuri oleh ayahnya tanpa akad nikah. Abû Ḥanifah, al-Tsawri, al-Awzâ'î, dan Qatadah mengartikan kata *nikâḥ* dalam ayat ini kepada maknanya secara bahasa, yaitu *jimâ'*. Sedangkan al-Syâfi'î, al-Laytsî, al-Zuhrî, dan mazhab Mâlik mengartikannya kepada akad.[15]

(3) Kata *tathahharna*, yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 222,

Kata *tathahhara* dalam ayat ini merupkan *fi'il mâdhi jama' mu'annats*, yang berasal dari kata *thahura*. Kata tersebut telah mendapatkan tambahan *ta* dan satu huruf yang sejenis dengan *'ain fi'ilnya*. Secara harfiah, *thahura* bermakna suci, dan *tathahharna* bermakna mereka telah suci. Tetapi, tidak ada kepastian mengenai maksud suci (*tathahhara*) dalam ayat tersebut; apakah dalam makna putusnya darah haid (*inqithâ` dam al-haydh*) kemudian membasuh *al-maḥîdh* (tempat keluar haid), atau dalam arti *inqithâ` dam al-haydh* dan mandi?. Hal ini tidak disepakati oleh para ulama.

Imam Abû Ḥanifah mengartikan kedua kata itu kepada *inqithâ' dam al-haydh* (berhentinya darah haid). Maka kata *yathhurna* dalam ayat menurutya semakna dengan *tathahharna* dalam ayat . Dengan demikian, ayat itu berarti "*janganlah kamu dekati mereka sehingga darah haidnya berhenti keluar, dan apabila darah mereka itu telah berhenti maka datangilah mereka*". Sedangkan Jumhur

[15] *Ibid.*, h. 428.

ulama berpandangan pula, bahwa kata *yathurna* mempunyai makna yang berbeda dari kata *tathahharna*. Kata *yathhurna* bermakna *inqithaâ' dam al-haydh*, sedangkan *tathahharna* berarti *ightasalna* (mandi). Sebab itu, menurut mereka ayat itu bermakna "*janganlah kamu dekati mereka sehingga darah haidnya berhenti keluar, dan apabila mereka telah mandi (setelah darah mereka itu berhenti keluar) maka datangilah mereka*".

Penentuan Musyârah Ilaih *dari Suatu* Isim Isyârah

Perbedaan para ulama dalam menafsirkan ayat hukum juga dilatarbelakangi oleh perbedaan dalam menentukan *musyârah ilaih* (kata yang ditunjuki oleh) suatu *isim isyârah*. Perbedaan menentukan *musyârah ilaih* tersebut mempunyai konsekuensi terhadap perbedaan makna, seperti *pertama.* Penafsiran ayat tentang pelaksanaan haji *tamattu*', yaitu:

Dalam ayat di atas, terdapat ungkapan *"hal itu bagi orang-orang, dimana keluarganya bukan penduduk Masjidil Haram/Kota Makkah"*. Persoalan yang tidak disepakati oleh para mufasir adalah ungkapan atau lafal mana yang ditunjuki oleh kata *dzâlika* (itu) dalam ayat tersebut. Sebelumnya diperbincangkan tentang haji tamattu`, yaitu melaksanakan umrah sebelum haji di bulan haji. Seorang Muslim boleh mengerjakan haji *tamattu`* dengan syarat membayar dam salah satu di antara dua hal, yaitu mengurbankan seekor binatang ternak atau berpuasa sepuluh hari; tiga dilaksanakan semasa melaksanakan ihram haji dan tujuh hari lainnya apabila telah pulang ke tempat tinggal. Kemudian penggalan ayat berikutnya menyatakan "
"*hal itu bagi orang-orang, dimana keluarganya bukan penduduk Masjidil Haram/Kota Makkah*". Apakah yang dimaksud dengan "hal itu" dalam ayat ini? Ada dua kemungkinan lafal yang ditunjuki oleh *dzâlika* tersebut, yaitu kebolehan melaksanakan haji *tamattu`* dan kewajiban membayar dam jika melaksanakan haji *tamattu`*. Abû Hanifah berpendangan, bahwa *musyârah ilaih* kata *dzâlika* dalam ayat ini adalah haji *tamattu`*. Sedangkan Imam Mâlik, al-Syâfi'î, dan Ahmad berpendapat pula bahwa lafal yang tunjuki oleh *dzâlika* adalah kewajiban membayar *dam*.[16]

Berdasarkan penentuan *musyârah ilaih* itu, Imam Hanafi berpandangan bahwa haji *tamattu'* hanya boleh dilakukan oleh orang yang bukan penduduk kota Makkah. Sedangkan jumhur ulama, berdasarkan penentuan mereka terhadap *musyârah ilaih* dalam ayat tersebut, berpendapat pula bahwa *dam* haji *tamattu'* hanya diwajibkan kepada orang-orang yang

[16]*Ibid.*, h. 236.

bukan penduduk kota Makkah. Penduduk kota Makkah yang mengerjakan haji *tamattu'* tidak dikenakan *dam*.

