

## KONSEP DAN IMPLEMENTASI AL-'ÂMM DAN AL-KHÂSH DALAM PERISTIWA HUKUM KONTEMPORER

**Sofian Al Hakim**

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Email: [sofyanalhakim74@gmail.com](mailto:sofyanalhakim74@gmail.com)

### Abstract

Al-Quran is a way of life for Muslims, then of the Koran becomes important to study because it is considered as the practice of most of the renowned and as a source of Islamic law (*mashâdir al-Ahkâm*) in resolving a problem. The device to be able to issue a law from the source (al-Quran) is called ijtihad. One of the main tasks of a mujtahid must understand the text (*Nash*), which is better to understand the meaning of a lafaz, area, object, and how the appointment lafaz on the meaning and the type and degree of his dilalah. Experts *ushûl fiqh* divide this theme into two parts, namely the appointment (*dilâlah*) text on a meaning and appointment (*dilâlah*) directly on the legal texts of *syara'*. Appointment (*dilâlah*) text on a meaning it includes the study 'âmm and *khâsh*. Therefore, this paper will be focused on the concept and implementation of the 'Amm and *khâsh* in legal events in the present, so that there is clarity about the legal position that is not explicitly described in the al-Quran and al-Sunnah.

### Abstrak

Al-Quran merupakan pedoman hidup bagi umat Islam, maka dari itu al-Quran menjadi penting untuk dikaji karena dianggap sebagai amalan yang paling mashur dan sebagai sumber hukum Islam (*mashâdir al-ahkâm*) dalam menyelesaikan sebuah permasalahan. Perangkat untuk dapat mengeluarkan sebuah hukum dari sumbernya (al-Quran) yaitu disebut dengan ijtihad. Salah satu tugas pokok seorang mujtahid harus memahami teks (*nash*), baik memahami makna sebuah lafaz, wilayah, obyeknya, dan bagaimana cara penunjukkan lafaz atas makna serta jenis dan derajat *dilâlah*-nya. Para ahli *ushûl fiqh* membagi tema ini ke dalam dua bagian, yaitu penunjukkan (*dilâlah*) teks atas sebuah makna dan penunjukkan (*dilâlah*) teks atas hukum *syara'* secara langsung. Penunjukkan (*dilâlah*) teks atas sebuah makna ini meliputi kajian 'âmm dan *khâsh*. Oleh karena itu, tulisan ini akan memfokuskan pada konsep dan implementasi 'âmm dan *khâsh* dalam peristiwa hukum dimasa kini, sehingga ada kejelasan tentang kedudukan hukum yang tidak secara tegas dijelaskan dalam al-Quran dan al-Sunnah.

### Kata Kunci:

*al-'Âmm, al-Khâsh, Mashâdir al-Ahkâm, Dilâlah*

### A. Pendahuluan

Hukum Islam adalah *divine law* (Hukum Tuhan). Ia bukan hanya semata abstraksi manusia atas realitas masyarakat untuk terjadinya keteraturan bagi manusia itu sendiri, namun lebih sebagai sapaan (*khithab*) yang ditarik dari kehendak Allah SWT untuk ma-

nusia.<sup>1</sup> Sapaan Allah tersebut terwujud dalam al-Quran dan diejawantahkan dalam Sunnah

---

<sup>1</sup> Kata sapaan ini digunakan oleh Syamsul Anwar. Baginya kata ini berarti bahwa pertama, konsep hukum islam memiliki dasar-dasar ke-Ilahian. Kedua, hukum merupakan kata kerja karena hukum dikonsepsikan sebagai sebuah sapaan. Tuhan Menyapa manusia atas tingkah lakunya dan penyapaan itulah hukum. Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah: Studi Tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat* (Ja-

Nabi SAW. al-Quran dan al-Sunnah merupakan sumber hukum Islam (*mashâdir al-ah-kâm*). Perangkat untuk dapat menarik hukum dari sumber hukum tersebut disebut ijtihad. Melalui ijtihad, kehendak Allah yang termaktub dalam al-Quran dan penjelasannya oleh Nabi SAW melalui Sunnahnya dianalisis dengan dalam untuk dapat mengetahui aturan tentang suatu masalah hukum tertentu.

Dengan tegas, Allah SWT mengatakan bahwa al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab dan Nabi SAW pun memahami dan mengamalkan serta memberi penjelasan dengan menggunakan bahasa Arab.<sup>2</sup> Karena itu, salah satu alat ijtihad yang paling penting adalah ugeran-ugeran kebahasaan atau (*al-qawâ'id al-lugawiyah*).<sup>3</sup> Menurut al-Ghazâlî,<sup>4</sup> kerja pokok mujtahid adalah memahami teks (*nash*). Baik memahami makna sebuah lafaz, wilayah (*marmâ*), obyeknya (*madlûl*), dan bagaimana cara penunjukkan lafaz atas makna (*dilâlah*) serta jenis dan derajat *dilâlah*. Sementara menurut Wahbah al-Zuhaylî, memahami teks hanya dapat dilakukan dengan mengetahui *uslûb-uslûb bayân* bahasa Arab, metode memahami *dilâlah* makna atas sebuah

lafaz, dan *dilâlah* sebuah lafaz atau lafaz yang tersusun.<sup>5</sup>

Para ahli *ushûl fiqh* membagi tema ini menjadi dua yaitu: Pertama, penunjukkan (*dilâlah*) teks atas sebuah makna, bagian ini meliputi 'âmm, *khâsh*, *mutlâq*, *muqayyad*, *mushtarak*, dan sebagainya. Kedua, penunjukkan (*dilâlah*) teks atas hukum *syara'* secara langsung.<sup>6</sup> Dalam tradisi ilmu *ushûl fiqh*, terdapat dua mazhab metode untuk mengurai tema. Pertama metode Hanafiyah (*fuqâha*) dan metode Syafi'iyah (*mutakallimîn*).<sup>7</sup> Untuk kepentingan makalah ini, penulis menggunakan sistematika yang dikemukakan oleh mazhab *fuqâha*. Mazhab ini memulai penjelasan tentang ugeran bahasa melalui *bayân*.<sup>8</sup> *Bayân* untuk menyingkap makna dan hukum yang dikandung sebuah teks dibagi menjadi lima, yaitu:<sup>9</sup>

1. *Bayân taqrîr* yaitu menegaskan pernyataan sehingga tidak dapat dipahami lain selain satu makna saja. Seperti ayat, di bawah ini فسجد للملائكة كلهم اجمعين kata malaikat yang diawali *al* bermakna umum. Kata itu tidak mungkin di-*takhshîsh* karena terdapat *tawkîd*.
2. *Bayân tafsîr* yaitu menjelaskan makna yang samar atau ambigu dari sebuah lafaz. Seperti ayat السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . Ayat ini masih *mujmal* karena tidak ditentukan batas tangan. Tangan sendiri adalah bagian tubuh mulai dari ujung jari sampai ketiak. Kemudian dijelaskan oleh Hadits bahwa batas memotong tangan pencuri adalah sampai pergelangan tangan.

karta: Raja Grafindo Persada. 2007), hlm. 7. Khudari Bik mendefinisikan hukum sebagai:

خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو وضعا

Syaikh Muhammad al-Khudlarî Bik, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr. 1988), hlm. 18. Sementara 'Abd al-Rahmân al-Mahlâwî mendefinisikan hukum sebagai:

خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع

'Abd al-Rahmân al-Mahlâwî, *Tashîl al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl* (Kairo: Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî wa Awladuh. 1341 H), 246.

<sup>2</sup> QS. Yûsuf ayat 2; al-Ra'd ayat 37; Thâha ayat 11; al-Zumar ayat 28; Fushilat ayat 3; al-Syu'arâ' ayat 7; al-Zukhruf ayat 3; al-Ahqaf ayat 12.

<sup>3</sup> Muhammad Khudari Bik mendefinisikan *ushul fiqh* sebagai القواعد التي يتوسل الي استنباط الأحكام

الفواعل التي يتوسل الي استنباط الأحكام (kaidah-kaidah yang mengantarkan pada *istinbath* hukum-hukum *syara'* dari dalil-dalil). Kaidah-kaidah itu meliputi, *qawâ'id lugawiyah* (kaidah-kaidah kebahasaan), *qawâ'id tasyri'iyah* (kaidah-kaidah tentang penetapan hukum), dan *qawâ'id sirr al-tasyri* (kaidah-kaidah tentang esensi *syara'*). Lihat Khudari Bik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr. 1988), hlm. 12-16.

