



**FORMULASI HUKUM ISLAM; SUATU KAJIAN IMPLIKASI LAFAZ
WADIH DAN MUBHAM**

Oleh

Fatahuddin Aziz Siregar

Dekan Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Padangsidempuan

email : fatahuddinaziz@iain-padangsidempuan.ac.id

Abstrac

Strengthening the understanding of the verses of the Qur'anic verses and the Sunnah feels so important that the legal products produced reflect the true will of the Shari'a, not based on the power of logic alone. There is Lafaz wadih, namely lafaz which is presented in a clear form consisting of various levels, namely zahir, nas, mufassar, and muhkam. Lafaz Zahir and Nas are lafaz that are bright enough but contain several possible meanings, so it needs to be understood by looking at other factors. While mufassar and muhkam do not need factors outside the text to be accurately understood. there is a vague lafaz (mubham), so to just understand it requires a factor outside it. For categories that are fairly clear this does not need to be explored further, it is enough to do it based on the clarity of its meaning. As for what is vaguely presented, an in-depth study is needed to arrive at the right understanding. However, if it is too vague, a mujtahid does not need to force himself to look for food and condemn the law of the lafaz. And indeed there is no need to gain understanding from this type of text, because in general it is not part of the practical life of the law.

Kata Kunci; Formulasi, Hukum, Islam, Wadih, dan Mubham

A. Pendahuluan

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



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

B. Kajian Implikasi Lafaz *Wadih* dalam Formulasi Hukum Islam

Wadih ad-dalalah ialah lafaz yang maknanya langsung dimengerti dengan melihat redaksinya tanpa tergantung pada faktor di luarnya.² Adapun *mubham* adalah lafaz yang maknanya tersamar, ketersamarannya kadangkala karena redaksinya sendiri dan bisa juga karena faktor eksternal. Memahami maknanya hanya mungkin dengan melihat dan membandingkan dengan lafaz lain.³ Kedua bentuk lafaz ini mempunyai tingkatan-tingkatan yang antara masing-masing tingkatannya berbeda dan disusun secara hirarkis. Suatu lafaz *wadih* lebih jelas dibanding lafaz *wadih* lainnya, dan suatu lafaz *mubham* lebih tersamar maknanya dibandingkan lafaz *mubham* yang lain.

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

Sementara tingkatan *mubham* juga ada empat, yaitu *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyabih*. Keempat lafaz ini juga berbeda derajat ketidakjelasannya. Yang paling sedikit ketersamarannya adalah *khafi*, kemudian *musykil*, disusul oleh *mujmal* dan terakhir *mutasyabih*. Keempat jenis *mubham* ini merupakan lawan dari empat jenis yang pertama.⁴ *Khafi* sebanding dengan *zahir*, *musykil* setara dengan *nas*, *mujmal* dengan *mufassar* dengan *mutasyabih* dengan *muhkam*.

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



makna asal, dan *zahir* ini menerima *ta'wil*.⁵ Beberapa Ahli usul lain yang sependapat dengan ini adalah Zakiyuddin Sya'ban,⁶ Syaikh al-Khudary,⁷ Muhammad Abu Zahrah,⁸ Ali Hasaballah.⁹ Demikian juga dengan Muhammad Adib Solih, setelah memaparkan definisi-definisi yang diajukan oleh sejumlah pakar usul beliau kemudian membuat semacam rangkuman dan merumuskan sebuah definisi yang menurutnya bersifat komprehensif dan sesuai dengan maksud *zahir* tersebut (*gard*), yaitu lafaz yang maknanya ditunjukkan langsung oleh redaksi kalimatnya, tanpa tergantung pada *qarinah* di luarnya, dan membuka kemungkinan bagi adanya *takhsis ta'wil*, bahkan terkadang ia menerima *naskh*.¹⁰ Contoh yang sering dikemukakan dalam menjelaskan lafaz *sarih* ini adalah ayat berikut:¹¹

