

ELASTISITAS HUKUM ISLAM DALAM MERESPONS PERUBAHAN SOSIAL

Junaidi Lbs

Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum UIN Sultan Syarif Kasim Pekanbaru

Jl. Subrantas Km.5 Panam Pekanbaru

E-mail: bangjun1967@yahoo.com

Abstract: *The Elasticity of Islamic Law in Responding Social Change.* The present paper will describe elasticity of Islamic law in responding global and social change. The Islamic law is not only a law given by the will of Lord to all human being, but it has been also a dynamic and flexible law which came gradually in accordance with development of muslim societies through *ijtihad* which interprets the sacred text, *naş*, compares analogically a new case that there is no legal recommended with a legal recommended case based on the mean of Islamic law. Historically, through considering public interest and social change logic, the government has a capable of declaring a decision that has relation to the *naş* argument by political power if needed. it was followed, for instance, that a male muslim who was allowed to marry a christian woman was forbidden in Umar bin Khatab era.

Keywords: elasticity, Islamic law, social change, *ijtihad*.

Abstrak: *Elastisitas Hukum Islam dalam Merespons Perubahan Sosial.* Tulisan ini memaparkan elastisitas hukum Islam dalam merespons perubahan zaman dan situasi sosial. Hukum Islam bukanlah hukum instan yang diberikan Tuhan menurut keinginan-Nya, tetapi hukum yang berkembang tahap demi tahap seiring dengan perkembangan masyarakat muslim pada masanya melalui *ijtihad*, yaitu melakukan pemahaman terhadap *naş*, mengkiyaskan kasus baru kepada kasus yang sudah ada hukumnya, dan mengeluarkan hukum baru yang sejalan dengan tujuan syariah. Dalam sejarah, melalui pertimbangan maslahat dan logika perubahan sosial, kepala negara dapat membatalkan ketentuan yang jelas dari *naş* lewat kekuasaan politik. Misalnya ketentuan tentang kebolehan laki-laki muslim menikahi wanita kitabiyah, lalu di masa Umar bin Khattab kebolehan ini tidak berlaku lagi dan hukumnya berubah menjadi haram.

Kata kunci: elastisitas, hukum Islam, perubahan zaman, *ijtihad*

Pendahuluan

Perubahan masyarakat adalah sebuah fenomena alamiah seiring dengan perputaran waktu. Tidak ada masyarakat yang berada dalam kondisi tetap pada waktu yang berbeda, semua bergerak, mengalir, menuju sebuah peradaban yang kian sempurna. Pemahaman terhadap perubahan masyarakat menjadi bagian penting dari usaha pembaruan, yang mengandung arti fikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk merubah faham-faham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.¹

Hukum Islam adalah hukum yang berkaitan

erat dengan perubahan ini. Selain peranannya untuk mengubah masyarakat dari keburukan menjadi kebaikan, hukum ini juga merupakan produk dari perubahan, hasil *ijtihad* kontekstual dari sarjana-sarjana dan praktisi hukum sejak masa rasul sampai saat ini.² Jika dalam persoalan agama rasul mendapat wahyu, dalam persoalan duniawi beliau bermusyawarah. Di masa sahabat, *naş* menjadi acuan, tetapi yang menjadi kebijakan dan keputusan adalah hasil musyawarah. Demikian pula di masa sekarang, hukum Islam itu sudah jauh lebih berkembang dari inspirasi awalnya yang tetap dilestarikan dalam Alquran dan Sunnah. Dengan demikian, hukum Islam bukanlah hukum instan yang diberikan Tuhan menurut

¹ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 11.

² Muḥammad Salīm al-Awwa, *al-Fiqh al-Islāmī fī Tharīq al-Tajdīd*, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1419/1998), h. 4

keinginan-Nya, tetapi hukum yang berkembang tahap demi tahap seiring dengan perkembangan masyarakat muslim pada masanya melalui ijtihad, yaitu melakukan pemahaman terhadap nas, mengkiyaskan kasus baru kepada kasus yang sudah ada hukumnya, dan mengeluarkan hukum baru yang sejalan dengan tujuan syariah.³

Dengan demikian, hukum Islam adalah hukum yang dinamis yang dibuat umat Islam⁴ atas dasar pemahaman mereka terhadap wahyu. Pemahaman dan penafsiran terhadap wahyu dan penyesuaian terhadap konteks waktu disebut dengan fikih, dan fikih inilah yang disebut dengan hukum Islam.⁵ Ada dua faktor yang menjamin elastisitas hukum Islam ini yang paling dominan, yaitu keberadaannya dalam wilayah kekuasaan politik dan keterbukaannya menerima hasil pemikiran manusia.

Hukum Islam Sebagai Kombinasi Akidah, Syariah, dan Akhlak

Sebenarnya dalam keilmuan Islam, istilah *syariah* ditujukan untuk menyebut segala yang diajarkan Alquran, hanya saja karena lahirnya cabang-cabang dan munculnya spesialisasi keilmuan, maka persoalan-persoalan keyakinan, seperti tentang ketuhanan, malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul, dan hari akhirat dengan segenap rentetannya dikumpulkan untuk dibahas secara khusus dalam sebuah ilmu yang disebut ilmu akidah.⁶ Sedangkan ilmu yang berkaitan dengan tata aturan dan hukum dibahas dalam satu ilmu

³ Muhammad Salam Madkur, *Al-Ijtihād fi al-Tasyrīf al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1983), h. 58-62.

⁴ Abd al-Rahman ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Mesir: Dār al-Fikr, t.th.), h. 445.

⁵ Istilah “Hukum Islam” muncul untuk membedakannya dengan hukum yang lain. Dalam kitab-kitab Ushûl al-Fiqh klasik, kata ini tidak populer, hanya ditemukan sekali dalam kitab *al-Nubdzat al-Kâfiyah* karya Ibn Hazm al-Zhâhirî pada juz I halaman 59, dalam *al-Furûq* karya As`ad ibn Muḥammad ibn al-Ḥusain disebutkan tiga kali, pada kitab *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id* karya Muḥammad ibn Bahâdur al-Zarkasyî disebutkan sekali.

⁶ Ilmu ini kemudian pecah lagi menjadi Ilmu Kalam dengan bahasan tentang Alquran apakah kalam Allah yang qadim atau baharu, dan ilmu Sifat Dua Puluh yang banyak berkembang di Indonesia dalam tulisan Arab Melayu, yang membicarakan tentang sifat-sifat yang wajib bagi Allah, sifat yang mustahil, dan sifat yang jaiz. Kedua ilmu ini bertumpu pada penggunaan akal sebagai dasarnya untuk memahami keberadaan Tuhan

yang disebut Ilmu Fiqh, dan yang berkaitan dengan etika dan tingkah laku dibahas dalam Ilmu Akhlak.⁷

Cara memahami Alquran dan ajaran agama Islam haruslah secara utuh dalam berbagai aspeknya. Jika memahaminya secara parsial maka akan menghasilkan keilmuan yang timpang dan akhirnya terlihat seakan-akan Islam itu sempit, tidak bisa dijadikan jalan hidup bagi masyarakat maju, modern, ber peradaban, dan berilmu pengetahuan. Anggapan seperti ini selalu terjadi dan menggejala disebabkan kurang telitinya dalam memperhatikan ajaran agama. Padahal agama memberikan jawaban yang mantap akan segala persoalan tentang manusia, baik tentang siapa dirinya, dari mana asalnya, apa tugasnya di dunia ini, akan kemana esok hari, semua tersaji dalam tema akidah, syariah dan akhlak. Untuk itu makalah kecil ini akan memberikan kontribusi dalam menjembatani kekeliruan penafsiran dari kalangan intelektual dan akademisi dengan memfokuskan bahasan secara induktif pada ayat-ayat Alquran, menyimpulkannya, kemudian membandingkannya dengan pendapat-pendapat para pemikir lain dalam bidang yang sama.

Manusia Perspektif Akidah

Dahulu para filosof mengatakan hakikat manusia hanyalah sebuah materi, yang terdiri dari unsur tanah, air, api, dan angin. Filosof kedua mengatakan bahwa manusia sebagai perpaduan materi dan immateri. Plato yakin bahwa segala hakikat berasal dari ruh, sedangkan Descartes melihat hakikat manusia adalah materi dan ruhani. Menurut filosof muslim seperti al-Ghazali manusia adalah komposisi yang totalitas,⁸ sedangkan Ibn Khaldun berpendapat manusia itu adalah puncak dari evolusi alam.⁹ Menurut Ibn

⁷ Ilmu akhlaq ini kemudian berkembang lagi menjadi Ilmu Tasawuf. Istilah syariah akhirnya lebih dipahami sebagai keilmuan di bidang hukum.

⁸ M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali, 1988), h. 64-65; Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 37.

⁹ Pendapatnya ini mempengaruhi teori evolusi Charles Darwin yang menyatakan manusia adalah evolusi dari simpanse. Dr. Zainab al-Khaduri mengatakan bahwa dalam kitab *Muqaddimah* yang terbit di Eropa Ibn Khaldun menyebutkan kata *qird* (kera) secara langsung dalam teori evolusinya, dan kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia

Qayyim, manusia merupakan paduan ruh, akal dan badan, demikian juga Harun Nasution yang mengatakan manusia adalah materi dan immateri, unsur materinya adalah fisik yang mempunyai daya mendengar, melihat, dan gerak, sementara unsur immaterinya mempunyai daya fikir dan daya rasa.¹⁰

Menurut Alquran, manusia adalah jasmani dan rohani, ia adalah tubuh dan ruh, ia juga fisik dan nafs, yang dalam istilah lokal dikenal dengan nyawa dan jiwa. Alquran menyebut manusia dengan istilah-istilah *basyar*, *insan*, dan *bani Adam*. *Basyar* digunakan untuk menunjukkan posisi manusia sebagai makhluk jasmani, sekelas dengan *wuhsyah* (binatang).¹¹ Semua hewan diciptakan Allah dari air (Q.S.21:30) baik yang berjalan dengan perutnya, yang berjalan dengan dua kaki, maupun yang berjalan dengan empat kaki (Q.S.24:45). Jenis manusia tidak mempunyai spesies lagi, sebagaimana Tuhan tidak mempunyai jenis juga tidak mempunyai spesies. Tidak ada asalnya dan tidak pula turunannya (Q.S. Al-Ikhlâs [112]: 3).

Insan menunjukkan manusia dalam arti jasmaniah dan ruhaniah,¹² makhluk yang mampu mengemban amanah taklif, yang menjadi alasan seluruh alam diciptakan, dan yang mendapat ruh langsung dari Allah sendiri (Q.S.17:85, 78:38, 32:9, 38:72).¹³ Sedangkan Bani Adam mengisyaratkan

kata *qird* tersebut dengan *qudrah*, tetapi konteksnya tidak pas. Zainab al-Khaduri, *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), h. 78.

¹⁰ Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 37.

¹¹ Jenis hewan ada dua macam, hewan berpikir dan hewan tidak berpikir. Manusia adalah hewan yang berpikir. Kata hewan adalah jenis, yang berpikir adalah *diffrentia*, sifat khusus yang membedakan manusia dari species hewan lainnya. Tetapi ada juga yang mendefinisikan manusia dengan defenisi yang lain, seperti hewan yang tersenyum, hewan yang menikah, dan sebagainya.

¹² Insan jamaknya nas, kata ini paling banyak dipakai Alquran untuk menyebut manusia, jumlahnya 241 kali, disebutkan dalam 51 surat dalam Alquran, 99 kali di ayat-ayat Makkiah dan 142 kali disebutkan oleh ayat-ayat Madaniyah. Menurut Ibnu Manzhûr, kata *insan* diambil dari kata *nus* artinya bergerak, atau diambil dari kata *ans*, artinya mengerti, atau dari kata *nisyân* artinya lupa, atau dari kata *uns*, artinya rindu. Semua makna ini sesuai dengan karakter manusia. Ibnu Manzhûr, *Lisân al-Arab*.

¹³ Kata *ruh* dalam Alquran dipakai untuk menyebut malaikat Jibril, yaitu ruh al-kudus, ruh al-amin, dan ruh Kami (2:87, 5:110, 16:102, 26:193, 70:4, 97:4, 19:17, 40:15, 70: 4, 2:87, 253, 97:4, 26:193, 19:17), demikian juga ruh Allah untuk

manusia yang sekarang adalah keturunan Adam, gen yang kekal sampai hari kiamat. Gen ini menurut Alquran diciptakan dari saripati air yang hina (Q.S.25:54, 32:8, 77:20). Hina karena air tersebut keluar melalui saluran air seni (Q.S.86:6), namun tidak najis, karena air itulah asal tubuh manusia, dan tubuh manusia bukan najis.¹⁴ Pada awalnya manusia diciptakan dari tanah (Q.S.6:2, 32:7, 38:71), yaitu tanah liat (Q.S.37:11). Kejadian berikutnya dibuat dari saripati tanah (Q.S. Al-Mu`minun [23]: 12), yaitu semua yang dimakan manusia dari tanah.

Sebelum Adam diciptakan telah ada terlebih dahulu makhluk dari api dan cahaya, yaitu jin dan malaikat. Bangsa jin dahulu adalah sebagai penghuni bumi, raja mereka bernama Azazil, berkedudukan di langit dunia yang kekuasaannya sampai ke bumi. Penghuni bumi pada waktu itu adalah jin, suka berbuat kerusakan dan menumpahkan darah maka Allah menitahkan agar Azazil menghancurkannya dengan membawa pasukan para Malaikat, sehingga hancurlah jin di muka bumi dan sisanya terlempar ke tepi air dan tepi hutan. Azazil kemudian diangkat menjadi bendahara surga, pada saat itulah Tuhan menciptakan Adam. Setelah Adam disempurnakan dan ditiupkan ruh Allah kepadanya maka bangsa api dan bangsa cahaya diperintahkan untuk sujud padanya. Azazil yang ingin agar dirinya yang menjadi khalifah kembali di muka bumi menolak untuk sujud (Q.S. Al-A`râf [7]: 12), dan menyatakan api lebih baik dari tanah, padahal ia disuruh sujud pada Adam setelah Adam diberi ruh. Azazil menginginkan kedudukan khalifah ini, karena ia suka dengan fasilitasnya, sehingga malaikat pun berada di bawah komandonya. Allah Swt. berfirman:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ فَسَجَدُوْۤا اِلَّا
 اِبْلِيسَ قَالَ ؕ اَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيْنًا

42:52 yang dimaksud ruh adalah Alquran dan pertolongan.

¹⁴ Dalam hukum fikih, sperma tidak najis seperti cairan lain yang keluar dari zakar, sehingga jika ia keluar tidak membatalkan wudhu' tetapi jadi berhadas besar dan wajib mandi. Untuk membedakan air mani ini, ulama menetapkan karakteristik seperti di surah al-Thâriq ayat enam ini, selain karakter alamiah lainnya, yaitu terpancar, rasanya lezat, dan

“Dan (ingatlah), tatkala Kami berfirman kepada para Malaikat: “Sujudlah kamu semua kepada Adam”, lalu mereka sujud kecuali iblis. Dia berkata: “Apakah aku akan sujud kepada orang yang Engkau ciptakan dari tanah?” (Q.S. Al-Isrâ’[17]:61)

Inilah landasan akidah tentang manusia yang telah tercapai ilmu dan filsafat sehingga tetap menjadi kebenaran agama yang mutlak, sebagai satu dasar keimanan.¹⁵

Kaitan Syariah dengan Akhlak

Alquran adalah mu’jizat nabi Muhammad saw, dan syariat adalah mu’jizat yang terbesar baginya.¹⁶ Mu’jizat artinya melemahkan. Nabi-nabi yang mendakwakan dirinya sebagai utusan Tuhan tidak akan diterima umat begitu saja sampai ia bisa membuktikan kebenarannya sebagai rasul. Untuk membuktikan kerasulan tersebut nabi-nabi selalu dibekali Allah dengan mu’jizat sehingga manusia lemah dan tak berdaya akalinya untuk membantah.¹⁷

Menurut Ibn al-Arabi Syariah itu adalah jalan Allah, syariat itu hukum Allah, bukan hukum akal. Siapa yang menempuh jalan ini, maka ia akan sampai kepada hakikat, dan tidak ada jalan untuk sampai kepada Allah kecuali melalui jalan ini.¹⁸ Sumber syariah adalah Alquran, lalu syariah

¹⁵ Kebenaran adalah persoalan yang ingin diketahui manusia. Jika kebenaran ini tidak diketahuinya maka jiwanya tidak tenang. Kebenaran yang diperoleh melalui penelusuran akal disebut filsafat, sifat kebenarannya spekulatif, yaitu cuma ada dalam pemikiran. Spekulasi filsafat pada ranah yang empiris dapat dipastikan manusia lewat penelitian, percobaan dan kausalitas, maka kebenaran ini disebut kebenaran ilmu, dan sifat kebenarannya relatif, boleh jadi penelitian berikutnya menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Apabila perenungan akal, atau yang tak terpikirkannya sama sekali, dijawab oleh wahyu maka kebenarannya adalah mutlak, disebut sebagai agama.

¹⁶ Alquran mengandung mu’jizat yang bisa melemahkan orang untuk mendustakan Muhammad sebagai rasul Allah, baik dari keindahan bahasanya, informasinya tentang masa lalu, masa selama risalah, dan masa yang akan datang. Kandungannya yang berisi berbagai macam ilmu pengetahuan melahirkan teknologi ketika manusia ingin menguji kebenarannya.

¹⁷ Mukjizat nabi Musa adalah tongkatnya yang dapat menjadi ular besar, membelah laut merah, memukul batu hingga mengeluarkan air pada saat bani Israil kehausan, mu’jizat nabi Isa yang bisa menyembuhkan penyakit kusta dan sopak, bisa mengobati orang buta, bahkan menghidupkan orang yang mati, dan sebagainya.

¹⁸ Muhyiddin Ibnu al-Arabi, al-Fiqh. www.al-mostafa.com,

itu adalah sunnah Rasulullah saw. Syariah juga adalah segala sikap dan perbuatan baik yang dilakukan kaum muslimin, sehingga apabila mereka melakukan suatu perbuatan baik maka mereka akan menerima pahalanya dan pahala orang yang ikut mencontohnya.¹⁹

Syariah adalah adab ilahi. Hidup dengan syariat adalah hidup dengan adab ilahi. Rasulullah saw telah dibentuk adabnya oleh Allah untuk menjadi suri teladan bagi ummatnya. Umat yang mempedomani adab rasulnya sama dengan umat yang beradab dengan adab ilahi. Adab inilah yang menciptakan keluhuran akhlak, dan nabi saw. adalah orang yang berada dalam akhlak yang mulia (Q.S. Al-Qalam[68]: 4). Orang yang berakhlak mulia adalah kekasih Allah sebagaimana Ibrahim adalah khalilullah, dan Muhammad adalah habibullah, itulah insan kamil, manusia yang sempurna.

Hidup dengan menentang syariah adalah orang yang terjebak dalam makar ilahi. Mereka diberi syariah tetapi tidak diberi rezeki untuk mengikutinya, mereka menjalankan syariah tetapi tidak diberi rezeki keikhlasan. Melihat yang benar tetapi tidak mampu mengikutinya, melihat yang salah tetapi tidak sanggup menjauhinya. Kemauan dan kemampuan untuk berpedoman kepada syariat adalah bahagian dari nikmat Allah yang amat besar artinya. Perbuatan yang menyimpang dari syariah adalah perbuatan yang mengingkari ayat-ayat Allah. Allah Swt. berfirman:

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٣﴾ وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّا كِيدِيّ مَتِينٌ ﴿١٨٤﴾

“Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, nanti Kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan), dengan cara yang tidak mereka ketahui. 183. dan Aku memberi tangguh kepada mereka. Sesungguhnya rencana-Ku Amat teguh. (Q.S. Al-A`râf [7]: 182-183).

Syariah adalah bakaikan makanan yang bermanfaat bagi manusia. Apa yang diperintahkan syariat menjadi landasan kekuatan fisik dan psikis manusia. Apa yang dilarang syariat jika dikerjakan maka akan menjadi racun yang mematikan

¹⁹ Muhyiddin Ibnu al-Arabi, al-Fiqh. www.al-mostafa.com,

manusia. Makanan halal lagi baik adalah nutrisi yang menguatkan tubuh dan jiwa manusia (7: 23), sebaliknya makanan yang busuk dan haram adalah racun yang bisa membinasakan tubuh dan jiwa manusia. Semua ajaran syariat mengandung tujuan yang bermanfaat untuk manusia yang disebut dengan maslahat. Apabila syariat dilanggar akan menimbulkan kerusakan yang disebut dengan mafsadat. Karena itu manusia harus masuk dalam tuntutan syariah secara menyeluruh (2: 208) dengan niat yang berlandaskan kepatuhan. Sebab, perbuatan manusia diukur dari niat, dan tiap orang akan mendapatkan apa yang menjadi niatnya. Inilah kaedah moralitas yang tinggi, yang kekuatannya diambil dari norma-norma agama, norma-norma sosial, norma-norma ekonomi, dan norma-norma kemanusiaan. Ini adalah salah satu fondasi yang disebut maslahat mursalat.

Karakter Hukum Syariah

Ketentuan syariah diletakkan dari dasar akidah yang teguh. Menurut agama, manusia adalah bagian dari alam semesta. Keberadaan manusia diperlukan untuk kelanggengan alam sampai waktu yang ditentukan. Manusia dapat mengekalkan dan menghancurkan bumi ini dengan kekuatannya, seangkan Allah menginginkan alam ini tetap kekal sampai tiba masanya berakhir.²⁰ Rasulullah menyatakan bahwa dirinya dan agama yang dibawanya sebagai pembawa perdamaian bagi segenap alam (al-Anbiyâ`[21]: 107) “Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”. Menurut Hasan Turabi, kelestarian alam berkaitan dengan keberadaan manusia, mengekalkan alam adalah dengan cara mengekalkan species manusia.²¹ Pengekalan species manusia ditempuh dengan cara menetapkan mereka hidup berpasangan antara laki-laki dengan perempuan untuk berketurunan (*tawallud*) dan berkembang biak (*tanâsul*), karena itu jiwa manusia harus dipimpin dengan aturan yang tepat dan efektif, sebab jiwa manusia yang rusak akan menimbulkan kerusakan di muka bumi.²²

Islam mengajarkan norma-norma dasar yang universal bahwa tiap orang adalah bagian dari yang lain, bagian dari makhluk alam, dan bagian dari kemanusiaan yang universal. Karena itu manusia tidak bisa melepaskan diri dari yang lainnya, hidup berkelompok untuk mempertahankan diri, berkembang biak, dan kepentingan yang lebih luas.²³ Masyarakat terkecil adalah keluarga, lalu lingkungan, kemudian membentuk masyarakat besar berupa negara. Tiap orang berbeda statusnya berdasarkan fungsinya dalam kehidupan, inilah yang menyebabkan mereka saling melengkapi, yang lemah terlindungi, yang kaya dapat mengambil manfaat dari yang miskin. Manusia adalah makhluk yang lemah (Q.S. Al-Nisâ`[4]:28), tidak dapat mengadakan kebutuhannya sendiri, harus saling melengkapi dengan sesamanya, di samping ketergantungannya kepada makhluk lain di alam ini.²⁴

Agama juga mengajarkan bahwa manusia itu bersaudara, karena berasal dari satu diri, yaitu Adam (Q.S. Al-Nisâ`[4]:1), dari Adam diciptakan Hawa, dari dua orang inilah asal muasal manusia. Rasulullah Saw. di Arafah bersabda “Wahai sekalian manusia, ketahuilah bahwa Tuhan kamu adalah satu, nenek moyang kamu adalah satu, ketahuilah tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang Ajam, demikian pula orang Ajam atas orang Arab, tidak ada kelebihan orang berkulit merah atas orang berkulit gelap, demikian pula orang berkulit gelap atas orang berkulit merah kecuali dengan takwa kepada Allah”²⁵

Pernyataan ini merupakan kaedah yang penting untuk melihat manusia dalam persamaan, sederajat, dan seimbang. Perbedaan suku bangsa, bahasa, dan warna kulit karena perbedaan iklim dan geografis hanyalah sebagai tanda untuk mempermudah mengenali, dan mudah memberikan pertolongan (Q.S. Al-Hujurât[49]:

²⁰ Jam`iyah Majallah, *Majallat al-Ahkâm al-`Adliyyah*, (T.tp: Karkhanah Tijarat Kutub, t.th) h. 15.

²¹ Hasan al-Turabi, *Tajdîd al-Fikr al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Kutub, 1975), h. 75.

²³ Makhluk hidup terdiri dari dua species, hidup dan berkembang tetapi pasif disebut dengan tumbuh-tumbuhan (*nabatat*). Yang hidup dan berkembang aktif disebut dengan *hayawanat* (hewan). Kedua peristilahan ini diambil dari istilah Arab yang telah umum dipakai dalam kosa kata Indonesia. Istilah lain dikenal juga dengan *nabati* dan *hewani*. Manusia adalah hewan yang berpikir.

²⁴ Thabari, *al-Jâmi`... , Juz IV*, h. 32.

²⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, (Kairo: Muassasah al-

13) Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Laki-laki dan perempuan berbeda dalam kesatuan. Prestasi tiap individu dinilai lewat ketakwaan mereka dan kemampuannya megimplementasikan manfaat yang besar untuk sesamanya. Tiap orang memiliki status yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab, berbagi tugas agar hidup yang dijalankan indah dan berkarakter. Rasulullah saw. bersabda “Ketahuilah oleh kamu, setiap kamu itu adalah pemimpin dan setiap kamu bertanggung jawab atas kepemimpinannya. Seorang amir dalam masyarakatnya adalah pemimpin dan ia akan ditanya tentang kepemimpinannya, seorang suami adalah pemimpin terhadap keluarganya dan ia akan ditanya tentang mereka, seorang isteri adalah pemimpin terhadap rumah tangga suaminya dan anak-anaknya, dan ia akan ditanya tentang mereka, seorang hamba adalah pemimpin terhadap harta tuannya dan ia akan ditanya tentang itu. Sadarilah bahwa setiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu akan diminta pertanggung-jawabannya tentang kepemimpinannya”.²⁶

Konsep Perubahan dalam Islam

Menurut Islam manusia adalah bagian dari alam semesta yang tersusun dan terorganisir dalam satu kesatuan sistem dan struktur. Jika alam senantiasa berubah, begitu juga manusia. Semua mengalir, bergerak pada garis edarnya, *wa kullun fi falakin yasbahûn*. Heraklitus (540-480 sm) mengatakan ketika kita mandi di sebuah sungai untuk yang kedua kalinya, sungai telah berbeda.²⁷

Kehidupan manusia disebut berubah karena adanya perubahan pada saat adanya perbedaan waktu. Perubahan terjadi pada individu dan kumpulannya.²⁸ Menurut Ian Robertson perubahan sosial terjadi dari bermacam-macam faktor seperti lingkungan, populasi, ide, peristiwa, inovasi kultur, aktifitas manusia, dan teknologi.²⁹ Perubahan itu

juga yang menjadi sejarah.³⁰

Perubahan itu bagian dari sifat alamiah yang terjadi dengan takdir Allah. Allah Swt. berfirman:

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

“Semua yang ada di langit dan bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu dia dalam kesibukan”.

Ketika Rasulullah saw membaca ayat ini, sahabat bertanya “ya Rasulullah, apa yang dimaksud dengan *sy’a’n* dalam ayat ini?” ia menjawab “mengampuni dosa, melepaskan kesulitan, dan mengangkat derajat suatu kaum dan merendahkan kaum yang lain”.³¹

Ampunan adalah hasil perubahan dari maksiat menjadi taat, begitu juga kemudahan dan kemuliaan adalah hasil perubahan. Di belakang yang berubah itu ada wujud tunggal yang tidak berubah, Dia-lah asal segala sesuatu, kekal, senantiasa mengatur segala perubahan.³²

Islam mengajarkan agar perubahan dilakukan dari diri sendiri menuju ke arah yang lebih baik, sebab Allah tidak akan merubahnya sampai individu itu merubah dirinya sendiri,³³ Allah Swt. berfirman:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

“Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri”. (Q.S. Al-Ra’d [13]: 11).

