



KONSEP *SYARĪ'AH*
DALAM PANDANGAN DUNIA ALQURAN
(Studi Analitis Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)

Disusun Oleh:

Alwi Nugraha
(NIMKO: 697202114006)

Dosen Pembimbing:

Hasyim Adnan, MA.

SKRIPSI

diajukan kepada STFI Sadra
sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar sarjana

Program Studi S1 Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin
Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra
Jakarta
2019

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Tuhan yang tak satupun pujian dapat diungkapkan, yang nikmatnya tak terhitung, yang haknya (untuk ditaati) tak pernah terpenuhi, yang tak tergapai oleh kemampuan akal dan tak terjangkau oleh kecerdasan, ia yang tak terbatas dan tak terwujud oleh sifat, tak terikat waktu dan batas akhir yang ditentukan, Ia mengadakan ciptaan dengan kodrat-Nya, menebarkan angin dengan rahmat-Nya, dan mengukuhkan hamparan bumi dengan batu. Shalawat dan salam peneliti haturkan kepada baginda Muhammad saw. yang merindukan saudara yang tak pernah menemuinya, serta kepada para keluarganya yang suci dan sahabat-sahabatnya yang mulia.

Gagasan utama penelitian ini bertolak pada keinginan untuk terciptanya kehidupan yang saling menghargai dalam kaitannya dengan istilah *syarī'ah* dan penegakkannya. Penelitian ini tentunya tak akan terwujud tanpa pengajaran yang diberikan, tanpa ide yang sering didiskusikan dan tanpa rasa kasih sayang yang selalu tercurahkan. Oleh karena itu, peneliti haturkan salam hormat, kebanggaan dan terimakasih kepada:

1. Kedua orang tua peneliti, yang harus menahan rasa penasaran untuk bertanya sampai mana penelitiannya dan menitipkan dukungannya lewat do'a dan curahan.
2. Dr. Khalid Al-Walid, selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra yang telah memfasilitasi peneliti dalam menyelesaikan penelitian ini.
3. Bernianti Lingga Sari, S.Psi, selaku guru PAWA sekaligus kepala Biro Akademik STFI Sadra yang banyak membantu dan senantiasa mengingatkan peneliti untuk menyelesaikan penelitian.
4. Hasyim Adnan, MA, dosen pembimbing yang di sela-sela kesibukannya berdakwah, mengajar dan mengepalai keluarga harus peneliti repotkan dengan pertanyaan, diskusi dan koreksi. Atas kesediaan dan bantuannya peneliti haturkan banyak terimakasih.
5. Dr. Haidar Bagir dan tim Nur al-wala, yang telah bersedia menampung jasad bernyawa ini untuk tinggal dan merenung di

rumah mulia selama kurang lebih 10 bulan, permintaan maaf saya haturkan untuk ilmu yang tanpa izin saya dapatkan dan kurang maksimalnya usaha yang dikeluarkan.

6. Toshihiko Izutsu, seorang manusia metodologis yang inspiratif dan para penulis buku yang telah menyumbangkan pemikirannya, penelaahannya dan pengetahuannya, baik dalam buku, artikel, jurnal dan sebagainya. Semoga Tuhan selalu melanggengkan mereka semua dalam membumikan budaya keilmuan.
7. Kepada kawan-kawan angkatan 2014, AZ'14, yang menjadi teman diskusi dan strategi penyelesaian penelitian ini. Terkhusus kepada Alfiyah, *soulmate* yang malam minggunya terpaksa kelabu, peneliti harapan semoga kita bisa menyebarkan pemikiran, minat baca dan salam perdamaian.
8. Sahabat-sahabat PMII Komisariat STFI Sadra, Forum Komunikasi Mahasiswa Tafsir Hadits se-Indonesia, yang senantiasa menyemangati peneliti untuk segera menyelesaikan.
9. Darmawan, “alarm” selama 10 bulan, yang selalu memutar siaran online tentang keagamaan dan keilmuan ketika hendak terlelap, kakak yang dipertemukan diperantauan, mungkin nanti menjadi tetangga di kampung halaman. Atas saran, nasihat dan kesabarannya mendampingi, semoga selalu dalam naungan kasih sayang *al-Rahmān*.

Penelitian ini kurang lebih menghabiskan waktu satu tahun, waktu yang cukup untuk mengatakan sempurna pada sebuah penelitian tingkat strata satu, tapi nampaknya itu kurang sesuai untuk disematkan pada hasil penelitian ini dengan segala kekurangannya. Kendati demikian, penelitian ini mampu memberikan wawasan pembuka terkait semantik dalam kajian Alquran serta pemahaman mendasar dan mengakar terkait term yang dewasa ini sering diagungkan. *'Ala kulli hāl*, saran dan masukan sangat peneliti harapkan demi terselenggaranya iklim akademis yang didambakan.

Jakarta, 7 September 2019

Alwi Nugraha

KONSEP *SYARĪ'AH* DALAM PANDANGAN DUNIA ALQURAN
(Studi Analitis Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)

Disusun oleh:

Alwi Nugraha

NIMKO: 6972020114006

Pembimbing: Hasyim Adnan, MA.

SKRIPSI

diajukan kepada STFI Sadra
sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar sarjana

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 7 September 2019

Alwi Nugraha

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sy	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	:	a = َ	;	i = ِ		u = ُ
Panjang	:	ā = َ	;	i = ِ	;	ū = ُ
Diftong	:	ay = َ	;	aw = َ		

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal *في معرفة الله* ditulis *fī ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal *المدينة الفاضلة* ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis 'aqliyyah, فعلية ditulis fi'liyyah, dan قوة ditulis quwwah, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدو maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis 'aduw.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis sunnatullāh, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis 'Abdurrahmān dan جلال الدين maka ditulis Jalāluddīn.

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Program Studi Ilmu Al-qur'an dan Tafsir

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Alwi Nugraha

NIMKO : 697202114006

Judul : Konsep *Syarīah* dalam Pandangan Dunia Alquran (Studi Analitis Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Hasyim Adnan, MA Date _____ (.....)
(*Ketua Sidang*)

Dr. Abdul Aziz Abbacy Date _____ (.....)
(*Dosen Penguji*)

Dr. M. Shodiq, MA Date _____ (.....)
(*Dosen Penguji*)

Nurdin Merza Wijaya, M.Pd.I Date _____ (.....)
(*Dosen Penguji*)

ABSTRAK

Skripsi ini berjudul “*Konsep Syarīah dalam Pandangan Dunia Alquran: Studi Analitis Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu*”. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan metode kualitatif-deskriptif-analitis dan metode penafsiran yang digunakan adalah tematik. Penelitian ini berlatar belakang pada pemaknaan istilah *syarīah* yang terlanjur disamakan dengan hukum fiqh dan aturan-aturan temporal yang dibakukan. Kewajiban penegakan *syarīah* dengan pemahamannya seperti ini akan menghasilkan pandangan serta implikasi yang mengarah pada radikalisme bahkan ekstremisme. Penelitian ini mencoba untuk membangun kembali konsep *syarī'ah* melalui analisis metode semantik Toshihiko Izutsu dengan tujuan terbentuknya konsep *syarī'ah* sebagaimana terminologi yang tercantum dalam Alquran.

Penelitian ini memaparkan dua gagasan. *Pertama* bahwa semantik Izutsu memberikan kesempatan Alquran untuk berbicara tentang dirinya sendiri dengan komponen yang paling mendasar yaitu bahasa. Analisis yang ditawarkan oleh izutsu melewati tujuh macam evaluasi yaitu, penggunaan makna dasar, kontekstual kalimat, sinonim, antonim, kata negasi, paralelisme dan bidang semantik kalimat. Yang *kedua*, term *syarī'ah* yang dikaji melalui pendekatan semantik Izutsu menghasilkan konsep *syarīah* sebagai sebuah inti dari pesan ilahi yang hanya bersumber dari Allah, penurunannya telah sempurna bersama sempurnanya kenabian, meski berbeda metodenya antar nabi tetapi memiliki misi yang sama untuk memenuhi hasrat penghambaan manusia, serta menjadi landasan untuk aturan dan kaidah yang dihasilkan darinya.

Kata kunci: *Syarīah, Semantik, Jalan Tuhan*

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	iv
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG	vi
ABSTRAK.....	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Permasalahan	8
1. Identifikasi masalah	8
2. Pembatasan masalah	8
3. Rumusan masalah	9
C. Tujuan Penelitian.....	9
D. Manfaat Penelitian.....	9
E. Kajian Pustaka	10
F. Metodologi Penelitian.....	12
G. Sistematika Penulisan.....	15
BAB II KAJIAN TEORI TENTANG <i>SYARI'AH</i>.....	17
A. Kajian Istilah-istilah <i>Syarī'ah</i>	17
1. Makna <i>Dīn</i>	17
2. Makna <i>Fiqh</i>	20
3. Makna <i>Hukm</i>	22
B. Definisi <i>Syarī'ah</i>	25
C. Perkembangan Term <i>Syarī'ah</i>	28
D. Dasar-dasar dan Prinsip <i>Syarī'ah</i>	30
BAB III SEMANTIK DAN TAFSIR ALQURAN	37

A. <i>Manhaj</i> dan <i>ittijāh tafsīr</i>	37
1. <i>Manhaj tafsīr</i>	37
2. <i>Ittijāh tafsīr</i>	42
3. Macam-macam <i>ittijāh tafsīr</i>	43
B. Semantik dan Kajian Makna.....	46
1. Definisi semantik.....	47
2. Fokus dan ruang lingkup semantik.....	48
3. Perkembangan semantik.....	51
C. Semantik dan Kajian Tafsir.....	53
1. Kedudukan semantik dalam kajian Alquran.....	53
2. Hubungan semantik dengan metode tafsir.....	55
D. Tosihiko dan Metode Semantiknya dalam Kajian Alquran.....	57
E. Penerapan Metode Analisis Semantik dalam Alquran.....	62

BAB IV ANALISIS SEMANTIK KATA *SYARĪ'AH*..... 67

A. Makna Dasar.....	67
B. Makna Relasional.....	69
1. Analisis sintagmatik.....	69
a. Bersumber hanya dari Allah.....	70
b. Telah sempurna.....	71
c. Memiliki misi yang sama.....	73
2. Analisis paradigmatis.....	74
a. Sebagai jalan yang baku dan tidak berubah.....	75
b. Memenuhi kebutuhan manusia.....	77
C. Makna Historis.....	80
1. Masa pra quranik.....	80
2. Masa quranik.....	81
3. Masa pasca quranik.....	84
D. <i>Weltanschauung</i> Alquran Kata <i>Syarī'ah</i>	87
1. Ketauhidan.....	87
2. Aturan beribadah.....	88
3. Hukum bersosial.....	89

Bab V Penutup..... 91

A. Kesimpulan.....	91
--------------------	----

B. Saran	92
DAFTAR PUSTAKA	95

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Manusia sebagai makhluk yang hidup dengan berbagai kebebasan tidak terlepas dari tujuan yang sudah ditentukan Allah. Seperti yang diisyaratkan dalam ayat 56 surat *al-dhāriyāt* (51), tujuan penciptaan yaitu untuk beribadah kepada zat yang menciptakannya.¹ Fakhru Ar-razi dalam *mafātih al-Ghayb*-nya, memberi jawaban terkait apa yang dimaksud dengan ibadah yang berkaitan dengan penciptaan jin dan manusia adalah mengagungkan perintah Allah dan berkasih sayang dengan sesama makhluk Allah. Kedua aspek tersebut tidak terlepas dari peran *syarī'ah*. Adapun kekhususan peribadahan yang lainnya, sesuai dengan ketentuan, dan kondisi yang berbeda.²

Syarī'ah, secara leksikal berasal dari kata شرع yang mempunyai makna dasar menetapkan jalan yang jelas baik secara materi maupun non-materi, dan *referen* yang paling mendasar dari kata ini berupa jalan untuk memperoleh air.³ Sebagaimana air adalah salah satu komponen

¹ “Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah_Ku” surat *al-dhāriyāt* (51):56 terjemahan versi departemen agama RI dalam *al-jumānatul aḥī*.