الرِّبَاُ وَحَرَمَ الْبَيْعَ اللَّهُ وَأَحَلَّ

Sababun nuzul ayat ini begitu populer di kalangan umat Islam, yaitu diturunkan untuk membantah komunitas Yahudi yang menganggap sama praktek jual beli dan perbuatan riba. Secara *zahir* ayat ini menyatakan halalnya jual beli dan haramnya riba dengan redaksi kalimatnya sendiri dan tidak memerlukan penjelasan dari luar dirinya. Masing-masing kata *الرِّبَاُ* dan *الْبَيْعَ* adalah lafaz 'am yang kemudian *ditakhsis* untuk mempersempit wilayah cakupannya menjadi terbatas hanya pada beberapa *afrod* saja. Jadi kahalalan jual beli mesti dipahami sebatas yang memenuhi ketentuan syara'.

a. *Nas*

Secara etimologi *nas* berarti mengangkat sesuatu sehingga menjadi tampak atau terang.¹² Beberapa contoh penggunaan dalam kalimat. Sebelum menjelaskan makna terminologisnya, perlu dikemukakan bahwa *nas* yang dimaksud di sini bukanlah sebagaimana pemakaian yang lebih lazim dikenal, yaitu berupa dalil syara' seperti ayat al-Quran atau matan hadis dan bukan pula dalam arti fiqh mazhab yaitu *qaul* (pendapat) seorang mazhab yang dijadikan dasar untuk melakukan ijtihad bagi pengikutnya, tapi tentu saja dalam koridor pembahasan lafaz dari segi kejelasan artinya.

Adapun pengertian terminologisnya dapat dipaparkan dengan mengutip sejumlah definisi yang diajukan oleh beberapa ahli usul terutama yang berasal dari mazhab Hanafi. Ad-Dabusi secara singkat mengartikannya dengan lafaz yang kejelasannya melebihi *zahir*.¹³ Definisi ini kelihatannya kurang komprehensif sebab memberikan penjelasan lebih lanjut tentang kelebihan yang dimaksud. Agaknya definisi al Bazdawi lebih informatif. Beliau mendefinisikan *nas* sebagai lafaz yang lebih jelas dibanding



zahir, dimana kejelasan itu tidak langsung tersurat pada *sigat*, akan tetapi maknanya diberikan oleh *mutakallim* secara tersirat.¹⁴ As-Sarkhasi kemudian merumuskan definisi yang sedikit lebih jelas dengan mengatakan bahwa *nas* adalah lafaz yang lebih jelas (dibanding *zahir*) yang kelebihan tersebut ditunjukkan oleh sebuah *qarinah* (pertalian maksud) yang berhubungan dengan lafaz dari *mutakallim* (Allah) dimana pada lafaz secara *zahir* sesungguhnya tidak ada yang mengharuskan (pemahaman yang lebih terang tersebut) tanpa adanya *qarinah*.¹⁵

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

b. *Mufassar*

Mufassar adalah lafaz yang menunjukkan pada sebuah ketentuan hukum secara jelas tanpa membuka peluang sama sekali untuk *dita'wil*, *ditakhsis*, akan tetapi terkadang menerima *naskh* pada masa *risalah*.¹⁶

As-Sarkhasi juga member definisi yang sama. Persisinya beliau menyatakan bahwa *mufassar* adalah nama bagi sesuatu yang terbuka yang terkenal secara terbuka sebagai sebuah bentuk tertentu yang tidak mengandung kemungkinan untuk *dita'wil*.¹⁷

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa hakekat lafaz *mufassar* adalah kejelasan *dalallahnya*, yang tidak memerlukan sebuah *qarinah* dan tidak bisa *dita'wil*. Dengan demikian posisi *mufassar* berada diatas *zahir* dan *nas*, karena kedua bentuk lafaz tersebut masih menerima *ta'wil* dan *takhsis*.