Alquran juga mewajibkan adanya agen perubahan yang diambil dari sebahagian komunitas kaum muslimin untuk menjaga stabilitas perubahan ke arah yang lebih baik. Perkembangan yang tidak terencana bisa mengarah kepada kerusakan dan negatif. Dalam Alquran Allah swt. berfirman:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

³⁰ Abd al-Rahmân ibn Khaldun, *Târîkh Ibn Khaldun*, (Beirut: Muassasah Jammal li al-Thabâ’ah wa al-Nasyr, 1979).

³¹ Al-Thabarî, *Tafsîr*, Juz XI, h. 591.

³² Muhammad Syarif Ahmad, *Tajdîd al-Mawqif al-Islâmî fi al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Siyâsah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004).

³³ Penafsiran ini didasarkan kepada bahwa perubahan jasmani malah sebaliknya, yaitu manusia tidak bisa menahan perubahan yang terjadi pada dirinya dan alam lingkungannya, dari keadaan fisik yang kecil, lalu menjadi besar, kuat, lalu kembali menjadi lemah, dan akhirnya meninggal dunia.

²⁶ Abi Abd Allâh Muḥammad ibn Ismail al-Bukhârî, *al-Jâmi’ al-Shahîh*, (Beirut: Dâr al-Fikr), Juz III, h. 1459.

²⁷ Ahmad Amin, *al-Akhlâq*, (Mesir: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1975), h. 92.

²⁸ Ian Robertson, *Sociology*, (New York: Worth Publisher, Inc. 2nd Edition, 1981), h. 79.

²⁹ Ibid., *Sociology*, h. 79.

وَجَدَلْهُمْ بِآتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. (Q.S. Al-Nahl[16]: 125)

Menurut Qâdî Iyâd seorang agen perubahan hendaklah melakukan perubahan berdasarkan berbagai aspek yang memungkinkan untuk menghilangkannya, baik perbuatan untuk menghancurkan alat-alat kebatilan secara langsung atau perkataan dengan menyuruh orang melakukannya.³⁴ Perkembangan yang mengarah kepada kemunduran disebut dengan kemungkaran, yang diukur dari tidak berjalannya norma-norma luhur yang diakui oleh hati nurani manusia sebagaimana yang diajarkan agama.³⁵ Perkembangan yang baik disebut dengan *ma'rûf*, yang menggiring masyarakat dalam suatu *ishlâh*, kebaikan, dan kemaslahatan. Norma inilah yang disebut dengan jalan Allah. Rasul sendiri merupakan agen perubahan sosial pertama yang ditugaskan Allah untuk memperbaiki manusia, mengangkat derajat mereka, dan menjadikan mereka manusia yang sempurna (*insân kâmil*).³⁶

³⁴ Abu Zakaria Yahya ibn Syarf al-Nawawi, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawâwî*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turats al-'Arabi, 1392), Juz II, h. 25.

³⁵ Yaitu mengharuskan manusia bertauhid, menjalankan perintah, dan menjauhi larangan-Nya. Semua ini bertujuan untuk mengatur kehidupan manusia di dunia dan menggapai kebahagiaan yang kekal. Agen perubahan ini (Rasul) telah berlangsung berkesinambungan sampai datangnya Rasulullah saw. yang diutus Allah dengan membawa petunjuk dan agama yang benar, agar membuktikan kebenarannya di atas agama yang lain ('Abd al-Rahmân ibn Hasan al-Jabarti, *Târîkh Akhbâr*, (Beirut: Dâr al-Jail, 1960), h. 17.

³⁶ Menurut William Montgomery Watt, banyak perubahan sejarah dan peta dunia, yang disebabkan kehadiran Nabi Muhammad dan pengikutnya ini. Menurut analisis para ahli, alat utama yang digunakan Nabi untuk mempersatukan bangsa manusia ialah agama Islam, yang telah menyatukan kabilah-kabilah Arab di bawah satu komando hanya dalam waktu 23 tahun, yang menjadi kekuatan dunia dan dapat mengalahkan Romawi dan Persia. Lihat William Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca, History in the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1961), h. 202.

Quraish Shihab mengatakan:

“Kita semua tahu bahwa Alquran dan Sunnah melalui dakwahnya mengamanatkan nilai-nilai. Nilai-nilai itu ada yang bersifat mendasar, universal dan abadi, dan ada juga yang bersifat praksis, lokal, dan temporal, sehingga dapat berbeda antara satu tempat/waktu dengan tempat/ waktu yang lain. Perbedaan, perubahan, dan perkembangan nilai itu dapat diterima oleh Islam selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal”.³⁷

Menurut Quraish, Alquran mengisyaratkan kedua nilai di atas dengan kata *al-khair* dan *al-ma'rûf*. *Al-khair* adalah nilai universal yang diajarkan oleh Alquran dan Sunnah. *Al-khair* itu adalah *ittiba' al-Qur'ân wa sunnat al-rasûl*, sedang *al-ma'rûf* adalah sesuatu yang baik menurut pandangan umum satu masyarakat selama sejalan dengan *al-khair*. Adapun *al-munkar* maka ia adalah sesuatu yang dinilai buruk oleh masyarakat serta bertentangan dengan nilai-nilai ilahi.³⁸ Quraish menyimpulkan “*al-ma'rûf* merupakan kesepakatan umum masyarakat. Karena ia merupakan kesepakatan suatu masyarakat, maka kesepakatan itu bisa berbeda antara satu masyarakat muslim dengan masyarakat muslim yang lain, bahkan antara satu waktu dan waktu lain dalam satu masyarakat tertentu”.³⁹

Jika perubahan tidak mungkin dilakukan maka agama menekankan agar keluar dari keadaan yang buruk tersebut ke daerah lain yang lebih baik, mereka harus bergeser dari satu tempat menuju ke tempat yang lain. Dalam hal ini, Alquran mengenalkan konsep perubahan tempat. Dalam Alquran Allah Swt berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمْ مَلَائِكَةً ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا
فِيمَ كُنْتُمْ ۗ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ
قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا
فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan

³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000), Cet. ke-1, Vol. 2, h. 163.

³⁸ Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Vol. 2, h. 164.

³⁹ Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Vol. 2, h. 164.

malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri (kepada mereka) malaikat bertanya “dalam keadaan bagaimana kamu ini?”. mereka menjawab “Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Mekah)”. para malaikat berkata: “Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?”. Orang-orang itu tempatnya neraka jahannam, dan jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.” (Q.S. Al-Nisâ`[4]: 97)⁴⁰

Unsur kedua adalah penyerapan budaya lokal menjadi hukum Islam. Alquran membuka diri untuk menerima pemikiran bernas dari cerdik cendekia masyarakat menjadi hukum. Banyak ketentuan hukum yang diserahkan Alquran pembatasannya berdasarkan akal yang jernih, yang disebut *`urf*. Dalam institusi perkawinan misalnya, Islam menekankan agar kehidupan rumah tangga dijalankan dengan baik tanpa memberikan batasan dan standar kebaikan itu apa. Islam meyerahkannya kepada pertimbangan akal dengan istilah “*bi al-ma`rûf* yaitu dengan penggunaan *`urf*. Imam Qurthubi berpendapat bahwa *`urf* itu ialah segala keadaan yang baik yang diterima akal, dan jiwa merasa damai.⁴¹ Apabila para pemikir dan cerdik cendekia sepakat pada satu konklusi tentang kebaikan, maka berlakulah ketentuannya sebagai norma yang menjadi dasar bagi sebuah perilaku dalam masyarakat tersebut. Inilah yang lebih akrab dikenal sebagai hukum adat. Imam Qarafi mengatakan:

“Pengertian *`urf* itu adalah baharu, tidak terpaku pada naskah tertulis dalam kitab-kitab yang habis usia membacanya. Apabila datang seorang bertanya kepadamu yang bukan dari ahli iklimmu jangan berikan ia *`urf* daerahmu, tetapi tanyalah tentang *`urf* negerinya, lalu berikanlah fatwa sesuai dengan *`urf*nya tersebut, bukan *`urf* daerahmu yang termaktub dalam kitab-kitabmu. Inilah kebenaran yang nyata. Terpaku pada pendapat lama adalah suatu kekeliruan dalam

agama dan tidak mengerti dengan tujuan para ulama terdahulu”.⁴²

Ali Ahmad al-Nadwi mengatakan “dalam teori fikih diyatakan sesuatu yang tidak ada batasannya dalam syara’ dan bahasa maka pengukurannya kembali kepada pertimbangan akal yang disebut *`urf*.⁴³ Teori ini kelihatannya muncul sebagai hasil dari analisis terhadap kesulitan satu hukum untuk merangkul satu persoalan pada kondisi yang bermacam-macam. Sesungguhnya kehidupan manusia yang telah panjang di muka bumi telah mengenal berbagai aturan yang mereka lahirkan dari kekuatan akal ini, baik tinggal dalam kesepakatan yang tidak tertulis maupun yang diundangkan secara tertulis. Hanya saja, sifat dari perubahan yang terjadi pada kehidupan manusia terkadang tidak mengiringi perubahan yang terjadi pada hukum tersebut, yang mungkin telah tidak sesuai lagi, karena kepentingan pragmatis dari pihak dominan yang mempertahankannya.

Dalam konteks keindonesiaan, sesungguhnya kemampuan *akal fa`al* para cendekiawan Indonesia sangat hebat sekali jika disatukan untuk memajukan rakyat. Sejak Indonesia merdeka peranannya sebagai pemimpin dunia dikagumi berbagai bangsa di tiga benua. Kelemahan yang terjadi dari para cendekiawan saat ini adalah ketidak mampuan mereka mengglobalisasi diri, senantiasa terikat dengan sekat-sekat sempit yang mempengaruhi pemikiran dan tindakan mereka. Ada sekat primordialisme, kepartaian, mazhab, dan lainnya menyebabkan hasil pemikiran mereka terkadang tidak layak dijadikan *urf* yang dapat dipromosikan menjadi hukum Islam. sementara jumlah yang menjadi virus begitu dominan berperan dan mewarnai pemikiran publik.

Elastisitas Penerapan Hukum Islam

Sepanjang sejarah manusia hukum senantiasa terikat oleh ruang, waktu, dan kepentingan.⁴⁴

⁴⁰ Ayat ini menceritakan orang-orang muslimin Mekah yang tidak mau hijrah bersama nabi sedangkan mereka sanggup. Mereka ditindas dan dipaksa oleh orang-orang kafir untuk ikut bersama mereka pergi ke perang Badar berperang melawan Rasulullah saw., akhirnya di antara mereka ada yang terbunuh dalam peperangan itu.

⁴¹ Muḥammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farakh Abū `Abd Allah al-Qurthûbî, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân*, (Qahirah: Dâr al-Qalam, 1991), h. 259.

⁴² Muḥammad Salîm al-Awwa, *al-Fiqh al-Islâmî...*, h. 13.

⁴³ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qâ`idah al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991), h. 259.

⁴⁴ Menurut Ahmad Amin, hewan tidak melihat hukum sesuatu kecuali yang mengenai dirinya, ia akan berbuat demi dirinya, lalu ketika telah mempunyai keturunan hewan akan berbuat demi anak-anaknya, dan ketika mereka telah ramai akan berbuat untuk kelompoknya. Demikian juga manusia ialah makhluk yang terikat oleh ruang, waktu, dan kepentingan.

Manusia tidak dapat membuat hukum yang mengikat secara universal. Karena itu Allah Swt. memberikan petunjuk agar manusia membuat aturan yang adil berdasarkan kemanusiaan, inilah yang tak akan berubah sampai kapanpun. Untuk aturannya hukum senantiasa berubah, hukum itu sendiri alat untuk merubah. Yang tidak bisa berubah secara sukarela akan berubah dengan dipaksa hukum. Kaedah mengatakan “tidak diingkari perubahan hukum karena perubahan zaman”.⁴⁵ Ibn Khaldun mengatakan keanekaragaman keadaan fisik, watak, mental, dan perilaku manusia itu dipengaruhi oleh faktor geografis.⁴⁶

Sebuah kelompok manusia mestilah memiliki dua hal, yaitu pemimpin dan aturan. Imam Mawardi mengatakan “manusia adalah makhluk lemah dan paling banyak kebutuhannya, sehingga untuk memenuhinya mereka harus melakukan kerjasama, kebersamaan melahirkan perkumpulan, perkumpulan membentuk masyarakat,⁴⁷ masyarakat yang besar disebut negara. Tanpa negara, menurut Ibn Khaldun, eksistensi manusia tidak akan sempurna, sebagaimana kehendak Allah menjadikan mereka sebagai khalifah-Nya untuk memakmurkan dunia ini.⁴⁸ Dalam saling memenuhi kebutuhan manusia memerlukan aturan agar tidak saling berselisih. Untuk menegakkan aturan diperlukan adanya pemimpin. Oleh karena itu pemimpin haruslah memiliki kekuasaan.⁴⁹ Kekuasaan pemimpin dalam menentukan aturan dan kebijakan menjadi hukum pula yang wajib dipatuhi.

Alquran tidak membatasi siapa pemimpin yang seharusnya, dari kelompok mana, bagaimana cara mengangkatnya, sampai berapa lama ia

menjalankan tugasnya, meskipun memberikan kualifikasi dan persyaratan yang kuat untuk dapat dianggap sebagai pemimpinnya umat Islam. paling tidak sekualitas dengan seorang nabi, yaitu jujur, amanah, menyampaikan, dan cerdas. Jika kualifikasi ini dimiliki oleh seorang pemimpin maka ia adalah wakil Tuhan di muka bumi, memiliki kewenangan yang dipinjamkan Tuhan kepadanya.⁵⁰ Allah Swt. berfirman:

تَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu”. (Q.S. Al-Nisâ[4]: 59)

Tehnik seorang pemimpin dalam menjalankan kepemimpinannya disebut siasat. Siyasah ialah perbuatan yang menghasilkan manfaat dan menghindarkan kerusakan. Kemaslahatan yang tertinggi ialah tegaknya keberadaan agama secara sempurna dan terciptanya kedamaian serta ketenteraman dalam masyarakat. Padanan kata *siyâsah* ialah politik.⁵¹ Sedangkan negara, dalam bahasa Arab disebut *balad*,⁵² dengan pengertian tanah, yaitu negeri, tempat manusia berdomisili. Muhammad Syarif Ahmad mengatakan: “urusan mengatur negara adalah urusan duniawi. Semua perbuatan manusia memerlukan *siyasah* yang ditujukan untuk mencapai ridha Allah”.⁵³

Dalam sejarah, pertimbangan maslahat dan logika perubahan sosial sering menjadi alasan kepala negara membatalkan ketentuan yang jelas dari nas lewat kekuasaan politik. Misalnya

⁵⁰ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân*, Juz V, h 249.

⁵¹ Siyasah berasal dari kata *sâsa*, *yasûsu*, *siyâsah*, maknanya *ri`ayah* (mengatur) dan *ishlâh* (memajukan), orang yang menjalankannya disebut *sâ'is*. Di Indonesia orang yang mengendalikan delman disebut *sais*. Tetapi istilah ini tidak dipakai di Arab untuk menyebut kepala negara karena banyaknya istilah lain yang lebih populer, seperti raja (malik), sultan, imam, dan setelah Islam muncul istilah khalifah.

⁵² *Bald* maknanya hamparan tanah yang luas, dihuni orang atau tidak, ramai atau sepi, bahagian-bahagiannya disebut *balдах*, jamaknya *bulдах* (Muhammad ibn Mukarram ibn Manzûr al-Anshârî al-Afriqi al-Misri, *Lisân al-'Arab*, (Mesir: Dâr al-Mishriyyah, 1980), Juz III, 94).

⁵³ Ahmad, *Tajdid al-Mawqif*, h. 76). Al-Ghazali berpendapat bahwa pembentukan khilafah adalah wajib syar`i. Dasarnya ijma` umat dan kategorinya fardhu kifayah. Abu Hamîd al-Ghazâlî, *Al-*

boleh membunuh anggota kelompok, jika terjadi pembunuhan maka akan dikenakan sanksi sesuai ketentuan, tetapi jika pembunuhan terhadap anggota kelompok lain tidak dipandang sebagai sebuah pelanggaran. Ahmad Amin, *al-Akhlâq...*, h. 127.

⁴⁵ Muhammad Amin al-Hasân al-Majdadî al-Barkatî, *Qawâ'id al-Fiqh*, (Karaci: Al-Shadaf, 1407/1986), h. 113.

⁴⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, h. 17.

⁴⁷ Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bisrî al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 16. dalam Surat Al-Nisâ[4]: 28 “Dia menjadikan manusia itu lemah”.

⁴⁸ Ibn Khaldun, Abd al-Rahmân, *Muqaddimah*, (Beirut: dar al-Fikr, t.th.), h. 41.

⁴⁹ Abd al-Wahhab al-Najjar, *al-Khulafâ` al-Râsyidûn*, (Beirut:

dalam kebolehan laki-laki muslim menikahi wanita kitabiyah, di masa Umar kebolehan ini tidak berlaku lagi berdasarkan keputusan politik. Sejarah manusia meletakkan perkawinan sebagai persoalan yang paling dihormati. Perkawinan mencerminkan harkat dan martabat manusia yang berbeda dari *species* hewan lainnya. Perkawinan menjanjikan keindahan dan kedamaian yang diperlukan dalam kehidupan, dapat mempererat tali persaudaraan, dapat merekatkan hati yang retak karena permusuhan, dan dapat menjanjikan satu kekuatan masa depan dengan banyaknya anggota dari sebuah keluarga. Pecahnya perkawinan dapat menimbulkan keretakan, permusuhan, dan peperangan. Umar melarang kaum muslimin menikahi wanita kitabiyah yang lebih molek dari wanita Arab agar jangan ada kecenderungan tentaranya yang berada di daerah taklukan lebih tertarik menikahi mereka dari pada kembali ke isteri-isteri mereka. ‘Umar menjaga agar wanita muslimah tidak kehilangan suami mereka karena menikah dengan wanita Kitabiah, dan bagi yang gadis masih ada peluang untuk menikah dengan para pejuang Islam yang gagah saat mereka kembali ke kampung halaman. Bagaimanapun wanita muslimah pada saat itu lebih baik dari wanita Kitabiah.⁵⁴

Begitu juga soal penerapan sanksi khamar. Ketika diangkat kasus orang yang minum minuman keras yang tahan terhadap empat puluh kali jilid, Umar menambahinya menjadi 80 kali cambuk, sebab jumlah sebelumnya tidak lagi efektif untuk memberinya pelajaran. Ia membawa kasus ini dalam musyawarah. Ali mengusulkan agar hukuman itu ditambahi menjadi 80 kali cambuk. Alasannya: “siapa yang minum akan mabuk, kalau ia mabuk akan memfitnah, hukuman orang yang memfitnah 80 kali cambuk”.⁵⁵

Umar menyetujui pendapat ini, tetapi tidak menerapkannya secara umum. Untuk orang yang lemah dilaksanakan 40 kali, bahkan orang tua yang pemabuk yang tidak mungkin lagi dirubah perilakunya Umar mengasingkannya dari pergaulan

umum agar tidak menularkan tabiatnya. Hukuman 80 kali cambukan ini merupakan hukuman jilid maksimal.⁵⁶

Persoalan khamar telah ditetapkan Alquran dengan nas yang jelas, baik tentang dosanya maupun pengakuan manfaatnya. Tetapi dalam Alquran tidak ada sanksinya, sanksi ditetapkan oleh Sunnah, bahwa Nabi memukul orang yang mabuk dengan sendal. Umar memberikan aspek jera kepada pelaku dengan menambahi kadar hukumannya, dan dengan alat cambuk.

Ketentuan nas yang sudah pasti dalam persoalan ini bukanlah sebagai diktum hukum, tetapi sebagai sumber normatif yang dijadikan premis untuk melahirkan pernyataan baru. Ali menjawab pertanyaan Umar “jika ia minum ia mabuk, jika mabuk ia meracau, jika meracau ia memfitnah, jika memfitnah, orang yang memfitnah dihukum 80 kali jilid” akhirnya, kesimpulan 80 kali jilid menjadi keputusan negara terhadap persoalan khamar.⁵⁷ Apa yang dilakukan ‘Umar ini sesungguhnya masih diperdebatkan. Orang mabuk juga bisa berzina, atau membunuh, mengapa antisipasinya sebatas memfitnah dengan pengertian qadzaf.

Para ulama belakangan melihatnya berbeda, di antaranya mengatakan angka 40 adalah hak Allah, sedangkan 40 berikutnya adalah ta`zîr, yaitu kebijakan yang diserahkan kepada penguasa untuk menentukannya sebagai usaha rehabilitasi dan pembelajaran. Ada pula yang melihat penerapan Umar itu sebagai kasuistik, sehingga harus didudukkan dalam peristiwa yang tertentu pula. Sementara saat itu perubahan perilaku di masyarakat sedang berlangsung karena percampuran penduduk yang sudah berada di bawah naungan wahyu dengan penduduk baru hasil dari penaklukan yang terjadi.⁵⁸

⁵⁶ Nashir ibn `Aqil Jasir Al-Tharafi, *Al-Qadhâ` Ahdi Umar ibn al-Khattâb* (Jeddah: Dâr al-Madani, 1987/1406), Cet. ke-1, h. 40.

⁵⁷ al-Qurhtubi, *Al-Jâmi` li Ahkâm al-Qurân*, Juz VI, h, 273.

⁵⁸ Memang ada juga yang menyebutkan bahwa perubahan perilaku justru terjadi pada ummat Islam sendiri, dengan kasus Usmân ibn Maz`ûn pejabat di Yaman yang diadakan Abû Hurairah dan Salman al-Farisi kepada Umar. Umar lalu melakukan investigasi kepada isterinya. Lalu ia menghukumnya dengan 80 kali cambukan. Tetapi peristiwa ini tidak masuk akal penulis, dengan beberapa alasan, sebab Usmân ibn Maz`ûn seorang sahabat al-sâbiqûn al-awwalûn yang

⁵⁴ Muhammad ibn Muni` ibn Sa`ad al-Hasyimi Abû Abd Allah (168-230 H), *al-Thabaqât al-Kubrâ*, (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-`Ulûm wa al-Hikam, 1408), tahqiq Ziyad Muhammad Mansur, Cet. ke-2, Juz III, h. 285.

Hukuman ini sesungguhnya benar-benar melirik aspek negatif yang ditimbulkan dari hilangnya akal orang yang minum khamar, apalagi pematik dan pecandu narkoba yang membuat dirinya rusak dan hancur serta membawa kerusakan tersebut kepada yang lain, saat ini lebih tepat dihukum mati, dihilangkan keberadaannya dari masyarakat, karena ia tidak lagi menjanjikan kebaikan bagi dirinya sendiri apalagi orang lain. Ia lebih dekat kepada status virus yang merusak kesehatan masyarakat. Rasionalisasi dari kasus ini adalah perlindungan terhadap akal, yang apabila akal itu hilang dapat menyebabkan orang lain kehilangan nyawa juga.

Masih banyak lagi kebijakan negara dan ketentuan hukum yang diambil sesuai dengan tuntutan terbaik bagi masyarakat menurut pemikiran dan pertimbangan politik. Dengan pemikiran seperti ini diharapkan pemegang kekuasaan politik di Indonesia memiliki keberanian untuk mengambil terobosan-terobosan yang signifikan demi kebaikan seluruh masyarakat Indonesia. Saat ini kelemahan dalam mengambil keputusan politik berakibat kepada terlalu banyaknya kerusakan yang ditimbulkan dari pejabat negara yang menjadi sumber kesengsaraan masyarakat. Besarnya jumlah koruptor dan tingginya angka kriminalitas merindukan hukum yang sanggup untuk mengubahnya dan menekannya sehingga ke titik terendah dengan keputusan pemegang politik.

Penutup

Dari jabaran di atas, dapat disimpulkan bahwa hukum Islam tidak bisa dilepaskan dari akidah dan akhlak. Hukum Islam diproyeksikan untuk membentuk manusia yang berakhlak luhur, yang menjadi dasar kemuliaan manusia. Sebab, manusia itu dilahirkan Allah dalam bentuk mulia dan diberi

melakukan hukuman pada riwayat tersebut menggunakan cambuk sebagai awal pertama pemakaian alat siksa ini, dan eksekusinya tidak sekaligus, tetapi diberikan secara bertahap, sebab ketika itu Usman sedang sakit. Ini bertentangan dengan logika istihsân yang menjadi jiwa hukum Umar. Apalagi dengan banyaknya riwayat yang masyhur mengenai spektakulernya Umar yang bertentangan dengan akal, seperti membunuh anak perempuannya yang masih kecil, dan mencambuk anaknya yang mabuk sehingga menyebabkan kematiannya tanpa menyesuaikan dengan keadaan yang sebenarnya, dan sifat Sâhib al-Niyah yang menghukum orang yang mabuk.

Allah pengasuhan yang terbaik sehingga menjadi makhluk yang istimewa dibandingkan makhluk yang lainnya.

Berpegang kepada hukum Islam, dapat memberikan kemuliaan kepada manusia karena dalam hukum Islam tersebut memiliki daya yang dapat membentuk manusia menjadi makhluk yang sempurna, atau insan kamil. Hukum Islam dalam realisasinya ada yang termasuk kategori syariah yang bersifat tetap, jelas, tegas, dan kebenarannya pasti (qath`i), dan berlaku universal; dan ada pula yang termasuk kategori fikih yang bisa menerima perubahan, mengandung penafsiran dan kebenarannya merupakan dugaan kuat mujtahid (zhanni), serta berlaku kebanyakan. Untuk hukum Islam kategori fikih inilah yang sangat elastis dan responsif terhadap dinamika masyarakat dan perubahan zaman, sehingga hukum Islam di sini bisa memberi solusi yang membunmi dan aplikatif.

Pustaka Acuan

- Ahmad, Muhammad Syarif, *Tajdîd al-Mawqif al-Islâmî fi al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Siyâsah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004.
- Amin, Ahmad, *al-Akhlâq*, Mesir: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1975.
- Awwa, Muhammad Salim al-, *al-Fiqh al-Islâmî fi Tharîq al-Tajdîd*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1419/1998.
- Baghdadi, Sayyid Mahmud Syukri al-Alusi al-, *Bulûgh al-`Arab fi Ma`rifat Ahwâl al-`Arab*, Beirut: Dâr al-Kitab al-`Ilmiyyah, 1314.
- Barkatî, Muhammad Amin al-Ihsân al-Majdadî al-, *Qawâ'id al-Fiqh*, Karaci: al-Shadaf, 1407 1986.
- Bukhârî, Muhammad ibn Ismail Abi Abd Allâh al-, *Târîkh al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Ghazali, Abu Hamid al-, *Al-Iqtishâd fi al-`itiqâd*, Mesir: Maktabat al-Jund, 1972.
- Halawi, Muhammad Abd al-`Aziz al-, *Fatâwâ wa al-`Aqdhiyah Amîr al-Mu`minîn Umar ibn al-Khattab*, Kairo: Maktabah al-Qur`ân, 1986.
- Hasyimi, Muhammad ibn Muni` ibn Sa`ad al-, (168-230 H), *al-Tabaqât al-Kubra*, Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-`Ulûm wa al-Hikam, 1408, Cet. ke-2, tahqiq Ziyad Muhammad Mansur
- Jabarti, Abd al-Rahman ibn Hasan al-, *Târîkh Akhbâr*, Beirut: Dâr al-Jail, 1960.