² Meski demikian, Ar-razi tidak menegaskan adapula yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ibadah dalam ayat tersebut adalah pengenalan terhadap Tuhannya. Mengacu pada hadis qudsi yang berbunyi:

كنت كنزا مخفيا و أحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أن أعرف

Sehingga menafsirkan ibadah sebagai ma'rifat terhadap Tuhan. Bahkan, Thaba'thabai menyebut hal itu sebagai tujuan dari ibadah, sehingga pengenalan terhadap Tuhan adalah tujuan yang paling utama, dan ibadah sendiri adalah tujuan perantara untuk mencapai makrifat tersebut. Lihat: Muhammad Bin Umar Fakhri Ar-razi, *Mafātih al-Ghayb*, (bayrut: dāru ihyāi Turaṣ 'arabi, 1420 H) Jilid 28 hal. 193-194. Lihat Juga: Muhammad Husein thaba'thaba'I, *al-Mizān Fi Tafsīr Al-Qur'an* (Qum: *Daftar Intisyarat Islamijamiehe Madresin Huzah Ilmiyah Qum*, 1417 H) jilid 18 hal.386

³ Mustafawi, *Tahqīq Fī Kalimat al-Qur'an al-Karīm* (Teheran: Markaz Nasyy al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H) jilid 6 hal. 49.

utama dari kehidupan, jalan menuju sumber atau cara memperoleh air itu pun menjadi penting adanya.

Bahkan, hal ini diperkuat dengan surat *al-anbiyā'* [21]:30.

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasannya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air, kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapa mereka tiada beriman” (QS. 21:30)

Dalam banyak penafsirannya akan ditemukan bahwa air-secara pemaknaan hakiki atau maknawi- adalah sumber kehidupan, satu titik di mana semua kehidupan bersumber padanya.⁴ Hal ini mengisyaratkan bahwa kedudukan *syarī'ah* mempunyai posisi penting dalam kehidupan manusia untuk mencapai tujuannya.

Oleh karena itu, perdebatan tentang pemaknaan, kedudukan dan implikasinya terhadap kehidupan terus terjadi sepanjang masa. Hal ini dianggap wajar, mengingat *syarī'ah* menjadi acuan seseorang dalam menapaki proses kehidupannya. Terlebih jika *syarī'ah* ini dihadapkan dengan hukum positif kenegaraan.

Sayyid Quthb sebagaimana dikutip oleh Haedar Nasir, memaknai *syarī'ah* sebagai hukum yang universal milik Allah yang diberikan kepada manusia untuk mengatur kehidupannya, yang memainkan fungsi

⁴ Terdapat dua penafsiran yang masyhur terkait air dalam ayat tersebut. *Pertama*, air yang dimaksud adalah air yang berkaitan dengan kehidupan, yaitu air hujan yang turun dari langit. Penafsiran yang lainnya, mengatakan bahwa air yang dimaksud adalah sperma yang menjadi titik awal makhluk tercipta. Lihat: Nashir Makarim Syirazi, *al-Amtsāl Fī Tafsīri Kitābihi al-Munzal* (Qum: Madrasah Imam Ali Bin Abu Thalib, 1421 h) jilid 10 hal. 156. Ibnu Asyur menambahkan dengan tegas bahwa jika kadar air tidak ada dalam makhluk hidup, maka tidak ada kehidupan. Muhammad Bin Thahir Ibnu, *‘Āsyur al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Beyrut: Muassatu at-ta>rikh, tt) Jilid 17 hal. 42. Haqi Barūsyi Ismail dengan tafsirnya yang bercorak irfani mengatakan bahwa ayat ini dapat ditakwilkan bahwa yang menjadi inti dari semua wujud adalah *rūh al-a'zham* (ruh agung) yang dari ruhnyanya itu ia menciptakan semua makhluk. Ruh itu lah yang dimaksud dengan air tersebut. Lihat: Haqi Barūsyi Ismaīl, *Tafsīr rūh al-Bayān* (beyrut: Dāru al-Fikr, tt) Jilid 5 hal.471-472.

sentral bagi terwujudnya integrasi dan keharmonisan baik secara personal, internal maupun eksternal.⁵

Pandangannya terhadap *syarī'ah* terlihat dari penafsirannya pada surat *al-Jāsiyah* (45): 18,⁶ dengan sangat kontras dia memisahkan antara *syarī'ah* dan hukum yang berasal dari manusia, sehingga hanya ada dua golongan manusia, yaitu orang yang menjadikan *syarī'ah* sebagai jalan hidupnya atau mengikuti hawa nafsu yang keliru, tidak ada kelompok ketiga atau moderat.⁷

Tokoh lain yang sependapat dengan pemikiran Quthb adalah abul a'la al-Maududi. Ia berpendapat bahwa *pertama*, Tuhan adalah sumber utama kedaulatan negara, bukan manusia. *Kedua*, Tuhan adalah sumber hukum sejati dan sumber wewenang negara, kaum muslim tidak dapat hidup dibawah naungan peraturan yang sepenuhnya mandiri. *Ketiga*, suatu negara Islam berdiri diatas hukum yang telah diberikan Allah kepada manusia dalam segala hal. Tidak ada lagi hubungan ketaatan kepada pemerintah yang melanggar hukum Allah.⁸

Semua gagasan di atas, jika ditinjau dari sisi *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan dari penurunan *syarī'ah*) akan dipahami bahwa penegakan

⁵ Haedar Nashir, *Islam Syariat*, (Bandung: Mizan, 2013) hal. 130

⁶ “Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu *syarī'ah* dari urusan (agama) itu, maka ikutilah *syarī'ah* itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.” *al-Jāsiyah* (45): 18

⁷ Sayyid Bin Quthb Bin Ibrāhīm Syāḍīli, *Fī Dhilāli Al-Qur'ān* (Beyrut: Dāru Al-Syurūq, 1412 H) Jilid 5 hal. 3229

و هكذا يتمحض الأمر. فإما شريعة الله. و إما أهواء الذين لا يعلمون. و ليس هنالك من فرض ثالث، و لا طريق وسط بين الشريعة المستقيمة و الأهواء المتقلبة؛ و ما يترك أحد شريعة الله إلا ليحكم الأهواء فكل ما عداها هوى يهفو إليه الذين لا يعلمون! و الله- سبحانه- يحذر رسوله- صلى الله عليه و سلم- أن يتبع أهواء الذين لا يعلمون، فهم لا يغنون عنه من الله شيئا. و هم يتولون بعضهم بعضا. و هم لا يملكون أن يضروه شيئا حين يتولى بعضهم بعضا، لأن الله هو مولاه

Dalam tulisan ia yang lain ia menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan secara jelas bahwasannya manusia semuanya tidak mengetahui sehingga harus menjalankan manaj yang Allah berikan. Lihat: Sayyid Bin Quthb Bin Ibrāhīm Syāḍīli, *Haḍā al-Dīn* (Beyrut: Dār al-Syurūq, tt) hal. 13

⁸ Abul A'la al Maududi, *Sistem Politik Islam*, Terjemahan Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1995) hal. 158

syarī'ah ini bertujuan untuk menjaga agama (*hifzh al-dīn*).⁹ Hanya saja, pandangan-pandangan di atas mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa *syarī'ah* sama dengan agama yang dimaknai sebagai hukum atau rentetan aturan yang seolah dibuat oleh Allah secara langsung untuk manusia secara mutlak karena pada dasarnya pensyarī'ahan berada di atas-kemampuan- manusia.

Bukan tanpa alasan, tokoh-tokoh yang berpendapat demikian memiliki bangunan epistemologis yang disebut oleh Nurdin Zuhdi sebagai Metode *quasi obyektif tradisional*. Metode penafsiran yang meletakkan keyakinan penuh bahwa umat Islam masa Nabi dan sahabat adalah umat yang sempurna, sehingga penafsiran terhadap teks agama harus sesuai dengan masa Alquran itu diturunkan tanpa mempertimbangkan konteks dan kontekstualnya di masa kini. Dari metode itulah lahir penafsiran yang bersifat tekstualis, ideologi yang statis dan eksklusif.¹⁰

Dari penafsiran terhadap *syarī'ah* sebagai hukum Tuhan yang mutlak dan semangat mereka tentang *hakimiyyāt ilāhi*, mereka begitu terobsesi untuk membedakan mana yang menjadi kelompok mereka (menjalankan *syarī'ah*) dan mana yang bukan bagaian dari mereka. Pada akhirnya, timbul golongan yang eksklusif, fanatis dan dalam tingkat pemahaman tertentu sampailah mereka pada radikalisme dan ekstrimisme.¹¹

Sampai pada titik ini, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa pemaknaan terhadap suatu istilah dapat membentuk suatu konsep tertentu. Tindakan seorang hamba yang mempunyai konsep Tuhan yang-dominan- didefinisikan sebagai zat yang maha kasih akan mencerminkan kehidupan yang penyayang. Hal ini tentunya akan berbeda dengan tindakan mereka yang mendefinisikan Tuhan sebagai zat yang maha

⁹ Al-Jaazairi berpendapat bahwa penegakan agama selain pada aspek akidah dan ibadahnya, ia pula meliputi penegakan hukum-hukumnya. Lihat: Abu Bakar Jabir al-Jazairi, *aysir al-tafāsir li kalāmi al-'aliyyi al-kabīr*, (Madinah, Maktabah ulūm wa hukm, 1416 H) jilid 4, Hal. 559.

¹⁰ Lihat: Nurdin Zuhdi, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan*, hal. 247-248

¹¹ Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme*, hal. 114

perkasa atau pemilik siksa yang pedih. Begitu pula pada konsep yang terlanjur menganggap aturan-aturan hasil Ijtihad sebagai *Syarī'ah* yang harus diformalkan, menghasilkan tindakan yang eksklusif dan mendikotomikan antara satu golongan yang melaksanakan dan golongan lain yang tidak melaksanakan. Oleh karena itu, penafsiran terhadap ayat Alquran harus dimulai dari definisi kalimat-kalimatnya.

Sejalan dengan yang disampaikan oleh pengarang tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab. Ia mengungkapkannya keistimewaan bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan Alquran. Bukan hanya karena penyebaran awal Islam bermula di daerah Arab, melainkan ia merupakan bahasa yang memiliki tingkat keunikan dan kekayaan kosakata yang melimpah. Lebih lanjut ia memberi contoh antara satu kata dengan kata lainnya, meski dikategorikan sebagai sinonim kata, keduanya memiliki perbedaan yang perlu diperhatikan. Seperti pada kata *qa'ada* dan *jalasa* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan kata “duduk”.¹²

Namun, perjalanan pemahaman Alquran secara linguistik, tidak serta merta mendapat respon positif. Kelompok yang meninjau Alquran dari sisi sumbernya sebagai firman Allah yang absolut cenderung berpendapat bahwa Alquran tidak dapat didekati dengan pendekatan linguistik terlebih metode dari barat, hal ini kembali pada keyakinan pertama bahwa penafsiran terhadap Alquran sudah selesai pada masa awal keislaman. Sedang pendapat yang setuju memandang Alquran dari sisi materinya yang pada faktanya kitab suci tersusun dari huruf-huruf dan kalimat-kalimat dalam bahasa Arab. Tentunya, makna yang terdapat pada fakta kebahasaan tersebut, diperoleh dari hubungan timbal balik antara antara struktur fakta dan orang yang memaknai bahasa tersebut.¹³

Di samping itu, penafsiran yang memandang Alquran tidak bisa ditafsirkan dengan pendekatan linguistik yang mendalam cenderung

¹² Lihat: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hal. 37-41

¹³ Lihat: Nasr hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*. Terjemah dari *Al-Nashsh al-Shulthah, al-Haqiqah* oleh: Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS, 2003) hal. v-vii

subjektif dalam metodenya, oleh karena penafsiran yang bersifat otoriter. Terjadi proses pencarian makna teks yang ditundukan ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Penegasian terhadap konteks-suatu istilah digunakan- memberi ruang yang lebih besar terhadap subjektivitas penafsir. Sehingga makna objektif teks didominasi oleh pemaknaan subjektif penafsir. Namun mirisnya, anggapan terhadap makna yang –diklaim- murni sebagai maksud Tuhan yang absolut tersebut, kini sebenarnya adalah produk penafsiran subjektif.¹⁴ Sehingga tidak heran, fenomena ini sangat beresiko terhadap klaim kebenaran.