Contoh ayat *mufassar*:¹⁸

كَأَفَّةً يُقْتَلُونَكُمْ كَمَا كَفَّهَ الْمُشْرِكِينَ وَقَتِلُوا

Lafaz *لَمْ يُشْرِكِينَ* sepintas memerlukan *takhsis*, bisa saja dipahami bahwa yang dimaksud sebagian tertentu orang musyrik sedang sebagian lainnya tidak termasuk dalam cakupan lafaz itu. Namun ketika dirangkaikan dengan lafaz *كَأَفَّةً* maka maksudnya menjadi jelas yaitu semua orang musyrik, sehingga gugurlah segala kemungkinan *mentakhsisnya* hanya pada individu atau sekelompok orang musyrik



tertentu. Dengan demikian tidak satupun yang terlepas dari kewajiban memenuhi perintah tersebut.

Begitu juga halnya pemahaman terhadap ayat berikut:¹⁹

ثَمَنِينَ فَأَجْلِدُوهُمْ شَهْدَاءَ بَارِعَةً يَأْتُوا الْمَرْثَمَ الْمُحْصَنَتِيرْمُونَ وَالَّذِينَ
جَلَدَةَ

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

Termasuk juga pada kategori *mufassar*, lafaz yang berbentuk umu, kemudian diiringi oleh lafaz yang menegaskan adanya *takhsis*. Misalnya:²⁰

أَجْمَعُونَ كُلَّهُمُ الْمَلَائِكَةُ فَسَجَدَ

Lafaz *al-malaikat* sebenarnya berbentuk *am*, dan mungkin saja ditakhsis sehingga terbatas pada sebagian besar malaikat saja misalnya. Pembicaraan *takhsis* menjadi tidak pada tempatnya lagi ketika diiringi oleh lafaz *كُلَّهُمُ*. Setelah itu masih didapati

kemungkinan *ta'wil*. Barangkali sujudnya malaikat tidak dilakukan berbarengan. Lafaz *أَجْمَعُونَ* membuat pemahaman kita jadi benar, yaitu semua malaikat bersujud secara bersamaan.

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

c. *Muhkam*

Muhkam menurut Muhammad adib Salih adalah lafaz yang menunjukkan maknanya sendiri secara jelas dan pasti, serta tidak sedikitpun mengandung kemungkinan untuk dita'wil, ditakhsis dan dinaskh baik pada masa rasul, apalagi setelah wafatnya.²¹



Contoh yang beliau kemukakan adalah: *و الله بكلل ثيء عليم*

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

Defenisi yang lebih detail dikemukakan oleh Abdul Wahhab Khallaf sebagai berikut: *Muhkam* adalah lafaz yang menunjukkan kepada maknanya, yang tidak menerima pembatalan dan penggantian dengan sendirinya secara jelas, dan sama sekali tidak mengandung *tak'wil*, yaitu tidak menghendaki arti lain yang bukan ari *zahirnya*. Karena ia dijelaskan dan ditafsiri dengan penafsiran yang tidak membuka kemungkinan pentak'wilan baginya. Juga tidak menerima *naskh* pada masa kerasulan dan pada masa *fatrah tanzil* (kekosongan waktu) dan tidak juga sesudahnya. Ini karena hukum yang dapat digali dari lafaz tersebut adakalanya berupa hukum asasi seperti kaidah-kaidah pokok agama yang tidak menerima penggantian.²²

Menomentari demikian ternegasinya *muhkam* dari *tak'wil* dan *naskh* as-Sarkhasi menyatakan bahwa karena keadaannya yang begitu kokoh Allah Swt kemudian menyebut ayat-ayat *muhkam* sebagai *umm al-kitab*,²³ yaitu asal yang menjadi tempat rujukan sebagaimana eksistensi ibu bagi seorang anak.

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

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

1. *Muhkam lizatihi*, yaitu *muhkam* yang disebabkan oleh faktor internal yang berasal dari diri lafaz sendiri secara mandiri. Menurut akal tidak terdapat kemungkinan bagi pemalingan makna lafaz tersebut, misalnya ayat-ayat yang menjelaskan adanya sang pencipta, ayat-ayat yang menerangkan sifat-sifat Allah dan ayat-ayat yang mendiskripsikan terjadinya alam semesta.²⁴