<sup>4</sup> 'Abdul Hamîd al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Kairo: Mathba'ah Musthafâ. 1352 H), jilid I, hlm. 44.

<sup>5</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: Dâr al-Fikr. 1986), hlm. 197.

<sup>6</sup> *Ibid.* hlm. 198.

<sup>7</sup> Untuk kajian lebih lanjut lihat Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (t.pn.: Dâr al-Fikr. t.th.), hlm. 18-24. 'Abd al-Wahâb Ibrâhim Abû Sulaymân, *al-Fikr al-Ushûli* (Jeddah: Dâr al-Syurûq. 1983), hlm. 445-462.

<sup>8</sup> *Bayân* memiliki tiga makna yaitu: Pertama, kerja orang yang menjelaskan, seperti Firman Allah علمه البيان لتبين للناس ما نزل اليهم. Kedua, dalil yang menghasilkan penjelasan. Ketiga, *madlul* yaitu yang ditunjuk oleh dalil lihat 'Abd al-Rahmân al-Mahlâwî, *Tashîl al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl* (Kairo: Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî wa Awladuh. 1341 H.), hlm. 115-116.

<sup>9</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 199-202.

3. *Bayân tagyîr* yaitu merubah tujuan sebuah pernyataan karena ada syarat atau pengecualian. Seperti ayat berikut ini والله على الناس

وحج البيت من استطاع إليه سبيلا. Pada dasarnya semua diperintahkan naik haji namun dibatasi dengan syarat, hanya bagi orang yang sanggup, atau dalam ayat lain yang berbunyi:

وَأَنْ تَطَّلِقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ  
هُنَّ فَرِيضَةً فَيَنْصِفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ  
يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ

Suami yang mentalak istrinya sebelum jima wajib membayar setengah mahar, kecuali dimaafkan oleh mantan istrinya.<sup>10</sup>

4. *Bayân tabdîl* yaitu mengganti (*nasakh*) mengganti hukum dengan ketentuan yang datang lebih akhir. Seperti ayat-ayat yang membahas tentang *khamar* yang datang bertahap. Mulai dari penjelasan tentang manfaat dan madarat *khamar*, larangan mendekati shalat bagi orang yang mabuk, sampai penegasan bahwa *khamar* adalah *rijs min 'amal al-syayâthîn*.
5. *Bayân dlarûrah* yaitu penunjukan non moral (*dilâlah gayr lafzhiyah*). *Dilâlah* ini disebut juga *dilâlah sukût* (diam). Namun walaupun diam, ia memiliki konsekwensi hukum tertentu. *Bayân dlarurah* memiliki empat varian, yaitu:

- a) *Mâl huwa fî hukm al-mantûq*, seperti ayat فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فألمه الثلث Ayat itu secara eksplisit menyebut bagian ibu 1/3 sementara bapak tidak disebut. Maka berdasarkan *bayân* bagian bapak adalah 2/3;
- b) Diam sebagai penjelasan, seperti Hadits *taqrîri* dimana Nabi SAW diam dalam merespon sebuah peristiwa;
- c) Diam untuk menghindari ketidakjelasan, seperti diamnya seorang bapak ketika mengantarkan anaknya yang belum balig pergi ke warung karena menganggap apa yang dilakukan anaknya sudah benar; dan

- d) Diam untuk menentukan bilangan, seperti perkataan علي مائة دينار. Kalimat tersebut adalah ringkasan dari مائة دينار وواحد دينار.

Dalam konteks *bayân tafsîr*, hubungan antara lafaz dan maknanya dibagi menjadi empat bagian, yaitu: Pertama, fungsi lafaz bagi makna. Termasuk dalam katagori ini yaitu 'âmm, khâsh, mushtarak dan muawwal. Kedua, implementasi lafaz dalam makna. Termasuk dalam katagori ini yaitu *hakikat*, *majâz*, *syarîh*, dan *kinâyah*. Ketiga, *dilâlah* lafaz atas makna berkaitan dengan jelas dan samarnya sebuah lafaz. Dalam katagori ini lafaz yang jelas dibagi menjadi *zhâhir*, *nash*, *muawwal* dan *muhkâm*. Lafaz yang samar dibagi menjadi *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyâbih*. Keempat, mekanisme penunjukkan lafaz atas makna dan bagaimana cara memahaminya. Dalam katagori ini, lafaz dibagi menjadi *ibarah*, *isyarah*, *dilâlah*, dan *iqtidâ*.

Makalah ini secara sederhana akan menjelaskan dua konsep dalam fungsi lafaz atas makna, yaitu 'âmm dan khâsh.

## B. Konsep al-'Âmm dan Maknanya

*Al-'âmm* dapat diterjemahkan sebagai umum.<sup>11</sup> Secara bahasa *al-'âmm* berarti:

شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظاً أم غيره

Ketercakupan sesuatu karena berbilang baik sesuatu itu lafaz atau yang lainnya.<sup>12</sup>

Secara istilah, Abû Zahrah mendefinisikan *al-'âmm* sebagai berikut:

اللفظ الدال على كثيرين المستغرق في دلالاته جميعاً يصله له وضع واحد  
suatu lafaz yang mencakup keseluruhan makna yang dikandungnya melalui satu ketetapan bahasa.<sup>13</sup>

Dalam definisi ini tidak termasuk keumuman kandungan atau makna suatu lafaz. Definisi ini juga membedakan antara hal yang mutlak dengan hal yang umum. Hal ini karena hal yang umum mencakup seluruh lafaz yang tidak terbatas, tanpa ditujukan kepada

<sup>10</sup> QS. al-Baqarah ayat 237.

<sup>11</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), hlm. 91.

<sup>12</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 243.

<sup>13</sup> Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 156.

suatu lafaz pun, sedangkan lafaz yang mutlak ditujukan kepada suatu lafaz, baik makna tunggal maupun lafaz jamak. Misalnya, apabila seseorang mengatakan: “puasalah dua hari”, maka yang dimaksudkannya adalah puasa dua hari diantara hari-hari yang ada, tetapi tidak mencakup seluruh hari (Senin sampai Minggu). Sedangkan lafaz yang bersifat umum, apabila disebutkan suatu lafaz maka itu berarti mencakup seluruh sifat-sifat lafaz tersebut. Misalnya lafaz *al-muslimûn*. Lafaz ini mencakup seluruh orang yang mengakui dirinya sebagai orang Islam dan tidak tertuju hanya pada satu, dua atau sekelompok orang saja. Selain itu, lafaz umum itu tidak berbentuk *isytirak* (punya pengertian ganda/ambigu), seperti lafaz *al-'ain* (mata) yang punya pengertian penglihatan dan sumber air, atau lafaz *al-asad* (singa) yang mempunyai dua pengertian yaitu sejenis binatang buas yang dikenal semua orang dan seseorang yang berani. Sekalipun dalam waktu yang bersamaan kedua pengertian ini melekat pada lafaz *al-'ain* atau *al-asad*. Namun demikian, apabila lafaz yang punya pengertian ganda ini ditujukan kepada satu pengertian saja dan mencakup seluruh hal yang dikandung pengertian tersebut, maka lafaz ini termasuk dalam lafaz *al-'amm*. Misalnya, apabila dikatakan: “saya melihat mata” dan yang dimaksudkan kalimat ini adalah mata air, maka lafaz ini menjadi umum, karena di dalamnya mencakup seluruh mata air, tanpa menyebutkan rinciannya. Karena itu muncul sebuah kaidah:

ألعام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي

Keumumuman (lafaz) *'amm* bersifat mencakup sementara keumuman (lafaz) mutlak bersifat substitusi.<sup>14</sup>

Lafaz *al-'amm* terbagi empat jenis yaitu:

1. Lafaz *jama'* seperti: المسلمون، الرجال، التجار
2. Lafaz jinis seperti: الناس، النساء، الإبل،
3. Kata ganti (*al-fâz mubham*) seperti: من، ما، أي، أين، متى

4. Kata benda tunggal yang diawali dengan kata sandang al seperti: الإنسان، السارق

Sigat-sigat lafaz *al-'amm*, yaitu:

1. Lafaz-lafaz *jama'* seperti lafaz كل، جميع، Allah ber-Firman yang berbunyi:<sup>15</sup>

وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً

Nabi bersabda:

نحن معاشر الأنبياء لا نورث

2. *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan *al* yang bermakna *istigraq* atau yan di-*ma'rifat*-kan dengan *idlâfah*.<sup>16</sup> Contoh:

قد أفلح المؤمنون

إن الله يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ

خِذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

3. Lafaz *mufrâd* yang di-*ma'rifat*-kan dengan *al-istigraqiyah* atau di-*ma'rifat*-kan dengan *idlâfah*. Contoh:

السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما

وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرم الربا

هو الطهور ماؤه والحل ميتته

4. *Nakirah* dalam konteks negasi (larangan) atau syarat. Contoh:

لا إكراه في الدين

لا وصية لوارث

ولا تصل علي أحد منهم مات أبدا

إن جاثمكم فاسق ببناء فتنينوا

5. *Asma al-mawshûlah*

وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها

إن الدين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون

سعييرا

6. *Asma al-syart*

فمن شهد منكم الشهر فليصمه

أينما تكونوا يدرككم الموت

7. *Asma al-istifham*

من فعل هذا بأهنتنا يا إبراهيم

<sup>15</sup> QS. al-Tawbah ayat 36.