Di samping itu, penafsiran semacam ini sangat jarang sekali menghasilkan penemuan-penemuan baru yang terungkap dari penelaahan kitab suci. Budhy Munawar menegaskan penyebab penyumbatan ini karena metodologi yang digunakan belum memadai untuk mengeksplor dan menyingkap sebagian besar makna yang terkandung dalam Alquran.¹⁵

Terlepas dari pro dan kontra pendapat ahli ilmu Alquran terhadap metode baru yang berkembang dan digunakan oleh para mufasir dan pegiat kajian Alquran, metode-metode dan pendekatan-pendekatan yang digunakan memiliki sumbangsih dalam penyingkapan makna alquran. Sebut saja Fazlul Rahman, Cendikiawan Muslim yang fokus menyuarakan pesan Alquran dalam menyelesaikan problema kekinian. Ia menyodorkan metode berbasis Hermeneutik yang dikenal dengan *double movement*. Begitu pula dengan Nasr Hamid, Seorang tokoh asal Mesir yang mampu memberikan Alternatif sekaligus mengintegrasikan dua metode antara tekstual dan kontekstual dengan Hermeneutika Signifikansinya.

Salah satu metode yang mengalami perkembangan dan menjadi salah satu pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan Alquran adalah Ilmu Semantik. Sebagai salah satu ilmu linguistik, metode ini nampaknya memiliki kemampuan yang cukup sesuai dalam mengeksplor makna yang ada dalam kitab suci. pasalnya dalam analisis

¹⁴ Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme* (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011) hal. 110

¹⁵ Lihat: Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme*, hal. 108-109

semantik, hal yang perlu disadari bahwa bahasa itu bersifat unik dan berhubungan erat dengan budaya masyarakat pemakainya.¹⁶ Prinsip ini sangat tidak bertentangan dengan fakta bahwa Alquran turun dengan predikasi bahasa masyarakat tertentu yang memiliki kebudayaan tertentu dan berbeda dengan bahasa dan budaya pada tempat dan waktu yang lain.

Pendekatan semantik mampu menjawab sekaligus memberi alternatif metode penafsiran. Terlebih pada metode *quasi objektif tradisional* yang telah dipaparkan di atas. Karena dalam semantik, teks mampu mengungkapkan makna dirinya dengan sangat mendalam, perubahan makna, penggunaan kata dan pemaknaan suatu term dalam Alquran yang dikaji secara historis mampu menekan dan meminimalisir subjektivitas penafsir yang hanya mendasari penafsirannya pada keumuman makna lafadz.

Di samping itu, semantik memiliki keterikatan kuat dengan ilmu-ilmu sosial lain, seperti sosiologi, antropologi bahkan psikologi hal ini karena semantik memandang bahasa erat kaitannya dengan kondisi dan situasi tempat bahasa itu digunakan, seperti pada kata nasi. Dalam bahasa Inggris, nasi hanya memiliki padanan kata “rice” sedangkan dalam bahasa Indonesia, terdapat gabah, beras, nasi. Hal ini karena di negara Inggris tidak terdapat budaya memakan nasi seperti yang terdapat di Indonesia. Contoh lain, dalam bahasa Indonesia hanya mengenal satu kata salju untuk konsep salju. Tentunya berbeda dengan masyarakat eskimo yang kurang lebih memiliki 20 nama untuk konsep dan macam salju.¹⁷

Dari pemaparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa ketika *syarī'ah* dimaknai dengan menggunakan analisis pendekatan semantik. Akan ditemukan makna *syarī'ah* sesuai dengan pandangan dunia Alquran terhadap teks tersebut. Sehingga dari makna itu dapat dibangun konsep *syarī'ah* yang sesungguhnya. Kemudian, jika melihat rentetan tokoh yang menggunakan pendekatan semantik terhadap Alquran untuk

¹⁶ Abdul Chaer, *pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009) hal. 6

¹⁷ Abdul Chaer, *pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009) hal. 4

mendapatkan suatu pemahaman, akan muncul beberapa nama, diantaranya, Ibn Juraij, Damam Raharjo dan Toshihiko Izutsu. Nama yang terakhir disebutkan merupakan tokoh yang memiliki bangunan pemikiran semantik yang lebih holistik. Mengingat, Izutsu tidak hanya terfokus pada makna dasar dan relasional, melainkan dengan konsep analisis sintagmatik dan paradigmatik serta historisnya, mampu memposisikan suatu teks dihadapan suatu struktur budaya pemakainya.

Hal ini di amini oleh Dr. Machasin. Dia mengatakan bahwa tokoh ini adalah satu-satunya tokoh modern yang serius dalam mengkaji istilah-istilah keagamaan dengan pendekatan semantik dan telah menulis beberapa buku terkait aplikasi metode semantiknya tersebut.¹⁸ Dengan demikian, penelitian ini ditulis untuk menyodorkan sebuah konsep utuh mengenai istilah *syarī'ah* ditinjau dari semantik struktural. Sehingga pada akhirnya akan berimplikasi pada penegakan *syarī'ah* seperti apa yang harus dilaksanakan.

B. Permasalahan

1. Identifikasi masalah

Dari latar belakang di atas, nampak terdapat implikasi pemikiran bahkan tindakan yang bersumber dari metode penafsiran suatu istilah yang terdapat dalam Alquran. Pemaknaan *syarī'ah* yang dibatasi pada ranah teks secara 'sepihak' akan berimplikasi pada pemahaman *syarī'ah* sebagai suatu hukum formal yang harus ditegakan tanpa memandang tujuan apa saja yang terkandung dalam *syarī'ah* tersebut.

Oleh karena itu, perlu dilakukan pemaknaan terhadap *syarī'ah* dengan menggunakan metode semantik yang jauh menyelam pada kehidupan teks pada masa dipergunakannya istilah tersebut. Sehingga istilah tersebut mampu mengungkapkan makna dirinya dengan meminimalisir subjektifitas penafsir.

2. Pembatasan masalah

¹⁸ Toshihiko izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terjemahan dari *God And Man In The Koran: Semantics Of the Koranic Weltanschauung* oleh Agus Fahri Husein dkk, (Yogyakarta: Tiara awacana Yogya, 1997) hal. xv

Terlihat beberapa masalah yang teridentifikasi dari pemaparan di atas. Sehingga perlu kiranya untuk membatasi masalah yang selanjutnya menjadi fokus penelitian ini. Dalam penelitian ini, subjek penelitian yang menjadi fokus penulis adalah term *syarī'ah* dan derivasinya dengan analisis semantik Toshihiko Izutsu. Adapun ayat-ayat yang akan diteliti adalah sebagai berikut tersebut yaitu: *al-Jātsiyah* (45): 18, *al-syūra* (42): 13, 21, *al-a'raf*(7): 163, *al-māidah* (5): 48

Adapun objek penelitiannya adalah ke enam tafsir berikut: *Rūh al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya sayyid Mahmūd Ālūsī, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muhammad bin Ṭahir Ibn 'Āsyūr, *Al-Bahr al-Muhīt Fī Tafsīr* karya Abu Hayyan Muhammad Bin Yusuf, *al-Amthāl Fī Tafsīri Kitābihi al-Munzal* karya Nashir Makarim Syirazi, *Mizān Fi Tafsīri al-Qur'ān* karya Husain Muhammad Thabathaba'i dan Tafsir *al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab.

3. Rumusan masalah

Dari identifikasi dan pembatasan masalah terhadap latar belakang yang ada maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

- a. bagaimana bangunan metode semantik Izutsu?
- b. bagaimana konsep *syarī'ah* dalam pandangan dunia Alquran hasil analisis semantik Toshihiko Izutsu?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah menjawab permasalahan yang ada yaitu untuk memahami bangunan metode semantik Izutsu dan konsep *syarī'ah* dalam pandangan dunia Alquran hasil analisis semantik Toshihiko Izutsu.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat teoritis: penelitian ini diharapkan dapat memperluas khazanah ilmiah dan menambah cara pandang baru terhadap tema *syarī'ah* dalam kajian semantik

Manfaat praktis: oleh karena *syarī'ah* menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia. Penelitian ini diharapkan dapat membantu untuk

memahami bangunan metode semantik Izutsu yang jarang dibahas secara rinci oleh sarjanawan dan pegiat Alquran serta memahami kata *syarī'ah* yang pada dasarnya perlu dilaksanakan oleh segenap manusia. Sehingga dengan pemahaman yang utuh ini dapat mengantarkan manusia pada air kehidupan yang menjadi tujuan dari penciptaannya.

E. Kajian Pustaka

Penelitian tentang *syarī'ah* telah beberapa kali dilakukan, begitu juga mengenai pemikiran Thoshihiku Izutsu. Namun, penelitian tematis tentang *syarī'ah* dengan pendekatan semantik Izutsu tidak ditemukan satu pun.

Berikut beberapa kajian yang telah dilakukan mengenai tema *syarī'ah* serta pemikiran Izutsu:

Pertama, *Islam Syarī'ah*. Sebuah disertasi yang telah dikemas menjadi buku karya Haedar Nashir, pimpinan pusat Muhammadiyah. Dalam penelitiannya ia menemukan sistem keyakinan dan pemahaman yang membuat kaum fundamentalis memiliki militansi yang tinggi. Setelah ia menemukan sistem tersebut, ia pun melacak penyebab berupa kondisi sosisall tertentu yang dapat melahirkan kembali (reproduksi) kaum fundamentalis di Indonesia. Ia juga memaparkan bagaimana kehadiran kaum fundamentalis dalam dinamika sosial-keagamaan dan perkembangan masyarakat di negara Indonesia.¹⁹

Meski kajian ini membahas tentang *syarī'ah*, bahkan tidak luput dari sekelumit pengertian tentang istilah tersebut. Tapi penjelasan itu tidak dilakukan secara utuh, terlebih dari unsur-sosio kultural masa arab klasik. Karena memang bukan itu yang menjadi pusat kajian dalam penelitian ini. Yang membedakan penelitian ini dengan apa yang dilakukan oleh penulis adalah pada analisis semantik untuk melihat makna term *syarī'ah* secara lebih mendalam.

Kedua, buku berjudul *Syarī'ah Islam Yes, Syarī'ah Islam No*. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang disunting oleh Kurniawan Zein dan Syarifudin dengan memuat tulisan yang mewakili pro kontra

¹⁹ Haedar Nashir, *Islam Syariat*, (Bandung: Mizan, 2013)

mengenai pemberlakuan piagam Jakarta dan *syarī'ah* Islam. Sebagaimana kumpulan tulisan, karya ini tidak memiliki fokus pembahasan. Kendati demikian, tulisan ini berhasil memetakan pemikiran tokoh terbagi ke dalam tiga kelompok. Yakni, tidak setuju sepenuhnya terhadap formalisasi *syarī'ah* Islam, memahami namun tidak mendukung, dan mendukung sepenuhnya penerapan *syarī'ah*.²⁰ Tulisan ini hanya berkaitan dengan *syarī'ah* dalam kedudukannya dihadapan hukum formal kenegaraan. Sehingga tidak ada pembahasan secara khusus mengenai penelitian istilah, alih-alih menggunakan pendekatan semantik.

Ketiga, buku berjudul *Syarī'ah Islam: Urgensi dan Konsekuensinya*, buku ini merupakan kumpulan catatan yang disunting oleh Edi Sumtaksi dkk. Buku merupakan sebuah respon dari kaum kristiani dari hasil seminar yang mewakili kaum kristen dan kelompok-kelompok lainnya. Yang pada akhirnya menyatakan keberatan atas gagasan pemberlakuan *syarī'ah* Islam di Indonesia sebagai hukum formal negara. Lagi, buku ini sedang tidak membahas penafsiran tentang istilah *syarī'ah*, mengenai pertimbangan pemberlakuan *syarī'ah* Islam di Indonesia.²¹

Ketiga buku di atas membahas seputar *syarī'ah* Islam. Namun, seperti yang telah disebutkan, bahwa tidak ada satu pun yang membahas term *syarī'ah* secara metodologis yang lengkap. Hal ini disebabkan fokus tulisan-tulisan diatas pada ranah aplikasi gagasan dalam kehidupan.