- Khaldun, Abd al-Rahman ibn, *Muqaddimah*, Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.
- Khaldun, Abd al-Rahman ibn, *Târîkh Ibn Khaldun*. Beirut : Mu'assasah Jammal li al-Taba'ah wa al-Nasyr, 1979.
- Madkur, Muḥammad Salam, *Al-Ijtihâd fi al-Tasyrî` al-Islâmi*, Mesir: Dâr al-Nahdhah al-`Arabiyah, 1983.
- Manzûr, Muḥammad ibn Mukarram ibn, *Lisân al-`Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyyah, 1980.
- Mawardî, Ali ibn Muḥammad ibn Ḥabib al-Bisrî al-, *Adab al-Dunya wa al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993.
- Nadwi, Ali Aḥmad al-, *al-Qâ'idah al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991.
- Najjar, Abd al-Wahhab al-, *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nawawi, Abu Zakaria Yahya ibn Syarf al-, *Shahîh Muslim bi Syarḥ al-Nawâwi*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turats al-`Arabi, 1392.
- Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terjemahan dari *The Sociology of Social Change* oleh Alimandan, Jakarta: Prenada, 2004.
- Qasim Amin, *Tahrîr al-Mar'ah*, Al-Qahirah: Dâr al-Ma`ârif, t.th.
- Qurthûbî Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr ibn Farah Abû `Abd Allah al-, *Al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur'ân*, Qahirah: Dâr al-Sya`bi, 1372 H.
- Robertson, Ian, *Sociology*, New York: Worth Publisher, Inc. 2nd Edition, 1981.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsîr al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, Sya`ban 1421/November 2000, Cet. ke-1.
- Tharafî, Naṣîr ibn `Aqil Jasir al-, *Al-Qadhâ' fi `Ahdî Umar ibn al-Khattâb*, Jeddah: Dâr al-Madani, 1987/1406, Cet. ke-1.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad's Mecca, History in the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.

EKSISTENSI NASAKH DALAM IMPLEMENTASI ELASTISITAS HUKUM ISLAM

Suansar Khatib

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Bengkulu
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu
Email: suansar.khatib@gmail.com

Abstract: *The Existence of Naskh in Implementing Elasticity of Islamic Law.* In a view of Muslim scholars, *naskh* (abrogation) is one of the methods in undertaking *ta'arudh al-Adillah*. Nevertheless, there are disputes on meaning and existence of *naskh* in the Qur'an and Hadis and the influence in applying *istinbath al-hukm* (deducing Islamic law) among them. The present paper is aimed at describing the function of *naskh* as one of the elasticity elements in the Islamic law. In developing Islamic law, to appear the elasticity, the real meaning of *naskh* is to abrogate a law from a side to another one. *Naskh*, on the other hand, also stands for tentative abrogation and it can be applied recently in other way based on appropriate situation, condition, and motivation.

Keywords: *naskh, naql wa tahwil*, elasticity of Islamic law

Abstrak: *Eksistensi Nasakh dalam Implementasi Elastisitas Hukum Islam.* Di kalangan ulama ushûl al-fiqh, *naskh* merupakan salah satu cara penyelesaian *ta'arudh al-adillah*. Namun, di kalangan mereka terjadi perdebatan tentang makna dan eksistensi *naskh* dalam nas Alquran dan hadis. Begitu juga pengaruhnya terhadap *istinbath al-hukm*. Tulisan ini menjelaskan tentang fungsi *naskh* sebagai unsur elastisitas dalam hukum Islam dan pengembangannya. Menurut analisis penulis, dalam rangka pengembangan hukum Islam agar tampak elastisitasnya, maka pengertian *naskh* yang tepat adalah pengalihan hukum dari satu tempat ke tempat lain. Selain itu, *naskh* juga bisa dimaknai penghapusan sementara, dan bisa diberlakukan lagi ketentuan yang lama jika situasi, kondisi, dan motif yang lama tersebut terulang kembali saat ini.

Kata kunci: *naskh, naql wa tahwil*, elastisitas hukum Islam.

Pendahuluan

Pembahasan tentang *naskh* dalam kajian ushûl al-fiqh berkaitan dengan persoalan *ta'arudh al-adillah* yaitu untuk menyelesaikan adanya pertentangan antara dua dalil. Secara etimologi, ada dua pengertian yang dikemukakan oleh para ulama ushûl al-fiqh, pertama, *naskh* dalam pengertian الإزالة والإبطال (penghapusan dan pembatalan), pengertian kedua النقل والتحويل (pemindahan dan pengalihan).¹

Kedua pengertian ini mempunyai implikasi yang berbeda, kalau *naskh* dalam pengertian penghapusan dan pembatalan, maka konsekuensi hukumnya adalah adanya nas hukum yang dihapus dan dibatalkan hukumnya. Begitu pula sebaliknya,

jika *naskh* dalam pengertian pemindahan dan pengalihan, maka konsekuensinya adalah hukum yang dikandung dalam sebuah nas dialihkan fungsinya kepada wadah yang lain.

Kemudian istilah lainnya yang juga perlu dijelaskan adalah tentang elastisitas. Kata elastisitas berasal dari kata elastis yang berarti *pertama*, mudah berubah bentuknya dan mudah kembali ke bentuk asal, lentur; *kedua*, luwes.² Sedangkan keelastisitasan berarti keadaan elastis, dan elastisitas berarti keadaan yang elastis.³ Kemudian pengertian yang juga perlu dijelaskan adalah tentang hukum Islam. Term hukum Islam seringkali dipahami sebagai terjemahan dari terminologi fikih, al-Syarî'ah al-Islâmiyah,

¹ Muḥammad ibn Ali ibn Muḥammad al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥul Ilâ Tahqîq Min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 113.

² Departemen P&K, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 256.

dan Islamic Law. Padahal, masing-masing istilah tersebut memiliki kerangka pemikiran tersendiri. Oleh sebab itu, sarjana Islam kontemporer dalam berbagai tulisan dan forum berusaha menjelaskan masing-masing terminologi sehingga antara yang satu dengan yang lainnya dapat dibedakan dan ditempatkan secara proporsional.⁴ Namun, dalam bagian ini yang penulis maksudkan dengan hukum Islam adalah “Seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam”.⁵

Berdasarkan pengertian diatas, maka yang dimaksud dengan *nasakh* sebagai unsur elastisitas hukum Islam adalah bagaimana peran *nasakh* sebagai salah satu unsur keelastisitasan hukum Islam dalam mengembangkan dan membentuk suatu produk hukum yang luwes dan lentur, sehingga hukum Islam bisa menghadapi berbagai kondisi masyarakat.

Tujuan Penetapan Nasakh

Jika ditelaah seluruh aspek ajaran Islam, termasuk dalam pensyariaan hukum-hukumnya, maka dapat diketahui bahwa pada dasarnya hukum Islam itu adalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁶ Selain itu, Allah sebagai *Syâri`* juga menuntut kepatuhan dan ketulusan para hamba-Nya untuk melaksanakan seluruh perintah dan menjauhi seluruh larangan-Nya. Untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut, *Syâri`* juga senantiasa memperhatikan kondisi umat manusia serta lingkungan yang mengitarinya, sehingga kemaslahatan yang diinginkan itu dapat diwujudkan dengan baik.⁷

Berdasarkan kerangka pikir demikian, dapat dipahami bahwa pada dasarnya *Syâri`* juga

menjadikan pembahasan kondisi dan situasi sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum-Nya. Karena itulah menurut Wahbah al-Zuhaili, *Syâri`* sesuai dengan kehendak-Nya dan tujuan yang ingin dicapai memberi peluang mengubah hukum tersebut atau menggantinya dengan hukum lain.⁸ Ini bukan berarti *Syâri`* tidak tahu dengan perubahan tersebut, namun *Syâri`* memberi tuntunan dan pelajaran yang dapat diambil hikmahnya oleh manusia itu sendiri.

Perubahan (pergantian) hukum yang terjadi tersebut dalam kajian *ushûl al-fiqh* disebut dengan *nasakh*. Terjadinya *nasakh* merupakan sebuah keniscayaan dalam hukum Islam. Ada dua alasan kenapa *nasakh* dikatakan sebagai sebuah keniscayaan yang tidak bisa dielakkan.⁹ Pertama, secara *syar`i*. Banyak nas yang memberikan indikasi bahwa sebenarnya *nasakh* itu telah terjadi. Di antaranya firman Allah dalam QS. al Baqarah: [2] ayat106:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Ayat mana saja yang Kami *nasakh*-kan atau Kami jadikan manusia lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik atau sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.

Kemudian firman Allah dalam Q.S. al-Ra`d [13]: 39, yang menyatakan:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan apa yang dikehendaki-Nya.”

Menurut Ibnu Abbas sebagaimana yang disinyalir oleh Ibnu al-Jauzy, ayat ini berbicara tentang proses terjadinya *nâsikh-mansûkh* dalam kitab suci Alquran.¹⁰

Kedua, secara logika. Adapun secara logika

⁴ Jaih Mubarak, “Dinamika Pemikiran Hukum Islam di Indonesia”, dalam *Jurnal Unisia*, UII Yogyakarta, No. 48/XXVI/II, 2003, h. 103.

⁵ Amir Syarifuddin, *Filsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 14)

⁶ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), h. 183.

⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dar al Fikr, 1986), jilid II, h. 226-227.

⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 937.

⁹ Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-, *Irsyâd al-Fuhûl...*, h. 162.

¹⁰ Ibnu al-Jauzy, *Nasikh-Mansukh: Ayat-aya al-Qur'an yang Dihapus*, terj, Wawan Djunaedi Soffandi, Nawâsikh al-Qur'an: al-Nâsikh wa al-Mansûkh, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), h. 22.

dapat dipahami bahwa *taklîf* (perintah yang dibebankan kepada hamba) tentu berkaitan dengan kehendak *mukallif* (Allah), atau sangat erat kaitannya dengan kemashahatan *mukallaf*. Jika dilihat dari kaca mata kehendak *mukallif*, maka tidak ada larangan jika Allah mengubah perintah yang telah dibebankan kepada hamba-Nya untuk kemudian digantikan dengan bentuk yang lain. Sedangkan jika dilihat dari segi kemaslahatan si mukallaf, maka bisa saja kemaslahatan *taklîf* untuk hamba pada masa tertentu mengalami perubahan seiring dengan berjalannya waktu, sehingga perintah yang semula mengandung maslahat, menjadi tidak lagi memiliki unsur maslahat.¹¹

Berdasarkan pandangan seperti inilah, para ulama dari kalangan Jumhur berpendapat bahwa *nasakh* itu baik secara logika maupun secara syara', telah terjadi.¹² Adanya konsep *nasakh* ini erat kaitannya dengan upaya memelihara kemaslahatan, yang merupakan tujuan ditetapkannya hukum Islam. Selain itu juga untuk menunjukkan bahwa hukum Islam mempunyai daya fleksibilitas dan elastisitas, karena hukum Islam itu disyariatkan berdasarkan tahapan. Artinya, jika tahapan berlakunya suatu hukum menurut kehendak *Syâri`* telah selesai, maka datang tahapan berikutnya, sehingga kemaslahatan dan ketenteraman manusia itu dapat terpelihara.¹³

Adapun hikmah ditetapkannya *nasakh*, menurut ulama *ushûl al-fiqh* adalah untuk:¹⁴

1. Menjaga tujuan penetapan hukum oleh *Syâri`*, yaitu untuk menjaga kemaslahatan bagi si mukallaf. Kemaslahatan itu bisa berubah karena adanya perubahan kondisi dan situasi.

2. Sebagai tantangan dan ujian bagi mukallaf. Apakah si mukallaf itu akan tetap teguh dalam menjalankan perintah dan larangan yang diberikan oleh *Syâri`*.

Sementara itu, Abdul Wahab Khalaf ketika menjelaskan hikmah ditetapkannya *nasakh* mengatakan:

نسخ وقع في التشريع الالهي ويقع في كل تشريع وظيفي لان المقصود من كل تشريع سواء أكان الهيا أو ضيعيا، تحقيق مصالح الناس ومصالح الناس قد تتغير غير أحوالهم والحكم قد يشرع لتحقيق مصالح اقتضتها سباب فاذا زالت هذه الأسباب فلا مصلحة في بقاء الحكم.¹⁵

“*Nasakh* dapat terjadi pada undang-undang ciptaan Tuhan dan undang-undang ciptaan manusia, karena tujuan setiap undang-undang itu baik undang-undang ciptaan Tuhan atau undang-undang ciptaan manusia adalah merealisasikan kemaslahatan manusia, sedangkan kemaslahatan manusia itu kadang-kadang berubah lantaran perubahan keadaan mereka. Dan hukum itu kadang-kadang di syariatkan untuk merealisasikan kemaslahatan yang di tuntut oleh beberapa sebab, maka apabila sebab itu telah tiada, berarti sudah tidak ada pula kemaslahatan pada tetapnya hukum itu.”

Pandangan Abd al-Wahab Khallâf di atas memberikan indikasi bahwa pada dasarnya *nasakh* itu merupakan sebuah keniscayaan yang tidak bisa dielakkan oleh setiap konsep hukum, baik hukum yang datang dari Tuhan maupun hukum buatan manusia. Karena konsep *nasakh* erat kaitannya dengan upaya menciptakan dan mewujudkan kemaslahatan, sebagai tujuan dari ditetapkannya hukum oleh *Syâri`*. Senada dengan Abd al-Wahab Khallâf di atas, al-Zarqani seorang ulama Ulum al-Qur`ân mengatakan bahwa hikmah adanya *nasakh* adalah:

ما الحكمة في نسخ الحكم الأصعب بما هو أسهل منه التخفيف على الناس ترفيها عنهم وإظهار الفضل لله عليهم ورحمته بهم، وفي ذلك اغراء لهم على المبالغة في

¹¹ Ibnu al-Jauzy, *Nasikh-Mansukh...*, h. 16.

¹² Abû Hamîd al-Ghazâlî, *al Mustashfâ min `Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), Jilid II, h. 72. Lihat juga Bukhari, Abd al Azîz al-, *Kasyf al Asrâr fi Ushûl al-Bazdawî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1982), Jilid II, h. 877.

¹³ Muḥammad Sa`îd Ramadhân al-Bûthî, *Mabâhith al-Kitab wa al-Sunah Min `Ilm al Ushûl*, (Beirut: al-Mathba`ah al Ta`awuniyah, 1975), h. 223.

¹⁴ Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi`î, *al Risâlah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1309 H., h. 106. Saif al-Dîn al Âmidî, *al Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al Kutub al Ilmiyah, 1983), h. 267.

¹⁵ Abd al-Wahâb Khallâf, *`Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1982), h. 222.

نكر هو تحيده وتحييه لهم فيه وفي دينه. واما نسخ
لحكم بمساوية في صعوبته أسهولته فالإيتلاء والاختيار
بظهر المؤمن فيفوز والمنافاة فيهلك ليميز الخبيث من
طيب.¹⁶

“Adapun hikmah menasakh-kan hukum yang sulit kepada yang mudah adalah untuk memberikan keinginan kepada manusia, karena menyenangkan kehidupan mereka dan melahirkan karunia Allah dan rahmat Allah pada mereka. Hal itu akan menimbulkan keinginan mereka untuk bersungguh-sungguh dalam mensyukuri nikmat Allah, memuliakan Allah, dan membangkitkan rasa cintanya kepada Allah dan kepada agama-Nya. Adapun hikmah dalam hal menasakh-kan hukum yang sama, baik kesamaan kesulitan maupun kemudahannya, adalah sebagai ujian dan cobaan, supaya jelas pula orang yang beriman hingga ia berbahagia dan orang yang munafik hingga mereka binasa, dan juga supaya bisa dibedakan mana yang buruk dan mana yang baik”.

Pandangan para ulama ushûl dan tafsir di atas dapat diambil suatu asumsi bahwa di antara hikmah adanya nasakh itu adalah:

1. Untuk merealisasikan kemaslahatan bagi umat manusia (mukallaf).
2. Untuk memberikan keringanan dan kemudahan bagi mukallaf dalam melaksanakan hukum. Karena nasakh berkaitan dengan penggantian hukum dari yang baik kepada yang lebih baik, dari yang berat kepada yang ringan dan sebagainya, sesuai dengan kondisi dan situasi yang dialami oleh si mukallaf itu sendiri.
3. Nasakh merupakan tantangan dan ujian bagi mukallaf, sehingga akan kelihatan nantinya mana yang benar-benar beriman dan mana yang munafik.

Namun di atas semua itu, dan berdasarkan pandangan para ulama tentang hikmah adanya nasakh, maka dapat dikatakan bahwa yang menjadi inti dari hikmah terjadinya nasakh adalah untuk menjaga kemaslahatan si mukallaf. Karena hakikat dari penetapan hukum dalam Islam adalah untuk memberikan kemaslahatan

bagi si mukallaf, yaitu agar selamat hidup di dunia dan di akhirat kelak.

Redefinisi Nasakh dalam Korelasinya dengan Elastisitas Hukum Islam

Berdasarkan uraian tentang hikmah adanya nasakh di atas, maka dapat dikatakan bahwa yang menjadi pertimbangan oleh Syâri` untuk mengadakan nasakh adalah pertimbangan kemaslahatan umat manusia sebagai mukallaf. Namun yang menjadi pertanyaan, kenapa kemaslahatan umat manusia (si mukallaf) menjadi pertimbangan oleh Syâri` dalam melakukan perubahan hukum? Ini karena memang tujuan awal dari penyariatian hukum dalam Islam itu adalah untuk memberikan kemaslahatan bagi umat manusia, baik kemaslahatan di dunia maupun kemaslahatan di akhirat nantinya.¹⁷ Kemaslahatan yang dimaksud itu adalah kemaslahatan yang mendatangkan manfaat dan menolak datangnya kemudharatan, atau dalam bahasa al Ghazali disebut dengan جلب المنفعة و دفع الضررة.¹⁸

Selain itu, terjadinya perubahan kondisi dan situasi yang dialami oleh manusia, juga mempunyai peran penting terjadinya nasakh. Sebagaimana diketahui bahwa salah satu ciri kehidupan manusia adalah adanya perubahan yang konstan dalam masyarakat tersebut. Tidak ada suatu masyarakat pun yang berhenti pada suatu titik tertentu sepanjang masa. Dari bukti-bukti sejarah ditemukan bahwa kondisi masyarakat tidak senantiasa pada suatu titik tertentu, tetapi senantiasa berubah dan bergerak maju.¹⁹ Terjadinya perubahan dalam kehidupan manusia, yang disebut juga dengan perubahan sosial, dari segi ilmu sosial, dipandang sebagai suatu hukum sosial yang senantiasa berjalan terus dalam kehidupan masyarakat manusia selama-lamanya. Kalau pada alam raya ditemukan adanya hukum alam atau sunatullah yang

¹⁷ Abû Ishâq al-Syâhibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1973), Jilid II, h. 38.

¹⁸ Abû Hamîd al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), Juz I, h. 286.

¹⁹ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani, Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos

¹⁶ Muḥammad Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ushûl al-Qur'ân* (Kairo: Dar al-Bahîr al-Hadîth), Juz II, h. 106.

berjalan secara teratur dan konstan, maka dalam kehidupan manusia terdapat pula suatu hukum yang tetap dan berjalan terus, hukum itu adalah dalam bentuk perubahan yang terjadi secara terus-menerus. Kendati demikian, perubahan itu tidak pernah keluar dari hukum yang telah ditentukan Allah.²⁰

Agaknya dengan adanya perubahan dalam kehidupan manusia menjadi pertimbangan *Syâri`* dalam menetapkan terjadinya nasakh dalam hukum Islam. Karena dulam perubahan itu sendiri juga ada peran Allah di dalamnya, sehingga perubahan yang terjadi tidak keluar dari ketentuan Allah. Karena itu, perubahan sosial juga menjadi pertimbangan *Syâri`* dalam mengubah ketentuan hukum-hukum-Nya yang telah dahulu la ditetapkan.

Namun, dapatkah dikatakan bahwa perubahan hukum itu merupakan wujud dari keelastisitasan hukum Islam. Di sinilah persoalan yang muncul ketika terjadinya perubahan hukum yang disebut sebagai terjadinya nasakh tersebut. Sebelum membicarakan lebih lanjut tentang keelastisitasan hukum Islam dalam hal perubahan hukum akibat adanya perubahan sosial, maka terlebih dahulu dibicarakan bagaimana konsep nasakh (perubahan hukum) tersebut dalam Islam.

Sebagaimana diketahui bahwa secara etimologi nasakh memiliki dua pengertian yaitu: pertama, nasakh dalam arti pembatalan dan penghapusan (الإبطال و الإزالة) , dan kedua, *nasakh* dengan arti pemindahan dan penukaran dari satu wadah ke wadah yang lain (النقل و التحويل من حالة إلى حالة).²¹ Kedua pengertian ini mengandung makna tersendiri yang saling bertentangan. Makna pertama, nasakh berada pada posisi sebagai penghapusan dan pembatalan hukum yang lama dengan yang baru, sedangkan makna kedua, nasakh berada pada posisi sebagai pengalihan konteks hukum ke tempat lain yang lebih tepat untuk diterapkan.

Kedua bentuk pengertian ini dikemukakan oleh para ulama ushûl ketika berbicara tentang konsep nasakh. Namun, persoalannya adalah

manakah pengertian yang lebih cocok untuk dikembangkan di antara dua pengertian nasakh di atas dalam kerangka pembaruan dan perubahan hukum ketika berhadapan dengan fenomena sosial yang semakin berkembang, tanpa lari dari koridor ketentuan-ketentuan yang ada dalam hukum Islam.

Berdasarkan analisis dari beberapa literatur ushûl al-fiqh, maka penulis berpendapat bahwa definisi yang tepat digunakan dalam kerangka pembaruan hukum dan elastisitas hukum Islam adalah nasakh dalam pengertian yang kedua yaitu nasakh sebagai pemindahan dan penukaran dari satu wadah ke wadah yang lain, karena dengan pengertian seperti ini dapat dipahami bahwa tidak ada nas yang ditinggalkan bahkan dihapus keberadaan hukumnya. Namun ada pemindahan dan penukaran tempat diberlakukannya hukum tersebut. Dengan demikian, hukum Islam memiliki nilai-nilai elastisitas yang bisa menghadapi segala kondisi dan situasi masyarakat di mana hukum Islam itu hidup.

Adapun hukum Islam yang penulis maksud pada uraian di atas adalah kecenderungannya kepada hukum Islam dalam makna fikih. Karena hukum Islam dengan makna fikih yang sifatnya penerapan, itu sifatnya kondisional. Artinya, ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam fikih bisa berubah tergantung kondisi, situasi, keadaan di mana fikih itu akan diterapkan. Di sinilah letak elastis dan fleksibilitas hukum Islam, karena bisa diberlakukan kepada masyarakat manapun. Dengan demikian, nasakh dengan pengertian perpindahan dan pengalihan hukum dari satu tempat ke tempat lain mempunyai fungsi untuk membentuk hukum Islam yang elastis dan fleksibel sebagaimana yang penulis maksudkan di atas.

Bentuk-bentuk Nasakh dalam Alquran dan Sunah

Nasakh sebagai kerangka teoritis untuk mewujudkan elastisitas hukum Islam, maka bentuk kongkritnya dapat dilihat dalam sumber hukum Islam dari aspek Sunnah saja. Sedangkan dalam Alquran, penulis tidak menemukan adanya nasakh. Hal ini juga berangkat dari pandangan

²⁰ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani...*, h. 152.

²¹ Wabih al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 222.

ulama tafsir seperti Fairuzzabadiy dan al-Zarkasyi yang berpendapat bahwa pada dasarnya tidak ada nasakh dalam Alquran. Kendati adanya ayat yang secara lahiriah bertentangan, namun tidak menunjukkan adanya nasakh sebagaimana yang dikatakan oleh ulama dari kalangan Jumhur, karena setelah diteliti ternyata ayat-ayat yang bertentangan secara lahiriah itu dapat dikompromikan tanpa melakukan pembatalan dan penghapusan terhadap ayat yang lain.²²

Berangkat dari pandangan seperti inilah, penulis cenderung berpendapat bahwa dalam tataran teoritis dan praktis, sulit menemukan terjadinya nasakh dalam Alquran. Karena ayat-ayat yang kelihatan bertentangan secara lahiriah itu dapat dikompromikan tanpa perlu dilakukan nasakh pada ayat tersebut.

Sementara itu dalam Sunah, nasakh bisa saja terjadi, karena ketika Nabi Saw menyampaikan sebuah perintah dan larangan, seringkali mempertimbangkan kondisi psikologis dan sosiologis dari umat Islam waktu itu. Akan tetapi nasakh yang terjadi itu hanya dalam makna pengalihan hukum dari satu tempat ke tempat lain bukan dalam pengertian pengertian penghapusan dan pembatalan.

Untuk lebih jelasnya berikut ini penulis kemukakan contoh kongkrit terjadinya *nasakh* dalam sunnah dengan pengertian kategori yang pertama.

Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad saw pernah bersabda:

كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها...²³
 “Dulu aku pernah melarang kamu menziarahi kubur maka sekarang ziarahilah”. (HR. Muslim).

²² Fairuzzabadiy, *al Qâmûs al-Muhîth*, (Mesir: Musthafâ al-Babiy al-Halabiy, 1952), Cet. ke-2, Jilid I, h. 281. Zarkasyi, Badr al-Dîn al-, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur`ân*, (Mesir: Musthafâ al-Babiy al-Halabiy, 1957), Cet. ke-1, Jilid III, h. 28.

²³ Hadis diriwayatkan oleh Muslim dari Abi Bardah dengan sanad Abu Bakr ibn Abi Tsaibah dan Muhammad ibn Abdillâh ibn Numair dan Muhammad ibn al-Mutsanna dengan lafaz Abi Bakr dan ibn Numair mereka berkata bahwa telah menceritakan Muhammad ibn Fadhil dari Abi Sinan dan dia adalah Dhirar ibn Murrah dari Muharib ibn Ditsar dari ibn Buraidah dari Bapaknyâ al-Imam Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi,, *al-Jâmi` al-Shahîh*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1996), Cet. ke-1, Jilid III, h. 423.

Tujuan hukum yang dikandung hadis ini adalah untuk menghindari adanya pemujaan yang berlebihan terhadap roh-roh yang dikuburkan itu, sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang jahiliyah pra Islam. Sedangkan sikap dan tingkah laku umat Islam pada awal Islam, masih dipengaruhi oleh tradisi jahiliyah tersebut.²⁴ Untuk itulah Nabi saw pada awal Islam melarang menziarahi kubur. Namun setelah keimanan umat Islam sudah menguat dan kekhawatiran terhadap pengkultusan terhadap kuburan telah pudar, maka Nabi saw membolehkan untuk menziarahi kuburan itu.

Contoh lain hadis Nabi Muhammad saw yang menyatakan bahwa

نما نهيتكم من أجل الدافة التي دقت فكلوا وادخروا
 وصدقوا²⁵

“Dahulu aku pernah melarang kamu untuk menyimpan daging qurban untuk kepentingan *al-Daaffah*,²⁶ namun sekarang makanlah, simpanlah dan sedekahkanlah daging itu”. (HR. Muslim)

Adapun *maqâshid al-syarî`ah* dari larangan Nabi Saw untuk menyimpan daging kurban itu adalah agar daging qurban juga bisa dinikmati oleh orang-orang fakir-miskin dari kalangan Arab Badui. Namun kalau orang-orang dari Arab Badui itu tidak lagi terlalu membutuhkan daging kurban itu, maka Nabi Saw membolehkan untuk menyimpan daging kurban tersebut. Begitu juga selanjutnya, jika suatu saat ada sekelompok orang fakir miskin yang sangat membutuhkan daging kurban, maka larangan menyimpan daging kurban itu bisa diberlakukan kembali. Begitu pula sebaliknya jika para fakir miskin itu tidak lagi terlalu membutuhkan, maka larangan menyimpan daging kurban itu tidak berlaku lagi.

²⁴ Haroen, Nasrun, “Maqâshid al-Syarî`ah dan Perubahan Sosial”, *Makalah* pada Kuliah Umum, dalam rangka penutupan Kuliah Semester Genap tahun 1996/1997 Fakultas Syari`ah IAIN Imam Bonjol Padang, h. 9.

²⁵ Hadis diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abdillâh ibn Waqid. Lihat al-Imam Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Jâmi` al-Shahîh*, Juz III, h. 423.