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

C. Kajian Implikasi Lafaz *Mubham* dalam Formulasi Hukum Islam

1. *Mubham*

a. *Khafi*

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

Khafi secara lughah merupakan derivasi dari *khafi* yaitu tidak jelas *satr* dan *kitman*. Adapun secara terminologis, ulama memformulasikannya dalam pengertian yang beraneka ragam yang satu sama lain saling berdekatan (hanya perbedaan redaksional), dan tidak sampai mengakibatkan pengertian yang berbeda.²⁵

Ad-Dabusi dalam kitabnya *Taqwimal-Adillah* mendefinisikan *khafi* sebagai lafaz yang maknanya tersamar karena adanya sebuah dalil yang bukan berbentuk lafaz yang berimplikasi pada semakin jauhnya pemahaman, dan pemahaman tersebut hanya akan bisa dicapai lewat sebuah upaya pencarian yang serius.²⁶ Senada dengan itu al-Bazdawi member definisi *khafi* sebagai sesuatu yang bermakna ganda dan maksudnya tidak jelas, dimana ketidakjelasannya diakibatkan oleh halangan yang bukan berupa *sigat* dan maksud tersebut tidak akan mungkin dicapai kecuali dengan melakukan upaya serius.

As-Sarkhasi kemudian menggabungkan kedua definisi di atas dengan memformulasikan *khafi* sebagai nama bagi sesuatu yang tersamar maknanya dan tersembunyi maksudnya karena adanya hambatan tertentu yang bukan terdapat pada *sigat* dan menghalangi untuk menangkap maksud dari sesuatu (lafaz) tersebut. Pencapaian pemahaman terhadap maknanya mesti dengan usaha pencarian maksimal.²⁷

Definisi yang komprehensif dan jelas dapat kita temui pada *Tafsir an-Nusus*. Muhammad adib Saleh dalam kitab tersebut setelah mempermaklumkan bentuk-bentuk formulasi yang ditawarkan oleh sejumlah ulama, kemudian member definisi *khafi* sebagai lafaz yang sesungguhnya *zahir* dalam penunjukannya pada makna tertentu, namun kemudian ada penghalang yang datang dari luar *sigatnya* yang menjadikan penerapan makna pada sebagian satuannya meragukan dan terhalang, keraguan dan



halangan itu hanya mungkin disingkirkan dengan upaya yang menuntut keseriusan dan ijtihad penuh. Memiliki pada sebagian satuannya yang tersamar ini, lafaz tersebut dinamai *khafi*.²⁸

b. *Musykil*

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

Pendapatnya yang agak ekstrim menyatakan bahwa lafaz *Musykil* itu dari segi sigatnya sendiri tidak menunjukkan maksud tertentu, oleh karenanya diperlukan *qarinah* dari luar yang menjelaskan apa yang dimaksud oleh lafaz tersebut.²⁹ Sumber kesamaran itu berasal dari lafaz itu sendiri. Adakalanya karena lafaz itu digunakan untuk arti yang banyak secara penggunaan yang sebenarnya sehingga tidak dapat dipahami artinya dari semata-mata hanya melihat kepada lafaz itu. Mungkin pula ketidakjelasan lafaz itu karena ada pertentangan antara apa yang dipahami dari suatu *nas* dengan apa yang dipahami dari *nas* lain.

Untuk kasus pertama dapat diambil contoh berikut:³⁰

قُرُوءٌ ثَلَاثَةٌ بِأَنْفُسِهِنَّ يَتَرَبَّصْنَ وَالْمُطَلَّقَاتُ

Secara kebahasaan, lafaz *quru'* bermakna ganda, yaitu suci dan haid. Makna ganda ini berimplikasi pada perbedaan *istinbat* hukum, karenanya lafaz tersebut termasuk pada lafaz *Musykil*. Untuk memastikan maksud sebenarnya diperlukan *qarinah* yang berasal dari luar *nas*. Dalam hal ini ulama Hanafiah misalnya, menafsirkan *quru'* sebagai haid. Argumentasi yang mereka kedepankan adalah bahwa fungsi 'iddah tidak lain dari meyakinkan seorang janda terbebas dari kehamilan. Haid menjadi yang paling memperlihatkan keadaan tersebut.³¹