Penelitian lain yang terkhusus pada metode semantik yang akan digunakan pun telah dilakukan, salah satunya tulisan yang berjudul *Konsep Dhanb dan Ithm Dalam Alquran: Studi Kajian Semantik Alquran*. Tulisan karya Dini Hasinatu Sa'adah dkk. ini berlatar belakang pada penemuan sebuah kontradiksi tentang arti kata *dhanb* dan *ithm*. Sehingga berkesimpulan bahwa kata *Dhanb* memiliki makna dasar

²⁰ Kurniawan Zein dan Syarifuddin H.A., ed. *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No*, (Jakarta: Paramadina, 2010)

²¹ Edi Sumtaksi dkk., *Syariat Islam: Urgensi dan Konsekuensinya* (Jakarta: Nisita, 2003)

berupa dosa bagi orang kafir, sedangkan *Ithm* bermakna melakukan pelanggaran terhadap yang halal dan dilakukan oleh orang munafik.²²

Secara metodologis, tulisan ini mencurahkan segenap kemampuannya meneliti sebuah kata dalam Alquran menggunakan pendekatan semantik. Meski, penulis tidak mengatakan bahwa semantik yang digunakan dalam tulisannya adalah metode semantik Izutsu. Di samping itu, yang menjadi subjek penelitian dalam tulisan ini adalah term *Dhanb* dan *Ithm*, dan bukan tem *syarī'ah*.

Tulisan lain dengan metode yang sama pula pernah dilakukan oleh Saiful Fajar yang dituangkan dalam sebuah Skripsi dengan judul *Konsep Syaīṭān Dalam al-Qur'ān*. dalam penelitian ini penulisnya sangat serius mengkaji istilah *Syaīṭān* dalam bingkai metode semantik Izutsu. Kesimpulannya ia menyebutkan bahwa term *syaīṭān* memiliki perbedaan antara makna pra quraniknya dan masa quraniknya. Sehingga yang dinamakan *Syaīṭān* adalah sifat yang ada dalam diri manusia dan jin.²³

Adapula penelitian-penelitian lain yang menggunakan pendekatan semantik, seperti *Ahl al-Kitāb Dalam al-Qur'ān* karya Moh. Habib.²⁴ *Makna Khalifah Dalam al-Qur'ān: Tinjauan Semantik Alquran Toshihiko Izutsu* sebuah skripsi karya Wahyu Kurniawan.²⁵ Dan tema tema lainnya. Dari sekian banyak penelitian yang tela dilakukan oleh sarjanawan dan cendikiawan. Tidak ada satu pun penetian yang mengkaji term *syarī'ah* dengan pendekatan semantik Izutsu.

Dari kajian kepustakaan yang telah dilakukan oleh penulis, sangat dapat dipastikan bahwa penelitian yang akan dilakukan bukanlah merupakan sebuah pengulangan penitian. Di samping itu, pemaknaan

²² Dini Hasinatu Sa'adah dkk., *Konsep Dhanb dan Ithm Dalam Alquran: Studi Kajian Semantik Alquran*, Albayan, Jurnal Studi Alquran dan Tafsir 2, 2 (Desember 2017)

²³ Saiful Fajar, *Konsep Syaīṭān Dalam al-Qur'ān*, (Skripsi: UIN Syarif Hidayatullah, 2018)

²⁴ Moh. Habib, *Ahl al-Kitāb Dalam al-Qur'ān* karya Moh. Habib (Disertasi: UIN Sunan Kalijaga, 2017)

²⁵ Wahyu Kurniawan, *Makna Khalifah Dalam al-Qur'ān: Tinjauan Semantik Alquran Toshihiko Izutsu* (Skripsi, IAIN Salatiga, 2017)

term *syarī'ah* membutuhkan pemahaman yang komprehensif. Oleh karena itu. Penelitian ini sangat perlu dilakukan.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis penelitian

Oleh karena dalam penelitian ini berkuat pada pengolahan konsep, definisi dan nilai-nilai serta tidak dibatasi oleh sampel, populasi dan angka-angka. Maka jenis penelitian yang digunakan adalah berupa penelitian kualitatif.²⁶ Hal ini sesuai dengan ungkapan Uhar Suharsaputra, ia menambahkan bahwa penelitian kualitatif memiliki landasan metodologis berupa metode analisis data yang bersifat induktif dan disajikan secara deskriptif berupa kata-kata dan ungkapan.²⁷

2. Metode penelitian

Adapun metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analisis.

Metode deskriptif-analisis maksudnya adalah, dalam penelitian ini penulis tidak hanya melakukan langkah deskripsi sebagai hasil dari data yang ditemukan, melainkan peneliti juga melakukan langkah analisa dari data atau objek yang dikaji untuk menjawab permasalahan dari penelitian.

Selain itu, penelitian ini menggunakan metode penafsiran *mauḍū'ī* atau tematik,²⁸ metode ini adalah salah satu metode dalam tafsir yang bertujuan untuk menemukan pandangan Alquran tentang tema tertentu. Dalam prosesnya, metode ini mengumpulkan seluruh ayat yang terkait dengan tema tersebut, lalu menganalisis dan menarik

²⁶ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010) hal. 5

²⁷ Uhar Suharsaputra, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Tindakan*, (Bandung: Refika Aditama: 2014) hal. 184

²⁸ Metode ini merupakan salah satu metode penafsiran yang diungkapkan oleh al-Farmawi dan diikuti oleh beberapa tokoh mufasir, tak terkecuali Quraish Shihab. Lihat: Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajīyyah Mauḍu'īyyah*, hal. 23 lihat pula: Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 377

kesimpulan tentang bagaimana pandangan Alquran tentang tema yang diteliti.²⁹

3. Pendekatan penelitian

Pendekatan tafsir yang dilakukan oleh penulis dalam penelitian ini berupa pendekatan *tafsīr adabī balaghī*, *tafsīr riwāi* dan *tafsīr ijtima'ī* serta pendekatan Semantik.

Pendekatan tafsir *tafsīr adabī balaghī* dan *tafsīr riwā'i* digunakan penulis untuk membantu menemukan makna dari sebuah term dalam waktu dan konteks tertentu. Hal ini dilakukan untuk memahami term tersebut secara lebih utuh. Sedangkan pendekatan *tafsīr ijtima'ī* membantu penulis untuk melakukan kontekstualisasi makna yang telah dianalisis untuk dijadikan sebagai pedoman bagi kehidupan masyarakat.

Kemudian pendekatan semantik. Pendekatan ini merupakan pisau analisa atas data yang ditemukan dari pendekatan *adabī balaghī* dan *riwā'i* yang merupakan makna yang masih terpisah. Oleh karena itu, pendekatan ini perlu dilakukan untuk mensintesis kedua pemaknaan yang tela diperoleh sebelumnya.

4. Data dan sumber data

Data terbagi kedalam dua bentuk sumber data, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer yang digunakan dalam penelitian ini berupa tujuh tafsir sebagai sumber pemahaman term *syarī'ah* dan buku-buku karya Tosshihiku Izutsu. Tafsir yang digunakan sebagai berikut: *Rūh al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya sayyid Mahmūd Ālūsī, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muhammad bin Ṭahir Ibn 'Āsyūr, *Al-Bahr al-Muhīṭ Fī Tafsīr* karya Abu Hayyan Muhammad Bin Yusuf, *al-Amthāl Fī Tafsīri Kitābihi al-Munzal* karya Nashir Makarim Syirazi, *Mizān Fī Tafsīri al-Qur'ān* karya Husain Muhammad Thabathaba'i dan Tafsir *al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 385

Sedangkan karya Toshiiku Izutsu yang digunakan adalah *God And Man In The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung, Ethico Religious in The Qur'an dan The Concept of Beliefe in Islamic Theology*.

Adapun sumber data sekunder diantaranya: Islam *Syarī'ah* karya Haedar Nasir, Dekonstruksi Syariah karya Abdullahi Ahmed an-Na'im, God, Man and Nature karya Ahmad Sahidah, *lisān al-'arab* karya Ibdn Manzhur serta *al-Tahqīq Fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm* karya Mustafawi.

5. Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dengan cara mengumpulkan data yang berhubungan dengan objek penelitian berupa teori dan pemahaman karena bersifat library reseach. Pengumpulan data ini merupakan dokumentasi berupa buku, jurnal, karya ilmiah, surat kabar dan lain sebagainya.³⁰ Seperti penelitian yang lain, penelitian ini pun mengutamakan sumber primer yang menjadi sandaran utama yang selanjutnya mencari penjelasan lain yang dianggap perlu pada sumber sekunder.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan ini bertujuan untuk mempermudah mendapat gambaran luas tentang penelitian yang dilakukan. Penelitian ini terdiri dari lima bab. Yaitu sebagai berikut:

Bab pertama, bab ini memuat kerangka besar penelitian, sekaligus bab ini pula yang menjadi dasar dilakukannya penelitian. Di dalamnya terdapat latar belakang, identifikasi makalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian jenis dan metode penelitian, kajian pustaka serta sistematika penulisan.

Bab kedua, bab ini membahas seputar diskursus *syarī'ah*. Mencakup didalamnya pembahasan posisi makna *Syarī'ah* diantara istilah istilah lain yang sering di samakan seperti *fiqh* dan *dīn*. Disamping itu pula, bab

³⁰ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006) hal. 225

ini memaparkan konsep *syarī'ah* yang dihasilkan dari dua metode penafsiran, baik tekstualis maupun kontekstualis serta implikasinya pada pemahaman *syarī'ah*. Pada bab ini pula dibahas kedudukan *syarī'ah* dalam pergumulan dunia modern dan kaitannya dengan hukum formal kenegaraan.

Bab ketiga, pada bab ini penulis mengangkat pembahasan yang berakhir pada posisi dan kedudukan semantik Izutsu. Pada awalnya, bab ini menjelaskan terlebih dahulu itijah atau pendekatan yang dilakukan terhadap tafsir Alquran. Kemudian, kedudukan ilmu kebahasaan yang memiliki cabang ilmu dalalah dan semantik yang berujung pada pembahasan pemikiran semantik Izutsu. Pembahasan ini dianggap perlu, mengingat ilmu semantik merupakan pendekatan yang belum lama digunakan. hal ini akan sangat membantu untuk memahami dan menganalisis konsep *syarī'ah* pada bab 4.

Bab keempat, bab ini memuat analisa terhadap ayat-ayat mengenai istilah *syarī'ah* dengan menggunakan pendekatan semantik Toshihiko Izutsu serta implikasinya pada pemahaman *syarī'ah* yang komprehensif.

Bab kelima, bab ini meliputi kesimpulan yang berupa jawaban singkat terhadap permasalahan dan saran yang diperuntukan bagi peneliti selanjutnya.

BAB II

KAJIAN TEORI TENTANG SYARĪ'AH

A. Kajian Istilah-istilah *Syarī'ah*

Perjalanan makna suatu istilah akan selalu mengalami perubahan seiring dengan waktu dan budaya yang muncul di tempat istilah itu digunakan. Baik itu perluasan, distorsi atau perubahan nilai yang ada padanya. Itulah yang para ahli bahasa menyebutnya sebagai diakronik. Tidak terkecuali pada istilah-istilah keagamaan yang secara leksikal ia berasal dari bahasa arab. Bahkan tidak jarang, perubahan dari banyak istilah yang mempunyai kedekatan makna akan mengalami penyerupaan bahkan pertukaran makna pada bahasa yang lain. Oleh karena itu, sebelum menuju pada pemaparan makna *syarī'ah*, perlu kiranya untuk menilik lebih pada istilah-istilah yang mendekati dan melingkupinya. Setidaknya, ada tiga istilah yang mendekati dan digunakan bersamaan dengan istilah *syarī'ah*. Yaitu *dīn*, *fiqh* dan *hukm*.