<sup>16</sup> Dalam konteks ini dikecualikan lafaz *jama' munakar*. Lafaz ini mencakup banyak *afraad* tapi tidak tidak semuanya namun hanya sebagian. Seperti lafaz رجال dalam ayat . ليسيح له فيها بالخنو والأصل رجال . Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 246-247.

<sup>14</sup> 'Abdul Hamîd Hâkim, *al-Bayân*. hlm. 42. Syawkânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr. t.th.), hlm. 114.

متى نصر الله

### C. Konsep *Khâsh* dan Maknanya

Pengertian *khâsh* adalah lawan dari pengertian *’âmm* (umum). Dengan demikian, jika telah memahami pengertian lafaz *’âmm* secara tidak langsung, juga dapat memahami pengertian lafaz *khâsh*. Karenannya tidak semua penulis yang menguraikan tentang lafaz *khâsh* dalam bukunya, memberikan pengertian lafaz *khâsh* itu secara definitif.

Al-Amidi sebelum mengemukakan definisi, ia mengeritik penulis yang mendefinisikan *khâsh* dengan: “Setiap lafaz yang bukan lafaz *’âmm*”.<sup>17</sup>

Sedangkan definisi *khâsh* yang diajukan al-Amidi adalah:

هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه

Suatu lafaz yang tidak patut digunakan bersama oleh jumlah yang banyak.

Definisi yang sedikit berbeda yang dirumuskan al-Khudhari Beik:

هو اللفظ الموضوع لدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد

Lafaz yang obyeknya adalah *dilâlah* yang bermakna satu dengan cara satu-per-satu.<sup>18</sup>

Menurut definisi terakhir ini, lafaz *khâsh* itu ditentukan untuk menunjukkan satu-satu secara perorangan seperti Ahmad atau satu-satu kelompok seperti laki-laki, atau beberapa satuan yang jumlahnya tidak terbatas seperti “kaum” atau lafaz lain dalam bentuk satuan yang tidak terbatas, tetapi tidak menunjukkan seluruh satuannya (yang masuk dalam pengertian *’âmm*).

Ketentuan lafaz *khâsh* dalam garis besarnya adalah :

1. Bila lafaz *khâsh* lahir dalam bentuk *nash syara’* (teks hukum), ia menunjukkan artinya yang *khâsh* secara *qath’i al-dilâlah* (petunjuk yang pasti dan meyakinkan) yang secara hakiki ditentukan untuk itu. Hukum yang berlaku pada apa yang dituju oleh lafaz itu adalah *qath’i*. Misalnya

Firman Allah dalam surat al-Mâidah ayat 89 yang berbunyi:

فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ

2. Bila ada dalil yang menghendaki (pemahaman lain) dari lafaz *khâsh* itu kepada arti lain, maka arti *khâsh* itu dapat dialihkan kepada apa yang dikehendaki oleh dalil itu. Umpamanya sabda Nabi SAW sebagai berikut:

في أربعين شاة شاة

Untuk setiap empat puluh ekor kambing (zakatnya) satu ekor kambing.

Oleh ulama Hanafi zakat kambing dalam Hadits itu ditakwilkan kepada yang lebih umum yang mencakup kambing dan nilai harganya. Juga mentakwilkan lafaz Hadits: “segantung kurma” dalam kewajiban zakat fitrah, kepada “harga segantung kurma”.

3. Bila dalam suatu kasus hukumnya bersifat *’âmm* dan ditemukan pula hukum yang *khâsh* dalam kasus lain, maka lafaz *khâsh* itu membatasi pemberlakuan hukum *’âmm* itu. Maksudnya, lafaz *khâsh* itu menjelaskan bahwa yang dimaksud dalam lafaz *’âmm* itu hanya sebagai *afraad*-nya saja, yaitu sebagai yang tidak disebutkan dalam lafaz *khâsh*. Umpamanya hukum *’âmm* yang di Firmankan Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 228 yang berbunyi:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Keharusan menjalani *iddah* selama tiga *quru’* itu berlaku *’âmm*, mencakup semua perempuan yang bercerai dari suaminya dalam keadaan apapun. Kemudian ada ketentuan *iddah* yang berlaku secara khusus bagi perempuan yang hamil dalam Firman Allah SWT, surat al-Thalâq ayat 4 yang berbunyi:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Ada ketentuan khusus ini menjelaskan bahwa perempuan bercerai yang harus ber-*iddah* 3 *quru’* sebagaimana ditetapkan dalam surat al-Baqarah ayat 228 itu adalah perempuan-perempuan yang ditalak dalam keadaan tidak sedang hamil, ka-

<sup>17</sup> Muhammad Khudari Bik, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 147.

<sup>18</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh*. 204.

rena bagi yang sedang hamil sudah diatur secara tersendiri dengan lafaz *khâsh* dalam surat al-Thalâq ayat 4.

Lafaz *khâsh* dalam hal ini membatasi atau mengurangi *afrad* lafaz 'âmm. Inilah yang dinamakan *takhshîsh*.

4. Bila ditemukan kontradiksi antara dalil *khâsh* dengan dalil 'âmm terdapat perbedaan pendapat, yaitu:<sup>19</sup>

- a) Menurut ulama Hanafiyah, seandainya kedua dalil itu bersamaan masanya, maka dalil yang *khâsh* men-*takhshîsh* kan yang 'âmm, karena tersedianya persyaratan untuk *takhshîsh*. Bila keduanya tidak bersamaan waktunya di sini ada dua kemungkinan: (1) bila lafaz 'âmm terkemudian datangnya, (2) bila lafaz *khâsh* yang terkemudian datingnya, maka lafaz *khâsh* itu me-*naskh* lafaz 'âmm dalam sebgaiian *afrad*-nya.
- b) Menurut jumhur ulama, tidak tergambar adanya kontradiksi antara dalil 'âmm dengan dalil khusus karena keduanya bila datang dalam waktu bersamaan maka yang *khâsh* memberi penjelasan terhadap yang 'âmm, karena yang umum itu adalah dalam bentuk lahir yang tetap berkemungkinan untuk menerima penjelasan disamping untuk diamalkan menurut keumuman-nya hingga diketahui adanya dalil *khâsh*. Lafaz *khâsh* itulah yang menjelaskan lafaz 'âmm.

#### D. *Dilâlah al-'Âmm dan al-Khâsh*

Di kalangan ulama *ushûl fiqh* terdapat perbedaan pendapat mengenai lafaz umum yang ditentukan secara lugawi bahwa di dalamnya tercakup semua makna. Juga tidak terdapat perbedaan antara mereka bahwa bila datang suatu *nash syara'* dalam bentuk lafaz umum, maka hal itu menunjukkan berlakunya hukum dalam lafaz *nash* hukum itu terhadap semua satuan pengertian (*afrad* atau *makna*) yang terdapat di dalamnya sebelum ada dalil lain yang membatasi (men-*takhshîsh*) sebgaiian *afrad*-nya.

Umpamanya kewajiban ber-*iddah* 3 *quru'* bagi setiap istri yang bercerai dari suami-

nya, sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 228 yang berbunyi:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Ayat ini menunjukkan keharusan ber-*iddah* 3 *quru'* terhadap semua istri yang bercerai dari suaminya, baik cerai mati atau cerai hidup, sedang dalam masa haid atau sudah berhenti haidnya, sedang hamil atau tidak.