Kedua. Penafsiran ayat tentang hukum mengawini pezina, yang terdapat dalam Q.S al-Nûr/: 3, yakni:

Para ulama tidak sepakat dalam menafsirkan ayat ini, khususnya hukum menikah dengan pezina. Perbedaan itu dilatarbelakangi oleh ketidaksepakatan mereka dalam memaknai penggalan ayat *wahurrima dzâlika 'ala al-mu'minîn*, khususnya menentukan lafal yang ditunjuk oleh *dzâlika*. Ada mufasir yang berpendapat, bahwa kalimat yang diisyaratkan oleh *dzâlika* adalah *nikâh al-zâni* (menikahi pezina) dan *nikâh al-musyrik* (menikahi orang musyrik), yang terkandung dalam penggalan ayat sebelumnya. Jumhur ulama berpandangan, bahwa kata *dzâlika* dalam ayat tersebut diisyaratkan kepada *al-zina* bukan kepada *al-nikâh*. Karena itu, menurut mereka, boleh bagi orang baik-baik ('*afîf* atau '*afîfah*) menikah dengan pezina.[17] Pendapat ini, di kalangan sahabat, dinukilkan dari Abû Bakar, 'Umar, dan Ibn 'Abbâs yang kemudian dianut oleh jumhur ulama seperti Hanafi dan al-Syâfi'î. Selain jumhur, terdapat pula ulama yang berpandangan, bahwa kata *dzâlika* diisyaratkan kepada *al-nikâh*. Karena itu, mereka berpandangan tidak boleh menikah dengan pezina. Dari kalangan sahabat, hal ini diriwayatkan dari 'Ali, al-Barra', dan 'A'isyah.[18]

Penentuan Tempat Kembali Dhamîr

Perbedaan pendapat para mujtahid dalam menafsirkan ayat-ayat hukum juga dilatarbelakangi oleh perbedaan mereka dalam menentukan tempat kembali isim *dhamîr* yang terdapat dalam ayat hukum tersebut. Hal itu seperti yang terlihat pada komentar dan penjelasan mereka terhadap ayat-ayat mengenai tayamum di atas, yaitu penggalan Q.S. al-Mâ'idah/5: 6,

Dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah yang suci.

Dalam ayat di atas terdapat *isim dhamîr* yaitu (kamu), yang merupakan kata

[17]Ibn Rusyd *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid,* Jilid II, h. 30.
[18]Al-Shâbunî, *Rawâ'i'u al-Bayân,* Jilid II, h. 49.

ganti orang kedua jamak (*jama' mukhâtab*). Sebelumnya terdapat pula beberapa kata ganti orang kedua jamak, dimana perbincangan diarahkan kepada orang-orang (kamu) yang telah junub, orang-orang sakit, orang dalam perjalanan, orang-orang yang sudah buang air besar, dan orang yang telah bersentuhan dengan wanita. Secara garis besar perbincangan ayat ini dapat dikategorikan kepada dua macam, yaitu orang-orang (kamu) yang telah berhadas besar (junub) dan orang (kamu) yang telah berhadas kecil, yang meliputi buang air besar dan bersentuhan dengan wanita.

Dalam penggalan ayat juga terdapat kata ganti orang kedua jamak, yang menjelaskan kebolehan bertayammum bagi orang yang tidak mendapatkan air. Persoalan yang menjadi perdebatan di sini adalah maksud *antum* yang terdapat dalam penggalan ayat ini; apakah semua orang yang diperbincangkan dalam ayat sebelumnya atau sebagiannya, yaitu orang-orang yang berhadas kecil saja?. Para mujtahid tidak sepakat dalam menentukan siapa yang dimaksud dengan *antum* (kamu) dalam penggalan ayat tersebut. 'Umar dan Ibn Mas'ud berpandangan, bahwa *dhamîr antum* yang terdapat dalam penggalan ayat ini kembali kepada orang-orang yang berhadas kecil saja, dalam ayat itu disebutkan orang yang sudah buang air dan bersentuhan dengan wanita. Sedangkan 'Ali bin Abî Thâlib dan sahabat lainnya berpendapat pula, bahwa *dhamîr* itu tidak hanya kembali kepada orang yang berhadas kecil saja, tetapi juga kembali kepada orang yang telah berhadas besar (junub).

Cakupan dan Kualitas Makna Suatu Lafaz

Pertama. Takhshish al-'Am. Dalam al-Qur'an, banyak terdapat ayat *'âmm*, dimana ia dipahami dan diamalkan berdasarkan keumumannya itu tanpa *takhshish*. Sebaliknya, terdapat pula ayat-ayat *'âmm* yang tidak dipahami dan diamalkan berdasarkan keumumannya itu, tetapi ia di-*takhshish*-kan oleh ayat lain atau Sunnah Nabi. Para ulama kadang-kadang tidak sepakat dalam menentukan keberlakuan umunya suatu ayat. Suatu ayat *' âmm*, yang dipahami dan ditafsirkan berdasarkan keumumannya itu oleh seorang mujtahid belum tentu juga dipahami dan ditafsirkan sedemikian rupa oleh mujtahid lainnya. Hal itu dapat dilihat dalam penafsiran ayat-ayat berikut:

(1) Penafsiran terhadap kata *al-'ahillah* dalam Q.S. al-Baqarah/2: 189:

Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji.