1. Makna *dīn*

Dibandingkan dengan term *syarī'ah* dan term lainnya. Term ini merupakan term yang paling sering digunakan dalam Alquran. Tidak kurang dari 101 kali penyebutan dengan berbagai derivasi dan variasi makna. Secara rinci, penyebutan kata د ي ن dengan makna *dīn* disebut sebanyak 95 kali dalam bentuk *maṣḍar* 92 kali dan *isim maf'ūl* dua kali dan *fi'il muḍari* satu kali. Sedang dengan makna *dayn* disebutkan enam kali dalam bentuk *maṣḍar* lima kali dan *fi'il maḍi* satu kali.¹

Dalam bahasa Indonesia, term ini sering dipadankan dengan kata Agama. Namun sayangnya, begitu sering dan bakunya penerjemahan dan padanan tersebut, menjadikan pemaknaan din sebagai agama yang sudah terkonsepkan sebelumnya menimbulkan monotafsir dan sikap inklusif terhadap penafsiran lain. Padahal secara bahasa, kata *dīn* memiliki banyak pilihan

¹ Lihat: Muhaamd Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzi al-Qur'ān al-Karīm*, (Bandung: Diponegoro, tt) hal 240-242.

makna. Sebut saja Ibn Manzur, dalam kitabnya yang sering menjadi rujukan para pencari makna bahasa Arab, *Lisān al-‘Arab*. Kata ini memiliki arti antara lain: *al-jazā’ wa al-mukāfāh* (balasan atau imbalan), *al-warā’ wa al-taqwa* (kesalehan dan ketakwaan), *al-tā’ah* (ketaatan),² bermakna juga sebagai *al-‘ādah* (kebiasaan).³

Tidak jauh berbeda dengan apa yang diutarakan oleh Raghīb Ishfahānī. Ia memaknai kata *ḍīn* dengan beberapa makna yaitu utang, ketaatan, balasan dan kewajiban *syarī‘ah*. Lebih lanjut, Raghīb mengungkapkan kemiripan makna *ḍīn* dengan *millah*, hanya saja *ḍīn* lebih cenderung pada ketaatan dan keterikatan terhadap *syarī‘ah*.⁴

Dari semua pengertian leksikal yang telah dipaparkan, semua makna itu mempunyai benang merah yang sama. Yaitu adanya hubungan pihak pertama yang mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dan pihak kedua yang lebih rendah. *Dayn* dimaknai utang karena ada pihak kedua yang membutuhkan bantuan dari pihak pertama yang mempunyai kemampuan lebih. Begitu juga *ḍīn* yang dimaknai sebagai ketaatan, hal ini berarti ada semacam ketakutan atau kebutuhan untuk menuruti apa yang diperintahkan oleh pihak pertama yang dianggap agung dan mempunyai kekuasaan.

Dalam bahasa Inggris, kata ini sepadan dengan kata *religion*⁵ yang jika ditarik dari asal katanya ia berawal pada bahasa latin yaitu *religio*. Kata *religio* bermula bermakna ketelitian atau seksama. Maksudnya adalah ketika ia melakukan kewajibannya dengan teliti dan seksama terhadap dewa, maka ia akan mendapat balasan dan bantuan dalam menjalani kehidupannya. Dalam pemaparan lain seorang pujangga bernama Cicero memaknai kata *religio* yang memiliki kata kerja *relegere* sebagai “membaca

² dalam sebuah syair, amru bin kaltsūm berujar # وأياما لنا غراكراما # عصينا الملك أن #

ندينا

³ Muhammad Ibn al-Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo, Dār al-hadīts,2003) Hal. 466-468

⁴ Abi al-Qāsīm al-Husain Bin Muhammad Raghīb al-Iṣfahānī, *al-Mufrūdāt fī gharīb al-Qur’ān* (nazār muṣṭfa al-Baz) hal. 233

⁵ Roho Baalbaki, *al-Maurid*, (Beyrut: dār al-‘ilmi lilmalayin, 1995) hal. 558.

ulang” dan “memikirkan ulang” oleh karena itu merupakan konsekuensi dari ketelitian.⁶ Sampai pada titik ini, makna *religio* mempunyai kesamaan berupa suatu penyembahan kepada sosok yang diagungkan atau diharapkan.

Namun dalam perjalanannya, *religio* sebagai penyembahan terhadap dewa, sering diketengahkan pada acara *ritus* yang dilakukan oleh bersama dan untuk kepentingan bersama. sehingga Cicero menggaris bawahi istilah *religio* terfokus pada perilaku publik dalam bidang keagamaan dan bukan pada sisi spiritual dan nurani individu seorang penganutnya. Sedangkan untuk nilai spiritual sendiri terdapat istilah yang disebut *faith*.⁷

Hampir sama pernyataan diatas, Kautsar Azhari menuturkan pada mulanya agama itu merupakan serangkaian aturan yang diturunkan oleh Tuhan yang kemudian direspon oleh manusia sebagai sebuah ketundukan yang berjalan sesuai dengan pemahamannya. Kemudian membentuk suatu perilaku yang menyebar dan berbeda antara satu dan lainnya. Sampai titik ini ditemukan adanya dua wajah agama, yang satu, agama sebagai institusi atau sistem komunal dan lainnya sebagai kualitas personal. Ada hal yang menarik ketika ia menyebutkan bahwa agama sebagai institusi sering tampil lebih dominan dari pada kualitas personal, sehingga di masyarakat ditemukan fenomena yang lebih mendahulukan kulit dari pada isi, juga menyuarakan identitas dari pada peningkatan kualitas diri.⁸

Oleh karena respon terhadap pesan Tuhan yang menyebar itulah muncul agama-agama manusia. Sebuah sikap kepercayaan dan pandangan hidup yang menjadi pedoman untuk bertindak. Inilah yang Thabathaba'i golongan sebagai pengertian agama secara umum, bahwa setiap manusia pasti mengikuti hukum-hukum tertentu dalam menjalani kehidupannya. Disamping itu pula, Thabathaba'i menjelaskan pengertian agama secara khusus.

⁶ I Nyoman Darsane, *Pendekatan Pada Ilmu-Ilmu Agama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015) hal. 8

⁷ I Nyoman Darsane, *Pendekatan Pada Ilmu-Ilmu Agama*, hal. 9

⁸ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, (Jakarta: Mizan, 2015) hal.173

Ia merupakan serangkaian perintah Tuhan yang berkaitan dengan perbuatan dan akhlak yang dibawa oleh para utusan untuk menjadi pedoman bagi manusia.⁹

Perkembangan agama-agama telah melewati masa yang sangat panjang. Penghambaan kepada Tuhan dalam bentuk agama kian beragam bentuknya. Meski demikian secara garis besar, dapat dibagi kedalam dua bagaian besar yaitu agama *samawi* (langit) dan agama *ardi* (bumi). Keduanya memiliki tujuan yang sama. Hanya saja, agama langit menyandarkan perilaku mereka pada wahyu ilahi, sedang agama bumi atau agama manusia bersandar pada tokoh atau alam yang memiliki kekuatan dan kedudukan lebih tinggi. Tidak mengherankan jika agama sebagai mana yang disebutkan diatas sudah ada sejak zaman primitif.¹⁰

Dari pemaparan yang sudah ada dapat ditarik kesimpulan bahwasannya term *dīn* sebagai agama memiliki makna sebuah sistem atau tindakan melakukan serangkaian aturan yang terikat baik dari Tuhan maupun orang yang dianggap tinggi kedudukannya, dilaksanakan dengan ketundukan dan kepasrahan untuk mencapai sebuah tujuan, kebahagiaan. Sekali lagi, term *dīn* bertolak pada manusia sebagai subjek penghamba. Ini yang menjadi salah satu pembeda yang kentara antara *dīn* dan *syarī'at* yang akan dijelaskan kemudian.

2. Makna *Fiqh*

Istilah *fiqh* merupakan istilah baru dalam tataran aturan dan perintah Tuhan. Pasalnya, istilah ini belum digunakan pada zaman kehidupan Nabi sebagai suatu rangkaian pembahasan mengenai hukum perintah Agama. Betapa tidak, Alquran sebagai sumber dan pedoman kehidupan memiliki tafsir berupa sosok Nabi yang mulia. Sehingga apapun yang dibutuhkan berupa maksud ayat, hukum dari sebuah fenomena akan secara langsung mendapat

⁹ Muhammad husein Thathaba'i, *Inilah Islam* (Jakarta: Sadra press, 2011) hal.15

¹⁰ Allan Menzies, *Sejarah Agama-agama*, terj. Dari *History of Religion, Sketch of Primitive Religion Beliefs and Practices...*, oleh: Dion Yulianto & EmIrfan (Yogyakarta: Forum, 2014) hal. 29

jawabannya. Hal ini pula yang menjadi pengantar untuk memahami definisi *Fiqh*.

Fiqh, yang secara bahasa memiliki arti mengetahui dan memahami sesuatu secara mendalam¹¹ menjadi sebuah disiplin keilmuan tersendiri yang membahas tentang hukum perbuatan seorang muslim.¹² Abdul Wahab khallaf berujar tentang asal usul munculnya ilmu *fiqh* sebagai berikut:

merupakan sebuah kesepakatan antara ulama muslim bahwa setiap hal yang bersumber dari manusia, baik itu berupa perkataan maupun perbuatan tidak terlepas dari konsekwensi hukum. baik dalam ranah ibadah, muamalah, pembalasan, keadaan pribadi maupun macam-macam perkara transaksi dan perubahannya. Sebagian hukum-hukum itu memiliki pemaparan yang jelas tersirat dalam Alquran dan sunnah, sedangkan yang lainnya tidak. Namun demikian, terdapat dalil *syarī'ah* yang menyediakan indikasi-indikasi supaya seorang mujtahid mampu sampai pada penjelasan hukum tersebut. Dan sekumpulan hukum-hukum *syarī'ah* yang berkaitan dengan perkataan maupun perbuatan manusia tersebut ada yang diambil langsung dari teks yang tertera ada pula yang merupakan hasil kesimpulan dari dalil-dalil *syarī'ah* yang lain, karena belum tertera langsung dalam *Nash*. Begitulah terbentuknya *fiqh*.¹³

Oleh karena itu, Khallaf mendefinisikan *fiqh* sebagai pengetahuan tentang hukum *syarī'ah* mengenai perbuatan manusia yang diusahakan dari dalil-dalil terperinci, atau kumpulan hukum *syarī'ah* tentang perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil

¹¹ Lihat: Muhammad Ibn al-Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo, Dār al-hadīts, 2003) Hal. 3450

¹² Pada awalnya kata *fiqh* bermakna denotatif yang bermakna pengetahuan dan pemahaman yang sesuai dengan makna etimologinya, namun karena terjadinya transformasi segala aspek kehidupan dan bertambah luasnya agama islam, sehingga bertambah pula problem yang harus dijawab. Sehingga bidang-bidang ilmu keislaman pun mengalami spesifikasi dan penajaman. Maka lahirlah ilmu *fiqh* yang terbatas pada hukum syara' yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Lihat: Umar Shihab, *Kapita Selekta Mozaik Islam*, (Bandung: Mizan, 2014) hal. 296

¹³ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm al-Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, tt) Hal. 11

yang terinci.¹⁴ Sedang menurut Al-jurjani, sebagaimana dikutip oleh Yusuf Qardhawi definisi *fiqh* adalah ilmu yang dihasilkan dari kesimpulan logika dan ijtihad melalui analisis dan perenungan. Oleh karena itu, Allah tidak bisa disebut sebagai *Faqih* (ahli *fiqh*) karena tak ada yang luput dari pengetahuannya, berbeda dengan term *syarīah*.¹⁵

Dari pemaparan di atas, dapat terlihat salah satu perbedaan yang kentara antara *fiqh* dan *syarīah* adalah bahwa *syarīah* berasal dari Allah secara murni sedangkan *fiqh* merupakan hasil pemikiran dan ijtihad ulama yang bersandar pada dalil yang akhirnya berujung pada *syarī'ah* pula. Perbedaan ini perlu ditekankan mengingat adanya segelintir umat muslim yang memaksakan aturan yang pada nyatanya itu adalah hasil *fiqh* untuk menjadi hukum bersama dengan mengatakan bahwa aturan itu adalah *syarī'ah*.