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



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

Adapun lafaz *musykil* yang mengalami benturan makna dengan ayat lain dapat dikemukakan contoh berikut.³²

إِحْرَاجِ غَيْرِ الْحَوْلِ إِلَى مَتَعَالَى زَوْجِهِمْ وَصِيَّةً أَزْوَاجًا وَيَذُرُونَ مِنْكُمْ يُتَوَفَّوْنَ وَالَّذِينَ

Pemahaman *zahir* ayat ini berbenturan dengan makna *zahir* yang tersimak pada ayat 234 surat al-Baqarah.³³

وَ عَشْرًا أَشْهُرًا رُبْعَةً بِأَنْفُسِهِنَّ يَتَرَبَّصْنَ أَزْوَاجًا وَيَذُرُونَ مِنْكُمْ يُتَوَفَّوْنَ وَالَّذِينَ

Merujuk pada ayat pertama, isteri berhak untuk bersenang-senang di rumah almarhum bekas suaminya selama setahun. Dengan demikian seolah-olah dia tidak boleh menikah sepanjang interval waktu tersebut. Sementara itu ayat kedua secara tegas menyatakan bahwa masa iddah interi yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Berarti terjadi pertentangan antara dua ayat. Untuk keluar dari kontradiksi ini diperlukan pemahaman yang mendalam.

Dari pendalam terhadap kedua ayat tersebut ulama menghasilkan kompromi pemahaman dan keluar dari pertentangan makna. Ayat pertama mengandung arti bahwa interi yang kematian suami berhak tinggal di rumah almarhum bekas suaminya. Sambil menikmati hak tersebut setahun penuh, ia boleh saja kawin setelah melewati masa empat bulan sepuluh hari, yang dianggap sebagai masa iddah yang pasti.³⁴

c. *Mujmal*

Secara etimologis *mujmal* berarti samar, atau *majmu'*, (kumpulan), tidak terperinci. Sedangkan dalam istilah teknis usul fiqh *mujmal* berarti lafaz yang maknanya tidak bisa ditangkap oleh nalar karena merupakan kata-kata yang secara kebahasaan bersifat tidak pasti atau pinjaman dari bahasa lain (bukan arab).³⁵

Agak mirip dengan formulasi diatas tapi sedikit lebih jelas Abdul Wahab Kallaf menyumbangkan sebuah pengertian *mujmal* sebagai lafaz yang bila ditilik dari *sigatnya* tidak menunjukkan suatu pengertian, dan tidak ditemukan *qarinah-qarinah* dari lafaz lain atau keadaan yang bisa menjelaskannya. Kesamarannya berasal dari dalam diri lafaz sendiri, bukan merupakan faktor ekstern yang datang kemudian dari luar lafaz.³⁶



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

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

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

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

Melengkapi berbagai definisi yang telah dipaparkan, Muhammad Adib Salih membuat sebuah definisi yang tampaknya merupakan rangkuman dari beberapa definisi yang dikutipnya pada *Tafsir an-Nusus*, yaitu lafaz yang redaksinya secara nyata adalah lafaz yang bermakna tersamar dan mengakibatkan maksud dari lafaz yang berbentuk *mujmal* itu, yang kemujmalannya terkadang karena terjadi transformasi makna dari yang *zahir* dalam bahasa (Arab) kepada makna khusus sesuai dengan kehendak *syari'*, atau karena suatu lafaz mengandung banyak makna yang sama, dan terkadang pula karena lafaz tersebut memang merupakan kata-kata yang berasal dari bahasa asing.³⁷