Secara umum ayat ini menjelaskan, bahwa bulan sabit itu adalah waktu pelaksanaan ibadah haji. Bulan sabit itu ada di setiap bulan. Maka berdasarkan ini menurut mereka, ihram haji itu boleh dilaksanakan kapan saja baik dalam bulan haji ataupun tidak.

Kata *al-ahillah* dalam ayat di atas bersifat *'âmm,* ia ada di setiap bulan. Para mujtahid berbeda dalam memaknai kata tersebut; Apakah ia dipahami dan diamalkan sesuai keumumannya, atau ia telah di-*takhshish*-kan sehingga tidak lagi diartikan sesuai keumumannya itu. Imam Mâlik dan Abû Hanifah memaknainya berdasarkan makna *'âmm* -nya. Sedangkan Imam al-Syâfi'î melihat, keumuman kata *al-ahillah* dalam ayat 189 surat al-Baqarah itu telah di-*takhshîsh*-kan oleh ayat . Maka dengan demikian menurutnya, bulan sabit yang dimaksud dalam ayat 189 itu adalah bulan sabit yang ada di bulan haji, tidak termasuk bulan sabit pada bulan lainnya.

(2) Penafsiran ayat mengenai pemberian mut'ah oleh suami kepada isteri yang telah diceraikannya, yaitu:

Kata *al-muthallaqât* dalam ayat ini adalah lafaz *'âmm*. Hasan al-Bashri memaknai kata tersebut sesuai dengan lafaz *'âmm* -nya. Menurutnya, ayat itu berarti, seorang laki-laki wajib memberikan *mut'ah* kepada perempuan yang telah diceraikannya. Mâlik berpandangan, suami hanya sunat memberikan *mut'ah* kepada wanita yang telah diceraikannya itu. Dalil yang menunjukkan sunat itu adalah penggalan ayat yang terdapat di bagian akhir ayat 245 di atas, yaitu *haqqan 'ala al-muttaqîn*. Sedangkan Jumhur berpandangan, bahwa *al-muthalaqât* dalam ayat itu memang *'âmm* tetapi ia dipahami secara *khas*. Maka mereka berpendapat *mut'ah* hanya wajib atas laki-laki untuk wanita yang dicerai dimana wanita itu belum menentukan jumlah maharnya. Sebaliknya, wanita yang dicerai setelah ditentukan maharnya, dan telah dibayar, hanya sunat diberi *mut'ah*. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ibn 'Umar, Ibn 'Abbâs dan 'Ali bin Abî Thâlib.[19] Dalil yang menunjukkan khasnya makna *muthallaqât* dalam ayat tersebut adalah firman Allah yang terdapat dalam ayat sebelumnya, yaitu Q.S.al-Baqarah/ 2: 236. Ayat itu menyebutkan, bahwa wanita yang dicerai sebelum dipergauli dan belum pula ditentukan maharnya wajib diberi *mut'ah*.

(3) Penafsiran ayat tentang haramnya seorang laki-laki menikahi wanita yang pernah menyusukannya atau saudara sesuan. Ayat itu adalah:

Dalam ayat di atas terdapat kata *ummahâtukum al-lâtî ardha'nakum* dan *akhawâtukum min al-radhâ'ah*. Ayat ini adalah umum, yaitu siapapun wanita yang menyusukan dan berapapun frekuensi menyusu termasuk dalam larangan itu. Hal ini dipegangi oleh mazhab

[19] *Ibid*., h. 354-355.

Mâliki, Abû Hanifah, al-Awza'î, dan al-Tsawrî. Dari kalangan sahabat, terdapat pula 'Alî, Ibn Mas'ûd, Ibn 'Umar, dan Ibn 'Abbâs yang juga berpandangan bahwa ayat itu dipahami dan diamalkan berdasarkan makna umumnya itu.[20]

Tetapi selain mereka ini, terdapat pula para mujtahid yang tidak memaknai ayat itu dalam keumumannya. Menurut mereka, ayat itu telah di-*takhshish*-kan oleh ayat yang telah di-*mansukh*-kan tulisannya sebagaimana dinyatakan dalam hadis riwayat 'A'isyah:

"Pernah diturunkan sebagian dari (ayat) al-Qur'an (yang menerangkan) diharamkan (menikahi kalau) menyusu sudah sampai sepuluh kali yang dimaklumi. Kemudian dinasakhkan dengan lima kali (menyusu) yang dimaklumi. Kemudian Rasul wafat, dan ia masih dibaca sebagai bagian dari al-Qur'an" (HR. Muslim).[21]

Berdasarkan hadis ini mereka berpandangan, terdapat batas minimal frekuensi menyusu sebagai persyaratan keharaman menikahi wanita yang menyusukan dan saudara sesuan. Namun mereka berbeda pula dalam menentukan batas minimal tersebut. Perbedaan itu adalah bahwa menurut Abû 'Ubaid dan Abû Tsur, batas minimal itu adalah tiga kali menyusu. Al-Syâfi'î berpandangan, bahwa batas minimal itu adalah lima kali menyusu. Bahkan ada sebagian ulama yang berpendapat, batas minimalnya ialah sepuluh kali menyusu.[22]