Namun demikian, perbedaan tersebut tidak lantas membangun suatu dikotomi yang saling berlawanan, terlebih dalam mengatur masalah-masalah kontemporer. Tidak dibenarkan suatu pendapat yang beranggapan bahwa *syarī'at* berasal dari Allah dan *fiqh* berasal dari manusia. Untuk menjawab hal ini Yusuf Qardhawi memberi tanggapan bahwa perkembangan dan perubahan *fiqh* dalam beragam masalah merupakan hasil pemikiran manusia yang tetap berpijak pada tujuan-tujuan agama yang disepakati.¹⁶

3. Makna *Hukm*

Secara etimologis, *hukm* berasal dari bahasa Arab, ia memiliki arti pengetahuan, pemahaman dan keputusan yang benar dan adil.¹⁷ Musthafawi menegaskan kalimat ini memiliki makna dasar

¹⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Hal. 11

¹⁵ Yusuf Qardhawi, *Membumikan Islam, Keluasan dan keluasan syarī'at Islam untuk Manusia*, Terjemahan dari *Madkhal Li Dirāsati al-Syarīah al-Islamiyah* oleh: Ade Nurdin dan Riswan, (Bandung: Mizan, 2018) hal. 26.

¹⁶ Lihat: Yusuf Qardhawi, *Membumikan Islam, Keluasan dan keluasan syarī'at Islam untuk Manusia*, hal. 27.

¹⁷ Lihat: Muhammad Ibn al-Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Hal. 951-952

berupa sesuatu yang mampu mengantarkan dan mencapai pada subjek tertentu, jika berkaitan dengan keputusan dan kepastian maka ia bermakna sesuatu yang mampu mewujudkan perintah dan larangan.¹⁸

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia akan ditemukan pengertian hukum sebagai berikut: (1) Peraturan atau adat yang secara resmi dianggap mengikat, yang dikukuhkan oleh penguasa atau pemerintah, (2) Undang-undang, peraturan dan sebagainya untuk mengatur pergaulan hidup masyarakat, (3) patokan (kaidah, ketentuan) mengenai peristiwa (alam dan sebagainya) yang tertentu, (4) keputusan (pertimbangan) yang ditetapkan oleh hakim (dalam pengadilan).¹⁹

Hukum menurut Sudikno seperti yang dikutip oleh Raharjo, ia mempunyai definisi kumpulan kaidah atau peraturan untuk bertingkah laku dalam kehidupan bersama, bersifat universal karena berlaku untuk umum dan normatif karena menentukan apa yang harus, tidak boleh dan seyogyanya untuk dilakukan.²⁰

Dari definisi yang telah dipaparkan dengan sangat jelas bahwa ruang lingkup hukum sangatlah luas, tidak terbatas pada hukum yang berasal dari langit berupa firman Tuhan, melainkan semua aturan yang mampu mengikat dan mengatur suatu masyarakat dalam rangka melangsungkan kehidupan bersama. Berbeda halnya jika *term* hukum ini disandingkan atau berada pada suatu kajian keislaman.

Menurut ulama *ushūl*, *hukm* dipandang sebagai titah dari pemberi *Syarī'at* (Allah) yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf baik berupa tuntutan, pilihan maupun ketetapan. Sedikit berbeda dengan pendapat ahli *fiqh* yang lebih melihat *hukm*

¹⁸ Mustafawi, *al-Tahqīq Fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm*, (Teheran: Markaz Nasyr al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H) jilid 2, hal. 309

¹⁹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi ke Tiga*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005) hal. 410

²⁰ Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Adhya Bakti, 2005) hal. 38

sebagai efek yang dikehendaki oleh titah Allah dari suatu perbuatan. Sebagai contoh, *aufū bi al-‘uqūd* (tunaikanlah akad), dalam pandangan ulama *ushul*, yang menjadi *hukm* adalah nasnya itu sendiri, sedangkan menurut ulama *fiqh* yang menjadi hukum adalah kewajiban untuk menunaikan akad.²¹ Kendati terjadi perbedaan dalam memandang titik definisi, keduanya mempunyai maksud yang sama untuk mengatakan bahwa *hukm* perlu ditaati.

Pada titik ini, hukum yang semula berupa kaidah atau peraturan yang bersifat umum menjadi lebih sempit karena ia berupa serangkaian aturan yang berasal dari Allah. Bahkan, jika hukum dikaitkan dengan pembahasan *syarī‘ah*-yang akan dijelaskan kemudian, akan ditemukan bahwa hukum merupakan objek dari *syarī‘ah* itu sendiri.

Sumber-sumber hukum islam²² secara garis besar dibagi ke dalam dua kategori, yaitu *naql* (teks) dan ‘*Aql* (akal). Sumber hukum yang bersifat *naql* adalah Alquran dan Sunnah, ini diterima oleh semua golongan. Berbeda dengan sumber hukum yang bersifat ‘*aql*, sebagian menerimanya dan sebagian lain tidak. Sumber hukum yang bersifat ‘*aql* antara lain: *Ijmā’*, *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, *urf*, *istiṣhāb* dan *Syar’u mā qablana*.²³

Perbedaan itu dapat dilihat dalam kasus *ijmā’*²⁴ yang tidak diterima oleh ulama *Zāhirī* dengan alasan bahwa Alquran dan al-

²¹ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Hal. 100

²² Menurut khollaf dalam penyebutannya, sumber hukum islam memiliki penamaan lain yang bermakna sama. seperti ‘*adillah al-ahkām*, *ushūl al-ahkā*, atau *mashādir al-tasyrī’ li al-ahkām*. Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Hal. 20

²³ Lihat: Muhammad Yusuf Musa: *Pengantar Studi Fikih Islam*, terjemahan dari *al-Madkhal li dirāsati al-fiqh al-Islāmī* oleh Muhammad Misbah, (Jakarta: al-Kautsar, 2014) hal.194-195 dan Umar Shihab, *Kapita Selektā Mozaik Islam*, (Bandung: Mizan, 2014) hal. 299-314

²⁴ *Ijmā’* adalah Kesepakatan sekelompok lembaga otoritatif (*ahl hall wa al-‘aqd*) dari umat Muhammad SAW. Pada setiap zaman tentang hukum peristiwa-peristiwa. Definisi ini dikemukakan Al-Amidi seperti yang dikutip oleh Yusuf Musa, meski demikian Yusuf Musa lebih setuju jika “lembaga otoritatif” diganti dengan para mujtahid karena tidak semua yang berada di dalam lembaga otoritatif meruakan

Hadits sudah mencakup semua segmen kehidupan manusia, sehingga tidak mungkin terjadi di kalangan *fuqaha*.²⁵ Begitu pula dengan *qiyas*,²⁶ selain ulama mazhab *Zāhiri*, sebagian golongan *Syīah* tidak menjadikan *qiyas* ini sebagai dalil, *qiyas* ini tidak dibutuhkan selama para imam masih memiliki hukum atas peristiwa yang terjadi karena para imam adalah pelaksana wasiat Rasulullah dari generasi ke generasi. Tokoh lain yang tidak setuju dengan *qiyas* adalah Ibn Hazm, an-Naḍḍam dan beberapa pengikut Mu'tazilah.²⁷

B. Definisi *Syarī'ah*

Konsep *syarī'ah* merupakan konsep yang paling merepresentasikan Islam sebagai sebuah fungsi. Betapa tidak, dari pengertiannya secara etimologi, *syarī'ah* berasal dari kata *syara'a* (ش ع ر) yang mempunyai makna dasar menetapkan jalan-baik secara materi maupun non materi- yang jelas. *Miṣḍāq* yang paling mendasar dari kata ini berupa jalan untuk memperoleh air.²⁸ Dalam pendapat lain ia berasal dari kata *Syir'ah* dan *Syarī'ah* yang berarti suatu tempat yang dijadikan sebagai sarana untuk mengambil air secara langsung, sehingga orang yang mengambilnya tidak memerlukan alat lain.²⁹

seorang mujtahid. Lihat: Muhammad Yusuf Musa: *Pengantar Studi Fikih Islam*, terjemahan dari *al-Madkhal li dirāsati al-fiqh al-Islāmī* oleh Muhammad Misbah, (Jakarta: al-Kautsar, 2014) hal.194-195

²⁵ Lihat: Umar Shihab, *Kapita Selekta Mozaik Islam*, (Bandung: Mizan, 2014) hal. 299-306

²⁶ *Qiyas* adalah menganalogikan suatu peristiwa yang belum ada ketentuan hukumnya dengan peristiwa lain yang telah memiliki hukum karena adanya persamaan *illat* (alasan) diantara keduanya.

²⁷ Muhammad Yusuf Musa: *Pengantar Studi Fikih Islam*, (Jakarta: al-Kautsar, 2014) hal.198-199

²⁸ Mustafawi, *al-Tahqīq Fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm* (Teheran: Markaz Nasr al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H) jilid 6 hal. 49

²⁹ Muhaamd Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah) Juz 2, hal. 13 sejalan dengan pengertian yang disampaikan oleh ibn manzūr dalam *lisān al-'Arab*, ia menambahkan bahwa dalam

Masih dalam kerangka *syarī'ah* sebagai konsep yang menggambarkan Islam sebagai sebuah fungsi, menurut asy-Syaṭibi dalam mukadimahnyanya yang kesepuluh pada kitab *al-Muwāfaqāt* mengungkapkan bahwa *syarī'ah* adalah sesuatu yang membatasi para mukallaf, baik dalam perbuatan, perkataan dan keyakinan mereka.³⁰ Pengertian ini mengindikasikan *syarī'ah* berfungsi sebagai jalan Tuhan bagi manusia untuk mencapai kehidupan yang baik. Oleh karena itu, *syarī'ah* mensyaratkan dirinya untuk mencakup semua aspek kehidupan.

Hal ini sejalan dengan pendapat Fazlur Rahman, ia mengungkapkan bahwa *syarī'ah* memuat tujuan praktis yang jelas dan berhubungan dengan seluruh aspek perbuatan-spiritual, mental dan fisik. Oleh karena itu ia mencakup perihal iman dan amal.³¹ Tentunya, melihat dari aspek yang dicakupnya, *syarī'ah* lebih dekat maknanya kepada term *dīn* daripada *fiqh*. Karena dapat diketahui, bahwa objek kajian *fiqh* hanya terbatas pada aspek amaliyah. Bahkan dapat dikatakan bahwa *fiqh* merupakan bagian dari *syarī'ah* itu sendiri.

Kendati terjadi kemiripan antara *syarī'ah* dan *dīn* dalam aspek yang dilingkupinya. Rahman dengan sangat jeli memberi perbedaan antara *syarī'ah* dan *dīn*. Ia mengungkapkan bahwa *syarī'ah* merupakan penetapan jalan yang subjeknya adalah Tuhan, sedangkan *dīn* adalah ketundukan kepada jalan tersebut dan subjeknya adalah manusia. Oleh karena Alquran kental dengan nasihat moral untuk

tradisi orang Arab, *syarī'ah* mensyaratkan kejelasan dan terlihat. Tidaklah dikatakan mata air itu sebagai *syarī'ah* jika terputus dan tidak mengalir. Lihat: Muhammad Ibn al-Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo, Dār al-hadits, 2003) hal. 2238

³⁰ Ibrahim bin Musa al-Lakhmi, *al-Muwāfaqāt*, (Beyrut: dar al-kutub al-Ilmiyah, 2004) Hal. 51

³¹ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, (Bandung: Mizan, 2016) hal. 147.

diikuti dan ‘jalan’-nya sudah ada. Maka term *ḍīn* lebih sering muncul dari *syarī’ah*.³²

Dapat dilihat dalam Alquran, kata *syarī’ah* beserta derivasinya hanya terulang sebanyak lima kali, tentu berbeda jauh jika dibandingkan dengan term *ḍīn* yang muncul sebanyak 101 kali. Ayat-ayat tersebut antara lain: Dalam bentuk kata benda (*ism*) *syari’at* pada surat *al-Jāsiyah* (45) : 18, dengan bentuk lain, *al-Syir’ah* dalam surat *al-Māidah* (5) : 48 dan *syurra’an* dalam surat *al-A’raf* (7) : 163. Dalam bentuk kata kerja (*fi’il*) akan ditemukan dengan kalimat *syara’a* dan *syara’u* yang keduanya terdapat dalam surat yang sama *al-Syūrā* (42) : 13 dan 21.