²⁶ Al-Dhâfah dalam hadis itu adalah para kafilah dari perkampungan Arab Badui yang datang ke Madinah untuk meminta-minta daging kurban dan mereka membutuhkan daging kurban tersebut. Pengertian ini dapat dilihat dalam *Maqâshid al-Syarî`ah*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1996), Cet. ke-1, Jilid III, h. 423.

Berdasarkan dua hadis di atas, dapat dipahami bahwa pada dasarnya nasakh yang terjadi dalam hadis di atas merupakan proses pembentukan hukum yang menggunakan pertimbangan kondisi sosiologis dan psikologis dari umat Islam waktu itu. Karena itu, untuk memahami konsep nasakh dalam hadis di atas, maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan nasakh dalam pengertian pemindahan dan pemalingan suatu ketentuan hukum dari suatu wadah ke wadah yang lain.

Dengan menggunakan pendekatan seperti itu, maka tidak ada ketentuan yang dibatalkan atau dihapuskan, karena bisa jadi larangan Nabi saw terdahulu bisa diterapkan kembali pada zaman sekarang, jika kondisinya sama dengan kondisi ketika Nabi saw menerapkan larangan tersebut. Dari pemahaman seperti ini, terlihat adanya unsur-unsur elastisitas dalam hukum Islam, yaitu hukum yang fleksibel, dinamis, dan jauh dari nilai-nilai statis.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas, maka penulis berkesimpulan bahwa sebagaimana diketahui nasakh di kalangan Uama Ushûl al-Fiqh dan Tafsîr, mempunyai dua pengertian yang berbeda, yaitu *pertama*, nasakh dalam pengertian bermakna penghapusan dan pembatalan dan *kedua*, bermakna pemindahan dan pengalihan. Kedua pengertian ini mempunyai implikasi yang berbeda, kalau nasakh dalam pengertian *pertama*, maka konsekwensi hukumnya adalah adanya nas hukum yang dihapus dan dibatalkan hukumnya. Tapi jika nasakh dalam pengertian *kedua*, maka konsekwensinya adalah hukum yang dikandung dalam sebuah nas dialihkan fungsinya kepada wadah yang lain.

Karena adanya 2 pemaknaan yang berbeda terhadap nasakh, maka perlu dilakukan tarjîh terhadap pengertian nasakh agar dapat ditemukan makna yang tepat dan sesuai dengan semangat hukum yang ada dalam Alquran dan Sunah. Sebab tanpa dilakukan hal tersebut, hukum Islam akan terkesan kaku dan memudarkan nilai-nilai elastisitas hukum dalam Islam. Dengan demikian, penulis cenderung pada pengertian

nasakh dengan makna pengalihan hukum dari satu tempat ke tempat lain, dan terbatas pada hadis sebagai kerangka pengembangan elastisitas hukum Islam.

Pustaka Acuan

- Âmidi, Saif al-Dîn al-, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1983. Bukhari, Abd al Azîz al-, *Kasyf al Asrâr fi Ushûl al-Bazdawî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1982.
- Bûthî, Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-, *Mabâhith al-Kitab wa al-Sunah Min `Ilm al Ushûl*, Beirut: al-Mathba`ah al Ta'awuniyah, 1975.
- Fairuzzabadiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, Mesir: Musthafâ al-Babiy al-Halabiy, 1952.
- Ghazali, Abû Hamîd al-, *al-Mustashfâ min `Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1983.
- Haroen, Nasrun, *Maqâshid al-Syarî'ah dan Perubahan Sosial, Makalah pada Kuliah Umum, dalam rangka penutupan Kuliah Semester Genap tahun 1996/1997 Fakultas Syari'ah IAIN Imam Bonjol Padang*.
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.
- Jauzy, Ibnu al-, *Nasikh-Mansukh: Ayat-ayat al-Qur'an yang Dihapus*, terj. Wawan Djunaedi Soffandi, *Nawasikh al Qur'an: al-Nasikh wa al-Mansukh*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Khallaf, Abd al-Wahâb, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dar al Qalam, 1983.
- Manzhûr, Ibnu, *Lisân al `Arab*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, t.th.
- Naisaburi, Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-, *al-Jâmi` al-Shahîh*, Kairo: Dâr al-Hadîts, t.th.
- Raisuni, Ahmad al-, *Nazhariyah Maqâshid al Syarî'ah `Inda al-Imâm al-Syâthibi*, Beirut: Mu'assasah al-Jam`iyah al-Dirâsah, 1992.
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani, Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Sya`ban, Zakiy al-Dîn, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Mesir: Mathba`ah Dâr al-Ta`lif, 1965.

Syâfi`î, Muḥammad ibn Idrîs al-, , *al Risâlah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1309 H.

Syâthibî, Abû Ishâq al-, *al Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah*, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1973.

Syaukânî, Muḥammad ibn Ali ibn Muḥammad al-, *Irsyâd al-Fuhul Ilâ Tahqîq Min `Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Zaidan, Abd al-Karîm, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*,

Baghdad: Dâr al-`Arabiyyah Li al Thibâ`ah, 1971.

Zarkasyi, Badr al-Dîn al-, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur`ân*, (Mesir: Musthafâ al Babi al-Halabiy, 1957.

Zarqânî, Muḥammad Abd al-`Azhîm al-, *Manâhil al `Irfân fi `Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.

Zuhaili, Wahbah al-, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

PERAN ACCOUNT OFFICER DAN PERKEMBANGAN PEMBIAYAAN PADA PERBANKAN SYARIAH

Ahmad Syakir

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Sumatera Utara
Jl. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate 20731 SUMUT
Email: asy4k1r@gmail.com

Abstract: *The Role of Account Officer and the Development of Financing in Islamic Banking.* The development of financing of the Islamic banking can not be separated from the role of the accounts officer who became most important marketing personnel on the financial product. By running the functions and role of an account officer at Islamic banking financing the improvement can be realized. It was proven that the increase in 2013 amounted to 80,85% of the total disbursements of Islamic banking or Rp 135, 58 trillion invested in financing activities. Growth is directed to financing the real sector in the form of financing (*mudharabah* and *musharakah*), accounts receivable (*murabahah*, *istisna*, and *qardh*), and in the form of *ijarah* financing. The development financing in 2013 still dominated *murabahah* receivables amounting to Rp 80,95 trillion or 59.71% followed *musharakah* financing that amounted to Rp 25,21 trillion (18.59%) and *mudharabah* financing amounting to Rp 11,44 trillion (8.44%), and *qardh* receivables amounting to Rp 11,19 trillion (8.25%). Factor of quality accounts officer was instrumental in supporting the development of Islamic banks, and on the one hand improve the ability of the real sector in employment.

Keywords: Islamic banking, financing, account officer, relationship marketing.

Abstrak: *Peranan Account Officer dan Perkembangan Pembiayaan pada Perbankan Syariah.* Perkembangan pembiayaan di bank syariah tidak bisa dipisahkan dari peranan *account officer* yang merupakan sosok marketing penting dalam produk pembiayaan. Dengan memberlakukan fungsi dan peranan seorang *account officer* di perbankan syariah, perkembangannya akan semakin terwujud. Terbukti perkembangan di tahun 2013 yang menjelaskan bahwa 80,85% dari distribusi total pengeluaran perbankan syariah atau Rp 135,58 triliun diinvestasikan dalam aktivitas pembiayaan. Pertumbuhan diarahkan untuk pembiayaan sektor riil dalam bentuk pembiayaan *mudharabah* dan *musyarakah*, *murâbahah*, *istishnâ*, dan *qardh*, serta bentuk pembiayaan *ijarah*. Perkembangan pembiayaan di tahun 2013 masih dinominasi oleh *murâbahah* bagi hasil berjumlah Rp 80,95 triliun atau 59.71%, pembiayaan *musyarakah* yang mencapai Rp 25,21 triliun (18,59%), pembiayaan *mudharabah* bagi hasil mencapai Rp 11,44 triliun (8.44%), dan bagi hasil *qardh* berjumlah Rp 11,19 triliun (8.25%). Faktor kualitas *accounts officer* merupakan kunci utama dalam mendukung perkembangan pembiayaan bank syariah dan meningkatkan kemampuan sektor nyata dalam pekerjaan.

Kata kunci: bank syariah, pembiayaan, *account officer*, hubungan perdagangan.

Pendahuluan

Perbankan syariah mempunyai fungsi sebagai lembaga perantara (*intermediary institution*) yang menghimpun dan menyalurkan dana masyarakat. Selanjutnya yang dimaksud dengan perbankan syariah adalah segala sesuatu yang menyangkut tentang bank syariah dan unit usaha syariah, mencakup kelembagaan, kegiatan usaha, serta cara dan proses dalam melaksanakan kegiatan usahanya.¹

Pada dasarnya kegiatan usaha bank syariah terdapat dalam 3 (tiga) jenis produk, yaitu: produk simpanan (*liability based product*) seperti giro, deposito dan tabungan, produk asset (*assets based product*) seperti seperti pembiayaan dan produk jasa-jasa (*service based product*), seperti pengiriman uang, *save deposit box*, bank garansi, *letter of credit*, dan sebagainya.²

Seiring dengan perkembangan perbankan

² A. Wangsawidjaja Z., *Pembiayaan Bank Syariah*, (Jakarta:

syariah di Indonesia yang begitu pesat, berkembang juga jasa pengelolaan kekayaan (*wealth management*) bagi nasabah-nasabah yang mempunyai simpanan dalam jumlah besar di bank syariah. Jasa pengelolaan kekayaan nasabah ini pada dasarnya merupakan pengembangan jasa bank dan bersifat eksklusif, dikenal juga dengan istilah jasa *private banking*, *personal banking*, nasabah prima, dan sebagainya.³

Dari semua kegiatan usaha tersebut, bank syariah mendapatkan *income* atau penghasilan berupa margin keuntungan, bagi hasil, *fee* (*ujrah*) dan pungutan lainnya, seperti biaya administrasi. Meskipun demikian, dari berbagai kegiatan usaha tersebut, pendapatan bank syariah sebagian besar masih berasal dari imbalan (bagi hasil/margin/*fee*). Imbalan tersebut diperoleh bank syariah dari kegiatan usaha berupa pembiayaan. Karenanya, pembiayaan masih merupakan kegiatan paling dominan pada bank syariah.

Pembiayaan pada Bank Syariah

Salah satu jenis kegiatan usaha bank syariah adalah pembiayaan. Pembiayaan adalah penyediaan dana atau tagihan yang dipersamakan dengan itu berupa:

- a. Transaksi bagi hasil dalam bentuk murabahah, dan musyarakah;
- b. Transaksi sewa-menyewa dalam bentuk ijarah atau sewa beli dalam bentuk *ijarah muntahiya bittamlik*;
- c. Transaksi jual beli dalam bentuk piutang *murâbahah*, *salam*, dan *istishnâ'*;
- d. Transaksi pinjam-meminjam dalam bentuk piutang *qard*; dan
- e. Transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk ijarah untuk transaksi multijasa, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara bank syariah dan/atau UUS dan pihak lain (nasabah penerima fasilitas) yang mewajibkan pihak lain yang dibiayai dan/atau diberi fasilitas dana untuk mengembalikan dana tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan

imbalan *ujrah*, tanpa imbalan, atau bagi hasil.⁴

Berdasarkan PBI No. 13/13/PBI/2011 tentang Penilaian Kualitas Aktiva bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah, pembiayaan adalah penyediaan dana atau tagihan yang dibersamakan dengan itu berupa:

- a. transaksi bagi hasil dalam bentuk mudarabah dan musyarakah;
- b. transaksi sewa-menyewa dalam bentuk ijarah atau sewa beli dalam bentuk *ijarah muntahiyah bit tamlik*;
- c. transaski jual beli dalam bentuk piutang *murâbahah*, *salam* dan *istishnâ'*;
- d. transaksi pinjam-meminjam dalam bentuk piutang *qard*; dan
- e. transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk ijarah untuk transaksi multijasa, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara bank syariah dan/atau UUS dan pihak lain (nasabah penerima fasilitas) yang mewajibkan pihak lain yang dibiayai dan/atau diberi fasilitas dana untuk mengembalikan dana tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan *ujrah*, tanpa imbalan, atau bagi hasil.⁵

Dari pengertian pembiayaan di atas, dapatlah disimpulkan bahwa sesuai dengan fungsinya, dalam transaksi pembiayaan bank syariah bertindak sebagai penyedia dana. Dan setiap nasabah penerima fasilitas (debitur) yang telah mendapat pembiayaan dari bank syariah apa pun jenisnya, setelah jangka waktu tertentu, wajib untuk mengembalikan pembiayaan tersebut kepada bank syariah berikut imbalan atau bagi hasil.

Produk-produk Pembiayaan Bank Syariah dan Perkembangannya

Pembiayaan merupakan salah satu produk perbankan syariah yang penting dalam perkembangan perbankan syariah di Indonesia.

⁴ Pasal 1 angka 25 UU Perbankan Syariah Tahun 2008

⁵ Pasal 4 ayat (1) UU Perbankan Syariah dan angka III. SEBI No. 10/14/DPbS tanggal 17 Maret 2008 Perihal Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Pembiayaan Dana serta Pelaksanaan Jasa Bank Syariah

³ Muhammad, *Bank Syariah; Problem dan Prospek Perkembangannya di Indonesia* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2002) h. 60

Dalam menyalurkan dana pada nasabah, secara garis besar produk pembiayaan syariah terbagi ke dalam tiga kategori yang dibedakan berdasarkan tujuan penggunaannya yaitu:⁶

1. Transaksi pembiayaan yang ditujukan untuk memiliki barang dilakukan dengan prinsip jual beli.
2. Transaksi pembiayaan yang ditujukan untuk mendapatkan jasa dilakukan dengan prinsip sewa.
3. Transaksi pembiayaan untuk usaha kerjasama yang ditujukan guna mendapatkan sekaligus barang dan jasa, dengan prinsip bagi hasil.

Pada kategori pertama dan kedua, tingkat keuntungan bank ditentukan di depan dan menjadi bagian harga atas barang atau jasa yang dijual. Produk yang termasuk dalam kelompok ini adalah produk yang menggunakan prinsip jual beli seperti *murâbahah*, *salam*, dan *istishnâ`* serta produk yang menggunakan prinsip sewa yaitu ijarah. Sedangkan pada kategori ketiga, tingkat keuntungan bank ditentukan dari besarnya keuntungan usaha sesuai dengan prinsip bagi hasil. Pada produk bagi hasil, keuntungan ditentukan oleh nisbah bagi hasil yang disepakati di muka. Produk perbankan yang termasuk ke dalam kelompok ini adalah musyarakah dan mudarabah.

Prinsip Jual Beli

Prinsip jual beli dilaksanakan sehubungan dengan adanya perpindahan kepemilikan barang atau benda (*transfer of property*). Tingkat keuntungan bank ditentukan di depan dan menjadi bagian harga atas barang yang dijual. Transaksi jual-beli dibedakan berdasarkan bentuk pembayarannya dan waktu penyerahan barang seperti:

a. Pembiayaan *Murâbahah*

Murâbahah bi tsaman ajil atau lebih dikenal sebagai *murâbahah*. *Murâbahah* berasal dari kata *ribhu* (keuntungan) adalah transaksi jual beli di

mana bank menyebut jumlah keuntungannya. Bank bertindak sebagai penjual, sementara nasabah sebagai pembeli. Harga jual adalah harga beli bank dari pemasok ditambah keuntungan. Kedua pihak harus menyepakati harga jual dan jangka waktu pembayaran. Harga jual dicantumkan dalam akad jual beli dan jika telah disepakati tidak dapat berubah selama berlakunya akad. Dalam perbankan, *murâbahah* lazimnya dilakukan dengan cara pembayaran cicilan (*bi tsaman ajil*). Dalam transaksi ini barang diserahkan segera setelah akad, sedangkan pembayaran dilakukan secara tangguh.⁷

b. *Salam*

Salam adalah transaksi jual beli di mana barang yang diperjualbelikan belum ada. Oleh sebab itu, barang diserahkan secara tangguh sedangkan pembayaran dilakukan tunai. Bank bertindak sebagai pembeli, sementara nasabah sebagai penjual. Sekilas transaksi ini mirip jual beli ijon, namun dalam transaksi ini kuantitas, kualitas, harga, dan waktu penyerahan barang harus ditentukan secara pasti.⁸

Dalam praktek perbankan, ketika barang telah diserahkan kepada bank, maka bank akan menjualnya kepada rekanan nasabah atau kepada nasabah itu sendiri secara tunai atau secara cicilan. Harga jual yang ditetapkan bank adalah harga beli bank dari nasabah ditambah keuntungan. Dalam hal bank menjualnya secara tunai, biasanya disebut pembiayaan talangan (*bridging financing*). Sedangkan dalam hal bank menjualnya secara cicilan, kedua pihak harus menyepakati harga jual dan jangka waktu pembayaran. Harga jual dicantumkan dalam akad jual beli, dan jika telah disepakati tidak dapat berubah selama berlakunya akad. Umumnya transaksi ini diterapkan dalam pembiayaan barang yang belum ada seperti pembelian komoditi pertanian oleh bank untuk kemudian dijual kembali secara tunai atau secara cicilan.

⁷ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah; dari Teori ke Praktek*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), h. 43.

⁸ Helmi Karim, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2007), h. 10.

⁶ Zainul Arifin, *Dasar-Dasar Manajemen Bank Syariah*, (Bandung: Alfabeta, 2012), h. 27.

Adapun ketentuan umum yang harus diperhatikan dalam praktek jual beli *salam*:

- Pembelian hasil produksi harus diketahui spesifikasinya secara jelas seperti jenis, macam, ukuran, mutu, dan jumlahnya. Misalnya jual beli 100 kg mangga harum manis kualitas “A” dengan harga Rp.5000,/ kg, akan diserahkan pada panen dua bulan mendatang.
- Apabila hasil produksi yang diterima cacat atau tidak sesuai dengan akad, maka nasabah (produsen) harus bertanggung jawab dengan cara antara lain mengembalikan dana yang telah diterimanya atau mengganti barang yang sesuai dengan pesanan.
- Mengingat bank tidak menjadikan barang yang dibeli atau dipesannya sebagai persediaan (*inventory*), maka dimungkinkan bagi bank untuk melakukan akad *salam* kepada pihak ketiga (pembeli kedua) seperti bulog, pedagang pasar induk atau rekanan. Mekanisme seperti ini disebut dengan paralel *salam*.

c. *Istishnâ`*

Produk *istishnâ`* menyerupai produk *salam*, namun dalam *istishnâ`* pembayarannya dapat dilakukan oleh bank dalam beberapa kali (termin) pembayaran. Skim *istishnâ`* dalam bank syariah umumnya diaplikasikan pada pembiayaan manufaktur dan konstruksi. Adapun ketentuan umum yang harus diperhatikan meliputi spesifikasi barang pesanan harus jelas seperti jenis, macam ukuran, mutu dan jumlah. Harga jual yang telah disepakati dicantumkan dalam akad *istishnâ`* dan tidak boleh berubah selama berlakunya akad. Jika terjadi perubahan dari kriteria pesanan dan terjadi perubahan harga setelah akad ditandatangani, maka seluruh biaya tambahan tetap ditanggung nasabah.⁹

Prinsip Sewa (Ijarah)

Transaksi ijarah dilandasi adanya perpindahan manfaat. Jadi pada dasarnya prinsip ijarah sama

saja dengan prinsip jual beli, namun perbedaannya terletak pada objek transaksinya. Bila pada jual beli objek transaksinya adalah barang, maka pada ijarah objek transaksinya adalah jasa. Pada akhir masa sewa, bank dapat saja menjual barang yang disewakannya kepada nasabah. Karena itu dalam perbankan syariah dikenal *ijarah muntahhiyah bittamlik* (sewa yang diikuti dengan berpindahnya kepemilikan). Harga sewa dan harga jual disepakati pada awal perjanjian.

Prinsip Bagi Hasil (*Syirkah*)

Produk pembiayaan syariah yang didasarkan prinsip bagi hasil adalah:

a. *Musyarakah*

Bentuk umum dari usaha bagi hasil adalah musyarakah (*syirkah* atau *syarikah* atau serikat atau kongsi). Transaksi musyarakah dilandasi adanya keinginan para pihak yang bekerjasama untuk meningkatkan nilai asset yang mereka miliki secara bersama-sama. Termasuk dalam golongan musyarakah adalah semua bentuk usaha yang melibatkan dua pihak atau lebih dimana mereka secara bersama-sama memadukan seluruh bentuk sumber daya baik yang berwujud maupun tidak berwujud.¹⁰

Secara spesifik bentuk kontribusi dari pihak yang bekerjasama dapat berupa dana, barang perdagangan (*trading asset*), kewiraswastaan (*entrepreneurship*), kepandaian (*skill*), kepemilikan (*property*), peralatan (*equipment*), atau *intangible asset* (seperti hak paten atau *goodwill*), kepercayaan/reputasi (*credit worthiness*) dan barang-barang lainnya yang dapat dinilai dengan uang. Dengan merangkum seluruh kombinasi dari bentuk kontribusi masing-masing pihak dengan atau tanpa batasan waktu menjadikan produk ini sangat fleksibel.

b. *Mudarabah*

Secara spesifik terdapat bentuk musyarakah yang populer dalam produk perbankan syariah yaitu *mudarabah*. *Mudarabah* adalah bentuk

⁹ Kasmir, *Bank Islam dan Lembaga Keuangan Lainnya*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 87.

¹⁰ Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Bank Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), h. 25.

kerjasama antara dua atau lebih pihak dimana pemilik modal (*shâhib al-mâl*) mempercayakan sejumlah modal kepada pengelola (*mudhârib*) dengan suatu perjanjian pembagian keuntungan. Bentuk ini menegaskan kerjasama dengan kontribusi 100% modal dari *shâhib al-mâl* dan keahlian dari *mudhârib*.

Transaksi jenis ini tidak mensyaratkan adanya wakil *shâhib al-mâl* dalam manajemen proyek. Sebagai orang kepercayaan, *mudhârib* harus bertindak hati-hati dan bertanggung jawab untuk setiap kerugian yang terjadi akibat kelalaian. Sedangkan sebagai wakil *shâhib al-mâl* dia diharapkan untuk mengelola modal dengan cara tertentu untuk menciptakan laba optimal. Perbedaan yang esensial dari musyarakah dan mudarabah terletak pada besarnya kontribusi atas manajemen dan keuangan atau salah satu di antara itu. Dalam mudarabah, modal hanya berasal dari satu pihak, sedangkan dalam musyarakah, modal berasal dari dua pihak atau lebih. Musyarakah dan mudarabah dalam literatur fikih berbentuk perjanjian kepercayaan (*‘uqûd al-amânah*) yang menuntut tingkat kejujuran yang tinggi dan menjunjung keadilan. Karenanya masing-masing pihak harus menjaga kejujuran untuk kepentingan bersama dan setiap usaha dari masing-masing pihak untuk melakukan kecurangan dan ketidakadilan pembagian pendapatan betul-betul akan merusak ajaran Islam.¹¹

Terkait dengan mudarabah ini, ketentuan umum yang harus diperhatikan:¹²

- Jumlah modal yang diserahkan kepada nasabah selaku pengelola modal; harus diserahkan tunai, dapat berupa uang atau barang yang dinyatakan nilainya dalam satuan uang. Apabila modal diserahkan secara bertahap, harus jelas tahapannya dan disepakati bersama.
- Hasil dan pengelolaan modal pembiayaan mudarabah dapat diperhitungkan dengan dua cara:
 - (Perhitungan dari pendapatan proyek (*revenue sharing*))
 - (Perhitungan dari keuntungan proyek (*profit sharing*))
- Hasil usaha dibagi sesuai dengan persetujuan dalam akad, pada setiap bulan atau waktu yang disepakati. Bank selaku pemilik modal menanggung seluruh kerugian kecuali akibat kelalaian dan penyimpangan pihak nasabah, seperti penyelewengan, kecurangan dan penyalahgunaan dana.
- Bank berhak melakukan pengawasan terhadap pekerjaan namun tidak berhak mencampuri urusan pekerjaan/usaha nasabah. Jika nasabah cidera janji dengan sengaja misalnya tidak mau membayar kewajiban atau menunda pembayaran kewajiban, dapat dikenakan sanksi administrasi.

Mudhârabah Muqayyadah

Karakteristik *mudhârabah muqayyadah* pada dasarnya sama dengan persyaratan di atas. Perbedaannya adalah terletak pada adanya pembatasan penggunaan modal sesuai dengan permintaan pemilik modal.

Selain itu, untuk mempermudah pelaksanaan pembiayaan, biasanya diperlukan juga akad pelengkap. Akad pelengkap ini tidak ditujukan untuk mencari keuntungan, namun ditujukan untuk mempermudah pelaksanaan pembiayaan. Meskipun tidak ditujukan untuk mencari keuntungan, dalam akad pelengkap ini dibolehkan untuk meminta pengganti biaya-biaya yang dikeluarkan untuk melaksanakan akad ini. Besarnya pengganti biaya ini sekedar untuk menutupi biaya yang benar-benar timbul.

a. Hiwalah (*Alih Utang-Piutang*)

Hiwalah adalah transaksi mengalihkan utang piutang. Dalam praktek perbankan syariah, fasilitas *hiwalah* lazimnya untuk membantu *supplier* mendapatkan modal tunai agar dapat melanjutkan produksinya. Bank mendapat ganti biaya atas jasa pemindahan piutang. Untuk mengantisipasi resiko kerugian yang akan timbul, bank perlu melakukan penelitian atas kemampuan

¹¹ Rachmadi Usman, *Aspek-Aspek Hukum Perbankan Islam Di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2002), h. 59.

¹² Wirnyaningih dkk., *Bank dan Asuransi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pradita, 2002), h. 22.

pihak yang berutang dan kebenaran transaksi antara yang memindahkan piutang dengan yang berutang. Katakanlah seorang *supplier* bahan bangunan menjual barangnya kepada pemilik proyek yang akan dibayar dua bulan kemudian. Karena kebutuhan *supplier* akan likuiditas, maka ia meminta bank untuk mengambil alih piutangnya. Bank akan menerima pembayaran dari pemilik proyek.

b. Rahn (Gadai)

Tujuan akad *rahn* adalah untuk memberikan jaminan pembayaran kembali kepada bank dalam memberikan pembiayaan. Barang yang digadaikan wajib memenuhi kriteria:¹³

- Milik nasabah sendiri.
- Jelas ukuran, sifat, dan nilainya ditentukan berdasarkan nilai riil pasar.
- Dapat dikuasai namun tidak boleh dimanfaatkan oleh bank. Atas izin bank, nasabah dapat menggunakan barang tertentu yang digadaikan dengan tidak mengurangi nilai dan merusak barang yang digadaikan. Apabila barang yang digadaikan rusak atau cacat, maka nasabah harus bertanggungjawab.

Apabila nasabah wanprestasi, bank dapat melakukan penjualan barang yang digadaikan atas perintah hakim. Nasabah mempunyai hak untuk menjual barang tersebut dengan seizin bank. Apabila hasil penjualan melebihi kewajibannya, maka kelebihan tersebut menjadi milik nasabah. Dalam hasil penjualan tersebut lebih kecil dari kewajibannya, nasabah menutupi kekurangannya.

c. Qardh

Qardh adalah pinjaman uang. Aplikasi *qardh* dalam perbankan biasanya dalam empat hal, yaitu:¹⁴

- Sebagai pinjaman talangan haji, dimana nasabah calon haji diberikan pinjaman talangan untuk memenuhi syarat penyetoran

biaya perjalanan haji. Nasabah akan melunasinya sebelum keberangkatannya untuk berhaji.