Selain itu terdapat pula hadis, yang diriwayatkan dari 'Abd Allâh bin al-Harits yang dia terima dari Ummi al-Fadhl. Bahwa Nabi bersabda:

Tidaklah diharamkan sekali atau dua kali menyusu, atau sekali hisap dua kali hisap.[23]

(4) Penafsiran terhadap ayat mengenai kebolehan *tahallul* pada masa melaksanakan ibadah haji jika dikepung oleh musuh (*al-ihshâr*), yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 196:

Ayat ini memberikan keringan untuk ber-*tahallul* kepada orang yang sedang ihram, dimana mereka terhalang oleh musuh. Persoalan yang tidak disepakati adalah makna kata *al-ihshâr* dalam ayat di atas. Secara harfiah, *al-ihshâr* bermakna *al-habs* (tertahan atau terhalang). Tetapi apakah yang dimaksud dalam ayat itu semua bentuk halangan, atau khusus terhalang

---

[20]Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid,* Jilid II. h. 27

[21]Al-Kahlani, *Subul al-Salâm,* Jilid III (Bandung: Dahlan, t.t.), h. 216.

[22]*Ibid*.

[23] HR. Muslim, *Shahîh Muslim,* Jilid I (Bandung: Dahlan. t.t.), h. 616.

oleh musuh. Jumhur ulama berpandangan, yang dimaksud dengan halangan (*al-ihshâr*) dalam ayat tersebut hanyalah tertahan atau terhalang oleh musuh, tidak termasuk halangan lainnya. Artinya, jumhur memaknai kata *al-ihshâr* tersebut dalam makna sempit, ia tidak mencakupi makna lain. Sedangkan Abû Hanifah memaknai kata *al-ihshâr* itu dalam arti luas, tidak hanya dalam arti terkepung atau terhalang oleh musuh saja. Menurutnya, halangan-halangan lain seperti sakit, takut, hilangnya kendaraan, dan lain-lain termasuk hal-hal yang membolehkan ber-*tahallul*.

(5) Penafsiran terhadap ayat mengenai larangan menikahi perempuan musyrik (*al-musyrikât*). Hal itu terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 221, yaitu:

Para ulama tidak sepakat dalam menafsirkan kata *al-musyrikât* dalam ayat ini. Jumhur ulama berpandangan, bahwa kata *al-musyrikât* dalam ayat ini tidak mengandung makna kafir kitabi (*kitabiyât*), yaitu wanita Yahudi dan Nasrani. Mereka berdalil dengan perbincangan al-Qur'an itu sendiri, yang membuat perbedaan antara *ahl al-kitâb* dengan *al-musyrik*. Ketika al-Qur'an berbincang mengenai *musyrik*, maka tidak termasuk di dalam *ahl al-kitâb*. Sebab itu, kata *al-musyrikât* dalam ayat di atas tidak mencakupi *kitabiyât*. Sebaliknya, Ibn 'Umar berpendapat pula bahwa *al-musyrikât* dalam ayat itu juga mencakupi *kitabiyât*. Lebih jauh, dia mengatakan "Saya tidak tahu, apakah ada syirik yang lebih besar dari perkataan seorang wanita tuhannya Isa".[24] Perbedaan ini berimplikasi kepada perbedaan mereka dalam menetapkan hukum mengenai kebolehan seorang laki-laki Muslim menikahi *kitabiyât*.

(6) Penafsiran terhadap kata *i'tizâl*, yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 222: Dalam ayat tersebut ditegaskan "*fa'tazilu al-niasâ'a fi al-mahîdh*" (Jauhilah isterimu yang sedang dalam masa haid).

Persoalan yang menjadi perdebatan disini adalah apakah yang dimaksud dengan "menjauhi isteri dalam masa haid" (*i'tizâl al-nisâ' fi al-mahîdh*). Apakah sekujur badannya atau bagian tertentu saja? Ada mufasir yang memaknai ayat itu secara umum, dan ada pula yang memaknainya secara khusus. Mufasir yang memaknainya secara umum adalah suatu pendapat yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs dan 'Ubaidah al-Salmanî. Sedangkan jumhur ulama memaknainya secara khusus. Menurut mereka, yang dimaksud dengan *i'tizâl al-nisâ' fi al-mahîdh* tidaklah sekujur badannya tetapi bagian tertentu saja. Namun demikian, jumhur berbeda pula dalam menentukan bagian tubuh wanita yang mesti dijauhi dalam masa haidnya itu. Perbedaan itu adalah 1) Menurut mazhab Hanafi dan Mâliki, bagian yang wajib dijauhi itu ialah mulai dari pusat sampai lutut. 2) Al-Syâfi'î berpandangan

[24]Al-Shâbunî, *Rawâ'i'u al-Bayân,* Jilid I, h. 268.

pula, bahwa yang mesti dijauhi hanyalah kemaluan, tempat yang sedang kotor (*mawdhi' al-adza*).[25]

Kualitas Suatu Perintah dan Larangan

Perbincangan mengenai hukum pastilah berkaitan dengan perintah atau larangan. Kualitas suatu perintah dan larangan tidak selalu sama antara satu kalimat dengan kalimat lainnya. Kualitas kalimat perintah yang paling tinggi adalah wajib, tetapi kadang-kadang ia juga bermakna suatu anjuran atau kebolehan atau tidak bernilai apa-apa (*mubâh*). Kalimat larangan yang paling tinggi adalah haram, tetapi kadang-kadang ia juga bermakna suatu anjuran agar ditinggalkan, tidak sampai berdosa mengerjakannya.