Sedikit berbeda dengan Abdullah ahmed an-Na’im yang sudah terlanjur mengklasifikasikan *syarī’ah* sebagai serangkaian hukum. Ia beranggapan bahwa *syarī’ah* dalam konteksnya yang mencakup semua aspek hanya terbatas pada hal-hal yang tersurat dalam nash (Alquran dan hadits). Gagasannya dituangkan dalam buku berjudul *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* untuk menjawab dan merekonstruksi anggapan yang sudah mengakar terhadap *syarī’ah* yang keseluruhannya dianggap bersifat ilahiyah, bahkan pada hal-hal yang bersifat rinci dan sebelumnya tidak tercantum dalam nash.³³

³² Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, hal. 147. Sejalan dengan pendapat Husein dzahabi yang mengungkapkan ruang lingkup *syarī’ah* meliputi hukum-hukum *i’tiqadiyah* (hal-hal yang berkenaan dengan akidah dan kepercayaan) dan hukum-hukum *‘amaliyah* (hal-hal yang berkenaan dengan ibadah seperti salat dan muamalah seperti jual beli) lihat: Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Syarī’ah al-Isamiyyah, Dirāsah Muqāranah Bayna al-Madzhah Ahlu al-Sunnah wa al-Syī’ah*, (kairo: Maktabah Wahbah, 1991) hal. 19

³³ Pendapat-pendapat itu berimplikasi pada pengalamatan predikasi *bid’ah* bagi siapapun yang menganggap adanya hal yang tidak memadai pada *syarī’ah*. Lihat: Abdullah Ahmed an-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah*, terjemahan dari *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* oleh Ahmad Suaedy, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016). salah satu pendapat yang dimaksud seperti yang diutarakan sayyid Quthb yang berpendapat bahwa *syarī’ah* merupakan hukum Tuhan yang diturunkan untuk mengatur kehidupan manusia secara totalitas. Bahkan

Sampai pada titik ini dapat disimpulkan bahwa *syarī'ah* adalah jalan yang disediakan oleh Tuhan untuk manusia yang mencakup semua bidang kehidupan baik itu keyakinan, peribadatan, moral maupun hubungan antar sesama. Bersifat umum dan berlaku untuk semua manusia demi mencapai kehidupan yang baik.

C. Perkembangan term *Syarī'ah*

Dalam tahap perkembangannya, *syarī'ah* mengalami pergeseran makna dalam penggunaannya. Proses ini tidak terlepas dari dialektika keilmuan yang dilakukan oleh para cendekiawan. Dalam pembahasan ini akan terlihat jelas benang merah perkembangan terminologi *syarī'ah* dari sebuah term universal menjadi istilah baku yang pada akhirnya kini diduka memberi kontribusi terhadap formalisasi *syarī'ah*.

Term *syarī'ah*, sebagaimana telah dijelaskan di atas, merupakan sebuah konsep Islam sebagai sebuah fungsi yang mensyaratkan cakupannya terhadap semua aspek kehidupan. Tentunya, dalam proses berjalan di atas *syarī'ah*, maka Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nyalah yang menjadi pijakan. Namun, yang menarik adalah, dalam Alquran, term *syarī'ah* tidaklah dominan dan jarang muncul jika dibandingkan dengan *Islām*, *īman* dan juga *dīn*. Terkait hal ini, Fazlur Rahman berkomentar:

Ada dua pertimbangan pokok yang mungkin dapat memberikan jawaban: yang satu adalah pertimbangan religius dan yang lain, yang terkait dengannya adalah pertimbangan historis... terkait faktor religius, diawal telah kita sampaikan bahwa Alquran, yang giat mengatur perilaku orang mukmin, lebih banyak berbicara tentang *dīn*, *īman* dan *islam* ketimbang *syarī'ah*. Selama dorongan Alquran tetap kuat, seorang muslim akan lebih mematuhi tuntunan Tuhan. Apapun yang ia 'pahami' tentang *syarī'ah* Tuhan, ia akan memandang usahanya itu untuk mencapai *dīn* ketimbang mengklaim sebagai *syarī'ah* Tuhan. Hanya Tuhan yang mengetahui apakah pemahaman-nya itu adalah *syarī'ah*, kehendak-Nya atau bukan. Kedua, sebagai fakta sejarah. Seperti sudah disebutkan, *fiqh* atau 'pemahaman' waktu itu lebih

melingkupi sistem negara islam dan hukum legislasi. Lihat: Haedar Nashir, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, hal. 130

merupakan proses ketimbang bangunan pengetahuan dan lebih bersifat peribadi, bebas dan subjektif, dibandingkan disiplin objektif. Mustahil orang mengklaim hasil pemikirannya sebagai kandungan *syarī'ah* satu-satunya.³⁴

Namun pada tahap selanjutnya, *syarī'ah* mulai lumrah digunakan ketika terjadi perdebatan apakah akal atau *syarī'ah* yang melahirkan prinsip moral. Meskipun pada awalnya, nalar dan wahyu merupakan dua aspek yang saling melengkapi, tapi belakangan, kaum mu'tazilah memperlengkapannya. Mereka berpendapat bahwa teologi dan prinsip moral perlu diselidiki oleh akal. Karena kebaikan dan keburukan bukanlah berlandaskan *syarī'ah* melainkan pertimbangan akal.³⁵

Jelas, pendapat ini menimbulkan penolakan yang keras dari kalangan ortodoks sayap kanan, mereka tetap memasukan kajian teologi, hukum dan moral ke dalam lingkup *syarī'ah*. Prinsip mu'tazilah yang menempatkan keadilan Tuhan tidak begitu diindahkannya, karena bagi mereka Tuhan tidak bisa didikte oleh akal manusia, sehingga prinsip kekuasaan Tuhan merupakan prinsip yang perlu ditempatkan setinggi-tingginya. Penolakan terhadap gagasan mu'tazilah ini memaksa mereka untuk menegaskan dan menolak kontribusi akal manusia.³⁶

Kalam Asy'ariyah pada abad ke 10 M hadir dan berupaya mengkompromikan dua gagasan di atas. dalam pandangan Asy'ariyah ini, akal dan *syarī'ah* memiliki ranah tersendiri dan tidak dapat dicampuradukkan, hal-hal yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban hukum dan etika harus bersumber kepada otoritas yang datang dari Nabi, sedangkan soal-soal yang ditimbulkan akal dan berkaitan dengan prinsip untuk menjawab masalah iman, maka jawabannya harus merujuk pada prinsip umum yang disepakati berdasarkan akal, pengalaman dan pengetahuan.³⁷

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, hal. 149

³⁵ Lihat: Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, hal. 151

³⁶ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, hal. 152

³⁷ Abu hasan Ali bin Ismail al-Asy'arī, *Risālah al-Istihṣān al-Khaud fī 'Ilmi al-Kalām*, (Beyrut: Dār al-Masyārī', 1995) Hal. 47-48.

Belakangan, al-Ghazali dengan gagasan sufistiknya-meski masih dalam sudut pandang yang sama terhadap penggolongan moral dan hukum yang masuk pada lingkup *syarī'ah*- membuat sintesis mengenai teologi berupa rumusan untuk menghayati dan menjalani keyakinan rasional yang di luar perhatian iman, yang selanjutnya proses ini berlanjut pada penyucian batin dan kecintaan sepenuh hati kepada Tuhan. Ia menamainya iman batiniah ini dengan istilah *dīn*, dengan kata lain inilah makna hakiki dari *syarī'ah*.³⁸ Dari gagasan al-Ghazali ini nampak bahwa teologi masuk kembali dalam ranah *syarī'ah* bahkan mendaku sebagai ilmu *syarī'ah* tertinggi sebagai puncak dan inti dari *syarī'ah*.

Namun, pada saat yang sama, hukum berkembang terpisah dari teologi. Perdebatan yang dilakukan oleh para teolog tidaklah memberi kontribusi nyata pada sebuah tindakan. Seperti yang diungkapkan oleh asy-Syatibi dalam *al-Muwāfaqāt*, ia tidak hanya menyerukan pemisahan antara persoalan iman dan ilmu hukum tetapi juga mengecam pembahasan teolog yang terlampau teoritis. Karena baginya, tidak ada landasan *Syarī'ah* untuk melakukan penyelidikan terhadap suatu masalah yang bukan merupakan sandaran dari sebuah tindakan. Lebih baik mendefinisikan bintang sebagai benda bersinar yang terlihat ketika malam daripada mendefinisikannya sebagai benda bundar yang terletak di angkasa.³⁹ Dalam hal ini asy-Syatibi menekankan *syarī'ah* pada hal yang bersifat praktis. Oleh karena itu, perwujudan yang paling mendekati pada *syarī'ah* adalah fiqih.

D. Dasar-dasar dan Prinsip *Syarī'ah*

Husein al-Dhahabi dalam karyanya yang mencoba membandingkan *syarī'ah* dalam dua sudut pandang mazhab, Syīah

³⁸ Tak heran, jika al-Ghazali menamai karya monumentalnya dengan *Ihya' Ulūmu al-Dīn* dan bukan *Syarī'ah*, dari gagasan ini pula seringkali term *syarī'ah* sangat identik dengan amalan zahir yang bersanding dengan dua istilah lain yaitu *thariqat* dan *haqiqat* yang bersifat batin. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, hal. 153-154

³⁹ Ibrahim bin Musa al-Lakhmi, *al-Muwāfaqāt*, Hal. 45

dan Sunni berkomentar tentang dasar dan prinsip *Syarī'ah* Islam dengan redaksi yang cukup ringkas:

Syarī'ah islam merupakan *syarī'ah* yang Allah jadikan sebagai penutup *syarī'ah-syarī'ah* langit. Bersifat abadi dan kekal untuk diwariskan pada bumi dan penghuninya. Oleh karena itu *syarī'ah* perlu memiliki dasar yang tetap utuh, prinsip yang kuat, sistem yang sempurna dan memenuhi kebutuhan, baik yang bersifat personal maupun komunal.⁴⁰

Dalam pandangannya, *syarī'ah* mensyaratkan dirinya memiliki dasar yang utuh sehingga tidak berubah. Hal ini sangat penting, mengingat *syarī'ah* berdiri sebagai tumpuan di mana hukum dikeluarkan. Selain itu, prinsip yang kuat dan mengayomi kebutuhan menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan.

Dalam pandangan lain, Said al-'Asymawi memberi rumusan dasar-dasar hakikat *syarī'ah* sebagai berikut: *Pertama*, *syarī'ah* merupakan metode yang mengarahkan pada kemajuan, berproses dengan selalu menciptakan hukum-hukum tanpa membakukan hukum itu sendiri. *Kedua*, *syarī'ah* adalah sebuah spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan baru, melakukan pembaruan dan interpretasi modern. Tetapi ia tidak membaku dalam aturan, penerapan dan hasil interpretasi itu sendiri. *Ketiga*, *Syarī'ah* adalah sebuah gerak langkah yang dinamis yang membawa manusia pada tujuan yang benar dan orientasi yang mulia, supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks, terkoyak dalam lafal dan terceraiberaikan dalam ungkapan.⁴¹

Dalam hal ini al-Asymawi mendudukan *syarī'ah* sebagai inti dari sesuatu. Ia bersifat padat, utuh dan memiliki kekuatan yang darinya lahir aturan-aturan baru yang terus berkembang demi memenuhi

⁴⁰ Berikut ungkapan Dhahabi:

الشرعية الإسلامية الشريعة التي ختم الله بها شرائع السماء، و جعلها خالدة وكتب لها البقاء، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. لذا كانت سليمة الأساس، قوية البناء، محكمة النظام، وافية بحاجة الأفراد و الجماعة

Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Syarī'ah al-Isamiyyah, Dirāsah Muqāranah Bayna al-Madzhab Ahlu al-Sunnah wa al-Syī'ah*, (kairo: Maktabah Wahbah, 1991) hal. 11

⁴¹ Muhammad Said al-'Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, diterjemahkan oleh Luthfi Tomafi, (Yogyakarta: LkiS, 2012) hal. 212.

kebutuhan manusia di setiap zamannya. Oleh karena itu, selain dasar yang tetap, al-Asymawi pun memaparkan pandangannya tentang poin-poin yang menjadi prinsip umum yang perlu ada dalam *syarī'ah*.