Untuk membedakan *mujmal* dengan *musykil*, lebih lanjut Muhammad Adib Salih menyatakan bahwa tingkat ketersamaran *mujmal* jauh lebih tinggi dibanding *musykil*, sekalipun tingkat kesamarannya bersifat *zati*. Dan mengutip As-Sarkhasi beliau melanjutkan bahwa pada *musykil* maksud yang diinginkan sebenarnya sudah ada dan eksis pada lafaz, ia hanya membutuhkan *tamyiz*. Sedangkan pada *mujmal* maksudnya belum eksis pada sigat, yang ada hanyalah persangkaan terhadap maksudnya dengan penjelasan atau penafsiran. Adapun penjelasan itu sendiri bersifat eksternal, bukan merupakan bagian integral dari *sigat*. Kecuali bila pada lafaz *mujmal*



terdapat makna yang digunakan secara praktis, maka maksudnya bisa ditangkap melalui cara tersebut, yaitu menganggap maksudnya adalah sebagaimana lazimnya kata-kata tersebut digunakan sehari-hari.³⁸

Penjelasan di atas masih membuka peluang bagi nalar untuk memahami makna *mujmal*. Ini akan sangat berbeda dengan pendapat Wahbah az-Zuhaili yang menyatakan bahwa penjelasan *mujmal* berasal dari *mutakallim bih* (Allah dan RasulNya). Akal tidak mampu menjangkaunya sebagaimana pada *mufassar*. Berarti *mujmal* merupakan antonim dari *mufassar*. *Mufassar* dijelaskan langsung dari *mujmil* (yang menciptakan lafaz *mujmal* Allah. oleh antara lain Qadi abu Zaid ad-Dabusi dan sebagian pengikut Mu'tazilah. Al-Bazdawi telah memberitakan hal itu dengan pernyataannya bahwa hukum Zahir adalah tetapnya hukum yang diaturnya secara yaqin dan demikian juga halnya dengan *nas*, bahkan *nas* lebih utama ketika terjadi pertentangan antara keduanya.

Sementara itu sebagian ulama berpendapat bahwa hukum *zahir* dan demikian juga dengan *nas*, adalah wajib mengamalkan muatan hukum yang terkandung pada lafaznya, yang kewajibannya berstatus *zahir* (*zanni*, bukan *qat'iy*). Argument yang dikedepankan kelompok ini adanya *ihtimal* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Menutamakan *nas* ketika terjadi pertentangan *zahir* dan *nas* juga menunjukkan bahwa hukumnya tidak bernilai *qat'iy*. Ulama yang memegang pendapat ini antara lain Syaikh Abu Mansur al-Maturidy, Ahlul Hadis dan sebagian Mu'tazilah.³⁹

d. *Mutasyabih*

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



D. Penutup

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

DAFTAR PUSTAKA

- az-Zuhaili, Wahbah,. *Usul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- As-Sarkhasi, Abu Bakar Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Sahl,. *Usul as-Sarkhasi*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1382 H.
- al-Bazdawi, Fakhr al-Islam 'Ali Ibn Muhammad ibn al-Husain, Kasyf al-Asrar 'ala Usul al-Fiqh, T.t.p: Maktab as-Sanayi', 1308 H.
- al-Khallaf, Abd al-Wahhab, *Ilm al-Usul al-Fiqh*, T.t.p: ad-Dar al-Kuwaitiyyah, 1968.
- Sya'ban, Zaki ad-Din,. *Usul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Tn.p 1968.
- al-Khudari, Muhammad ibn Afifi al-Bajuri al-Masyhur bi asy-Syikh,. *Usul al-Fiqh*, Mesir: Matba'ahal-Jamaliyyah, 1329 H.
- Zahrah, Muhammad Abu,. *Usul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1957.
- Hasaballah, Ali,. *Usul at-Tasyri al-Islami*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Salih, Muhammad Adib,. *Tafsir an-Nusus fi al-Fiqh al-Islamiy*, cet. 2, Beirut: al-Maktab al-Islamiy.
- al-Bukhari, Abd al-Aziz,. *Kasyf al-Asrar Syarh Usul al-Bazdawi*, T.t.p: Maktab as-Sanayi, 1307 H.
- Gunawan, Hendra,. *Potret Perjalan Hukum Islam di Indonesia*, Jurnal Al-Maqasid; Jurnal Ilmu Kesyariahan dan Keperdataan Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Padangsidimpuan, Vol. 4 No. 1. Edisi Januari-Juli 2018.
- Syarifuddin, Amir,. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1999.

End Note :



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