Al-Qur'an sebagai sumber hukum selalu menggunakan kalimat perintah dan larangan. Tidak semua kalimat perintah dalam al-Qur'an bermakna wajib, dan tidak semua larangan dalam al-Qur'an bermakna haram. Para imam mujtahid kadang-kadang tidak sepakat dalam memaknai kalimat perintah atau larangan tersebut. Suatu kalimat perintah yang dimaknai sebagai wajib oleh sebagian mujtahid belum tentu juga wajib dalam pandangan mujtahid lainnya, demikian pula kalimat larangan. Perbedaan-perbedaan dalam pemaknaan ini tentu saja melahirkan pula perbedaan dalam menetapkan hukum. Hal itu dapat dilihat dalam dua contoh berikut:

Pertama. Perintah menikah yang terdapat dalam al-Qur'an. Hal ini seperti yang terdapat dalam ayat:

Dalam ayat ini terdapat kata perintah, yaitu *fankihû*. Walaupun kata *fankihû,* diungkapan dalam bentuk *fi'il al-amr* tetapi ia tidak mesti diartikan kepada wajib. Menurut Jumhur, kata perintah dalam ayat tersebut bermakna sunat tidak wajib. Sedangkan menurut *Ahl al-Zhahir*, kalimat perintah dalam ayat di atas bermakna wajib. Artinya, mereka berbeda dalam memandang kualitas kata perintah dalam ayat tersebut. Ahlu Zahir berpendapat, bahwa kualitas perintah tersebut berada pada peringkat wajib, sedangkan Jumhur berpendapat pula kualitasnya tidak sampai pada tingkat wajib; ia hanya merupakan perintah sunat.

Kedua. Perintah membaca *basmallâh* ketika menyembelih binatang. Hal ini seperti yang terdapat dalam firman Allah Q.S. al-Anʿâm/:121, yakni:

Dan janganlah kamu memakan binatang–binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan.

---

[25]*Ibid.,* h. 278.

Dalam ayat ini terdapat *fi'il nahi*, yaitu larangan memakan sembelihan yang tidak menyebut nama Allah. Bahkan, hal itu disebut dengan perbuatan fasiq (*innahû lafisq*). Selain larangan atau *fi'il nahi*, terdapat pula perintah menyebut nama Allah ketika melepas binatang pemburu, yaitu:

Dan sebutlah nama Allah (ketika melepas) binatang buas itu. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya.

Para ulama tidak sepakat memaknai kedua penggalan ayat di atas, terutama memaknai larangan dan kata perintah yang terdapat di dalamnya. Jumhur ulama yang terdiri dari *Ahl Zahir*, Abû Hanifah, Mâlik, dan Tsawrî berpandangan, bahwa larangan dalam ayat di atas berkualitas haram dan kata perintahnya bermakna wajib. Sedangkan menurut Imam al-Syâfi'î, larangan itu tidak bermakna haram tetapi hanya bermakna makruh. Perintah tidak bermakna wajib, tetapi bermakna sunat. Berdasarkan perbedaan perspektif kebahasaan ini, maka mereka pun berbeda dalam menetapkan hukum. Perbedaan itu adalah bahwa menurut mazhab Zhahiri (kaum tekstual), membaca *basmallâh* ketika menyembelih wajib secara mutlak. Menurut Abû Hanifah, Mâliki, dan al-Tsawrî, membaca basmalah ketika menyembelih adalah wajib dan merupakan syarat sahnya sembelihan jika teringat, tetapi jika terlupa maka wajibnya menjadi gugur. Al-Syâfi'î berpandangan, membaca *basmallah* ketika menyembelih bukanlah syarat sahnya sembelihan. Menurutnya, membaca basmalah ketika menyembelih hanyalah sunat mu'akkad.

Selain memaknai larangan kepada makruh dan suruhan kepada sunat, Imam al-Syâfi'î juga berdalil sabda Nabi yang diriwayatkan dari Imam Mâlik yaitu:

Ada orang yang bertanya kepada Rasulullah; Ya Rasul, sesungguhnya ada orang dari masyarakat badwi datang kepada kami membawa daging dan kami tidak tahu apakah mereka menyebut nama Allah (ketika menyembelihnya) atau tidak? Maka Rasul menjawab; "Sebutlah nama Allah, kemudian makanlah".

Imam al-Syâfi'î cenderung melakukan *al-jam'u* (kompromi) terhadap dua nas yang *ta'ârudh* (bertentangan) ini, dengan cara menakwilkan larangan dalam ayat kepada makruh. Sehingga dia berpendapat, membaca *basmalah* itu sunat bukan wajib. Selain itu, ayat diartikan kepada larangan memakan sembelihan menyebut selain Allah, bukan larangan memakan sembelihan yang tidak membaca *basmallâh*.