Penetapan bahwa suatu lafaz *khâsh* itu bersifat *qath'i* membawa pengaruh besar di kalangan ulama *ushûl fiqh* dalam menetapkan hukum. Misalnya, Mazhab Hanafi dalam persoalan lafaz *al-quru'*. Lafaz ini merupakan lafaz *musytarak* (ambigu) yang mengandung makna haid dan suci. Menurut Mazhab Hanafi, *al-quru'* itu bermakna haid. Oleh sebab itu, dalam pembahasan idah wanita yang masih normal haidnya yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 228, mereka memahaminya bahwa idahnya adalah tiga kali haid. Alasan mereka, bilangan "tiga" dalam ayat itu adalah lafaz *khâsh* yang tidak bisa dikurangi atau ditambahkan. Atas dasar itu, lafaz *al-quru'* mesti diartikan sebagai haid, karena lebih sesuai dengan kepastian arti "tiga kali". Apabila lafaz *al-quru'* diartikan dengan suci, maka lafaz "tiga kali" tidak menunjukkan *qath'i* lagi, karena perhitungan tiga kali suci akan mengurangi makna tiga kali *al-quru'*.

Dalam pandangan Mazhab Hanafi, talak itu harus dijatuhkan pada waktu suci. Apabila *al-quru'* diartikan dengan suci, maka akan terjadi pengurangan masa *iddah* wanita yang ditalak dari tiga kali *al-quru'*, karena perhitungan suci pertama dimulai sejak masa suci dijatuhkan talak. Maksudnya, ketika talak dijatuhkan wanita itu dalam keadaan suci dan sejak saat itu dihitunglah masa *al-quru'* satu kali suci. Kemudian ditunggu dua kali suci lagi. Dengan perhitungan seperti ini, makna "tiga kali" yang ditentukan ayat tidak terpenuhi, karena masa suci pertama (ketika jatuhnya talak) tidak penuh. Misalnya, siklus masa suci seorang wanita adalah 23 hari (apabila haidnya selama tujuh hari). Kemudian suaminya menjatuhkan talak pada hari kesepuluh masa suci tersebut. Dengan demikian, masa suci pertama hanya dijalani selama 12 hari, sedangkan masa suci kedua

<sup>19</sup> Ibid. hlm. 252.

dan ketiga, masing-masing 23 hari. Penghitungan seperti ini, menurut Mazhab Hanafi, mengakibatkan kepada tidak pasti (*qath’i*)nya lafaz “tiga kali” yang bersifat *khâsh* tersebut, karena yang terhitung adalah dua setengah kali suci, bukan tiga kali suci sebagaimana dituntut dalam ayat. Apabila *al-quru’* diartikan dengan haid, maka kandungan lafaz “tiga kali” terpenuhi, karena perhitungan *al-quru’* pertama di mulai sejak haid pertama yang dilalui istri setelah dijatuhkan talak. Maksudnya, pada saat dijatuhkan talak wanita/istri itu dalam keadaan suci, setelah itu ia haid dan haid pertama inilah yang dihitung sebagai *al-quru’* pertama. Dengan demikian, bilangan “tiga kali” *al-quru’* yang dituntut ayat terpenuhi.

Perbedaan pendapat ulama terletak pada penunjukan lafaz umum yang belum diikuti oleh dalil *takhshîsh* terhadap makna (*afrad*) yang tercakup di dalamnya. Apakah penunjukannya itu secara meyakinkan (*qath’i*) atau tidak meyakinkan (*zhanni*).

Ulama Syafi’iyah berbeda pendapat bahwa penunjukan lafaz umum terhadap setiap *afrad*-nya secara khusus adalah *zhanni* karena adanya kemungkinan untuk di-*takhshîsh*, meskipun belum jelas ada dalil yang men-*takhshîsh*-nya, karena begitu banyaknya terjadi *takhshîsh* dalam lafaz umum. Secara bahasa, *takhshîsh* itu dapat terjadi pada kebanyakan lafaz umum, sehingga lafaz umum itu selalu berada dalam kemungkinan untuk terkena *takhshîsh*. Suatu lafaz yang dalam keadaan berkemungkinan untuk terkena *takhshîsh* tersebut, maka tidak mungkin dikatakan bahwa lafaz itu bersifat *qath’i*.

Mereka mengemukakan argumen sebagai berikut:

1. Hasil penelitian terhadap *nash* atau teks hukum *syara’* yang mengandung lafaz umum menunjukan bahwa tidak ada lafaz umum yang tidak mengalami *takhshîsh*.
2. Sebagaimana *afrad* (satuan pengertian) dari lafaz umum mempunyai maksud yang banyak. Hal yang demikian menimbulkan adanya beberapa kemungkinan mengenai makna bagi setiap bagian dari lafaz umum tersebut. Dengan demikian penunjukkan terhadap hukum menajadi *zhanni*.<sup>20</sup>

Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa lafaz umum menunjukkan berlakunya hukum dalam semua *afrad*-nya secara meyakinkan (*qath’i*), sebagaimana juga lafaz khusus menunjukkan hukum secara *qath’i* pada apa yang ditujunya. Mereka mengemukakan argumen sebagai berikut :

1. Lafaz ‘*âmm* dibentuk dan digunakan secara hakiki untuk mencangkep semua makna yang terkandung di dalamnya. Suatu lafaz sewaktu digunakan dalam kemutlakannya menunjukkan bahwa maknanya yang hakiki secara meyakinkan (*qath’i*) selama tidak ada petunjuk yang memalingkannya dari makna tersebut.
2. Sukar diterima banyaknya maksud dari sebagian *afrad* lafaz ‘*âmm*, karena yang demikian hanya mungkin ada jika diiringi oleh *qarinah* yang menunjukkannya, baik dalam bentuk lafaz atau bukan lafaz. Keadaan yang seperti ini sedikit sekali. Adapun jika sesudah itu datang *nash* yang mengeluarkan sebagaimana *afrad*-nya (hal seperti ini cukup banyak), maka tidak menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan lafaz ‘*âmm* itu adalah sebagian *afrad*-nya, bentuk seperti ini adalah *nasikh*.<sup>21</sup>

Perbedaan pendapat antara dua golongan ulama ini dalam *dilâlah* lafaz ‘*âmm*, berlanjut pada perbedaan pendapat mengenai kemungkinan men-*takhshîsh* (membatasi) lafaz ‘*âmm* itu untuk pertama kali, apakah boleh men-*takhshîsh* dengan dalil yang berkekuatan *zhanni*?

1. Ulama Syafi’iyah yang mengatakan bahwa penunjukan lafaz ‘*âmm* itu adalah *zhanni* berpendapat boleh saja men-*takhshîsh* lafaz ‘*âmm* itu dengan *kahbar ahad* dan *qiyas* karena keduanya memang bersifat *zhanni*. Dalil *zhanni* tidak ada halangan untuk men-*takhshîsh* yang *zhanni*.
2. Ulama Hanafiyah yang berpendapat bahwa penunjukan lafaz ‘*âmm* adalah *qath’i* berpendapat bahwa tidak boleh men-*takhshîsh* lafaz ‘*âmm* untuk pertama kali dengan *khabar ahad* dan *qiyas* karena keduanya berkekuatan *zhanni* namun bila lafaz ‘*âmm* itu sudah di-*takhshîsh* terlebih dahulu dengan dalil yang kuat, maka selanjutnya boleh *takhshîsh* dengan *khabar ahad* dan *qiyas*, karena sesudah di

<sup>20</sup> *Ibid.* hlm. 249.

<sup>21</sup> *Ibid.* hlm. 251.

*takhshîsh* dengan dalil yang kuat itu, lafaz umumnya menjadi *zhanni*.

Perbedaan nampak dalam memutuskan perkara meninggalkan membaca nama Allah ketika menyembelih.

Allah SWT ber-Firman dalam surat al-An'am ayat 119 yang berbunyi:

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه

Kemudian Hadits Ahad yang membolehkan penyembelihan tanpa menyebut nama Allah.

ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله عليه ام لم يذكر (رواه أبو داود)

Mazhab Syafi'i memberlakukan *takhshîsh* pada kasus itu, sementara mazhab Hanafiyah tetap memberlakukan keumuman ayat. Bagi mazhab Hanafiyah tidak boleh men-*takhshîsh* ayat yang *qath'i* dengan hadits yang *zhanni*.

Dalam permasalahan *khâsh*,<sup>22</sup> ulama *ushûl fiqh* mengemukakan pula pembahasan tentang kualitas hukum yang dikandung *dilâlah khâsh* tersebut, apakah dalil *khâsh* itu bersifat *qath'i* (pasti) atau *zhanni*/(relatif). Persoalan *qath'i* dan *zhanni* ini amat berpengaruh dalam hukum-hukum *furû'* (cabang, praktis).