- Sebagai pinjaman tunai (*cash advanced*) dari produk kartu pembiayaan syariah, dimana nasabah diberi keleluasaan untuk menarik uang tunai milik bank melalui ATM. Nasabah akan mengembalikannya sesuai waktu yang ditentukan.
- Sebagai pinjaman kepada pengusaha kecil, dimana menurut perhitungan bank akan memberatkan si pengusaha bila diberikan pembiayaan dengan skema jual beli, ijarah, atau bagi hasil.
- Sebagai pinjaman kepada pengurus bank, dimana bank menyediakan fasilitas ini untuk memastikan terpenuhinya kebutuhan pengurus bank. Pengurus bank akan mengembalikannya secara cicilan melalui pemotongan gajinya.

d. Wakalah (Perwakilan)

Wakalah dalam aplikasi perbankan terjadi apabila nasabah memberikan kuasa kepada bank untuk mewakili dirinya melakukan pekerjaan jasa tertentu, seperti pembukuan L/C, inkaso dan transfer uang. Bank dan nasabah yang dicantumkan dalam akad pemberian kuasa harus cakap hukum. Khusus untuk pembukaan L/C, apabila dana nasabah ternyata tidak cukup, maka penyelesaian L/C (*settlement L/C*) dapat dilakukan dengan pembiayaan *murâbahah*, *salam*, ijarah, mudarabah, atau musyarakah. Kelalaian dalam menjalankan kuasa menjadi tanggung jawab bank, kecuali kegagalan karena *force majeure* menjadi tanggung jawab nasabah.¹⁵

Apabila bank yang ditunjuk lebih dari satu, maka masing-masing bank tidak boleh bertindak sendiri-sendiri tanpa musyawarah dengan bank yang lain, kecuali dengan seizin nasabah. Tugas, wewenang dan tanggung jawab bank harus jelas sesuai kehendak nasabah bank. Setiap tugas yang dilakukan harus mengatasmakan nasabah dan harus dilaksanakan oleh bank. Atas pelaksanaan tugasnya tersebut, bank mendapat

¹³ Adiwarmanto A. Karim, *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 64.

¹⁴ Muslimin H. Kara, *Bank Syariah di Indonesia: Analisis Kebijakan Pemerintah Indonesia Terhadap Perbankan Syariah*, (Yogyakarta: UII Press, 2007), h. 87.

¹⁵ Darulma'di Usman, *Aspek Aspek Hukum*, h. 82.

pengganti biaya berdasarkan kesepakatan bersama. Pemberian kuasa berakhir setelah tugas dilaksanakan dan disetujui bersama antara nasabah dengan bank.

e. Kafalah (*Garansi Bank*)

Garansi bank dapat diberikan dengan tujuan untuk menjamin pembayaran suatu kewajiban pembayaran. Bank dapat mempersyaratkan nasabah untuk menempatkan sejumlah dana untuk fasilitas ini sebagai *rahn*. Bank dapat pula menerima dana tersebut dengan prinsip *wad'iah*. Bank mendapatkan pengganti biaya atas jasa yang diberikan.

Dengan semakin berkembangnya serta inovatifnya produk-produk pembiayaan pada perbankan syariah, maka fungsi perbankan syariah sebagai lembaga keuangan akan berjalan dengan baik dan perannya terhadap sektor perekonomian masyarakat berdampak luas. Perkembangan pembiayaan pada tahun 2013 tetap didominasi piutang *murâbahah* sebesar Rp. 80,95 triliun atau 59,71% diikuti pembiayaan musyarakah yang sebesar Rp. 25,21 triliun (18,59%) dan pembiayaan mudarabah sebesar Rp. 11,44 triliun (8,44%), serta piutang *qardh* sebesar Rp. 11,19 triliun (8,25%).¹⁶

Seperti halnya pencapaian pada tahun 2012, perbankan syariah tetap berkomitmen untuk menggerakkan sektor riil dan mengoptimalkan pencapaian tersebut. Pembiayaan sebagai upaya lembaga keuangan dalam menggerakkan sector riil telah mendapat perhatian tinggi dari perbankan syariah. Sebesar 80,85% dari total penyaluran dana perbankan syariah atau Rp. 135,58 triliun diinvestasikan ke dalam aktivitas pembiayaan. Pertumbuhan pembiayaan ini tertuju kepada sector riil baik berupa pembiayaan (mudarabah dan musyarakah), piutang (*murâbahah*, *istishnâ*, dan *qardh*), dan dalam bentuk pembiayaan ijarah.¹⁷

Peningkatan pembiayaan ini terjadi dengan tetap menjaga prinsip kehati-hatian, sehingga

Non Performing Financing (NPF) dapat dijaga dalam situasi stabil. Secara rerata NPF *gross* menurun dari 3,11% pada tahun 2012 menjadi 2,58% tahun 2013. Meningkatnya pembiayaan dan perbaikan kualitas pembiayaan turut mendorong perolehan laba dan efisiensi biaya, sehingga dapat menjaga rentabilitas bahkan meningkat, yang selanjutnya akan meningkatkan juga akumulasi laba yang dapat memperkuat permodalan.¹⁸

Peranan *Account officer* terhadap Perkembangan Pembiayaan di Perbankan Syariah

Pesatnya perkembangan perbankan syariah di tanah air, khususnya dari sektor pembiayaan disebabkan semakin gencarnya informasi dan edukasi yang diterima oleh masyarakat. Salah satu faktor terakomodirnya keperluan akan informasi dan edukasi mengenai produk-produk pembiayaan bank syariah tersebut adalah dengan adanya upaya perbankan syariah untuk memiliki sumber daya insani yang memiliki skill dan kompetensi pada sektor pembiayaan ini. Di sinilah peran seorang *account officer* banyak dilibatkan.

Account officer (AO) adalah petugas yang melakukan pemasaran pembiayaan, kemudian melakukan analisis pembiayaan. Seorang *account officer* mengawalinya dengan membuat perencanaan, usaha apa saja yang layak dibiayai di wilayahnya, dan berapa kira-kira dana yang diperlukan untuk menyalurkan pembiayaannya. Kemudian *account officer* akan melakukan kunjungan ke usaha nasabah, melakukan wawancara, menggali sebetulnya apa yang diperlukan oleh nasabah tersebut sehingga dapat membuat suatu keputusan, apakah permohonan pembiayaan yang diajukan oleh calon debitur atau debitur pantas untuk dibiayai.¹⁹

Banyak sekali dijumpai, nasabah sebetulnya hanya tahu bahwa dia perlu pinjaman, tapi belum jelas berapa dan untuk apa. Di sini

¹⁶ <http://bi.go.id>

¹⁷ Bank Indonesia, *Outlook Perbankan Syariah*, (Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah, 2012), h. 15

¹⁸ Bank Indonesia, *Laporan Perkembangan Perbankan Syariah Tahun 2013*, (Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah, 2013), h. 21.

¹⁹ Noel Chabannel Tohir, *Panduan Lengkap Menjadi Account Officer*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012), h. 21

diperlukan keahlian seorang *account officer* untuk melakukan *probing*, agar kebutuhan pinjaman memang sesuai dengan keperluan nasabah (ada unsur tepat waktu, tepat jumlah, dan tepat sasaran). *Account officer* juga sekaligus menjadi konsultan, karena bagi nasabah kecil, tak jarang mereka bisa bercerita, menunjukkan bon-bon, bukti penjualan atau pesanan, tetapi tak bisa membuat laporan keuangan. Di sini *account officer* memandu nasabah agar dapat membuat neraca perkiraan usaha nasabah, serta *cash flow* kemampuan membayarnya. *Account officer* juga harus sensitif, apakah nasabah mengatakan yang sebenarnya (di sinilah perlunya melakukan *probing*, cek dan re-cek), kemudian melakukan analisa. Selanjutnya *account officer* akan mengusulkan dalam bentuk memorandum analisis pembiayaan kepada atasannya, dan atasan akan meneruskan ke dalam komite pembiayaan (*loan comittee*) untuk mendapat putusan, apa berupa persetujuan maupun penolakan.²⁰

Hubungan *account officer* dan nasabah dapat diibaratkan sebagai hubungan yang mirip dengan suami isteri. Jika *account officer* memilih usaha yang tepat, maka usaha berjalan lancar, dan usaha akan meningkat/membesar, serta bank syariah tempat *account officer* bekerja akan memperoleh laba. Namun jika usaha nasabah mengalami penurunan, sama seperti seorang istri yang jatuh sakit, akan mempengaruhi kelangsungan hidup suami, karena suami akan sibuk mengupayakan penyembuhan. Demikian juga seorang *account officer*, jika usaha nasabah turun, maka *account officer* yang baik akan segera mengevaluasi apa yang menjadi penyebabnya, apakah persaingan yang ketat sehingga kalah bersaing di pemasaran atau ada hal lainnya. *Account officer* akan menjadi seperti seorang dokter, mendiagnosis penyebab sakitnya usaha nasabah dan berusaha menyembuhkan. Di sini diperlukan kerjasama dari kedua belah pihak.²¹

Apabila portfolio nasabah yang dibina oleh *account officer* semua dalam kondisi lancar, maka perusahaan akan memetik laba dari interest

margin. Namun sebaliknya kegagalan pembinaan *account officer* terhadap nasabahnya juga dapat menyebabkan pendapatan Bank syariah menurun.²²

Apa hubungannya dari sektor riil? Penulis mencoba membuat ilustrasi, seorang *account officer* di kantor cabang Bank Syariah Medan membiayai usaha peternakan ikan lele, pembiayaan yang diberikan Rp. 5 juta rupiah pada akhir tahun 2000. Pengusaha (sebut Asy) tersebut tidak memahami laporan keuangan, sehingga *account officer* mengajarkan dan membuatkan laporan keuangan berdasarkan wawancara dan bukti-bukti pembukuan yang sangat sederhana. Usaha nasabah berkembang, dari peternakan ikan lele kecil-kecilan di daerah Medan Tembung, dia membangun warung yang menjual kebutuhan sehari-hari. Warung ini berkembang, menjadi sebuah toko dan kemudian berkembang menjadi mini market. Karena merasakan sulitnya mendapat sayuran segar untuk mengisi mini marketnya, maka Asy melakukan kerjasama dengan petani sayuran di Berastagi yang nantinya berkembang menjadi usaha khusus pengumpul sayuran. Saat ini, setelah berjalan di atas 13 tahun, usaha Asy telah meningkat pesat, jumlah pinjaman > Rp.5 miliar dan pekerjanya lebih dari 50 orang. Asy saat ini berperan sebagai komisaris, karena telah menunjuk Direktur yang memimpin perusahaan, yang awalnya juga mulai bekerja di perusahaan Asy sejak dari bawah.

Ini adalah contoh hubungan antara *account officer* dan pengusaha yang akhirnya sukses. Apabila *account officer* di seluruh Indonesia bisa berperan seperti ini, mulai mengajarkan bagaimana agar Asy memahami laporan keuangan (agar dia bisa mengontrol jalannya perusahaan), serta bagaimana tata cara melakukan ekspor (usaha Asy saat ini juga merambah ekspor asinan terong ke Jepang, serta makanan lain), maka kita akan memperoleh wirausaha handal yang juga akan menyerap banyak tenaga kerja.

Jadi meningkatkan kemampuan *account officer* agar berkualitas merupakan kebutuhan bank syariah agar dapat menyalurkan pembiayaan

²⁰ Zainul Arifin, *Dasar-Dasar Manajemen Bank Syariah*, (Bandung: Alfabet, 2010), h.103

²¹ Muhammad, *Bank Syariah*, h. 60

²² Noel Chabappel Tabir, *Panduan Langkah*, h. 51

sesuai sasaran. Terbukti dari sisi debitur (nasabah) pinjaman tadi yang dapat meningkatkan usahanya sekaligus meningkatkan penyerapan tenaga kerja. Pembinaan terhadap nasabah, dapat dimulai dari nasabah kecil yang secara pasti akan meningkatkan kemampuan usahanya, dan juga meningkatkan jumlah pinjamannya. Pada saat nasabah menjadi besar, maka akan terjalin hubungan timbal balik yang positif antara bank dan nasabah, serta diperoleh nasabah-nasabah yang loyal bagi bank syariah tersebut.

Tak dapat dipungkiri, banyak pelajaran berharga yang diperoleh saat terjadi krisis ekonomi. Bank syariah yang cepat *recovery*-nya adalah bank syariah yang mempunyai nasabah potensial dan loyal. Kalaupun usaha nasabah mengalami kemunduran, maka nasabah tadi akan berusaha sekuat tenaga, dibantu oleh *account officer* bank syariah untuk segera memperbaiki usahanya. Keberhasilan restrukturisasi/penyehatan usaha nasabah, faktor terpenting adalah kemauan atau itikad baik dari nasabah untuk menyelamatkan usahanya. Tanpa kemauan dan itikad baik nasabah, usaha apa pun yang dilakukan bank akan sulit berhasil. Oleh sebab itu, faktor adanya *account officer* yang berkualitas sangat berperan dalam menunjang perkembangan bank syariah, dan di satu sisi dapat meningkatkan kemampuan sektor riil dalam penyerapan tenaga kerja.

Di sini penulis perlu menambahkan lagi poin-poin penting bagi seorang *account officer* khususnya AO syariah yang memang perlu nilai tambah pada personal dan kemampuannya di bidang pembiayaan-pembiayaan syariah yang ada pada perbankan syariah. Kedekatan seorang *account officer* syariah untuk mencapai loyalitas tinggi *customer* tersebut dikenal dengan sebutan *relationship marketing*. Dalam hal ini, yang harus diperhatikan adalah:

1. *Account officer* syariah selalu mengambil inisiatif untuk bersilatullah terhadap calon maupun nasabahnya.
2. *Account officer* syariah fokus pada *customer retention* (hubungan jangka panjang).
3. *Account officer* syariah berorientasi pada

kehalalan dan keberkahan produk serta pelayanan perbankan syariah.

4. *Account officer* syariah berkomitmen tinggi pada *customer*.

Penutup

Dengan terjalinnya suatu *relationship* yang baik dengan *customer*, kemungkinan besar mereka akan membantu pemasaran jasa layanan perbankan syariah kepada relasi bisnisnya pula. Dengan *relationship marketing* yang baik dengan *customer* juga dapat menghemat biaya promosi dan pemasaran suatu bank syariah yang juga akan berefek pada perkembangan produk-produk pembiayaan perbankan syariah.

Seperti telah penulis paparkan di atas, bahwa dengan menerapkan *relationship marketing* yang baik akan meningkatkan profitabilitas perbankan syariah. Selain hal tersebut, keuntungan lain yang akan diperoleh oleh perbankan syariah adalah memiliki format dan data yang sama untuk semua bagian yang membutuhkan data *relationship information*, sehingga mudah untuk *di-up-date*; memiliki akses ke data yang sangat lengkap; meningkatkan *workflow* dan *teamwork*; meningkatkan *implementation of policy*; *good respons* pada kebutuhan *customer* dengan cepat; mempercepat proses kredit dengan waktu yang lebih efisien; meningkatkan efisiensi biaya operasi dan jumlah; menghilangkan keadministrasian dari fungsi AO; menciptakan spesialisasi; meningkatkan konsistensi dan efisiensi; dan memperbaiki kualitas manajemen resiko pembiayaan.

Demikianlah sudah menjadi kewajiban bagi setiap perbankan syariah yang ada di tanah air ini untuk menyiapkan sumber daya insaninya di bidang pembiayaan, sehingga hubungan antara perbankan syariah tidak sebatas sebagai lembaga keuangan dengan *customernya* saja, namun lebih dari itu melalui peran *account officer* dengan kepribadian yang mumpuni dan *product knowledge* yang sesuai akan ke-syariahnya, tentu akan berperan penting pada pemenuhan masyarakat akan produk pembiayaan syariah sehingga akan terwujud kemakmuran perekonomian umat.

Pustaka Acuan

Antonio, Muhammad Syafi'i, *Bank Syariah; dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani Press, 2011.

Arifin, Zainul, *Dasar-Dasar Manajemen Bank Syariah*, Bandung: Alfabet, 2010.

Arifin, Zainul, *Memahami Bank Syariah*, Bandung: Alfabet, 2000.

Bank Indonesia, *Laporan Perkembangan Perbankan Syariah Tahun 2013*, Direktorat Perbankan Syariah.

Bank Indonesia, *Outlook Perbankan Syariah*, Direktorat Perbankan Syariah, 2013.

Bank Indonesia, PBI No: 9/19/PBI/2007 Tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Dalam Kegiatan Penghimpunan dan Penyaluran dana serta Pelayanan Jasa Bank Syariah.

<http://www.asbisindo.org>

<http://www.bi.go.id>

<http://www.mui.or.id>

<http://www.pkesinteraktif.com>

<http://www.zonaekis.com>

Kara, Muslimin H., *Bank Syariah di Indonesia: Analisis Kebijakan Pemerintah Indonesia Terhadap Perbankan Syariah*, Yogyakarta: UII Press, 2005.

Karim, Adiwarmarman A., *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani, 2001.

Karim, Helmi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.

Kasmir, *Bank Islam dan Lembaga Keuangan Lainnya*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.

Muhammad, *Bank Syariah; Problem dan Prospek Perkembangan di Indonesia*, Yogyakarta, Graha Ilmu, 2005.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Bank Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2012.

Tohir, Noel Chabannel, *Panduan Lengkap Menjadi Account Officer*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012.

Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Usman, Rachmadi, *Aspek-Aspek Hukum Perbankan Islam Di Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2002.

Wangsawidjaja, Z.A., *Pembiayaan Bank Syariah*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012.

Wirnyaningsih dkk., *Bank dan Asuransi Islam di Indonesia*, Jakarta: Prenada, 2005.

APLIKASI TEORI POLITIK ISLAM PERSPEKTIF KAIDAH-KAIDAH FIKIH

Mustofa Hasan

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. Raya Cipadung No. 105 Ujung Berung Bandung 40614
Email: mustofa.hasan@gmail.com

Abstract: *Application of Islamic Political Theory in the Perspective of Islamic Legal Norm.* In Islamic politics (*fiqh al-siyâsah*), one of the material studies is a power. In brief, the Islamic politics includes constitutional law, administrative law, international law, and economic law. In view of the relation, on the other hand, it discusses on the relationship of people and the leader as a concrete ruler in a country, inter-nation, or in their national and international economic policy. In Islamic politics, there are many theories formulated by some moslem scholars that become guide in a practice. Besides, this Islamic jurisprudence theory, as its real advantage, will gather the problems that have same reason. This theory also will make easy to social life in political activities. This article is aimed at describing 12 Islamic legal norms which relevantly should be applied now and in the future.

Keywords: Islamic politics, Islamic legal norm, interest, *mafsadat*

Abstrak: *Aplikasi Teori Politik Islam Perspektif Kaidah-kaidah Fikih.* Dalam fikih siyasah, di antara objek bahasan utamanya tentang kekuasaan. Jika disederhanakan, fikih siyasah meliputi hukum tata negara, administrasi negara, hukum internasional, dan hukum ekonomi. Dan jika dilihat dari sisi hubungan, fikih siyasah berbicara tentang hubungan antara rakyat dan pemimpinnya sebagai penguasa yang konkrit di dalam suatu negara atau antar negara atau dalam kebijakan-kebijakan ekonominya baik berskala nasional maupun internasional. Dalam politik Islam, terdapat beberapa teori yang telah dirumuskan oleh para ulama fikih terdahulu untuk dijadikan panduan dalam tataran praktisnya. Selain itu, sesuai dengan kegunaan kaidah-kaidah fikih yang di antaranya dapat mengelompokkan masalah-masalah yang sejenis dan memiliki kesamaan illat/motif, maka tentu dengan adanya kaidah-kaidah fikih bidang siyasah akan memudahkan umat yang hidup di belakang hari dalam melakukan aktifitas politiknya. Dalam tulisan ini, diuraikan dua belas kaidah-kaidah fikih yang penting dan relevan untuk diaplikasikan pada masa kini dan mendatang.

Kata kunci: politik Islam, kaidah-kaidah fikih, maslahat, mafsadat

Pendahuluan

Siyasah dalam peradaban kaum muslim mengatur berbagai bentuk tentang tata cara memimpin, dan membangun pemerintahan. Peradaban Islam tidak akan dapat tegak sempurna tanpa adanya negara yang cocok baginya, yaitu negara khilafah Islamiyah. Sistem politik Islam yang disebut dengan siyasah dipandang sebagai sebuah proses yang tidak pernah selesai. Ia senantiasa terlibat dalam pergulatan sosial dan budaya. Fakta tersebut berlangsung selama perjalanan sejarah umat Islam. Meskipun demikian, nilai siyasah tidak serta merta menjadi relatif karena ia memiliki kemutlakan yang terkait keharusan untuk mewujudkan keadilan, rahmat, kemaslahatan dan

hikmah.¹ Siyasah secara garis besarnya terbagi menjadi dua yaitu siyasah wadh'iyyah ialah siyasah yang dikenal berdasarkan kepada pengalaman sejarah dan adat masyarakat dalam mengatur hidup manusia bermasyarakat dalam negara. Yang kedua, siyasah syar'iyyah yaitu siyasah yang berdasarkan syara' yang mengikut etika agama, moral dan memperhatikan prinsip-prinsip umum syariat dalam mengatur manusia hidup bermasyarakat dan bernegara dalam Islam.² Akan tetapi dalam hal ini, Islam lebih mengacu pada siyasah syar'iyyah dari pada siyasah wadh'iyyah, karena dianggap bertentangan dengan ajaran

¹ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: Prenada Media. 2003), h. 1.

Islam sehingga kurang diterima keberadaanya oleh kaum muslimin.

Siyasah di dalamnya juga mengatur hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan lembaga, lembaga dengan lembaga, maupun negara dengan negara dengan ketentuan syariat Islam. Mayoritas ulama sepakat mengenai keharusan menyelenggarakan siyasah berdasarkan syara'. Siyasah atau pemerintahan sudah ada pada masa kepemimpinan Rasulullah saw. Siyasah syar'iyah dalam Islam yang berkenaan dengan pola hubungan antar manusia yang menuntut terbagi menjadi tiga, yaitu siyasah dusturiyah, dauliyah, dan maliyah.³

Siyasah dalam Perspektif Sejarah

Sejarah awal berdirinya suatu negara Islam adalah pada masa kepemimpinan Nabi Muhammad saw. Dalam kepemimpinan Rasulullah, siyasah syar'iyah telah dilaksanakan untuk mengatur dan mengarahkan umatnya menuju tatanan sosial budaya yang diridhai Allah Swt. Pemerintahan Nabi Muhammad di Madinah merupakan suatu negara yang memenuhi persyaratan-persyaratan negara dalam sistem pemerintahan dan ketatanegaraan di zaman modern yang memiliki wilayah kekuasaan, penduduk, pemerintahan, rakyat, dan konstitusi.⁴

Fakta sejarah yang tidak dapat diingkari oleh siapa pun adalah setelah timbulnya dakwah Islam, kemudian terbentuk bangunan masyarakat baru yang mempunyai identitas independen yang membedakannya dari masyarakat lain. Mengakui satu undang-undang, menjalankan kehidupannya sesuai dengan sistem yang satu, menuju kepada tujuan-tujuan yang sama, dan di antara individu-individu masyarakat yang baru itu terdapat ikatan ras, bahasa, dan agama yang kuat, serta adanya perasaan solidaritas secara umum. Bangunan masyarakat yang memiliki semua unsur-unsur tadi itulah yang dinamakan sebagai bangunan masyarakat 'politik'. Atau yang dinamakan sebagai 'negara'.

Peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi setelah Rasulullah menetap di Madinah me-

rupakan nilai dasar fikih siyasah syar'iyah. Dalam kedudukannya sebagai kepala negara, kebijakan Rasulullah saw. merupakan pelaksanaan fikih siyasah syar'iyah. Salah satu contohnya adalah kebijakan yang dibuat Rasulullah saw. berkenaan dengan persaudaraan intern kaum muslimin antara kelompok Muhajirin dengan kelompok Anshar. Kemudian perjanjian ekstern antara komunitas muslim dengan komunitas non muslim.

Persoalan siyasah yang pertama dihadapi kaum muslimin setelah Rasulullah wafat adalah suksesi politik. Pada masa Khulafaur rasyidin dikenal berbagai mekanisme penetapan kepala negara yang dikenal dengan sebutan khalifah dan dengan berbagai kriteria yang sesuai dengan sosio historis yang ada. Sebab sebelum Rasulullah wafat, beliau belum menentukan siapa yang akan menggantikannya. Setelah Rasulullah wafat, pengendalian dan pengarahan kaum muslimin dipegang oleh sahabat Abu Bakar.⁵ Sejarah menunjukkan bahwa khalifah berfungsi sebagai pemimpin agama dan negara. Pada masa kepemimpinan khalifah empat pertama, sejarah mencatat bahwa fungsi khalifah hanya sebagai pemimpin negara, terutama setelah munculnya konsep sultan dan syaikh.⁶

Pengertian Siyasah dan Macamnya

Siyasah berasal dari kata *ساسة* *يسوس* *سياسة* (mengatur, mengendalikan, mengurus, atau membuat keputusan), atau *ساسة القوم* (mengatur kaum, memerintah dan memimpinya). Karena itu, berdasarkan pengertian bahasa, siyasah berarti pemerintahan, pengambilan keputusan, pengurusan, pengawasan. Pengertian siyasah di atas secara tersirat berarti:

والسياسة القيام على شيء مما يصلحه

"Memimpin sesuatu dengan cara yang membawa kemashlahatan"

Sedangkan pengertian siyasah secara istilah menurut Ibn 'Aqil sebagaimana dikutip Ibn al-Qayyim mendefinisikan:

السياسة ما كان فعلا يكون منه الناس أقرب إلى الصلاح

³ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 48.

⁴ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Lathifah

⁵ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 27.

⁶ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 27.

وأبعد عن الفساد وإن لم يكن يشرعه الرسول ولا نزل به
وحى

“Siyasah adalah segala perbuatan yang membawa manusia lebih dekat kepada kemaslahatan dan lebih jauh dari kemafsadatan, sekalipun Rasulullah tidak menetapkannya dan Allah Swt. tidak menentukannya.”⁷

Dari pengertian siyasah di atas, baik secara bahasa maupun istilah, maka dapat diketahui bahwa objek kajian siyasah meliputi aspek pengaturan hubungan antara warga negara dengan warga negara, warga negara dengan lembaga negara, lembaga negara dengan lembaga negara, baik yang bersifat intern suatu negara atau yang bersifat ekstern suatu negara dalam berbagai bidang. Sedangkan menurut Abdul Wahab Khallâf:⁸

Yang termasuk objek pembahasan siyasah adalah pengaturan dan perundang-undangan yang dituntut oleh hal ihwal kenegaraan dari segi persesuaiannya dengan pokok-pokok agama, dan merupakan realisasi kemaslahatan manusia serta memenuhi kebutuhannya.

Berkenaan dengan luasnya objek kajian fikih siyasah, maka dalam tahap perkembangannya, dikenal beberapa pembedaan fikih siyasah yang berkenaan dengan pola hubungan antar manusia yang menuntut pengaturan siyasah, dalam hal ini siyasah dibedakan menjadi tiga yaitu:

1. Siyasah Dusturiyyah adalah siyasah yang mengatur hubungan warga negara dengan lembaga negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara yang lain dalam batas-batas administrasi suatu negara.
2. Siyasah Dauliyyah ialah siyasah yang mengatur antara warga negara dengan lembaga negara dari negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara dari negara lain.
3. Siyasah Maliyyah ialah siyasah yang mengatur tentang pemasukan, pengelolaan, dan pengeluaran uang milik negara.⁹

Sedangkan pembedaan yang diajukan oleh Hasbi Ash Shiddieqy¹⁰ membaginya menjadi delapan bidang, yaitu Siyasah Dusturiyyah, Siyasah Tasyri'iyah, Siyasah Qadha'iyah, Siyasah Maliyyah, Siyasah Idariyyah, Siyasah Kharijiyyah atau Siyasah Dawliyyah, Siyasah Tanfiziyyah, Siyasah Harbiyyah.