Penentuan Qaid (Muqayyad)

Perbincangan al-Qur'an mengenai norma, ketentuan, atau hukum yang harus dipatuhi manusia selalu dikaitkan dengan kondisi, sifat, atau persyaratan tertentu, dimana jika kondisi, sifat, atau persyaratan itu tidak ada maka hukum atau ketentuan akan berubah. Tetapi penyebutan al-Qur'an mengenainya tidak serta merta menjadi atau persyaratan keberlakuan suatu hukum. Seperti larangan Allah mewarisi kaum wanita dengan cara paksa, sebagaimana yang tergambar dalam ayat (Hai orang-orang yang beriman tidak halal bagi kamu mewarisi wanita itu dengan cara dipaksa).[26] Penyebutan kata paksa (*karhan*) dalam ayat ini jelas bukan menjadi kait keharaman mewarisi wanita. Artinya, baik terpaksa ataupun suka, wanita tetap tidak boleh diwarisi. Sebab, kata *karhan* dalam ayat di atas itu hanya mengambarkan kondisi wanita yang diwarisi itu pada umumnya terpaksa.

Tidak ada batasan yang jelas mengenai kait yang mempengaruhi hukum dan yang tidak mempengaruhinya. Sebab itu, persoalan ini selalu memicu munculnya perbedaan dalam penafsiran. Hal itu dapat dilihat dalam penafsiran berbagai ayat, baik yang menyangkut dengan ibadah ataupun muamalah. Untuk lebih jelas akan disajikan penafsiran ayat berikut:

Pertama. Penafsiran terhadap ayat mengenai kebolehan mengasar salat, yang terdapat dalam Q.S. al-Nisâ'/4: 101:

Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Ayat ini menegaskan mengenai kebolehan seorang Muslim yang dalam musafir mengashar salat, dengan menjadikan salat yang empat rakaat menjadi dua rakaat. Tetapi kebolehan itu diiringi dengan ungkapan (*jika kamu takut diserang orang-orang kafir*), sehingga soalah-olah ayat itu bermakna "bahwa apabila kamu dalam perjalanan maka kamu boleh mengashar salatmu dengan syarat jika kamu takut diganggu orang-orang kafir". Yang menjadi persolan disini adalah "apakah huruf syarat dalam ayat itu merupakan kait terhadap kebolehan mengashar salat atau tidak? Jika tidak, apa urgensi dan makna *in khiftum ayyaftinakum al-ladzîna kafarû* dalam ayat ini?. Jika ia menjadi syarat, maka ayat itu mengandung makna bahwa orang yang tidak khawatir mendapat gangguan dari orang-orang kafir dalam perjalanannya tidak boleh mengashar salat. Para mujtahid tidak sepakat dalam memaknai *in syarthiyah* dalam ayat tersebut. Jumhur ulama

[26]Q.S. al-Nisâ' /4: 19.

berpandangan ungkapan *in khiftum ayyaftinakum al-ladzîna kafarû* yang terdapat dalam ayat itu tidaklah merupakan kait, tetapi menggambarkan kebiasaan (*aghlabiah*) yang terjadi. Sedangkan, 'A'isyah berpandangan pula, bahwa penggalan ayat itu merupakan kait terhadap penggalan ayat *falaysa 'alaykum junâḥun an taqshurû min al-shalâh*.[27]

Kedua. Penafsiran terhadap ayat mengenai kebolehan menikah dengan anak tiri dan mertua, yang terdapat dalam Q.S. al-Nisâ'/4: 34:

Dan (juga diharamkan bagimu) menikahi ibu isterimu dan anak tirimu yang berada dalam jagaanmu dari isterimu dimana kamu telah mempergaulinya. Jika kamu belum menggaulinya, maka tidak ada dosa bagimu (menikahinya).

Terdapat dua kait dalam ayat ini, yaitu:

1. (yang berada dalam jagaanmu) yang terdapat setelah kata (anak tirimu), dan yang terdapat setelah kata *min nisâ'ikum*. Persoalan yang diperdebatkan di sini adalah "apakah kata menjadi kait dan membatasi kemutlakan atau tidak?". Hal inilah yang tidak disepakati oleh para ulama. Jumhur ulama berpandangan, bahwa kata tidaklah menjadi kait bagi sehingga kata yang terakhir ini tetap dipahami secara mutlak, dan tidak ada pembatasan makna kecuali kait yang terdapat setelah *min nisâ'ikum*, yaitu (dari isterimu yang kamu pergauli). Atau dengan kata lain, kemutlakan kata *rabâ'ibukum* hanya dibatasi maknanya oleh kata sedangkan kata tidaklah membatasi makna atau tidaklah menjadi kait bagi kemutlakan kata . Sebaliknya, 'Ali bin Abî Thâlib berpendapat bahwa kedua kata (*al-latî fî hujûrikum* dan *al-latî dakhaltum bihin*) tersebut menjadi kait atau membatasi kemutlakan kata *rabâ'ibukum*.[28]
2. (dimana kamu telah bergaul dengan isterimu itu). Para ulama sepakat, bahwa kata ini merupakan kait bagi kata . Artinya, anak tiri yang haram dinikahi hanyalah anak tiri dimana ibunya telah dipergauli. Apabila ibunya belum dipergauli, kemudian dia diceraikan, maka anak itu boleh dinikahi. Tetapi para mujtahid tidak sepakat mengenai sebagai kait bagi kata yang terdapat sebelum kata . Menurut jumhur ulama, kata *allatî dakhaltum bihinna* tidaklah kait atau tidaklah membatasi kemutlakan kata *ummahâtu nisâ'ikum*. Justru itu, menurut mereka mesti dipahami secara mutlak, kait sifat yang terdapat dalam ayat itu hanya

---

[27]Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid,* Jilid I, h. 120.