Menurut ulama *ushûl fiqh*, lafaz *khâsh* itu mengandung hukum *qath'i* dan diyakini hanya menunjuk pada makna yang dikandung lafaz yang bersangkutan kecuali ada dalil lain yang mengalihkan makna tersebut pada makna lain. Pengertian *qath'i* dalam hal ini adalah makna suatu lafaz yang tidak mengandung kemungkinan makna lain yang muncul dari suatu dalil lain; bukan berarti bahwa lafaz itu sama sekali tidak mengandung makna lain. Misalnya, Allah SWT berfirman dalam surat al-Baqarah ayat 196 yang artinya:

"...Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang kurban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali..."

Lafaz "tiga hari" dan "tujuh hari" dalam ayat ini menunjuk pada bilangan pasti, tidak mengandung kemungkinan untuk ditambah

atau dikurangi. Lafaz seperti ini termasuk *khâsh* yang tidak mungkin diartikan lain. Atas dasar itulah dikatakan bahwa *dilâlah khâsh* bersifat *qath'i*. Jika ada dalil yang menunjukkan pengalihan lafaz *khâsh* dari makna yang sebenarnya (hakiki), maka makna lafaz tersebut tidak lagi *qath'i*. Misalnya, kalimat "hakim membunuh terpidana". Kalimat ini mengandung kemungkinan makna, yaitu hakim menetapkan hukuman bagi terpidana dengan hukuman mati. Makna seperti inilah yang didukung oleh dalil, karena wewenang hakim hanyalah menetapkan hukuman, bukan melaksanakan hukuman. Tetapi, ada juga kemungkinan makna lain dari kalimat tersebut, yaitu hakim memang benar-benar membunuh terpidana; hanya kemungkinan ini amat kecil, karena tidak didukung oleh dalil.<sup>23</sup>

#### E. *Takhshîsh* dan Implementasinya

Pengertian *takhshîsh* adalah sebagai berikut:

بيان أن المراد بالعام بعض ما ينتظمه

Menjelaskan bahwa yang dimaksud oleh lafaz umum adalah sebagai cakupannya.<sup>24</sup>

قصر العام على بعض مسمياته

Membatasi lafaz umum atas sebagian obyeknya.<sup>25</sup>

*Al-mukhâsyishât* adalah dalil yang menjadi dasar pegangan untuk adanya pengeluaran tersebut. Berdasarkan keterangan di atas, kiranya dapat dipahami bahwa dalil 'amm itu tetap berlaku bagi satuan-satuan yang masih ada sesudah dikeluarkan satuan tertentu yang ditunjuk oleh *mukhâsyishât*. Kaidah *ushûl* untuk itu ialah:

العام بعد التخصيص حجة في الباقي<sup>26</sup>

Dalam hal *mukhâsyishât nash al-syar'* maka antara yang di-*takhshîsh* dengan pen-*takhshîsh* harus sederajat, seperti Al-Quran dengan Al-Quran dengan Al-Sunnah *al-Mutawatir*. Demikian pula al-Sunnah sahahat dengan Al-Sunnah Sahihah. Pendapat diatas

<sup>23</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 205.

<sup>24</sup> Muhammad Khudari Bik, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 172.

<sup>25</sup> Al-Syawkanî, *Irsyâd al-Fuḥûl*. hlm. 142.

<sup>26</sup> 'Abdul Hamid Hâkim, *al-Bayân*. hlm. 63.

<sup>22</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*. hlm. 903.

tampaknya lebih tepat, namun demikian jumhur ulama membolehkan men-*takhshîsh* dengan Al-Quran dengan Al-Sunnah sekalipun *ahad*. Ulama Hanafiyah berpendapat hanya Al-Sunnah Al-Mutawatir atau yang *masyhûr* saja yang boleh men-*takhshîsh* Al-Quran.<sup>27</sup>

Para ulama *ushul fiqh* bersepakat tentang kebolehan men-*takhshîsh* keumuman al-Quran dan al-Sunnah dengan al-Quran, al-Sunnah al-Masyhûrat atau al-Sunnah al-Mutawatirat. Seluruh macam dalil tersebut adalah *qath'iyat al-tsubût* (kedatangannya pasti dari Allah dan rasul-Nya), sehingga antara satu dalil dengan yang lainnya dapat men-*takhshîsh*. Berikut ini akan dikemukakan macam-macam *takhshîsh* berikut contoh-contohnya:<sup>28</sup>

1. Men-*takhshîsh* al-kitab dengan al-kitab.<sup>29</sup> Misalnya firman Allah SWT, dalam surat al-Baqarah ayat 228, yang artinya: “Wahai wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) sampai tiga kali suci”.

Ketentuan bagi wanita yang ditalak itu hendaklah ber-*iddah* tiga kali suci, sebagaimana diketahui dalam surat al-Baqarah ayat 228 diatas. Ketentuan tersebut berlaku umum, bisa bagi mereka yang hamil ataupun tidak. Selanjutnya ketentuan ini dapat di-*takhshîsh* kan bagi wanita-wanita hamil yang *iddah*-nya sampai melahirkan anak sebagaimana ditunjuk oleh firman Allah SWT, dalam surat al-Thalâq ayat 4 yang artinya: “Dan perempuan yang hamil *iddah* mereka itu ialah sampai melahirkan”.

Demikian pula surat al-Baqarah ayat 228 diatas dapat di-*takhshîsh* oleh firman Allah SWT. Dalam surat al-Ahzâb ayat 49 perihal *iddah* wanita yang dicerai sebelum dicampuri, yaitu tidak mempunyai *iddah*: “Hai orang-orang yang beriman, bila kamu menikahi perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu campuri maka sekali-kali tidak wajib

atas mereka *iddah* yang kamu minta menyempurnakannya.”

Dengan demikian keumuman bagi setiap wanita yang dicerai harus ber-*iddah* tiga kali suci itu tidak berlaku bagi wanita yang dicerai dalam keadaan belum pernah digauli.

2. Men-*takhshîsh* al-Quran dengan al-Sunnah.<sup>30</sup> Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Mâidah ayat 38, yang artinya: “Pencuri laki-laki dan perempuan itu potonglah tangan keduanya”. Surat al-Mâidah ayat 38 diatas berlaku umum, yang berisikan ketentuan bahwa setiap pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, harus dipotong tangannya, baik nilai barang yang dicuri itu kurang dari seperempat dinar ataupun lebih. Akan tetapi surat al-Mâidah ayat 38 diatas di-*takhshîsh* oleh sabda Nabi yang berbunyi:

لا قطع في أقل من ربع دينار. (رواه الجماعة)

Tidak ada hukuman potong tangan di dalam pencurian yang nilai barang yang dicurinya kurang dari seperempat dinar. (HR. al-Jamâ'ah).

Hadits di atas menjelaskan bahwa apabila nilai barang yang dicuri itu kurang dari seperempat dinar maka si pencuri itu tidak dijatuhi hukuman potong tangan. Memang demikianlah arti yang dikehendaki oleh Allah SWT sejak semula, bukan seluruh pengertian pencuri.

Contoh lain misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Nisâ ayat 23 yang artinya: “Dan menghimpunkan dalam perkawinan dua perempuan yang bersaudara”.

Surat al-Nisâ ayat 23 diatas menjelaskan bahwa berpoligami dengan saudara perempuan istri adalah terlarang. Ketentuan ayat di atas berlaku umum yang kemudian di-*takhshîsh* dengan sabda Rasulullah SAW, yang menerangkan bahwa berpoligami dengan saudara perempuan bapak dan ibu istrinya juga dilarang. Sabda Rasulullah SAW sebagai berikut ini:

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها. (متفق عليه)

Tidak boleh dikumpulkan dalam perkawinan antara seorang wanita dengan sau-

<sup>27</sup> 'Abd al-Wahâb Khalaf, 'Ilm Ushûl al-Fiqh (t.p.n.: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah. 1978), hlm. 188.

<sup>28</sup> Wahbah al-Zuhaylî, Ushûl al-Fiqh. hlm. 259.

<sup>29</sup> Al-Syawkânî, Irsyâd al-Fuhûl. hlm. 157.