Siyasah Dusturiyah

Permasalahan di dalam siyasah dusturiyah adalah hubungan antara pemimpin di satu pihak dan rakyatnya di pihak lain serta kelembagaan dalam masyarakatnya. Ruang lingkup pembahasan siyasah dusturiyah itu sendiri dibatasi hanya dalam pembahasan tentang pengaturan dan perundang-undangan yang dituntut oleh hal ihwal kenegaraan dari segi persesuaian dengan prinsip-prinsip agama dan merupakan realisasi kemaslahatan manusia serta memenuhi kebutuhannya.¹¹ Kata “dusturi” berasal dari bahasa Persia. Semula artinya adalah seorang yang memiliki otoritas, baik dalam bidang politik maupun agama.

Adapun sumber-sumber siyasah dusturiyah di antaranya ialah Alquran yaitu ayat-ayat yang berhubungan dengan prinsip-prinsip kehidupan masyarakat; Hadis, terutama yang berhubungan dengan imamah dan kebijaksanaan Rasulullah dalam menerapkan hukum negara; Kebijakan-kebijakan khulafaur rasyidin dalam mengendalikan pemerintahan; Ijtihad para ulama; adat kebiasaan suatu bangsa yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Alquran dan hadis.

Kepemimpinan dalam Siyasah

Pada *masterpiece*-nya yang bertitel *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, al-Mawardi menyatakan bahwa kepemimpinan (*imâmah*) dibentuk untuk tujuan menjaga agama dan mengatur persoalan dunia. Karena itulah, bagi al-Mawardi membentuk sebuah pemerintahan merupakan sesuatu yang *fardhu kifâyah* secara syara` dan tidak hanya secara rasional.¹²

Kepemimpinan dalam negara menurut para

⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *l'âm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Jayl. t.th), h. 16.

⁸ Abdul Wahab Khallâf, *al-Siyâsah wa al-Syarî'ah*, (Kairo: Dâr Anshar, 1977), h. 5.

¹⁰ Hasbi Ash Shiddieqy, *Asas-Asas Hukum Tata Negara Menurut Syari'at Islam*, (Jakarta: Matahari Masa, 1976), h. 8.

¹¹ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 47

¹² Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habîb al-Bashri al-Baghdadi (al-Mawardi), *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* (Beirut: Maktabah al-Risalah, 1977), h. 10.

ulama bahwa khalifah atau kepala negara haruslah dari suku Quraisy. Selama berabad-abad suku Quraisy adalah suku terpilih di antara bangsa Arab dan non Arab. Hadis yang menyatakan hak kepemimpinan suku Quraisy itu adalah sebagai berikut:

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ إِنْسَانٌ

“Pemerintahan itu masih harus dipegang oleh orang Quraisy walaupun hanya tinggal dua orang”. (H.R. Bukhari)

Dalam sejarah penguasa yang menyebut dirinya sebagai khalifah dan ia bukan dari suku Quraisy tidak pernah diakui keberadaannya. Khalifah seperti itu menurut para ulama bukanlah khalifah dalam arti kepala negara yang disebut al-Imâmah.¹³ Kata-kata khalifah dalam Alquran lebih menunjukkan kepada fungsi manusia secara keseluruhan dari pada seorang kepala negara. Kata khalifah sebagai kepala negara adalah kepala negara pengganti Nabi di dalam memelihara agama dan mengatur dunia. Dia adalah manusia biasa yang dipercaya umat karena baik dalam menjalankan agamanya, bersifat adil seperti yang tampak pada pribadi Abu Bakar dan khalifah setelahnya.¹⁴

Para ulama Ahlussunnah menyamakan pengertian imamah dan khalifah. Karena keduanya lebih mendahulukan masalah-masalah agama dan memelihara agama dari pada duniawi. Sedangkan di kalangan Syi`ah, imam ialah shâhib al-haq al-syar`i yang di dalam undang-undang modern dikatakan *de jure* baik yang langsung memerintah ataupun tidak. Adapun lafadz khalifah, mula-mula menunjukkan kepada yang mempunyai kekuasaan dalam kenyataan, walaupun tidak berhak, yang pada masa sekarang disebut *de facto*.¹⁵

Al-Mawardi menyebutkan dua hak bagi imamah, yaitu hak untuk ditaati dan hak untuk dibantu.¹⁶ Adapun ketentuan bagi seseorang untuk menjadi pemimpin, menurut al-Mawardi

harus memenuhi tujuh syarat yaitu:¹⁷

1. Adil yang meliputi segala aspeknya.
2. Berilmu pengetahuan sehingga mampu membuat keputusan yang tepat (berijtihad) terhadap berbagai peristiwa dan hukum yang timbul.
3. Sehat inderanya, seperti penglihatan, pendengaran, dan lisannya agar ia mampu mengetahui langsung persoalan yang dihadapi.
4. Anggota tubuhnya normal dan tidak cacat. Karena jika cacat, hal itu akan menghalanginya untuk bergerak dan bertindak dengan cepat.
5. Memiliki kecerdasan yang membuatnya mampu mengatur rakyat dan mengelola kepentingan publik (*al-mashlahah*).
6. Keberanian dan ketegasan sehingga mampu melindungi pihak yang lemah dan menghadapi musuh.
7. Keturunan dari suku Quraisy, berdasarkan hadis “Para pemimpin berasal dari Quraisy”.¹⁸

Ibnu Khaldun juga menguraikan syarat-syarat kepemimpinan (imamah) dalam kitab *Muqaddimah*-nya. Syarat-syarat itu adalah:¹⁹

- a. Pengetahuan tentang hukum-hukum Tuhan dan dapat menerapkan dan menguasai hukum tersebut
- b. Keadilan
- c. Kesanggupan (*capability*)
- d. Sehat jasmani dan rohani
- e. Keturunan Quraisy.

Al-Mawardi menjelaskan bahwa imamah merupakan hal yang wajib dalam umat Islam berdasarkan *ijmâ`*. Sedangkan alasan yang menjadikan wajibnya imamah tersebut, menurut al-Mawardi terdapat dua pendapat di kalangan umat Islam, yakni sebagian mengemukakan

¹⁷ Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 5.

¹⁸ H.R. Nasa'i, Ahmad, Hakim, Baihaqi, Thabrani, dan Abu Ya'la. Lihat misalnya, hadis riwayat Nasâ'i no. 5942 pada Ahmad ibn Syu'aib Abu Abdurrahman al-Nasa'i, *Musnad al-Nasâ'i al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), juz III, h. 467. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

أُتِمَّةٌ مِنْ قُرَيْشٍ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ حَقٌّ وَأَمَّا إِنْ اسْتَرْجَمُوا رَجَمُوا وَإِنْ أَهْلَدُوا وَفُوا وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ النَّاسِ أَجْمَعِينَ

¹⁹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, h. 98-100. Program kitab

¹³ Juhaya S, *Praja, Filsafat Hukum Islam*, h. 89.

¹⁴ Moh. Yusuf Musa, *Nizhâm al-Hukmi fi al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Kitab al-'Araby, 1963), h.133

¹⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), h. 37.

¹⁶ Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, (Mesir: Musthafâ al-Bahî al-Malâhîyah), h. 5.

wajib dengan akal (rasio). Akal memandang kewajiban imamah ini untuk keselamatan manusia dari tindakan zalim pertikaian (tanâzu`) dan permusuhan (takhâsum). Segolongan yang lain berpendapat bahwa kewajiban imamah dengan alasan syar`i karena seorang imam bertugas untuk menegakkan urusan-urusan syari`ah (umûr al-syarî`ah).²⁰

Kedudukan, Hak-hak dan Kewajiban Rakyat

Dalam hal ini, rakyat dalam suatu negara terdiri dari muslim dan non muslim, yang non muslim ada yang disebut *dzimmi* dan *musta`in*. Kafir *dzimmi* adalah warga non muslim yang menetap selamanya, serta dihormati tidak boleh diganggu jiwanya, kehormatannya dan hartanya. Sedang *musta`in* adalah orang asing yang menetap sementara dan juga harus dihormati jiwanya, kehormatannya dan hartanya.

Kafir *dzimmi* memiliki hak-hak kemanusiaan, hak-hak sipil, dan hak-hak politik. Sedangkan *musta`in* tidak memiliki hak-hak politik. Mengenai hak-hak rakyat, menurut Abu al-A`la al-Maududi meliputi perlindungan terhadap hidupnya, hartanya dan kehormatannya, perlindungan terhadap kebebasan pribadi, kebebasan menyatakan pendapat dan berkeyakinan, dan terjamin kebutuhan pokok hidupnya, dengan tidak membedakan kelas dan kepercayaan.

Akibat hak-hak yang diterima oleh rakyat, maka warga mempunyai tugas tertentu atas hak-hak negara. Tugas warga negara yang harus dan wajib ditunaikan menurut Abu al-A`la al-Maududi adalah patuh dan taat kepada pemerintah dalam batas yang tidak bertentangan dengan agama, setia kepada negara, rela berkorban untuk membela negara dari bermacam ancaman, dan bersedia memenuhi kewajiban materiil yang dibebankan padanya oleh negara.

Demikian kewajiban rakyat dan menyerahkan pelaksanaannya pada negara untuk menjamin keseimbangan antara dua pihak, yakni rakyat dan negara agar masing-masing hak tidak terlanggar atau mendominasi pihak lainnya.

Wilayah Negara

Wilayah negara ini meliputi bumi, udara, lautan. Dalam hal ini, para fukaha membagi dunia menjadi dua bagian yaitu Darul Islam dan Darul Harbi. Adanya perbedaan Darul Islam dan Darul Harbi ini, menurut Wahbah al-Zuhaili adalah disebabkan oleh peperangan yang terjadi antara umat Islam dengan non muslim. Karena banyaknya di antara Darul Islam dan Darul Harbi yang muncul melalui peperangan. Meskipun demikian, pendapat Zuhaili ini tidak sepenuhnya benar. Ada di antara negara yang lahir secara alami dan damai. Oleh sebab itu, perlu diamati pandangan ulama lain dalam hal ini. Mayoritas ahli fikih memandang pembagian negara atau wilayah kepada Darul Islam dan Darul Harbi didorong oleh beberapa faktor berikut:

1. Untuk menata dan mengatur kepentingan muslim secara umum sebagai pemimpin dan yang dipimpin di suatu wilayah dalam hubungannya dengan non muslim yang berada di wilayah atau negara yang sama; dan dengan negara atau wilayah yang berdampingan dengannya;
2. Sebagai upaya untuk menerapkan hukum Islam, baik bagi umat Islam sendiri maupun non-muslim yang berada di wilayah yang berdampingan dengannya;
3. Sebagai usaha ahli fikih untuk merespons dan menata hukum Islam, terutama dalam bidang muamalat dan munakahat, serta menetapkan hukum hubungan antara negara Islam dengan negara non-Islam dalam berbagai lapangan kehidupan.²¹

Perbedaan antara Darul Islam dan Darul Harbi bukan hanya terletak pada sisi hukum yang berlaku di masing-masing negara tersebut, melainkan juga karena perbedaan penguasaan/pemimpin negara tersebut. Oleh sebab itu, dalam Darul Islam dan Darul Harbi juga terdapat perbedaan kategori. Berdasarkan prinsip-prinsip ini, maka suatu Darul Harbi dapat dibagi ke dalam tiga kategori:²²

²¹ Abdul Aziz Dalan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, (Jakarta: Ikhtiar van Hoeve, 1995), Jilid. 1, h. 255.

²² Muhammad Jabal, *Fikih Siyasah: Kontekstualisasi Dalatin*

²⁰ Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthânîyah*, h. 5

Pertama, wilayah atau negara yang di dalamnya tidak terpenuhi unsur pokok sebagai Darul Islam, yaitu pemberlakuan hukum Islam dan kekuasaan politik yang berada di tangan non-muslim.

Kedua, wilayah atau negara yang hanya memenuhi salah satu unsur pokok untuk disebut sebagai Darul Islam, meskipun tidak utuh. Wilayahnya dikuasai oleh non-muslim dan hukum yang berlaku pun bukan hukum Islam. Namun, umat Islam yang menetap di negara tersebut diberi kelonggaran untuk melaksanakan sebagian hukum Islam, sehingga dapat disebut Darul Islam (menurut Abu Hanifah). Negara dalam bentuk ini dapat berupa:

- a. Darul Harbi yang dipimpin dan dikuasai non muslim, namun umat Islam di negara ini diizinkan melaksanakan kewajiban agamanya dan sebagian syiar Islam, seperti salat, zakat, haji, pernikahan dan kewarisan. Kondisi inilah yang dijadikan alasan oleh al-Mawardi (w. 450 H) untuk mengelompokkannya ke dalam Darul Islam.²³ Muhammad Rasyid Ridha memperkuat pendapat ini. Berdasarkan pengamatannya terhadap negara-negara Eropa dan Amerika, ia melihat umat Islam di wilayah ini dapat dengan aman menjalankan kewajiban agamanya.
- b. Wilayah atau negara yang pada mulanya dikuasai umat Islam, tetapi kemudian diambil alih oleh orang-orang non muslim (kafir), sehingga umat Islam setempat terpaksa tunduk pada mereka, tetapi sesuai dengan kemampuan dan kondisi yang mereka hadapi. Mereka tetap berjuang untuk memperoleh hak-hak mereka dari orang-orang kafir tersebut. Termasuk dalam kategori ini adalah negara-negara di Asia Tengah yang pernah dicaplok oleh Uni Soviet. Setelah negara Beruang Merah ini bubar pada akhir 1980-an, negara-negara muslim tersebut, seperti Uzbekistan, Turkmenistan, Kazakhstan, Tajikistan dan

Azerbaijan bangkit kembali menunjukkan identitas keislamannya.

- c. Wilayah atau negara yang dipimpin oleh orang-orang ahli bidah yang menyatakan secara langsung dan tidak langsung keluar dari barisan umat Islam yang berpegang kepada Alquran dan Sunah. Dalam bentuk lain, wilayah ini dipimpin oleh orang-orang fasik. Mereka masih mengaku sebagai muslim, tetapi tidak menjadikan hukum Islam dalam pemerintahannya. Mereka menempatkan hukum ciptaan manusia sebagai aturan yang berlaku. Pemerintahan Darul Harbi ketiga ini membiarkan orang-orang Islam menjalankan hukum Islam yang berhubungan dengan masalah ahwâl al-syakhshiyah (pernikahan, perceraian, dan kewarisan). Ibn Taimiyah (w. 729 H) mengidentikkan negara ini dengan *dâr al-fasiq*, karena dipimpin dan didiami oleh orang-orang fasik.²⁴

Ketiga, wilayah atau negara yang dikategorikan sebagai Darul Harbi. Wilayah ini dikuasai oleh pemerintahan yang non muslim dan tidak memberlakukan hukum Islam. Penduduk muslim yang menetap di sini tidak mendapat kesempatan untuk menjalankan ajaran agamanya. Darul Harbi dalam bentuk ini terbagi dua:

- a. Darul Harbi yang menjadi tempat *harbiyûn* dan tidak terikat perjanjian atau hubungan diplomatik dengan negara Islam.
- b. *Dâr al-Muwada`ah* atau *Dâr al-Muhadarah*, yaitu negara yang dikuasai oleh non muslim dan mempunyai ikatan kerja sama atau hubungan diplomatik dengan negara Islam. Mereka tidak tunduk ke dalam kekuasaan Islam dan berdaulat penuh terhadap negaranya, namun telah mengadakan perjanjian damai. Perjanjian ini bisa saja terjadi sejak semula, atau sebagai alternatif bagi mereka untuk menghindarkan terjadinya peperangan antara mereka dengan umat Islam. Kategori negara ini disebut juga dengan *dâr al-shulh* atau *dâr al-aman*.

Politik Islam, (Jakarta: Grafindo Media Persada, 2001), h. 225.

²³ Ahmad ibn Hajr al-Asqalâni, *Fath al-Bârf*, (Riyad:

²⁴ Ibn Taimiyah, *Al-Fatâwâ al-Kubrâ*, (Kairo: Dâr al-Ma`rifah,

Siyasah Dauliyah

Siyasah dauliyah mengatur hubungan antara warga negara dengan lembaga negara dari negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara dari negara lain.²⁵ Dalam hubungan internasional, asas damai merupakan asas hubungan internasional, alasannya adalah perang itu diperkenankan karena ada sebabnya, yaitu menolak kezaliman, menghilangkan fitnah, dalam rangka mempertahankan diri. Konsekuensi dari asas damai sebagai hukum asal dalam hubungan internasional adalah perdamaian saling membantu dalam kebaikan. Oleh sebab itu, perang tidak dilakukan kecuali dalam keadaan darurat, orang yang tidak ikut berperang tidak boleh diperlakukan sebagai musuh, segera menghentikan perang apabila salah satu pihak cenderung kepada damai, memperlakukan tawanan perang dengan cara manusiawi.

Subjek hukum dalam siyasah dauliyah adalah negara, setiap negara mempunyai kewajiban. Kewajiban terpenting adalah menghormati hak-hak negara lain dan melaksanakan perjanjian yang telah dibuat. Semua negara yang ada di dunia ini adalah bertetangga, karena itu dalam hubungan antar negara diterapkan kewajiban menghormati negara sebagai tetangga negara. Landasan dari kewajiban tersebut adalah:

“Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu bapak, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri.

Sedangkan mengenai perjanjian antar negara yang diistilahkan dengan *al-ittifaq* (kesepakatan) terdapat syarat-syarat tertentu yang mengikat suatu perjanjian seperti yang mengadakan perjanjian memiliki kewenangan, kerelaan dari kedua belah pihak, isi perjanjian dan objeknya tidak dilarang oleh syariat Islam, penulisan perjanjian, menaati perjanjian.²⁶

Hubungan internasional dalam peperangan juga diatur dalam siyasah dauliyah ini. Dalam kondisi perang, keadaan darurat itu sangat nyata pilihannya hanya dua membunuh dan dibunuh. Itulah hukum perang yang nyata, hanya saja kaum muslimin yang berjihad fisabilillah tahu persis sesuai dengan pandangan hidupnya, untuk agama dia berperang, dan apa makna syahid di medan perang, karena itu sangat penting untuk diketahui kenapa perang harus terjadi, apakah perang dalam Islam untuk mempertahankan diri, perang dalam rangka dakwah atau perang untuk melindungi hak negara yang sah yang dilanggar oleh suatu negara lainnya tanpa sebab yang dapat diterima.

Perang yang tidak sah menurut Ali Manshûr adalah suatu peperangan yang bermaksud untuk memperluas wilayah, perluasan pengaruh, dan keinginan untuk menduduki dan menguasai negara lain.²⁷ Peperangan dalam siyasah dauliyah disertai dengan aturan-aturan yang dibenarkan dalam Islam, di antaranya yaitu:

- a. Adanya pengumuman perang yang memungkinkan sampainya berita itu kepada musuh.
- b. Adanya etika dan aturan dalam peperangan seperti dilarang membunuh anak-anak, dilarang membunuh wanita-wanita yang tidak ikut berperang, dilarang juga memperkosa.
- c. Dilarang membunuh orang yang sudah tua apabila orang-orang tua itu tidak ikut berperang.
- d. Tidak merusak pohon, sawah, dan ladang.
- e. Tidak merusak binatang ternak.
- f. Tidak menghancurkan rumah-rumah peribadatan.
- g. Dilarang mencincang mayat musuh.
- h. Dilarang membunuh pemuka agama.
- i. Tidak melampaui batas.²⁸

Peperangan bisa dihentikan dengan upaya-upaya untuk segera menghentikan peperangan.

²⁵ Ali Manshûr, *al-Syarfah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Duwalli al-'âm*, (al-Qâhirah: Majlis al-A'la li al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1971), h. 371.

²⁵ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 31.

²⁶ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 127-128.

²⁸ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, h. 110-112.

Penghentian peperangna bisa terjadi dengan berbagai kemungkinan, antara lain peperangan bisa dihentikan karena tercapainya tujuan perang, atau peperangan dihentikan dengan adanya perjanjian damai. Sedangkan perjanjian dapat dibatalkan apabila musuh mengkhianati janji yang telah dibuat dan disetujui.

Siyasah Maliyah

Pengaturan dalam siyasah maliyah diorientasikan untuk mengatur kemaslahatan masyarakat. Di dalam siyasah maliyah di antaranya mengatur hubungan dengan masyarakat yang menyangkut harta. Konsep tentang sumber-sumber pemasukan dan kaidah-kaidah dalam pembelanjaan keuangan negara ini merupakan salah satu butir pemikiran fukaha yang cukup penting.

Dalam buku al-Siyâsah, Ibnu Taimiyah banyak menyoroti tentang perekonomian negara yang secara gamblang membahas tentang sumber pemasukan dan pendistribusian keuangan negara. Menurutnya, sumber keuangan negara terdiri dari zakat, ghanimah, dan fai'. Sumber-sumber lainnya yang tidak termasuk kategori zakat dan ghanimah, dimasukkan dalam istilah fai'. Sedangkan prinsip dalam pembelanjaan keuangan negara berpijak pada skala prioritas menurut tingkat kemaslahatan yang paling tinggi bagi rakyat, yang alokasinya diberikan dalam bentuk gaji, subsidi, pembangunan, dan lain-lain.²⁹

Berbeda dengan pandangan Ibnu Taimiyah di atas, pandangan al-Mawardi relatif lebih detil dan operasional. Bagi al-Mawardi, sumber-sumber pemasukan keuangan negara sangat beragam, baik yang bersifat normatif seperti zakat, ghanimah, dan fai', maupun yang ijtihadi, seperti jizyah, kharaj, `usyr dan lain-lain.³⁰ Pemaparan yang operasional terlihat dalam penjelasan al-Mawardi bahwa seluruh kegiatan pemasukan dan pembelanjaan keuangan negara dilakukan dengan sistem pengadministrasian (diwan) yang ketat dalam hubungannya dengan kedudukan baitul mal. Menurutnya, adminitrasi negara terdiri

dari empat bagian, yaitu bagian yang mengurus data diri tentara dan besaran gajinya, bagian pencatatan wilayah-wilayah yang berada dalam kekuasaan negara Islam, bagian pencatatan pegawai negara dan bagian pencatatan baitul mal.³¹

Pengaturan harta dalam siyasah maliyah mengacu pada prinsip-prinsip yang digali dari Alquran dan hadis. Prinsip-prinsip tersebut adalah:

- Prinsip tauhid dan isti`mâr, yaitu pandangan bahwa hanya Allah yang menciptakan alam semesta dan disediakan untuk manusia.
- Prinsip distribusi rizki, yaitu pandangan bahwa harta kekayaan adalah rizki dari Allah.
- Prinsip mendahulukan kemaslahatan umum, yaitu pandangan bahwa harta kekayaan itu hakikatnya milik Allah.³²

Kaidah-kaidah Fikih dalam al-Nazhariyah al-Siyâsiyah

Seperti diketahui bahwa fikih siyasah adalah hukum Islam yang objek bahasannya tentang kekuasaan. Apabila disederhanakan, fikih siyasah meliputi hukum tata negara, administrasi negara, hukum internasional, dan hukum ekonomi. Apabila dilihat dari sisi hubungan, fikih siyasah berbicara tentang hubungan antara rakyat dan pemimpin-pemimpinnya sebagai penguasa yang konkrit di dalam ruang lingkup satu negara atau antarnegara atau dalam kebijakan-kebijakan ekonominya baik nasional maupun internasional. Di antara beberapa kaidah fikih di bidang fikih siyasah yang dianggap penting untuk diketahui:

- تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالصَّلَاحَةِ
"Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya bergantung kepada kemaslahatan"³³

Memperkuat kaidah ini, apa yang dikatakan oleh Umar bin Khattab yang diriwayatkan oleh Sa`id bin Manshûr:

²⁹ Ibnu Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar`iyyah fi Ishlâh al-Râ`i wa al-Ra`iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988), h. 256.

³⁰ Abu Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h.

³¹ Abu Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 389.

³² A. Djazuli, *Lembaga-lembaga Perekonomian*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 287-288.

³³ Imam Tajuddin Abd al Wahab al-Subki, *al-Asybah wa al-Nuqûd*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988), h. 177.

إِنِّي أَنْزَلْتُ نَفْسِي مِنْ مَالِ اللَّهِ بِمَنْزِلَةٍ وَإِلَىٰ آلَيْكُمْ إِنِّي
أَحْتَجُّ أَخَذْتُ مِنْهُ فَإِذَا أَيْسَرْتُ رَدَدْتُهُ وَإِنِّي اسْتَعْتَيْتُ
اسْتَعْتَيْتُ

“Sungguh aku menempatkan diri dalam mengurus harta Allah seperti kedudukan seorang wali anak yatim, jika aku membutuhkan, aku mengambil daripadanya, jika aku dalam kemudahan, aku mengembalikannya, dan jika aku berkecukupan, aku menjauhinya”.

Kaidah ini menegaskan bahwa seorang pemimpin harus berorientasi kepada kemaslahatan rakyat, bukan mengikuti keinginan hawa nafsunya dan keinginan keluarga atau kelompoknya. Kaidah ini juga dikuatkan oleh surat al-Nisâ’ ayat 58. Banyak contoh yang berhubungan dengan kaidah tersebut yaitu setiap kebijakan yang maslahat dan manfaat bagi rakyat, maka itulah yang harus direncanakan, dilaksanakan, diorganisasikan, dan dinilai atau dievaluasi kemajuannya. Sebaliknya, kebijakan yang mendatangkan mafsadah dan memudaratkan rakyat, itulah yang harus disingkirkan dan dijauhi. Dalam upaya-upaya pembangunan misalnya, membuat irigasi kepada para petani, membuka lapangan kerja yang padat karya, melindungi hutan lindung, menjaga lingkungan, mengangkat pegawai-pegawai yang amanah dan profesional, dan lain sebagainya.

2. *الْخِيَانَةُ لَا تَنْجِرُ*

“Perbuatan khianat itu tidak terbagi-bagi”³⁴

Apabila seseorang tidak melaksanakan atau khianat terhadap salah satu amanah yang dibebankan kepadanya, maka ia harus dipecat dari keseluruhan amanah yang dibebankan kepadanya. Contohnya, seorang kepala daerah memiliki banyak amanah yang dibebankan kepadanya, baik tentang keuangan, kepegawaian, maupun tentang kebijakan yang arif dan bijaksana. Apabila ia menyalahgunakan wewenangnya, misalnya dibidang keuangan dengan melakukan korupsi, maka ia harus di hukum dan dipecat. Artinya seluruh amanah lain yang dibebankan kepadanya, karena jabatannya itu menjadi lepas semuanya.

Sebab melanggar salah satunya berarti melanggar keseluruhannya.

3. *إِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يَخْطَأَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطَأَ فِي الْعُقُوبَةِ*

“Seorang pemimpin itu salah dalam memberi maaf lebih baik daripada salah dalam menghukum”.

Kaidah ini sama dengan ungkapan hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi. Maksud kaidah tersebut di atas menegaskan bahwa kehati-hatian dalam mengambil keputusan sangatlah penting. Jangan sampai akibat dari keputusan pemimpin mengakibatkan kemunduran kepada rakyat dan bawahannya. Apabila seorang pemimpin masih ragu karena belum ada bukti yang meyakinkan antara memberi maaf atau menjatuhkan hukuman, maka yang terbaik adalah memberi maaf. Tetapi apabila sudah jelas dan meyakinkan bukti-buktinya, maka seorang pemimpin harus berani dan tegas mengambil keputusan sesuai dengan kaidah:

*يُقَدَّمُ فِي كُلِّ وِلَايَةٍ مَنْ هُوَ أَقْدَمُ عَلَى الْقِيَامِ بِحُقُوقِهَا
وَمَصَالِحِهَا*

“Didahulukan dalam setiap kekuasaan, orang yang berani menegakkan hak atau kebenaran atau kemaslahatan”.