[28]Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Maḥâsin al-Ta'wîl*, Jilid V (t.tp.: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957), h. 1179.

berlaku pada *rabâ'ibukum* saja. Sedangan Ali bin Abi Thalib berpandangan, bahwa kait itu tidak hanya berlaku terhadap *rabâ'ib* tetapi juga berlaku terhadap kata *ummahât*. Maka menurutnya, kata tidak dipahami secara mutlak tetapi dikaitkan dengan *al-latî dakhaltum bihinn*.[29]

Makna Hakiki dan Majazi

Selain dari persoalan kebahasaan di atas, perbedaan pendapat para mujtahid dalam menafsirkan suatu ayat juga dilatarbelakangi oleh pandangan mereka tentang makna hakiki dan majazinya suatu ayat. Perbincangan al-Qur'an mengenai suatu persoalan kadang-kadang bersifat hakiki dan kadang-kadang bersifat majazi. Ungkapan yang bersifat hakiki itu secara jelas dapat dipahami kehakikiannya, demikian pula ungkapan majazi sehingga tidak ada menimbulkan perbedaan pendapat. Tetapi, ada pula ungkapan hakiki dan majazi yang tidak dapat dipahami secara pasti; apakah ia pasti hakiki atau pasti majazi. Inilah yang melahirkan perbedaan dalam penafsiran. Hal itu dapat dilihat dalam penafsiran Q.S. al-Baqarah/2: 184:

Para ulama berbeda dalam memahami kalimat
(siapa saja di antaramu yang sakit atau dalam perjalanan, maka dia mesti berpuasa sejumlah hari dia sakit atau dalam perjalanan tersebut di hari-hari yang lain). Sebagian ulama berpandangan bahwa ada kata yang di-*mahzuf*-kan dalam ayat tersebut, yaitu *fa afthara* sehingga menurut mereka ayat itu bermakna
(*siapa saja di antaramu yang sakit atau dalam perjalanan lalu dia berbuka atau tidak berpuasa, maka dia mesti berpuasa sejumlah hari berbukanya itu di hari-hari yang lain*). Jumhur ulama menafsirkan ayat di atas seperti penafsiran ini. Sedangkan *Ahl Zhahir* berpandangan, bahwa tidak ada kata yang di-*mahzuf*-kan. Menurut mereka ayat tersebut mesti dipahami sebagaimana adanya, yaitu dalam makna hakiki.[30]

Artinya, menurut jumhur ulama ayat di atas termasuk majaz *nuqshan* yaitu tidak menyebutkan kata *fa afthara* karena telah dimaklumi. Ulama lainnya berpendapat, bahwa ayat di atas mengandung makna hakiki, tidak ada kata yang dihilangkan. Karenanya, ia mesti dimaknai dengan makna hakiki itu. Maka orang yang sedang dalam perjalanan mestilah berpuasa di luar Ramadhan sejumlah hari perjalanannya itu.

---

[29]*Ibid.,* h. 1177.
[30]Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Jilid I, h. 215.

Penutup

Munculnya perbedaan pendapat para ulama dalam merupakan suatu keniscayaan. Maka pemahaman dan pengamalan umat Islam terhadap ajaran agamanya, khususnya persoalan-persoalan , tidak mungkin disatukan. Banyak faktor yang memicu munculnya perbedaan-perbedaan pandangan atau pemahaman terhadap hukum Islam itu, yang tentu saja melahirkan pula perbedaan dalam pengamalan. Faktor tersebut meliputi perbedaan mereka dalam berdalil, perbedaan mereka dalam menilai kualitas atau status suatu nas, terutama hadis, perbedaan metodologi yang mereka gunakan dalam menghadapi dalil-dali yang saling bertentangan (*ta'ârudh al-adillah*), dan perbedaan mereka dalam persoalan kebahasaan.

Ada beberapa hal yang berkaitan dengan kebahasaan yang melatarbelakangi perbedaan pendapat dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, yaitu pertama pemaknaan terhadap suatu kata yang terdapat dalam ayat-ayat hukum. Hal itu meliputi pemaknaan terhadap huruf *jar*, *huruf 'ataf*, penentuan makna suatu kata kerja dan kata benda yang berlafal *musytarak*. Kedua penentuan persoalan yang ditunjuki oleh suatu *isim isyârah*. Ketiga penentuan tempat pengembalian *isim dhamîr* yang terdapat dalam ayat-ayat hukum. Keempat penentuan cakupan dan kualitas makna suatu lafal, yang meliputi keberlakuan umumnya sebuah lafal dan pen-*takhshish*-annya, kualitas suatu perintah dan larangan, serta *muthlaq* dan *muqayyad*-nya sebuah lafal. Kelima pemaknaan hakiki dan majazinya suatu lafal.