<sup>30</sup> Ibid.

dara ayahnya dan antara seorang wanita dengan saudara ibunya. (Muttafaq 'Alayh)

3. Men-takhshîsh al-Sunnah dengan al-Quran.<sup>31</sup>

Misalnya hadits Nabi SAW yang berbunyi:

لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ. (متفق عليه)

Allah tidak menerima shalat seorang dari kamu bila ia berhadats sampai ia berwudlu. (Muttafaq 'Alayh)

Dalam hadits ini Rasulullah SAW, melarang orang yang berhadats yang hendak melakukan shalat sekiranya ia tidak berwudlu. Hadits ini kemudian di-takhshîsh dengan firman Allah SWT dalam surat al-Mâidah ayat 6 yang artinya:

Jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih). Keumuman hadits yang menerangkan tentang adanya keharusan berwudlu bagi setiap orang yang hendak shalat di-takhshîsh dengan tayammum bagi orang yang tidak mendapatkan air pada waktu hendak shalat sebagaimana di firmankan oleh Allah SWT dalam surat al-Mâ'idah ayat 6 tersebut.

4. Men-takhshîsh al-Sunnah dengan al-Sunnah.<sup>32</sup>

Misalnya hadits Nabi SAW sebagai berikut ini:

فيما سقت السماء العشر. (متفق عليه)

Pada tanaman yang di sirami oleh air hujan zakatnya satu persepuluh. (Muttafaq 'Alayh)

Hadits di atas mengandung ketentuan bahwa setiap tanaman yang di sirami oleh air hujan yang zakatnya satu persepuluh itu adalah umum tidak di batasi dengan jumlah hasil panennya. Keumuman hadits itu kemudian di takhshîsh oleh hadits yang lain sebagai berikut ini:

ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة. (متفق عليه)

Tidak ada kewajiban zakat pada tanaman yang banyaknya kurang dari lima wasaq (1000 kilogram). (Muttafaq 'Alayh)

Para ulama *ushûl fiqh* berbeda pendapat dalam men-takhshîsh-kan al-Quran atau al-Sunnah dengan dalil-dalil lain, seperti dengan *khabar al-ahad*, *ijma'*, *qiyas*, akal indera, adat kebiasaan, dan lain sebagainya. Sebagian mereka membolehkan dan sebagian lainnya tidak membolehkan. Berikut ini di kemukakan pendapat-pendapat mereka dan contoh-contohnya:

1. Contoh Takhshîsh Al-Quran dengan hadits ahad

Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Nisâ ayat 11 yang artinya: "Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan".

Sebagian ulama *ushûl fiqh* berpendapat bahwa surat al-Nisâ ayat 11 di atas dapat di-takhshîsh-kan oleh hadits nabi berikut ini:

لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم (متفق عليه)

Seorang muslim tidak boleh mewarisi dari seorang kafir, begitu pula sebaliknya seorang kafir tidak boleh mewarisi dari seorang muslim. (Muttafaq 'Alayh)

Mereka beralasan bahwa para sahabat nabi juga men-takhshîsh-kan keumuman ayat al-Quran dengan hadits. surat al-Nisâ ayat 11 mengandung ketentuan bahwa seorang bapak dapat mempusakai kepada anak-anaknya. Jadi ketentuan tersebut bersifat umum. Akan tetapi keumuman ayat itu di-takhshîsh dengan ketentuan bahwa apabila seorang bapak di atas kafir maka ia tidak dapat mempusakai kepada anak-anaknya, demikian juga sebaliknya. Selain itu mereka juga beralasan bahwa perintah Allah untuk mengikuti Nabi adalah tidak terbatas. Karena itu apabila Nabi mengeluarkan suatu perintah umat Islam wajib menaatinya. Seandainya perintah dan Rasulullah SAW itu, menurut lahirnya, berlawanan dengan keumuman al-Quran hendaklah di usahakan untuk mengkompromikannya adalah men-takhshîsh-kan keumumannya.

<sup>31</sup> Ibid. hlm. 158.

<sup>32</sup> Ibid.

Tampaknya ulama di atas juga konsisten dengan pendapatnya yang mengatakan bahwa *dalalat* lafaz *al-'âmm* kepada sebagian satuannya itu adalah *zhanni*. Oleh karena itu, tidak ada halangan men-*takhshîsh* keumuman Al-Quran (yang hanya menunjukkan sebagian satuannya.) dengan hadits *ahad* yang ber-*berdalalat* *zhanni* itu. Sebagian ulama *ushûl al-fiqh* lainnya tidak sependapat dengan sebagian ulama *ushûl al-fiqh* di atas, diantaranya Ulama *Hanabilah*. Mereka berpendapat bahwa hadits *ahad* tidak boleh men-*takhshîsh* Al-Quran. Sebab keumuman al-Quran itu adalah *qath'i*, sedangkan hadits *ahad* itu hanya *zhanni* saja, sehingga *nash* yang ber-*dalalah* *zhanni* tidak dapat untuk men-*takhshîsh* *nash* yang ber-*dalalah* *qath'i*.

2. Contoh *takhshîsh* al-Quran dengan *Ijma'*.<sup>33</sup> Sebagian besar para ulama bersepakat bahwa *takhshîsh* dengan *ijma'* adalah boleh. Yang dimaksud dengan *ijma'* adalah kesepakatan ulama bahwa yang dikehendaki dengan keumuman lafaz *al-'âmm* adalah sebagian satuannya. Sebagai contoh firman Allah dalam surat al-Jum'ah ayat 8:

... Apabila diserukan untuk shalat pada hari jum'at maka bersegeralah kepada dzikir kepada Allah SWT dan tinggalkanlah berjual beli ...

Menurut ayat di atas semua manusia yang beriman wajib menunaikan shalat jum'at. Akan tetapi sebagian besar ulama bersepakat bahwa kaum wanita dan budak-budak tidak diwajibkan shalat Jumat.

3. Contoh *takhshîsh* al-Quran dengan al-Qiyas.<sup>34</sup>

Kebanyakan ulama membolehkan *takhshîsh* al-Quran dengan *al-qiyas*. Sebagai contoh misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Nûr ayat 2:

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera ...

Ayat di atas adalah umum. Ia berisikan ketentuan hukuman dera sebanyak seratus kali, baik bagi orang merdeka mau-

pun bagi budak. Keumuman ayat ini di-*takhshîsh* oleh firman Allah dalam surat al-Nisâ (4) ayat 25:

Maka bila mereka telah menjaga diri dengan kawin kemudian mereka mejalankan perbuatan keji, maka atas mereka sepuh dari hukuman atas wanita-wanita merdeka yang bersuami ...

Ayat di atas menerangkan, secara khusus, bahwa hukuman dera bagi pezina hamba sahaya perempuan adalah separuh dari dera yang berlaku bagi orang merdeka yang berzina. Kemudian hukuman dera bagi hamba sahaya laki-laki di-*qiyas*-kan dengan hukuman dera bagi hamba sahaya perempuan yang berzina, yaitu lima puluh kali dera.

4. Contoh *takhshîsh* al-Sunnah dengan pendapat sahabat.<sup>35</sup>

Jumhur ulama berpendapat, bahwa pendapat sahabat tidak diterima. Sedangkan menurut *Hanafiyah* dan *Hanabilah* dapat diterima apabila sahabat itu yang meriwayatkan hadits yang di-*takhshîsh*-kannya. Misalnya:

من بدل دينه فاقتلوه. متفق عليه.

Barangsiapa menggantikan agamanya (dari agama Islam kepada agama lain, yakni murtad), maka bunuhlah dia. (Muttafaq 'Alayh)

Hadits di atas menjelaskan bahwa orang murtad, baik laki-laki maupun perempuan, hukumnya dibunuh, sebab lafaz *al-'âmm* meliputi orang laki-laki dan perempuan. Akan tetapi dalam pada itu Ibn Abbas sebagai perawi hadits berpendapat bahwa orang perempuan yang murtad tidak dibunuh tetapi hanya dipenjarakan saja.

Pendapat di atas ditolak oleh jumhur ulama yang mengatakan bahwa perempuan yang murtad juga harus dibunuh sesuai dengan ketentuan umum hadits tersebut. Oleh sebab itu pendapat sahabat yang men-*takhshîsh* keumuman hadits di atas tidak dibenarkan karena yang menjadi pegangan kita, demikian kata jumhur ulama, adalah lafaz-lafaz umum yang datang dari Nabi SAW sendiri. Di-

<sup>33</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 257.

<sup>34</sup> Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuhûl*. hlm. 159.