Ibnu Taimiyah menyimpulkan dengan:

إِخْتِيَارُ الْأَمْثَالِ فَالْأَمْثَالُ

“Memilih yang representatif atau yang lebih representatif lagi”.³⁵

4. *الْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ*

“Kekuasaan yang khusus lebih kuat (kedudukannya) dari pada kekuasaan yang umum”.³⁶

Dalam fikih siyasah ada pembagian kekuasaan sejak zaman kekhalifahan. Pembagian kekuasaan itu terus berkembang, maka muncul berbagai lembaga kekuasaan dalam suatu negara. Ada khalifah sebagai lembaga kekuasaan eksekutif, ada lembaga legislatif dan lembaga yudikatif. Bahkan ada lembaga pengawasan. Maksud kaidah tersebut tersebut di atas bahwa lembaga-lembaga

³⁴ Asymuni A Rahman, *Qaidah-qaidah Fiqh*, (Jakarta: Bulan

³⁵ Ibnu Taimiyah, *al-Siyāsah al-Syar’iyah...*, h. 14.

yang khusus lebih kuat kekuasaannya dari pada lembaga yang umum. Contohnya Camat lebih kuat kekuasaannya dalam wilayahnya daripada kepala desa; wali nasab lebih kuat kekuasaannya terhadap anaknya dari pada lembaga peradilan agama, dan seterusnya.

5. لَا يُقْبَلُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ الْعُدْرُ بِجَهْلِ الْأَحْكَامِ

“Tidak diterima di negeri muslim pernyataan tidak tahu hukum”.³⁷

Sudah tentu yang dimaksud tidak tahu hukum di sini adalah hukum yang bersifat umum karena masyarakat mestinya mengetahui, seperti hukum mentaati ulil amri adalah wajib, zakat itu wajib, dan lain sebagainya.

6. الْأَصْلُ فِي الْعَلَاقَةِ السَّلْمِ

“Hukum asal dalam hubungan antar negara adalah perdamaian”.³⁸

Ajaran Islam baik dalam hubungan antara manusia maupun antara negara adalah perdamaian. Perang hanya dilakukan untuk melakukan pertahanan diri. Perang bersifat temporer dan dilakukan ketika satu-satunya penyelesaian adalah perang. Perang itu karena darurat. Oleh sebab itu, harus memenuhi persyaratan darurat. Apabila terpaksa terjadi perang, harus diupayakan kembali kepada perdamaian, baik dengan cara penghentian sementara, perjanjian, dan dengan melalui lembaga arbitrase.

7. كُلُّ مُبِيعٍ لَمْ يَصِحَّ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَمْ يَصِحَّ فِي دَارِ الْحَرْبِ

“Setiap barang yang tidak sah dijual belikan di negeri Islam, maka tidak sah pula dilakukan di negeri harbi”.³⁹

Negara harbi adalah negara yang sedang berperang dengan negara Islam. Kaidah ini dipakai oleh mazhab Maliki dan Syafi'i. Kaidah ini berkaitan dengan nasionalitas. Artinya, dimana pun berada, barang-barang yang haram tetap haram hukumnya. Jadi seorang muslim yang pergi ke luar negeri, tetap haram baginya makan daging babi, minum minuman yang memabukkan,

melakukan riba dan sebagainya. Selain itu, dia harus tetap salat, puasa, memegang amanah, dan lain sebagainya.

8. الْعَقْدُ يُرْعَى مَعَ الْكَافِرِ كَمَا يُرْعَى مَعَ الْمُسْلِمِ

“Setiap perjanjian dengan orang non muslim harus dihormati seperti dihormatinya perjanjian semua muslim”.⁴⁰

Kaidah ini berlaku dalam akad, perjanjian, atau transaksi antara individu muslim dan non muslim dan antara negeri muslim dan non muslim secara bilateral atau unilateral.

9. الْجِيَايَةُ بِالْحِمَايَةِ

“Pungutan harus disertai dengan perlindungan”.

Kaidah ini menegaskan bahwa setiap pungutan berupa harta dari rakyat, baik berupa zakat, rikaz, ma'dun, kharaj, wajib disertai dengan perlindungan dari pemerintah kepada warga yang sudah mengeluarkannya. Pemerintah tidak punya hak untuk memungut tanpa melindungi rakyatnya. Apabila tidak ada perlindungan dari pemerintah terhadap rakyatnya, maka pemerintah tidak berhak memungut apa pun dari rakyatnya. Yang dimaksud dengan perlindungan ini adalah rakyat harus dilindungi hartanya, darahnya dan kehormatannya. Termasuk di dalamnya menciptakan kondisi keamanan yang menyeluruh agar bisa berusaha, bekerja dalam lapangan kerja yang halal, serta membangun sarana dan prasarana untuk kesejahteraan rakyatnya.

10. الْخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

“Keluar dari perbedaan pendapat adalah disenangi”.⁴¹

Dalam kehidupan bersama sering terjadi perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat ini penting dalam memberi alternatif pemecahan masalah. Tetapi, kembali kepada kesepakatan itu disenangi, setelah terjadi perbedaan pendapat tadi, ini agar kehidupan masyarakat menjadi tenang kembali.

³⁷ Abd. al-Qadîr Audah, *al-Islâm wa Awdhâ'unâ al-Siyâsah*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1957), h. 431.

³⁸ Ali Manshûr, *al-Syarî'ah al-Islamiyah...*, h. 137-138

³⁹ Abdull Wahab Khalîf, *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, (Kairo: Dâr al-Asâf, 1977), h. 26

⁴⁰ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1998), h. 113.

⁴¹ Al-Suyûthî, *Al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fi Qawâ'id wa Furu' Fiqh al-Sufî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, 1979), h. 121

11. مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكَ كُلُّهُ

“Apa yang tidak bisa dilaksanakan seluruhnya, jangan ditinggalkan seluruhnya”.

Kaidah ini menyatakan bahwa apabila suatu keputusan yang baik sudah diambil tetapi dalam pelaksanaannya banyak hambatan, maka tidak berarti harus ditinggalkan seluruhnya. Akan tetapi, apa yang dapat dilaksanakan itulah yang dikerjakan sesuai dengan kesempatan dan kemampuan yang ada.

12. هُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا

“Bagi mereka ada hak seperti hak-hak yang ada pada kita dan terhadap mereka dibebani kewajiban seperti beban kewajiban terhadap kita”⁴²

Kaidah di atas tersebut menegaskan adanya persamaan hak dan kewajiban di antara sesama warga negara yang dilandasi oleh moral *ukhuwah wathaniyah*, meskipun mereka berbeda warna kulit, bahasa, dan budaya, serta kekayaannya. Ulama menggunakan kaidah di atas dalam konteks hubungan antar negara muslim dan dzimmi. Mereka berkedudukan sama di depan penguasa dan hukum.

Penutup

Sejarah telah membuktikan bahwa perilaku Nabi Muhammad saw merupakan hukum Islam yang berjalan. Peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi setelah Rasulullah menetap di Madinah merupakan nilai dasar fikih siyasah. Dalam kedudukannya sebagai kepala negara, kebijakan Rasulullah saw. merupakan pelaksanaan *siyâsah syar'iyah*. Salah satu contohnya adalah kebijakan yang dibuat Rasulullah saw. berkenaan dengan persaudaraan intern kaum muslimin antara kelompok Muhajirin dengan kelompok Anshar. Kemudian perjanjian ekstern antara komunitas muslim dengan komunitas non muslim. Persoalan siyasah yang pertama dihadapi kaum muslimin setelah Rasulullah wafat adalah suksesi politik. Pada masa Khulafaur rasyidin dikenal berbagai mekanisme penetapan kepala negara yang dikenal dengan sebutan khalifah dan dengan berbagai

kriteria yang sesuai dengan sosio historis yang ada.

Melihat kebijakan dan kebijaksanaan Rasulullah saw dan sahabat tersebut, fikih siyasah menjadi disiplin ilmu yang sangat penting dalam rangka mengelola kehidupan berbangsa dan bernegara yang adil dan sejahtera. Dari sini lah kemudian para ulama fikih memformulasikan kaidah-kaidah fikih yang berhubungan dengan siyasah ini; kaidah-kaidah siyasah yang mementingkan kemaslahatan umum yang berhubungan dengan hukum tata negara, administrasi negara, hukum internasional, dan hukum ekonomi.

Pustaka Acuan

- Asqalâni, Ahmad ibn Hajr al-, *Fath al-Bârî*, Riyad: Muhammad ibn Su`ud al-Islâmiyah, t.th., Jilid VII.
- Audah, Abd. al-Qadîr, *al-Islâm wa Awdhâ'unâ al-Siyâsah*, Kairo: Dâr al-Kutub al-`Arabi, 1957.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jakarta: Ikhtiar van Hoeve, 1995, Jilid I.
- Djazuli, A., *Fiqh Siyasah*, Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Djazuli, A., *Lembaga-lembaga Perekonomian*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah; Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Grafindo Media Persada, 2001.
- Jauziyah, Ibnu Qayyim al-, *l'âm al-Muwaqqi`în `an Rabb al-`Âlamîn*, Beirut: Dâr al-Jayl. t.th.
- Khallâf, Abdul Wahab, *al-Siyâsah al-Syar`iyah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1977, h. 264.
- Khallâf, Abdul Wahab, *al-Siyâsah wa al-Syarî`ah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1977.
- Manshûr, Ali, *Al-Syarî`ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Duwalî al-`âm* (al-Qâhirah: Majlis al-A`la li al-Syu`ûn al-Islâmiyah, 1971.
- Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habîb al-Bashri al-Baghdadi al-, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Mesir: Musthafâ al-Babiy al-Halabiy. t.th.
- Musa, Moh. Yusuf, *Nizhâm al-Hukmi fi al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-`Araby, 1963.

⁴² Abdul Qadîr Audah, *al-Islâm wa Awdhâ'unâ al-Siyâsah*, h. 166.

- Beirut: Dâr al-Qalam, 1998, h. 113.
- Nasâ'î, Ahmad ibn Syu'aib Abu Abdurrahman al-, *Musnad al-Nasâ'î al-Kubrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, juz III.
- Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Lathifah Press, 2009.
- Rahman, Asymuni A., *Qaidah-qaidah Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Shiddieqy Hasbi Ash-, *Asas-Asas Hukum Tata Negara Menurut Syari'at Islam*, Jakarta: Matahari Masa, 1976.
- Shiddieqy, Hasbi Ash-, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- Subki, Imam Tâjuddîn Abd al-Wahâb al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Suyûthî, *Al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi Qawâ'id wa Furu' Fiqh al-Syâfi'î*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1979.
- Taimiyah, Ibnu, *Al-Fatâwâ al-Kubrâ*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, t.th., Jilid XVIII.
- Taimiyah, Ibnu, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fi Islâh al-Râ'i wa al-Ra'iyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

URGENSI AL-WUJÛH WA AL-NAZHÂ'IR DALAM ALQURAN

Syukraini Ahmad

Fakultas Ushuluddin, Adab, Dakwah IAIN Bengkulu
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu
Email: syukrainiahmad@yahoo.co.id

Abstract: *al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir in the Qur'an.* *al-Wujûh* and *an-Nazâ'ir* are material discussion related to the context meaning of vocabulary which are covered in the Qur'an. *Al-Wujûh* is a word has same form of *lafaz* but different meaning. Besides, *al-Nazhâ'ir* has different word but it has same meaning although it contains different emphasis or impression. Some of moslem scholars have observed and discussed about *al-Wujûh* and *an-Nazâ'ir* and they resulted some formula such as "all words in the Qur'an mean this except that one" or "all these words in the Qur'an mean this one, except that verse" or "there is word that means this one in the Qur'an, except in this verse", but the third form is rarely used. In order to produce a correct and accurate rule it needs observation.

Keywords: the Qur'an, *al-wujûh*, *al-nazhâ'ir*

Abstrak: *al-Wujûh and al-Nazhâ'ir dalam Alquran.* *Al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir* merupakan salah satu bahasan yang berkaitan dengan konteks makna kosa kata yang terdapat di dalam Alquran. *Al-Wujûh* adalah kata yang memiliki kesamaan lafaz namun berbeda makna. Sedangkan *al-Nazhâ'ir* adalah kata yang lafaz-lafaznya berbeda, namun maknanya sama, walaupun mengandung kesan atau penekanan yang berbeda. Sebagian ulama telah melakukan pengamatan dan pembahasan tentang *al-wujûh* dan *al-nazhâ'ir* dan menghasilkan beberapa rumus atau kaidah, yaitu: "semua kata ini di dalam Alquran bermakna ini" atau "semua kata ini di dalam Alquran bermakna ini, kecuali ayat ini" atau "tidak ada di dalam Alquran kata ini bermakna ini, kecuali di dalam ayat ini." Namun, rumus yang ketiga ini jarang digunakan. Untuk dapat menghasilkan kaidah atau rumus yang benar dan tepat maka harus melakukan pengamatan yang teliti.

Kata kunci: Alquran, *al-wujûh*, *al-nazhâ'ir*

Pendahuluan

Alquran sebagai kalam Allah diturunkan kepada nabi yang ummi dan kaum yang ummi. Sesuai dengan sunnatullah bahwa Rasulullah itu dari kalangan bangsa Arab, maka Alquran diturunkan dengan bahasa Arab dan dengan menggunakan *uslûb* atau gaya bahasa mereka¹. Sebagaimana firman Allah Swt:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِمْ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

¹ *Uslûb* atau gaya bahasa Arab yang digunakan di dalam Alquran ada yang *hakikat dan majaz, tashrih dan kinayah, i'jaz dan ithnab*, dan *uslub* ini lebih tinggi dari kalam Arab karena memiliki makna-makna yang indah dan mendalam sebagai bukti kemukjizatanannya, serta ia benar-benar dari Allah Tuhan yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui. Al-Zahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Fakis: Avan Danesh LTD, 1425 H/ 2005 M).

فِيضُ اللَّهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ

"Kami tidak mengutus seorang Rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyatitkan² siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dia-lah Tuhan yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana". (QS. Ibrahim [14]: 4).

Lafaz-lafaz Alquran itu adalah bahasa Arab kecuali sedikit, para ulama berbeda pendapat, ada yang mengatakan ia bahasa Arab yang diambil

² Disesatkan Allah berarti: bahwa orang itu sesat berhubung keingkarannya dan tidak mau memahami petunjuk-petunjuk Allah. Dalam ayat ini, karena mereka itu ingkar dan tidak mau memahami apa sebabnya Allah menjadikan nyamuk

dari bahasa lain, namun telah digunakan dan ditetapkan sebagai bahasa Arab. Sedangkan yang lainnya berpendapat bahwa lafaz itu adalah bahasa Arab. Karena itu kedua pendapat itu mengakui bahwa lafaz-lafaz itu tidak mengeluarkan Alquran itu dengan menggunakan bahasa Arab.³ Hal ini diperjelas oleh Allah Swt melalui ayat Alquran:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Alquran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya”. (QS. Yusuf[12]: 2)

Alquran yang menggunakan bahasa Arab itu sebagai sumber ilmu, maka mengandung banyak pembahasan-pembahasan, salah satu di antaranya adalah bahasan tentang konteks makna kosakata Alquran yang dikenal dengan istilah *al-Wujûh* dan *al-Nazhâ'ir*.

Pengertian *al-Wujûh* wa *al-Nazhâ'ir*

Al-Wujûh adalah kata yang memiliki kesamaan pada huruf dan bentuknya dalam berbagai redaksi ayatnya, namun mengandung makna yang berbeda. Seperti, kata *ummat* (أُمَّة) yang terdapat dalam Alquran sebanyak 52 kali. Al-Husain bin Muhammad ad-Dhamighany, yang hidup pada abad ke-11 H, menyebutkan bahwa kata itu mengandung 9 arti, yaitu kelompok, agama (tauhid), waktu yang panjang, kaum, pemimpin, generasi lalu, umat Islam, orang-orang kafir, dan manusia seluruhnya.⁴ Selanjutnya

³ Al-Zahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, h. 25.

⁴ Kata “أُمَّة”, terdapat 49 kali dalam Alquran. Kata “أُمَّة”, mempunyai berbagai konotasi, di antaranya: orang banyak (jamaah), ajaran atau kebiasaan yang berlaku di dalam suatu agama (*al-Tharîqat al-maslûkat fi al-Dîn*), seseorang yang memiliki sifat-sifat keutamaan (*al-Rajul al-Jâmi' li Shifat al-Khayr*). Selanjutnya ia memberikan contoh kata “أُمَّة” dalam surat al-Zukhruf ayat 22 berarti “menganut suatu agama”. Namun jika seorang mufasssîr tidak mengetahui makna lain bagi “kata أُمَّة” kecuali “jamaah”, maka ia akan cenderung mengartikannya “suatu umat”. Meskipun penafsiran tersebut sesuai dari segi bahasa, namun berdasarkan konteks ayat, makna tersebut sangat rancu sehingga pengertian ayat menjadi kabur dan sulit untuk memahaminya dan itu cenderung keliru. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cet. ke-1, h. 268-269. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), Cet. ke-1, h. 226-227.

M. Quraish Shihab melanjutkan bahwa titik temu yang menjadi benang merah yang dapat menggabungkan berbagai makna tersebut adalah “himpunan”.

Sedangkan *al-Nazhâ'ir* adalah makna bagi satu kata dalam satu ayat yang sama maknanya dengan makna itu pada ayat yang lain, walaupun dengan menggunakan kata yang berbeda.⁵ Seperti kata *insân* (إِنْسَان) dan kata *basyar* (بَشَر) yang diartikan dengan manusia. Demikian pula kata *qalb* (قَلْب) dan *fuâd* (فُؤَاد) yang berarti *hati*, kata *nûr* (نُور) dan *dhiyâ`* (ضِيَاء) yang berarti *sinar* dan *cahaya*, kata *qara`* (قَرَأَ) dan *talâ* (تَلَا) yang diartikan *membaca*,⁶ *al-Bukhl* (الْبُخْل) dan *al-Syuh* (الشُّح) yang bermakna *kikir*, namun kata *al-Syuh* (الشُّح) memiliki makna yang lebih yaitu di samping *kikir* juga bersifat *tamak*.⁷

Dari uraian di atas, maka *al-Wujûh* dapat diartikan dengan kata yang memiliki kesamaan lafaz namun berbeda makna. Sedangkan *al-Nazhâ'ir* adalah kata yang lafaz-lafaznya berbeda, namun sama maknanya, walaupun mengandung kesan yang berbeda. Jadi, pembahasan *al-Wujûh* itu tentang perbedaan makna, dan *al-Nazhâ'ir* tentang perbedaan lafaz.⁸

Perbedaan *al-Wujûh* dengan *Musytarak* dan *Mutarâdif* dengan *al-Nazhâ'ir*

Ada yang berpendapat bahwa *al-Wujûh* itu sama dengan *Musytarak* dan *al-Nazhâ'ir* itu sama dengan *Mutarâdif*. Padahal istilah-istilah tersebut memiliki perbedaan meskipun sedikit. Seperti *al-Wujûh* dapat terjadi pada lafaz tunggal dan dapat pula akibat dari rangkaian kata-kata, berbeda dengan *Musytarak* yang hanya pada satu lafaz saja.⁹ Sebagai contoh

⁵ *Al-Nazhâ'ir* adalah kata yang memiliki makna yang sama pada semua ayat, walaupun berbeda kata yang digunakan dan penekanan maknanya.

⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), Cet. ke-1, h. 119-120.

⁷ Teungku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an* (*Ulum al-Qur'an*), (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010), Cet. ke-3, h. 287.

⁸ Teungku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 287 dan M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h.120.

⁹ *Musytarak* yaitu satu lafal yang mempunyai lebih dari satu arti. Di dalam Alquran dapat dijumpai lafal-lafal *musytarak*. Lafal-lafal tersebut memiliki arti yang berbeda-beda, tetapi

dari *al-Wujûh* adalah kata *al-Huda* (الهدى) yang terdapat di dalam Alquran memiliki tujuh belas *wajah* (makna), yaitu: *al-Tsabat* (tetap, teguh) pada QS. Al-Fatihah: 6, *al-Bayân* (penerangan) pada QS. Al-Baqarah: 5, *Al-Dîn* (agama) pada QS. Ali Imrân: 73, *al-Iman* (keimanan) pada QS. Maryam: 76, *Al-Du`â'* (Penyeru) pada QS. Al-Ra`d: 7, dan QS. Al-Anbiyâ': 73, *al-Rusul wa al-Kutub* (Para Rasul dan Kitab-kitab) pada QS. Al-Baqarah: 38, *al-Ma`rifah* pada QS. al-Nahl: 16, Nabi saw pada QS. Al-Baqarah: 159, *al-Qur'ân* pada QS. Al-Najm; 23, *al-Taurat* pada QS. Ghafir: 53, *al-Istirjâ'* (berharap kembali) pada QS. al-Baqarah: 157, *al-Hujjah* (argumentasi) pada QS. Al-Baqarah: 258, *ba'da Qaulihi Ta'ala* pada QS. Al-Baqarah: 258, *Atau La Yahdihim Hujjah al-Tauhid* pada QS. Al-Qashash: 57, *al-Sunnah* pada QS. Al-An`âm: 90, QS. Al-Zukhrûf: 22, *al-Ishlâh* pada QS. Yusuf: 52, *al-Ilhâm* pada QS. Thâhâ 50, *al-Hamahum al-Ma`asy al-Taubah* pada QS. Al-A`râf 156, *al-Irsyâd* pada QS. Al-Qashash: 22.¹⁰

Jika ditelusuri, kata *al-Hudâ* di atas dengan berbagai redaksinya, maka dapat dipahami bahwa kata *al-Hudâ* memiliki makna yang banyak dan berbeda-beda sesuai dengan konteks ayat dan penggunaannya dalam Alquran, walaupun makna-makna tersebut memiliki hubungan. Pada dasarnya, kata *al-Hudâ* berarti petunjuk Allah, dan petunjuk Allah itu adalah agama Islam, memiliki keimanan dan keyakinan yang benar kepadaNya, dan petunjuk itu dapat melalui berupa diutusnya para rasul dan diturunkan kitab-kitab seperti Alquran yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw, Taurat yang diberikan kepada Nabi Musa as. dan petunjuk itu sebagai penerangan bagi orang-orang yang beriman dan bertakwa, serta hujjah terhadap orang-orang yang zalim. untuk memperolehnya pun melalui berbagai cara seperti ilham, taubat, bimbingan dan selalu memperbaiki diri.

Demikian juga kata *al-Shalâh* (الصلاة) memiliki

beberapa makna seperti salat fardhu lima waktu (QS. Al-Baqarah); 3, salat Asar (QS. Al-Mâ'idah: 106), salat Jumat (QS. Al-Jumu'ah: 9), salat jenazah (QS. At-Taubah: 84), doa (QS. Al-Taubah: 103), agama Islam (QS. Hûd: 87), bacaan (salat) (QS. Al-Isra': 110), rahmat dan istighfar (QS. Al-Ahzâb: 56), tempat-tempat salat (QS. Al-Hajj: 40 dan QS. Al-Nisâ': 43).

Selanjutnya, kata *al-rahmat* (الرحمة), juga mempunyai beberapa makna, di antaranya: Islam (QS. Ali Imrân: 74), Iman (QS. Hûd: 28), Surga (QS. Ali Imrân: 107), Hujan (QS. Al-A'râf: 57). Nikmat (QS. Al-Nûr: 10). Kenabian (QS. Shad: 9 dan QS. Al-Zukhruf: 32), Al-Qur'ân (QS. Yûnus: 58), Rezki (QS. Al-Isra': 100), pertolongan dan kemenangan (QS. Al-Ahzab: 17), *al`afiyah*. (Al-Zumar: 38), *al-Mawaddah* (Cinta) (QS. Al-Hadîd: 27 dan QS. Al-Fath: 29), *al-Sâ`atu* (QS. Al-Baqarah 178), Ampunan (QS. Al-An`âm: 12), *al`Ishmah*.¹¹

Dari contoh *al-Wujûh* dalam berbagai redaksi di atas, nampak bahwa istilah *al-Wujûh* itu berbeda dengan *al-Musyarak* yang hanya pada satu lafaz saja.

Demikian pula istilah *Mutaradif* (sinonim) dan *al-Nazhâr'ir*. Walaupun serupa, tetapi memiliki perbedaan pada kedalaman analisis. Seperti kata *khauf* dan *khisyah*, walaupun bermakna takut, namun memiliki perbedaan sebagaimana yang dikemukakan oleh Hasbi ash-Shiddieqy bahwa kata *khisyah* lebih tinggi rasa takutnya dibandingkan dengan kata *khauf*. Karena takut pada kata *khisyah* adalah takut yang menyeluruh. Sedangkan takut pada kata *khauf* adalah takut yang tidak menyeluruh. Ini karena *khisyah* timbul karena besarnya yang ditakuti walaupun yang mengalami *khisyah* itu seorang yang kuat. *Khisyah* adalah takut yang disertai rasa kebesaran terhadap yang ditakuti, sedangkan *khauf* muncul karena kelemahan diri, walaupun yang ditakuti itu hal yang kecil.¹²

Terdapat ulama yang menolak adanya *mutarâdîf* dalam Alquran,¹³ tetapi pendapat

semua arti itu asli, namun adakalanya pula yang pertama asli dan sedangkan yang kedua itu *majaz*. Sahilun, *Ilmu Tafsir al-Qur'an*, (Surabaya: al-Ikhlâs. 1407 H/1987 M), h. 150. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h. 108.

¹⁰ Al-Suyûthî, *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub, 2010), h. 217.

¹¹ Al-Suyûthî, *Al-Itqân fi 'Ulum al-Qur'ân*, h. 216.

¹² Teungku Hasbi ash-Shiddieqiy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 286.

¹³ Salah satunya adalah seorang mufassir kontemporer Bint al-Syati'. Di dalam melakukan penafsiran terhadap ayat Alquran, dia hanya mengungkap dan mengomentari metode dan prinsip penafsiran.

mereka ini ditolak oleh mayoritas ulama. Walaupun sebenarnya mereka yang berpendapat adanya *mutaradif* dalam Alquran juga mengakui, terdapat sedikit perbedaan makna atau penekanan makna bagi masing-masing kata yang berbeda itu, namun tidak menjadikan makna dasarnya jauh berbeda. Sebagai contoh: “Wahyu-wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril sebagai bukti kebenarannya, serta bernilai ibadah membacanya..” kadangkala dinamakan dengan *al-Qur’ân*, *al-Kitâb*, *al-Furqân*, *al-Dzîkr*. Keempatnya sama-sama menunjukkan wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad saw, namun penekanan kandungannya itu berbeda-beda, dan masing-masingnya menggambarkan fungsi wahyu itu. Kata Alquran menunjukkan wahyu Allah sebagai bacaan sempurna yang semestinya selalu dibaca. Kata *al-Kitâb* menunjukkan kumpulan dari ketetapan-ketetapan Allah. Kata *al-Furqân* mengisyaratkan bahwa wahyu-wahyu itu sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil. Sedangkan kata *al-Dzîkr* menunjukkan sesuatu yang berfungsi mengingatkan manusia melalui petunjuk-petunjukNya.

Kata-kata yang berbeda tersebut tetap menunjukkan hakikat yang sama, dan perbedaan itu didapatkan dari maknanya yang terdalam dari kata itu dan sekaligus berdasarkan penggunaan Alquran terhadap kata tersebut.¹⁴

Demikian juga, seperti kata *fa’ala* (فَعَلَ) dan *kasaba* (كَسَبَ). Walaupun kedua-dua kata tersebut bermakna melakukan, namun terdapat perbedaannya. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh M. Quraish Shihab, bahwa kata *fa’ala* dalam

pertama, sebagian ayat al-Qur’an menafsirkan sebagian ayat Alquran yang lain. Kedua, menggunakan metode munasabah, yaitu metode yang mengaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang di dekatnya, bahkan bisa yang tidak berdekatan di dekatnya. Ketiga, berprinsip bahwa suatu ibrah atau ketentuan suatu masalah berdasarkan atas bunyi umumnya lafaz atau teks, bukan karena adanya sebab yang khusus. Keempat, kata-kata di dalam bahasa Arab Alquran tidak ada yang sinonim. Satu kata hanya mempunyai satu makna. Karena itu, apabila orang mencoba untuk menggantikan kata dari Alquran dengan kata yang lain, maka Alquran akan hilang efektifitasnya, ketepatannya, keindahannya dan esensinya. H.M. Yusran, dkk. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: Teras, 2006), Cet. ke-1, h. 25.

berbagai redaksinya menunjukkan kepada makna melakukan sesuatu yang buruk. Kata *fa’ala* ditemukan di dalam Alquran sebanyak tujuh kali, Ini dapat diketahui dari QS. Al-A’raf [7]: 55, QS. Al-Nahl [16]: 33-35, QS. Al-Anbiya`[21]: 59, al-Fajr [89]: 6 dan al-Fil [105]: 1. Sedangkan kata *fa’alta* yang terdapat empat kali, juga bermakna melakukan hal yang buruk, QS. Yunus[10]: 106, QS. Al-Anbiya`[21]: 63, QS. Al-Syu`ara`[26]: 89. Selanjutnya kata *fa’altum* QS. Yusuf [12]: 89, al-Hujurat[49]: 6. Juga kata *fa’altuhu* pada QS. Al-Kahfi[18]: 82 dan *Fa’altuhâ* pada QS. Al-Syu`arâ`[26]: 20.