Itulah lima persoalan kebahasaan yang selalu diperdebatkan oleh para mujtahid, yang melatarbelakangi terjadinya perbedaan pendapat mereka dalam menafsirkan ayat-ayat hukum. Selanjutnya perbedaan itu melahirkan pula perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum Islam. Perbedaan pendapat para ulama yang disebabkan oleh persoalan kebahasaan ini mencakupi semua bagian hukum Islam tersebut, baik persoalan yang menyangkut dengan persoalan ibadah ataupun yang menyangkut dengan persoalan muamalah. Persoalan ibadah mencakupi hal-hal yang berkaitan dengan salat, puasa, zakat, dan haji. Persoalan muamalah mencakupi pula hal-hal yang berkaitan dengan makanan, dan perkawinan.

Persoalan kebahasaan kadang-kadang tidak berdiri sendiri dalam mempengaruhi munculnya perbedaan pendapat dalam menafsirkan suatu ayat hukum atau menetapkan suatu hukum. Sering sekali alasan kebahasaan yang dipegangi oleh seorang mujtahid ditopang pula dalil lain, seperti hadis dan qiyas.

Pustaka Acuan

'Abd al-Wahab 'Abd al-Salam. *Atsru al-Lughah fî Ikhtilâfi al-Mujtahidîn*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2000.

Abû Zahrah, Muhammad. *Ushûl al- Fiqh*. t.t.p: Dâr al-Fikri al-'Arabi, t.t.

Al-Ahdal, Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-Bari. *Al-Kawâkib al-Durriyah Syarh Mutammimah al-Ajrumiyah*. Surabaya: Toko Imam. t.t.

Al-Damanhurî, Ahmad. *Îdhâh al-Mubham min Ma'âni al-Sulam*. Cerebon: Syirkah Mathba'ah Indonesia, t.t.

Ghulayainî, Musthafa. *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyah.* Bairut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1989.

Ibn Katsir, 'Imâd al-Dîn Abî al-Fidâ' Ismâ'il. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Bandung: Syirkah Nurasia, t.t.

Ibn Manzur, Abî al-Fadl Jamal al-Dîn Muhammad bin Mukrim. *Lisân al-'Arab*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1990.

Ibn Rusyd, Abû al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad. *Bidâyah al-Mujtahid fî Nihâyah al-Muqtashid*. Semarang: Usaha Keluarga, t.t.

Al-Jazîrî, Abdurrahmân. *Kitâb al-Fiqh 'Alâ Madzâhib al-Arba'ah.* Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turats, 1969.

Al-Jawi, Syaikh Muhammad Nawâwî. *Al-Tafsîr al-Munîr li Ma'âlim al-Tanzîl* Jilid I. Bandung; Syirkah al-Ma'arif., t.t.

Khallâf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: t.p, t.t.

Al-Khathîb, Muhammad al-Syarbayni. *Al-Iqnâ' fî Halli Alfâzh Abî Syujâ'.* Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub, t.t.

Kadar M. Yusuf. *Tafsir Ayat Ahkam: Tafsir Tematik Ayat-ayat Mengenai Hukum*. Jakarta: Amzah, 2011.

Al-Kahlani, Muhammad Ibn Isma'il. *Subul al-Salâm.* Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.

Muslim. *Shahîh Muslim*. Bandung: Dahlan. t.t.

Al-Maraghî, Ahmad Mushtafâ. *Tafsîr al-Marâghî.* Bairut: Dâr al-Fikr, 1974.

Sâbiq, al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah.* Bairut: Dâr al-Fikr, 1983.

Al-Shâbûni, Muhammad 'Ali. *Rawâ'i` al-Bayân Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur'ân.* Dimasyq: Dâr al-Qalâm, 1990.

Al-Shabûnî, Muhammad 'Alî. *Shafwah al-Tafâsâr*. Bairut: Dâr al-Jayl. t.t.

Al-Thabarî, Abî Ja'far ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân Ta'wîl Âyi al-Qur'ân.* Bairut: Dâr al-Fikr, 1988.

Al-Tirmîdzi, Abî 'Îsâ Muhammad bin 'Îsâ bin Surat. *Sunan al-Tirmîdzi wa huwa al-Jâmi' al-Shahîh.* Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.

Tawilah, 'Abd al-Wahab 'Abd al-Salâm. *Atsr al-Lughah fî Ikhtilâfi al-Mujtahidîn*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2000.

Tim Penyunan Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.

Al-Qurthubi, Abû 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Anshâri. *Al-Jâmi' li Ah#kâm al-Qur'ân,* t.t.p: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1954.

Al-Qâsimi, Muhammad Jamâl al-Dîn. *Mahâsin al-Ta'wîl.* t.tp: 'Îsâ al-Bâbi al-Halabî. t.t.

Al-Qaradhâwî,Yusuf. *Fiqh al-Zakah.* Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1991.

Zarzur, Muhammad Adnan. *'Ulûm al-Qur'ân: Madkhal Ilâ Tafsîr al-Qur'ân wa Bayâni I'jâzih*. Bairut: al-Maktab al-Islâmî, 1981.

Al-Zuhaylî, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004.