<sup>35</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 258.

samping itu dimungkinkan bahwa sahabat tersebut beramal berdasarkan dugaan sendiri dan dugaan ini tidak menjadi pegangan bagi yang lainnya. Sehubungan dengan pendapat di atas, al-Syawkani berpendapat bahwa men-*takhshîsh* al-sunnah dengan pendapat sahabat adalah tidak boleh. Kecuali jika pendapat sahabat itu disepakati oleh sahabat-sahabat lainnya, dan inilah yang dinamakan *ijma' al-shahabat*. Dengan demikian dapat dipahami bahwa al-Syawkani membolehkan *takhshîsh* al-Sunnah dengan *ijma' al-shahabat*, sebagaimana kita lihat pada uraian *takhshîsh* al-Quran dengan *al-Ijma'*.<sup>36</sup>

5. Contoh *takhshîsh* al-Quran dengan indera.<sup>37</sup>

Kebanyakan ulama *ushûl fiqh* berpendapat bahwa men-*takhshîsh* al-Quran dengan indera adalah boleh. Sebagai contoh apabila ada dalil *syara'* secara umum, kemudian menurut indera kita bahwa yang dimaksud dengan umum itu adalah sebagian satuannya, maka indera tersebut sebagai *mukhâshsh*-nya. Misalnya firman Allah dalam surat al-Naml ayat 23: Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memelihara mereka, dan dia di anugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

Menurut indera kita bahwa wanita dalam ayat di atas tidak di beri segala sesuatu yang menjadi milik Nabi Sulaiman a.s., sekalipun di dalam ayat itu di nyatakan dengan kalimat (arab) (dari segala sesuatu).

6. Contoh *takhshîsh* al-Quran dengan akal.<sup>38</sup>

Jumhur ulama membolehkan *takhshîsh* al-Quran dengan akal. Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Ra'd ayat 16:

Katakanlah: Allah adalah pencipta segala sesuatu.

Dalam ayat di atas dijelaskan bahwa Allah SWT adalah pencipta segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi ini. Kemudian keumuman ayat di atas di-*takhshîsh* oleh

akal yang menjelaskan bahwa sekalipun Allah pencipta segala sesuatu namun ia bukan pencipta diri-Nya sendiri.

Contoh lain, firman Allah dalam surat al-Imrân ayat 97:

Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah.

Dalam ayat di atas di jelaskan bahwa kewajiban ibadah haji bagi orang yang mampu melaksanakannya adalah bersifat umum, baik bagi orang yang sudah dewasa maupun bagi orang yang belum dewasa, baik orang yang pikirannya sehat maupun orang yang tidak sehat pikirannya. Kemudian keumuman ayat di atas di-*takhshîsh* oleh logika (akal) bahwa anak yang belum dewasa dan orang gila tidak diwajibkan melakukan ibadah haji karena mereka tidak memahami *khitbah* tersebut.

Men-*takhshîsh* al-Quran dengan akal (logika) ini bukanlah berarti men-*tarjih* (melebihkan) dalil akal dari dalil al-Quran, akan tetapi mengkompromikan keduanya karena tidak adanya kemungkinan di amalkan dalil al-Quran itu secara umum.

7. Men-*takhshîsh* Nash dengan Adat Kebiasaan.<sup>39</sup>

Para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan *takhshîsh* dengan adat kebiasaan. Menurut ulama *Hanafiyyah* boleh, sedangkan menurut jumhur ulama tidak boleh.

Ulama *Hanafiyyah* beralasan bahwa adat kebiasaan dapat men-*takhshîsh* al-nash, sebab Nabi SAW dalam menyampaikan *khitbah*-nya itu sudah barang tentu dengan bahasa (*lughat*) yang dapat di pahami oleh mereka sesuai dengan kebiasaan yang berlaku. Kalau tidak demikian niscaya adat itu tidak mempunyai pengaruh hukum dan tidak dapat men-*takhshîsh*-nya.

Misalnya sabda Rasulullah SAW yang berbunyi:

أَمَا إِهَابِ دَيْغِ فَقَدِ طَهْرِهِ. (رواه مسلم)

<sup>36</sup> Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuḥûl*. hlm. 160.

<sup>37</sup> *Ibid.* hlm. 157.

<sup>38</sup> *Ibid.* hlm. 155.

<sup>39</sup> *Ibid.* hlm. 161.

Kulit apa saja yang disamak adalah suci. (H.R. Muslîm)

Kulit yang disamak di atas tidak mencakup kulit anjing karena mereka pada umumnya tidak pernah menyamak dan menggunakannya.

Sehubungan dengan penolakan jumhur ulama dalam men-*takhshîsh al-nash* dengan adat kebiasaan, Muḥammad ‘Abduh berpendapat bahwa setelah abad ketiga, para *mufassir* dalam menafsirkan al-Quran banyak menggunakan istilah yang mereka temukan dalam kehidupan adat kebiasaan masyarakatnya. Sebagai contoh, lafaz (wali) yang maknanya dalam al-Quran adalah penolong kemudian oleh mereka di tafsirkan dengan sekelompok orang yang di beri karamat atau kesaktian oleh Allah SWT. Dan dapat meramalkan sesuatu yang belum terjadi. Penafsiran yang demikian itu, menurut ‘Abduh, tidak di kenal oleh para sahabat Nabi SAW.

8. Lafaz *al-‘âmm* dengan sebab yang khusus.<sup>40</sup>

Kebanyakan ulama *ushûl fiqh* berpendapat bahwa *nash syara’* yang memiliki *shigat al-‘âmm* hendaklah diamalkan menurut apa yang di tunjuk oleh *shigat* tersebut tanpa memperhatikan sebab yang khusus yang didatangkan *nash*, baik sebab itu berupa suatu pertanyaan atau suatu peristiwa. Mereka mendasarkan pandangannya pada kaidah:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

“Yang di perhatikan untuk meng-istinbathkan hukum adalah pengertian yang umum dari suatu lafaz, bukan sebab yang khusus.”

Sebagai contoh, pada suatu ketika para sahabat bertanya kepada Rosulullah SAW: “Hai Rasulullah, kami semua sedang naik perahu dan membawa sedikit air.

Jika kami berwudu dengan air yang sedang kami bawa ini maka kami khawatir akan kehausan, apakah kami boleh berwudlu dengan air laut? “Rasulullah menjawab:

هو الطهور ماؤه الحل ميتته.

“Laut itu suci airnya dan halal bangkainya.” (H.R. Ash-hab al-Sunan).

Jawaban Rasulullah SAW ini adalah bersifat umum bahwa air laut itu tidak dapat di pergunakan untuk bersuci, baik ketika darurat maupun dalam keadaan biasa. Oleh karena itu wajib diamalkan secara umum, tidak perlu di perhatikan bahwa jawaban itu hanya khusus bagi penanya yang sedang berada di dalam keadaan darurat karena takut kehabisan air untuk minum.

#### F. Implementasi *al-‘Âmm* dan *al-Khâsh* dalam Masalah Kontemporer

Contoh aplikasi pertama:

Fatwa MUI Nomor 2/2010 tentang air daur ulang.<sup>41</sup> Fatwa itu muncul karena empat pertimbangan yaitu: (a) bahwa perkembangan teknologi memungkinkan daur ulang air yang semula berasal dari limbah yang bercampur dengan kotoran, benda najis, dan komponen lain yang merubah kemutlakan air; (b) bahwa penggunaan air daur ulang dalam masyarakat meningkat seiring dengan peningkatan pesat kebutuhan air dan penurunan kualitas sumber air akibat dari peningkatan jumlah penduduk, laju urbanisasi dan perkembangan industri; (c) bahwa selama ini belum ada standar baku kehalalan dalam pemanfaatan air daur ulang sehingga muncul pertanyaan seputar hukum pemanfaatannya; (d) bahwa oleh karena itu di pandang perlu menetapkan fatwa tentang pemanfaatan air daur ulang guna dijadikan pedoman.

Fatwa tersebut memutuskan tentang ketentuan umum dan ketentuan hukum.

<sup>40</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 273.

<sup>41</sup> CD Kumpulan Fatwa MUI dalam Format PDF pada folder Kumpulan Fatwa Terbaru 2010.