Semua kata yang digunakan di atas mengandung makna melakukan hal-hal yang buruk, paling tidak dalam benak pengucapnya. Semua kata *fa’ala* dalam berbagai bentuknya, yang pelakunya Allah, dikemukakan dalam konteks ancaman atau diturunkannya siksa yang pasti buruk bagi yang mengalaminya, dan sekaligus menggambarkan betapa besar kuasa-Nya melakukan objek yang disampaikannya. Ini kecuali dalam bentuk *mudhâri`*, bila pelakunya adalah Allah maka ia mengisyaratkan sesuatu yang berada dalam kekuasaannya yang mutlak dan di luar kemampuan manusia. Seperti dalam QS. Ali Imrân[3]: 40, yaitu anugerah Allah kepada nabi Zakaria yang telah lanjut usia dan isterinya pun dinilai mandul bahwa ia akan memperoleh seorang anak. Sedangkan kata *yaf’alûn*, jika pelakunya adalah manusia maka yang dimaksud adalah berbagai keburukan. Demikian pula jika kata *yaf’alûn* itu disandarkan kepada para malaikat maka menunjukkan aktivitas malaikat yang berakibat buruk kepada objeknya, sebagaimana dapat dipahami dari firman Allah Swt berikut ini:

يَتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا فُؤَا أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا
النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ
اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya ke-

pada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan”. (QS. Al-Tahrîm[66]: 6)

Para malaikat itu bersifat taat. Karena itu, maksud dari tidak mendurhakai Allah adalah mereka taat dalam melaksanakan yang diperintahkan oleh Allah, baik itu perintah mengerjakan ataupun perintah menghindari. Sedangkan yang dimaksud selalu mengerjakan apa yang diperintahkan itu adalah menyiksa siapa saja yang diperintahkan oleh Allah untuk disiksa di dalam neraka.

Jadi, setelah pengamatan yang mendalam terhadap kata *fa'ala* dalam berbagai bentuknya, maka M. Quraish Shihab menyimpulkan bahwa secara umum penggunaan Alquran untuk kata ini adalah begini, sehingga jika ada yang tidak demikian, maka hendaklah diusahakan memahaminya demikian atau mencari apa sebabnya ia demikian. Selanjutnya ia menambahkan bahwa adapun kata *kasaba* itu berbeda dengan kata *fa'ala*. Kata *kasaba* dalam berbagai redaksinya, ditemukan tujuh puluh tujuh kali di dalam Alquran. Dan semua pelakunya adalah manusia, dan apa yang dilakukannya itu akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah Swt.¹⁵

Kaidah-kaidah Makna Kosa Kata Alquran

Para ulama *mutaqaddimin* yang telah menyusun kitab yang berkaitan dengan *Al-Wujûh wa al-Nazhâr'ir* adalah Muqatil bin Sulaiman, sedangkan dari kalangan ulama *mutakhirin* yaitu Ibnu al-Jauzi, Ibn al-Dhamaghani, Abu al-Husain Muhammad bin Abdus Somad al-Mishri, Ibnu Faris dan yang lainnya.¹⁶

Para ulama telah melakukan pengamatan dan pembahasan tentang *Al-Wujûh* dan *al-Nazhâr'ir*, maupun *al-Mutaradif* dan *al-Musyarak*. Imam al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhân fi Ulûm al-Qur`ân*, mengutip dan mempersembahkan sebagian hasil pengamatan mereka. Demikian pula imam al-Sayuthi mengemukakan tentang pembahasan ini. Sehingga lahir rumus-rumus atau kaidah-kaidah berkaitan dengan sekian makna kosa kata.¹⁷

Dengan ungkapan: “semua kata ini dalam Alquran bermakna ini.” Atau semua kata ini dalam Alquran bermakna ini, kecuali ayat ini.”¹⁸ Atau tidak ada di dalam Alquran kata ini bermakna ini kecuali dalam ayat ini. Namun rumus yang ketiga ini jarang digunakan.¹⁹

Al-Zarkasyi dan al-Suyuthi, misalnya menukilkan dari pakar bahasa, Ibnu Faris (w. 395 H/ 1004 M), menyatakan antara lain, bahwa semua kata *asaf* (أسفا) di dalam Alquran berarti sedih, kecuali Firman Allah dalam (QS. Al-Zukhruf[43] ayat 55, yaitu: *فلما ءاسفونا*, di sini kata itu berarti murka.²⁰ Lalu al-Zarkasyi menambahkan bahwa demikian juga Firman Allah tentang sikap Nabi Musa as. Terhadap kaumnya yang menyembah patung sapi, yang terdapat dalam QS. Thâhâ [20] ayat 86, yaitu *غضبان أسفا*.

M. Quraish Shihab mengkritisi hasil pengamatan tersebut, menurut beliau kata *asifa* pada ayat 20 surat Thaha lebih baik diartikan dengan sedih, bukan hanya karena makna marah telah dicakup dalam kata *غضبان*, sehingga sikap Nabi Musa as. tidak hanya sekedar marah, tetapi juga *sedih*. Sama halnya dengan sikap seorang ayah kepada anaknya yang durhaka, di samping marah juga sedih, bahkan kesedihannya akan lebih besar dibandingkan dengan kemarahannya, karena seorang ayah pasti menginginkan anaknya menjadi anak yang baik. Demikian juga dapat dipertanyakan mengapa Ibnu Faris memahami ayat 55 dari surat al-Zukhruf dengan makna murka/marah. Bukankah dapat juga diartikan dengan sedih sejalan dengan makna-makna kata itu dalam Alquran? Bukankah ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi saw tidak jarang menyifati/ menunjukkan aktifitas Allah dengan kata-kata yang menyifati/ menunjukkan aktivitas manusia, seperti senang, turun, datang dan lain-lainnya, sehingga kata sedih jika dinisbahkan kepada Allah swt, maka kesedihan yang dimaksud itu sesuai dengan kebesaran dan keagungan Allah swt. Dengan memahami “kesedihan Allah” akibat dari kedurhakaan manusia maka tergambar bahwa Allah sangat menginginkan keislaman, kepatuhan

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h. 126 - 127.

¹⁶ Al-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 214.

¹⁷ Al-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 217.

¹⁸ Al-Suyûthi, *Al-Itqân Fi `Ulum al-Qur`ân*, h. 214 dan 217.

¹⁹ Al-Suyûthi, *Al-Itqân Fi `Ulum al-Qur`ân*, h. 219.

²⁰ Al-Suyûthi, *Al-Itqân Fi `Ulum al-Qur`ân*, h. 217.

dan keselamatan mereka sehingga Dia merasa “sedih” dengan sikap mereka yang membangkang dan melecehkan Rasul. Penafsiran semacam ini menampilkan Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih, bukan Yang Senang Marah.²¹

Untuk dapat menghasilkan kaidah atau rumus yang tepat maka harus melakukan pengamatan yang teliti, dan melalui metode induksi yang sempurna. Ini dapat dilakukan dengan mengamati seluruh ayat-ayat Alquran yang menggunakan kata tersebut dan mempelajari konteksnya masing-masing. Jika tertinggal satu kata yang penting maka kaidah atau rumus yang dihasilkan juga akan keliru.²²

Salah seorang ulama kontemporer yang sangat memperhatikan tentang kosa kata Alquran dan penggunaan-penggunaannya adalah Aisyah Abdurrahman binti al-Syâthi` (1913-1998 M). Dalam bukunya *at-Tafsîr al-Bayâni*, beliau mengemukakan bahwa pertama yang hendaknya dilakukan oleh peneliti makna kosa kata Alquran adalah menghimpun semua kata yang digunakan Alquran menyangkut objek bahasannya dan memperhatikan berbagai arti yang dapat dikandungnya sesuai dengan penggunaan bahasa, kemudian memperhatikan penggunaan Alquran terhadap kata itu dengan jalan memperhatikan susunan redaksi ayat secara menyeluruh, bukan hanya pada kata yang dibahas secara berdiri sendiri terlepas dari konteksnya.” Sebagai contoh, setelah beliau mengamati penggunaan semua kata *nikmat* (نعمة) dan *na`im* (نعيم) dalam Alquran, beliau merumuskan bahwa kata *na`im* (نعيم) digunakan Alquran untuk nikmat-nikmat ukhrawi, bukan duniawi. Karena itu tidaklah tepat mengartikan kata *al-Na`im* dalam surat *al-Takâtsur* ayat 7, dalam arti kenikmatan duniawi, tetapi ayat tersebut agaknya bermaksud menerangkan bahwa pada hari kiamat semua manusia akan dimintai pertanggungjawaban tentang sikapnya terhadap hari kiamat. Dalam konteks ayat ini berarti surga dan berbagai macam kenikmatannya. Apakah dia percaya ada atau tidak?²³

Demikian pula makna dari kata *Shirâth* (صراط) dan kata *Sabîl* (سبيل). Walaupun maknanya serupa yaitu jalan, namun kedua kata itu di dalam Alquran memiliki sisi penekanannya, yaitu kata *Shirâth* adalah jalan lebar yang mengantarkan kepada kebaikan, keadilan, dan hak. *Shirâth* hanya satu, karena itu tidak ditemukan bentuk jamaknya. Ini berbeda dengan *Sabîl*, yang merupakan jalan-jalan kecil dan banyak, ini terbukti Alquran menggunakan bentuk jamaknya, antara lain dalam QS. *Al-Mâ'idah*[5] ayat 16 dan *al-An`âm*[6]: 153. Di samping itu, kata *Sabîl* menunjukkan ada yang baik dan ada yang buruk.²⁴

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy setelah mengamati kata *Sabîl* dan *Tharîq*, menyatakan bahwa kata *Sabîl* banyak digunakan pada kebaikan, sedangkan *thâriq* jarang sekali dipakai pada kebaikan, kecuali diberi sifat *idhâfah*²⁵, seperti:

قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ
 “Mereka berkata: “Hai kaum kami, sesungguhnya kami telah mendengarkan kitab (Alquran) yang telah diturunkan sesudah Musa yang membenarkan Kitab-Kitab yang sebelumnya lagi memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus”. (QS. *Al-Ahqaf* [46]: 30).

Di bawah ini dikemukakan contoh dari pengamatan terhadap kata-kata yang terdapat di dalam Alquran, yang menghasilkan beberapa rumus atau kaidah kosa kata Alquran:

1). Kaidah/ Rumus: Semua kata ini di dalam Alquran bermakna ini, kecuali ayat ini:

Semua ayat Alquran yang menyebutkan kata *al-Burûj* berarti *al-Kawâkib* (bintang-bintang) kecuali ayat ini:

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ
 “Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, Kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh...”. (QS. *Al-Nisâ'*[4]: 78)

²¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h. 122.

²² M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h.123.

²³ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h.123.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h.125.

²⁵ Teungku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an...*, h.28

Kata *al-Burûj* berarti benteng yang tinggi lagi kokoh. Demikian juga, semua ayat yang menyebutkan kata *Husbân* maka bermakna *al-`Adad* (bilangan/ beberapa) kecuali ayat 40 dalam surat al-Kahfi, yang berbunyi: *Husbânan minassamâ'*, maka kata ini bermakna azab.²⁶ Semua kata *Hasratun* bermakna penyesalan, kecuali dalam surat Ali Imran ayat 156 yang berbunyi: "*Liyaj`alallahu zalika Hasratan fi Qulubihim*", kata ini bermakna sedih. Semua kata *ashhabunnar* bermaksud ahli neraka, kecuali dalam Surat al-Mudatstsir ayat 31, yang berbunyi: *wama ja`alnâ Ashhab al-nâr illa Malâ'ikah*, maka bermaksud para penjaga neraka. Semua kata salat, bermakna ibadah dan rahmat, kecuali ayat 40 surat al-Hajj bermakna tempat-tempat. Semua kata nikâh berarti nikah/kawin, kecuali dalam surat an-Nisâ` ayat 6, kata itu bermakna *al-hilm* (dewasa/baligh).²⁷

Ibnu Faris sebagaimana yang dikutip oleh al-Suyuthi, bahwa terdapat ulama yang mengatakan: "Semua kata *shaum*, termasuk ibadah kecuali dalam surat Maryam ayat 26 yang berbunyi: *Nadzartu lirrahmâni shauma*, bermakna diam. Dan semua kata *al-Zhulumât* dan *al-Nûr* bermaksud kufur dan iman, kecuali di awal surat al-An`âm maka bermaksud gelapnya malam dan terangnya siang. Dan semua kata *infaq* bermaksud *sadaqah*, kecuali dalam surat al-Mumtahanah ayat 11, yang berbunyi: "*Fa atullazina zahabat azwâjuhum mitslama anfaqû*, bermaksud mahar.

Ibnu Khalawaih berkata: tidak ada kata "*ba`da*" dalam Alquran yang bermakna "*qabla* (sebelum)" kecuali dalam ayat 105 surat al-Anbiyâ, yang berbunyi: "*walaqad katabna fi al-Zaburi min ba`di al-Zikri*". Mughaltha'i mengatakan bahwa kami juga telah menemukan satu lagi yaitu dalam surat al-Nazi`at ayat 30, yang berbunyi: "*wa al-Ardha ba`da zalika dahâha*".²⁸

²⁶ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 217.

²⁷ Al-Suyuthi, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 218.

²⁸ Al-Suyuthi, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 219. Kata *ba`da* dalam dua ayat tersebut, tetap bermakna setelah. Dengan demikian arti dari ayat 105 Surat al-Anbiya, adalah "Dan sungguh, telah kami tulis di dalam Zabur setelah (tertulis) di dalam al-Zikr (Lauh al-Mahfûz),...". dan arti dari ayat 30 surat al-Nâzi`at adalah: "Dan setelah itu, bumi Dia hamparkan." Dan

Diriwayatkan oleh Ibnu al-Anbariy dalam kitab "*al-Waqf wa al-Ibtidâ'*", dari jalur al-Suddi dari Abu Malik, dari Ibnu Abbas, beliau berkata: "*Kullu Raibin Syakkun illa maka-nan wâhidan fi al-Thur* "*raibal Manûn*" ya`ni *hawâditsul umûr*", yang maksudnya: semua kata *raibun* berarti *syakkun* (ragu-ragu/keraguan), kecuali dalam surat al-Thûr (ayat 30), berarti peristiwa-peristiwa yang terjadi.²⁹

2) **Kaidah/ Rumus: Semua kata ini di dalam Alquran bermakna ini.**

Al-Suyuthi menyatakan bahwa Nabi saw, sahabat dan para tabi'in pun telah menyinggung tentang kaidah-kaidah makna kosa kata Alquran. Di antaranya: hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam "Musnad"-nya, Ibnu Hatim, dan yang lainnya dari jalur Darraj, dari Abu al-Haitsam, dari Abu Said al-Khudri, dari Rasulullah saw, beliau bersabda: "*Kullu harfin fi al-Qur`ân yuzkaru fîhi al-Qunût fahuwa al-Thâ`ah*". Yang maksudnya: semua kata Qunut yang disebutkan dalam Alquran berarti taat. Hadis ini isnadnya baik dan disahihkan oleh Ibnu Hibban.³⁰

Diriwayatkan dari jalur adh-Dhahhak, dari Ibnu Abbas, beliau berkata: "*Kullu syai-in fi kitâbillahi min* "*ar-Rijzi*" ya`ni *bihil azab*" yang maksudnya: semua kata *al-Rijzi* berarti azab. Diriwayatkan oleh Sufyan bin `Uyainah bahwa, beliau berkata: "*Kullu syai-in fi al-Qur`ân* "*wama yudrika*", *falam yuhbiru bihi*. "*wama adra-ka*", *faqad akhbara bihi*" yang maksudnya: semua kata "*wama yudri-ka*", maka tidak diberitahu "*wama adrâka*", maka diberitahu"³¹ Menurut M. Quraish Shihab, kata *Ma Adraka* di dalam Alquran itu membicarakan tentang hal-hal yang tidak terjangkau dan hampir tidak terjangkau oleh nalar akal pikiran manusia. Ini karena dari 13 yang ditemukan di dalam Alquran, sepuluh di antaranya berbicara tentang peristiwa hari kemudian (surga dan neraka) sedangkan 3 lainnya berbicara tentang *al-Tharîq* (QS. Al-Thâriq [89]: 2)

RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Bandung: Sygma Examedia Arkanleema, 2007), h. 331 dan 584.

²⁹ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 219.

³⁰ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 219.

³¹ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*, h. 221.

yang bermakna bintang yang tentu tidak mudah nalar manusia menjangkaunya. Demikian juga tentang *lailatul Qadr* (QS. Al-Qadr [97]: 2) yang jangankan hakikat dan kemuliaannya terjangkau, tanggalnya saja secara pasti tidak diberitahu. Selanjutnya tentang *al-'Aqabah* yang berarti jalan tinggi yang mendaki (QS. Al-Balad [90]: 12) jalan tersebut sukar didaki dan puncaknya tidak ada yang tahu. Bukankah yang mencapainya adalah yang memperoleh petunjuk, sedang petunjuk Allah itu tidak terbatas, bisa jadi Rasul saw yang diberitahu oleh Allah Swt. Sedangkan *Ma yudrika*, ditemukan tiga kali dalam Alquran, dua di antaranya dalam konteks tentang kedatangan hari kiamat (QS. Al-Ahzâb [33]: 63 dan QS. Al-Syûrâ [42]: 17) dan satu lagi tentang isi dan kesucian hati seseorang (QS. Abasa [80]: 3) ini pun hanya Allah yang Maha Mengetahuinya.³²

Menurut hemat penulis, bahwa riwayat oleh Sufyan bin 'Uyainah dan pendapat M. Quraish Shihab tidak bertentangan, karena memang di dalam Alquran setelah kata *Ma Adrâka* ada pemberitahuan tentang yang ditanyakan itu. Hanya saja terdapat hal-hal yang tidak dapat dipastikan hakikatnya seperti tanggal *lailatul Qadr* dan hakikat surga, neraka dan lain-lain. Demikian pula kata *Ma yudrika*, tidak ada yang tahu kecuali Allah karena yang ditanyakan itu adalah tentang hari kiamat, dan isi hati manusia.

Urgensi *al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir*

Apabila diamati lebih mendalam eksistensi *al-Wujûh* dan *al-Nazhâ'ir* di dalam Alquran maka dipahami bahwa kedudukannya sangat penting. Hal ini terutama bagi para mufassir di dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Dimana lafaz lafaz di dalam ayat-ayat Alquran itu, walaupun memiliki makna dasar, namun ia mempunyai makna-makna lain sesuai dengan konteks ayat dan penggunaan Alquran terhadap lafaz tersebut. Seperti kata *ummah* (أمة), yang memiliki makna lebih dari satu bahkan menurut al-Dhamighany, kata tersebut diulang 52 kali³³, dan Nasruddin

Baidan mengatakan 49 kali. Terlepas dari berapa kali kata itu disebutkan, keduanya menilai bahwa kata tersebut mempunyai banyak makna,³⁴ yaitu: kelompok, agama (tauhid), waktu yang panjang, kaum, pemimpin, generasi lalu, umat Islam, orang-orang kafir dan manusia seluruhnya.³⁵ Dapat pula bermakna orang banyak (jamaah), ajaran atau kebiasaan yang berlaku dalam suatu agama, seseorang yang memiliki sifat-sifat keutamaan.³⁶ Untuk memperoleh pemahaman makna yang benar, maka lafaz itu harus dipahami sesuai dengan konteks ayat dan penggunaan Alquran terhadap lafaz itu, seperti kata *ummat* dalam surat al-Zukhruf ayat 22: (... وَإِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ...) makna yang sesuai di sini adalah suatu agama, maka ayat tersebut dapat berarti (...sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama...). Sekiranya mufassir tidak mengetahui makna lain dari kata *ummat*, selain "jamaah" tentu akan cenderung menafsirkan ayat itu dengan: (...sesungguhnya kami telah mendapati nenek moyang kami di atas suatu umat...). Meskipun penafsiran ini ada rujukannya dalam bahasa, namun jika dilihat dari konteks ayat, makna ini dinilai rancu, sehingga pengertian ayat menjadi tidak jelas dan sukar dipahami.³⁷

Demikian juga terhadap dua kata yang berbeda penggunaannya dalam Alquran, jika tidak dipahami dengan baik, maka cenderung keliru. Hal ini sebagaimana terjadi pada sebagian ulama atau penerjemah, di mana mereka menganggap dan menerjemahkan sama dua kata yang berbeda tanpa menyinggung perbedaannya. Seperti kata *fa`ala* (فعل) dan *kasaba* (كسب).³⁸ Walaupun sama-sama bermakna melakukan. Sebenarnya kata *fa`ala* dalam berbagai redaksinya digunakan dalam arti melakukan sesuatu yang buruk. Bila pelakunya manusia, maka yang dimaksud adalah melakukan berbagai keburukan. Jika pelakunya malaikat, maka bermaksud aktivitas malaikat yang berakibat buruk kepada objeknya. Dan jika pelakunya Allah, maka dalam konteks

³² M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h. 134-135.

³³ Al-Damighani, *Q âmus al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilmi wa

³⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Ilmu Tafsir*, h. 337.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h. 119.

³⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Ilmu Tafsir*, h. 337.

³⁷ Nashruddin Baidan, *Wawasan Ilmu Tafsir*, h. 337.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, h. 119.

ancaman atau siksa yang pasti sesuatu yang buruk bagi yang ditimpa, sekaligus menunjukkan kekuasaanNya. Sedangkan kata *kasaba* dalam berbagai bentuknya, semua pelakunya adalah manusia dan apa yang dilakukannya berpotensi untuk dituntut pertanggungjawabannya oleh Allah Swt.

Demikian juga kata *qalb* (قلب) dan *fu'âd* (فؤاد).³⁹

Walaupun bermakna hati, namun kata *qalb* di dalam Alquran di samping berfungsi sebagai wadah (QS. Al-Baqarah[2]: 10), juga sebagai alat/pelaku (QS. Al-Hajj[22]: 46).

Kata *qalb* ketika berfungsi, ada yang tidak berada dalam kontrol manusia sehingga pelakunya tidak dituntut untuk mempertanggungjawabkannya, dan ada pula yang harus dipertanggungjawabkan. Sebagaimana firman Allah Swt:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Allah tidak menuntut kamu disebabkan sumpah kamu yang tidak dimaksud (oleh hati kamu untuk bersumpah), tetapi Allah menuntut kamu disebabkan (sumpah kamu) yang dilakukan (dengan sengaja) oleh hati kamu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”. (QS. Al-Baqarah[2]: 225)

Sedangkan kata *fu'âd/af'idah* adalah hati yang harus dipertanggungjawabkan sikapnya, karena itu, Allah swt berfirman:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَشْهُلًا

“Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan *fu'âd* (hati) semua itu akan dituntut bertanggung jawab atas apa yang mereka kerjakan”. (QS. Al-Isrâ'[17]: 36).

Dari uraian di atas, nampak bahwa mengetahui *al-Wujûh* dan *al-Nazhâ'ir* sangat perlu dan besar manfaatnya agar tidak keliru dalam memahami lafaz dan memberikan makna. Bahkan sebagian ulama ada yang memasukkannya sebagai mukjizat Alquran.⁴⁰ Karena satu lafaz dapat mengandung lebih dari satu makna bahkan mencapai 20 makna lebih atau kurang, berbeda dengan *kalâmnya*

manusia. Dan memahami *al-Wujûh* dan *al-Nazhâ'ir* di dalam ayat-ayat Alquran sehingga menghasilkan kaidah atau rumus, seperti: semua kata *al-Burûj* di dalam Alquran berarti *al-Kawâkib* (bintang-bintang) kecuali dalam ayat “...*walau kuntum fi burûjim musyayyadah...*” maka bermakna benteng yang tinggi lagi kokoh. Pengetahuan tentang kaidah ini tentu akan mempermudah dalam memahami ayat Alquran secara benar dan efektif.

Penutup

Al-Wujûh dan *al-Nazhâ'ir* merupakan salah satu bahasan Alquran yang berkaitan dengan konteks makna kosakata yang terdapat di dalam Alquran. *Al-Wujûh* adalah kata yang memiliki kesamaan pada huruf dan bentuknya dalam berbagai redaksi ayatnya, namun mengandung makna yang berbeda. Sedangkan *al-Nazhâ'ir* adalah makna bagi satu kata dalam satu ayat yang sama maknanya dengan makna itu pada ayat yang lain, walaupun dengan menggunakan kata yang berbeda. Dengan kata lain, *al-Wujûh* adalah kata yang memiliki kesamaan lafaz namun berbeda makna. Sedangkan *al-Nazhâ'ir* adalah kata yang lafaz-lafaznya berbeda, namun sama maknanya, walaupun mengandung kesan atau penekanan makna yang berbeda. Sebagian ulama telah melakukan pengamatan dan pembahasan tentang *al-Wujûh* dan *al-Nazhâ'ir* dan menghasilkan beberapa rumus atau kaidah, yaitu: “semua kata ini dalam Alquran bermakna ini.” atau “semua kata ini dalam al-Quran bermakna ini, kecuali ayat ini.” atau “tidak ada di dalam Alquran kata ini bermakna ini kecuali dalam ayat ini.” Namun, rumus yang ketiga ini jarang digunakan. Untuk dapat menghasilkan kaidah atau rumus yang tepat, maka harus melakukan pengamatan yang teliti, dan melalui metode induksi yang sempurna, yaitu dengan mengamati seluruh ayat-ayat Alquran yang menggunakan kata tersebut dan mempelajari konteksnya masing-masing. Jika tertinggal satu kata yang penting, maka kaidah atau rumus yang dihasilkan juga keliru.

Pustaka Acuan

Baidan, Nashruddin, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Belia, 2002. Cet. ke-1

- Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, Cet. ke-1.
- Damighani, Q *âmûs al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-`Ilmi wa al-Malâyin, 1985.
- Depag RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Bandung: Sygma Examedia Arkanleema, 2007.
- Bâqî, Fuad Abd al-, *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1975.
- Isfahani, Al-Râghib al-, *Mu`jam al-Mufradât Alfâzh al-Qur`ân*, disunting oleh Nadim Mar'ashi, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Sahilun, *Ilmu Tafsir al-Qur`an*, Surabaya: al-Ikhlâs, 1407 H/1987 M.
- Shiddieqy, Teungku M. Hasbi ash-, *Ilmu-ilmu al-Qur`an* (*`Ulum al-Qur`an*), Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010, Cet. ke-3.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 2011.
- Suyuthi, Jalâluddîn al-, *Al-Itqân fi `Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub, 2010.
- Yusran, H.M., dkk. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Teras, 2006. Cet. ke-1
- Zahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Fakis: Avan Danesh LTD, 1425 H/ 2005 M, Juz I, Cet. ke-1.
- Zarkasyi, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur`ân*, tahqiq Muhammad Abu al-Fadhli Ibrahim, Mesir: `Isa al-Babiy al-Halabiy. t.th.