Ketentuan umum yaitu bahwa pertama yang dimaksud dengan air daur ulang adalah air hasil olahan (rekayasa teknologi) dari air yang telah digunakan (*musta'mal*), terkena najis (*mutanajjis*) atau yang telah berubah salah satu sifatnya, yakni rasa, warna, dan bau (*mutaghayyir*) sehingga dapat dimanfaatkan kembali. Kedua, air dua kullah adalah air yang volumenya mencapai paling kurang 270 liter. Sementara ketentuan hukum adalah sebagai berikut:

1. Air daur ulang adalah suci mensucikan (*thahirmuthahhir*), sepanjang diproses sesuai dengan ketentuan fikih;
2. Ketentuan fikih sebagaimana dimaksud dalam ketentuan hukum nomor 1 adalah dengan salah satu dari tiga cara berikut:
  - a) *Thariqat al-Nazh*: yaitu dengan cara menguras air yang terkena najis atau yang telah berubah sifatnya tersebut, sehingga yang tersisa tinggal air yang aman dari najis dan yang tidak berubah satu sifatnya.
  - b) *Thariqah al-Mukatsarah*: yaitu dengan cara menambah air suci lagi mensucikan (*thahir muthahir*) pada air yang terkena najis (*mutanajjis*) atau yang berubah (*mutaghayyir*) tersebut hingga mencapai volume paling kurang dua kullah; serta unsur sifat yang menyebabkan air itu berubah menjadi hilang.
  - c) *Thariqah Taghyir*: yaitu dengan cara mengubah air yang najis atau yang telah berubah sifatnya tersebut menggunakan alat bantu yang dapat mengembalikan sifat-sifat asli air itu menjadi suci lagi mensucikan (*thahir muthahhir*), dengan syarat:
    - 1) Volume airnya lebih dari dua kullah.
    - 2) Alat bantu yang digunakan harus suci.
3. Air daur boleh dipergunakan untuk berwudlu, mandi, mensucikan najis dan istinja', serta halal diminum, digunakan untuk memasak dan untuk kepentingan lainnya, selama tidak membahayakan kesehatan.

Dalam konsideran fatwa tersebut digunakan dua hadits yang kontradiktif yang kemudian diselesaikan dengan *thariqah al-jam'u* (metode kompromi). Metode kompromi yang digunakan adalah metode *takhshish al-'amm* antara hadits yang 'amm dengan hadits yang khusus.

عن أبي أمامة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غلب على رحيه وطعمه ولونه (رواه إبي ماجه)

عن عمر رضي الله عنه قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينويه من الدواب والسباع فقال: إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث (رواه الحاكم)

Al pada kata (الماء) dari hadits Umamah bersifat umum karena mencakup semua air yang ada di dunia (الاستغراقية). Kemudian di-*takhshish mafhum* hadits Umar yang membatasi keumuman air tersebut dengan ketentuan dua kullah.

#### Contoh Kedua

Fatwa Dewan Syari'ah Nasional-MUI No: 05/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Salam.<sup>42</sup> Fatwa ini lahir karena pertama, bahwa jual beli barang dengan cara pemesanan dan pembayaran harga lebih dahulu dengan syarat-syarat tertentu, disebut dengan *salam*, kini telah melibatkan pihak perbankan. Kedua, bahwa agar cara tersebut dilakukan sesuai dengan ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *salam* untuk dijadikan pedoman oleh lembaga keuangan syari'ah.

Fatwa itu memutuskan bahwa:

1. Alat bayar harus diketahui jumlah dan bentuknya, baik berupauang, barang, atau manfaat;
2. Pembayaran harus dilakukan pada saat kontrak disepakati; dan
3. Pembayaran tidak boleh dalam bentuk pembebasan hutang.

Ketentuan tentang Barang:

1. Harus jelas ciri-cirinya dan dapat diakui sebagai hutang;
2. Harus dapat dijelaskan spesifikasinya;
3. Penyerahannya dilakukan kemudian.

<sup>42</sup> Ichwan Syam, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional* (Jakarta: Intermedia. 2003), hlm. 30-35.

4. Waktu dan tempat penyerahan barang harus ditetapkan berdasarkan kesepakatan;
5. Pembeli tidak boleh menjual barang sebelum menerimanya; dan
6. Tidak boleh menukar barang, kecuali dengan barang sejenis sesuai kesepakatan.

Pada konsideran fatwa ini dikutip hadits yang membolehkan jual-beli salam.

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من اسلف<sup>43</sup> في شيء فني كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم (رواه البخاري)

Sesungguhnya hadits ini merupakan hadits *khâsh*. Karena terdapat hadits lain yang bersifat umum yang melarang jual beli yang belum ada barangnya.

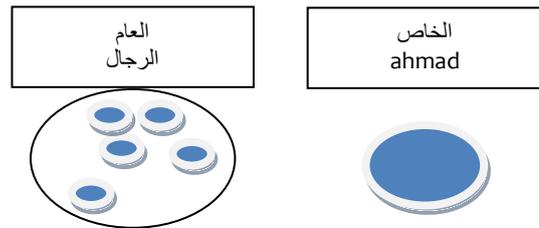
عن حكيم بن حزام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تبع ما ليس عندك (رواه الخمسة)

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يجل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح لا يضمن ولا يبيع ما ليس عندك (رواه الخمسة وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم)

Baik Hadits Hakim bin Hizam dan Amr bin Sya'ib menggunakan bentuk larangan dalam konteks nakirah. Terdapat kontradiksi antara hadits Hakim bin Hizam dan Amr bin Sya'ib yang melarang jual beli yang belum ada barangnya dengan hadits Ibn Hizam membolehkan jual beli yang belum ada barangnya dengan sejumlah syarat. Mazhab *hanafiyyah* menyelesaikan kasus ini dengan metode *istihsan*. Dia menggeser (عدول) ketentuan universal (كلي) kepada ketentuan partikular (جزعي). Namun, nampaknya DSN menggunakan metode kompromi untuk menyelesaikan kontradiksi ini. Metode kompromi yang digunakan adalah metode *takhshîsh al-'âmm*. Hadits yang *'âmm* ditarik pada ketentuan hadits *khâsh* sehingga hadits kebolehan jual beli salam yang implementatif.

## G. Penutup

Kaidah-kaidah kebahasaan yang mengatur ketentuan *'âmm* dan *khâsh* merupakan salah satu bagian yang penting dalam memahami teks. Perbedaan antara *'âmm* dan *khâsh* dapat digambarkan sebagai berikut:



Jika ditelaah lebih dalam, masih terdapat pemasalahan yang diperdebatkan oleh para ulama tentang ugeran-ugeran *'âmm* dan *khâsh*. Karena itu, kajian lebih mendalam tentang *qawâ'id al-lugawiyah* selanjutnya senantiasa didalami agar ketentuan *syara'* dapat senantiasa menjawab masalah-masalah hukum dalam sinaran teks yang otoritatif.

## Daftar Pustaka

- Anwar, Syamsul. 2007. *Hukum Perjanjian Syariah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat*. Jakarta: Raja Grafindo Perkasa. 2007.
- Badran, Ibn. 1996. *al-Madkhal Ilâ Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Bâqî, Muḥammad Fuâd 'Abdul al-. 1378 H. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Mathâbi' al-Sha'b.
- CD Kumpulan Fatwa MUI dalam Format PDF pada folder Kumpulan Fatwa Terbaru 2010.
- Dahlan, Abdul Azis. 1997. *Ensiklopedi Hukum Islam*: Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve.
- Ghazalî, 'Abdul Ḥamîd al-. 1352 H. *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Kairo: Mathba'ah Musthafâ.
- Hâkim, 'Abdul Ḥamîd. t.th. *al-Bayân*: Padang Panjang: Sa'adiyah Putra.
- Ichwan Syam, dkk. 2003. *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*. Jakarta: Inter-masa.
- Khalaf, 'Abd al-Wahâb. 1978. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. t.pn.: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah.
- Khudlarî Bik, Syaikh Muḥammad al-. 1988. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Mahlâwî, 'Abd al-Rahman al-. 1341 H. *Tashîl al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl*. Kairo: Mush-thafâ al-Bâbi al-Ḥalabî wa Awladuh.

<sup>43</sup> Kata salaf disini semakna dengan salam yaitu jual beli dengan membayar uang dimuka dan penyerahan barang kemudian.

- Sulaymân, 'Abd al-Wahâb Ibrâhim Abû. 1983. *al-Fikr al-Ushûli*. Jeddah: Dâr al-Syurûq.
- Syâfi'î, Muḥammad bin Idrîs al-. 1940 H *al-Risâlah*. Kairo: Mushtafâ al-Bâbi al-Ḥalabî wa Awladuh.
- Syawkânî. t.t. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm Ushûl*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1986. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: Al-ma'arif.
- Zahrah, Abû. t.th. *Ushûl al-Fiqh*. t.pn.: Dâr al-Fikr.
- Zuhaylî, Wahbah al-. 1986. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Damaskus: Dâr al-Fikr.