Sekurang-kurangnya terdapat enam prinsip umum *syarī'ah* menurut al-Asmawi di antaranya:

Pertama, penurunan *syarī'ah* berhubungan dengan terbentuknya masyarakat agama dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat tersebut. Penurunan *syarī'ah* terjadi dalam dua kelompok-Mekah dan Madinah- yang mengindikasikan semangat dan visi yang tengah dibangun. Di mana pada mulanya, *syarī'ah* turun dengan wajah keimanan, ketakwaan dan moral yang didasarkan pada sunnatullah. Ia hadir dengan ajakan untuk mengesakan Tuhan, menjanjikan balasan kepada mereka yang mau taat, menyediakan ancaman kepada yang mengingkari-Nya, dan mengingatkan tentang hari kemudian. Selanjutnya, setelah hijrah ke Madinah *syarī'ah* hadir dengan menjelaskan hukum-hukum dengan lebih rinci, seperti pernikahan, perceraian, warisan dan wasiat, jual beli dan hukum-hukum lain yang hadir ditengah-tengah masyarakat.⁴²

Gradualisasi penurunan *syarī'ah* ini mengindikasikan bahwa peraturan-peraturan yang selanjutnya hadir merupakan kelanjutan dari visi utama yang sebelumnya telah ditanamkan berupa keimanan dan ketakwaan. Bahwa legislasi hukum haruslah bersandar pada apa yang menjadi kesadaran mereka, seperti keimanan, semangat kebenaran dan keadilan spiritual. Dengan kata lain, *syarī'ah* memberi pelajaran bahwa keimanan mendahului ganjaran dan pengampunan mendahului hukuman.

Kedua, turunnya *syarī'ah* memiliki sebab yang menghendaknya. Terdapat dua istilah yang berkembang tentang turunnya Alquran, yang pertama *asbab al-nuzūl* yaitu sebab sebab turunnya Alquran dan *munāsabah al-nuzūl* yaitu kesesuaian turunnya Alquran. Keduanya mengindikasikan konsep yang berbeda. Yang pertama, bahwa turunnya

⁴² Muhammad Said al-'Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 47-49

Alquran atau *syarī'ah* memiliki sebab sebagai kondisi relitas yang berinteraksi dengan teks yang akhirnya menjadi hukum, sehingga apa yang menjadi tujuan dan visi *syarī'ah* itu jelas sedangkan yang terkahir memandang bahwa *syarī'ah* telah ada pada zaman azali dan terkait tentang penurunannya hanyalah tentang momentum.⁴³

Oleh karena signifikansinya teks terhadap sebab dan kondisi sosial pada waktu diturunkannya. Dalam banyak hal kaidah yang sudah berkembang yaitu *al-'ibratu bi 'umūmi al-lafdi la bi khusūsi al-sababi* (mengambil hukum atas dasar keumuman lafaz) perlu ditinjau ulang dan seharusnya menekankan pada kaidah *al-'ibratu bi khusūsi al-sababi la bi 'umūmi al-lafdi* (mengambil hukum atas dasar kekhususan sebab).⁴⁴ Bahkan, *al-'ibratu bi al-maqāsid la bi al-alfad*.⁴⁵

Ketiga, kemaslahatan umum menjadi tujuan utama turunnya *syarī'ah*. Kemaslahatannya bergantung pada realitas yang berkembang sesuai peristiwa baru yang terus berubah. Oleh karena itu terjadinya penghapusan atau penyempurnaan *syarī'ah* yang satu oleh *syarī'ah* yang lainnya. Dalam hal ini, *syarī'ah* merupakan sebuah gaya dan metode. Sering kali ditemukan adanya satu hukum seolah menghapus hukum yang lain (seperti pada kasus khamar dan perang). Namun, jika dipandang dari sudut pandang metodologis, akan ditemukan sebuah gerak penyesuaian dalam menghadapi relitas demi mewujudkan kemaslahatan. Dalam hal ini, hukum yang selanjutnya lahir dalam kehidupan merupakan hasil dari *syarī'ah* yang bersifat spirit kemaslahatan yang berhadapan dan melakukan penyesuaian terhadap realitas.⁴⁶

Keempat, sebagian hukum *syarī'ah* dikhususkan kepada Nabi Muhammad dan sebagiannya lagi kepada peristiwa yang terjadi. Hal ini berarti bahwa tidak semua hukum bersifat mutlak dan melanggeng

⁴³ Muhammad Said al-'Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 60

⁴⁴ Lihat: Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme*, hal. 114-117. 4

⁴⁵ Lihat thesis yang ditulis oleh Cucu Surahman: Cucu Surahman, *Liberal Interpretation of The Qur'an Indonesia: A study of JIL's Methodology of Qur'anic Interpretation*, (Netherlands: Leiden University, 2011) hal. 67

⁴⁶ Muhammad Said al-'Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 69-72

menjadi *Syarī'ah*, terdapat hukum yang bersifat temporal dan tidak lagi berlaku sebagai hukum. Seperti pada ayat-ayat yang diperuntukkan kepada Nabi atau istrinya “*hai orang-orang yang beriman janganlah kamu meninggikan suaramu melebihi suara Nabi.*” Atau “*dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu.*” Ayat diatas diperlakukan sebagai hukum *syarī'ah* hanya ketika Nabi dan para Istrinya hidup. sedang sepeninggal mereka, ayat ini tidak lebih dijadikan sebagai landasan moral.⁴⁷

Kelima, tidak ada keterputusan antara hukum *syarī'ah* dan masa lalu, akarnya berhubungan dengan tempat dan waktu dimana *syarī'ah* diturunkan. *Syarī'ah* mengambil pranata dan budaya untuk dijadikan sebagai hukum. Banyak dari hukum *syarī'ah* berdiri dan tumbuh dari kebiasaan yang sudah lama hidup di masyarakat, seperti hukum potong tangan, berkumpulnya umat muslim di hari jum'at bahkan ibadah haji. Hanya saja, terjadi gradualisasi tujuan dan esensi hukum tersebut menuju penghambaan kepada Allah dan kemaslahatan manusia.⁴⁸

Keenam. Agama telah sempurna, sedangkan kesempurnaan *syarī'ah* merupakan proses yang berkesinambungan dan senantiasa menyesuaikan dengan kondisi masyarakat dan selalu mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan. Bahwa yang dimaksud dengan agama adalah keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah hal yang sama pada setiap inti yang dibawa semua Nabi. Adapun *syarī'ah* adalah metode bagaimana kaumnya beriman. Sehingga, setiap *syarī'ah* yang diajarkan oleh para Nabi berbeda tergantung dan berjalan sesuai pada manusia yang didakwahi. Oleh karena itu, kesempurnaan sebuah perjalanan adalah pada keberlangsungannya dan kesempurnaan sebuah kemajuan adalah pada kejegan.⁴⁹

Dari pemaparan dasar dan prinsipnya, *syarī'ah* disyaratkan memiliki sumber yang tetap dan tidak berubah. Oleh karena itu, dapat dikatakan

⁴⁷ Lihat: Muhammad Said al-‘Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 75-81

⁴⁸ Lihat: Muhammad Said al-‘Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 82-84

⁴⁹ Muhammad Said al-‘Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 88-89

bahwa sumber *syarī'ah* hanyalah Alquran dan Sunnah. Sedikitnya terdapat dua perbedaan terkait sumber *syarī'ah*. Keduanya sepakat memandang Alquran dan Sunnah sebagai sumber *syarī'ah*. Perbedaan itu terjadi apakah qiyas dan ijma' menjadi sumber atau tidak. Perbedaan ini berpangkal pada pemaknaan *syarī'ah* itu sendiri. Pemaknaan term *syarī'ah* sebagai kaidah atau jalan akan berkonsekwensi pada sumber yang memiliki ketetapan dan kesempurnaan. Berbeda halnya dengan pemaknaan *syarī'ah* yang terlanjur disamakan sebagai hukum atau aturan. *Qiyas* dan *ijma'* bahkan kaidah kaidah lain seperti istihsan dan lain-lain termasuk sumber *syarī'ah*.

BAB III

SEMANTIK DAN TAFSIR ALQURAN

A. *Manhaj* dan *Ittijah* Tafsir

1. *Manhaj* Tafsir

Manhaj atau sering disebut dengan metode merupakan satu dari sepuluh pondasi ilmu. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, metode diartikan sebagai cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki mencapai; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.¹ Oleh karena itu, ketika metode ini disandingkan dengan istilah tafsir yang mempunyai tujuan mengungkap makna ayat Alquran, metode tafsir merupakan jawaban tentang bagaimana memperoleh makna dan maksud ayat Alquran tersebut.

Al-Farmawi dalam mukadimah kitabnya, memosisikan *manhaj* tafsir sebagai satu hal yang sentral, dimana metode sangat memiliki peran penting supaya Alquran tetap mampu menjawab permasalahan yang ada. Sehingga metode yang ia maksud berorientasi pada hasil yang akan dituju dari sebuah proses penafsiran ayat Alquran.²

Begitu juga dengan Quraish Shihab, ia menjelaskan arti metode dengan meninjau makna implisit yang ada pada kata *tafsir* itu sendiri yaitu *penjelasan tentang maksud-maksud Allah dalam firman-Nya*, makna ini mensyaratkan adanya sesuatu yang dihidangkan sebagai penjelasan dan cara menghidangkan penjelasan tersebut.³ Ini berarti bahwa yang dimaksud dengan metode tafsir adalah cara menyajikan penjelasan makna ayat Alquran. Pemahaman terhadap *manhaj* tafsir semacam ini,

¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi ke Tiga*, hal. 740

² Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajīyah Mauḍū'īyah*, (Kairo, al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1997) hal. 3

³ Oleh karena titik fokus yang dimaksud Quraish Shihab ada pada proses penyajiannya, maka perbedaan pada jenis (penyajian) tafsir itu yang disebut sebagai metode atau *manhaj*. Lihat M. Qurash Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 377

melahirkan pembagian metode ke dalam empat macam, yaitu *Ijmāli*, *Tahfili*, *Muqāran*, *Mauḍū'i*.⁴

Manhaj *Ijmāli*, merupakan metode tafsir yang menjelaskan makna Alquran secara umum. Menjelaskan pesan, maksud ayat dan hikmah yang dapat ditarik secara langsung tanpa melalui pemaparan *asbab al-nuzūl*, atau kaidah kebahasaan terlebih dahulu. Metode ini diibaratkan seperti hidangan berupa buah segar yang telah dikupas, dibuang bijinya dan siap untuk disantap.⁵ Tafsir yang bermetode global ini relatif lebih murni dan terbebas dari unsur *israiliyāt*, karena memang tidak ada ruang untuk mengemukakan analisa yang memadai. Dalam penuturannya, Quraish Shihab menyebutkan karyanya al-Lubab masuk kedalam tafsir dengan metode ini.

Manhaj *Tahfili* merupakan metode yang memaparkan penjelasan ayat Alquran dengan menjelaskan semua makna yang terkandung dan dijelaskan dengan segala aspek sesuai dengan kecenderungan dan keahlian mufassir ketika menafsirkan ayat tersebut.⁶

Manhaj *Muqāran* adalah metode penafsiran yang bertitik tolak pada perbedaan dan komparasi adalah cara kerjanya. Adapaun bahan komparasinya meliputi, (1) ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksi dalam dua kasus yang berbeda, atau memiliki redaksi berbeda dalam kasus yang sama; (2) Ayat Alquran dengan hadits yang secara lahiriyah nya bertentangan; (3) pendapat mufasir dengan mufasir lainnya dalam menafsirkan ayat yang sama.⁷

⁴ Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajiyah Mauḍū'iyah*, hal. 23

⁵ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 381

⁶ Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajiyah Mauḍū'iyah*, hal. 24 bandingkan dengan Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 378

⁷ Lihat: Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajiyah Mauḍū'iyah*, (Kairo, al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1997) hal. 45-46. Lihat juga: Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 382

Manhaj *Mauḍū'ī* merupakan metode yang lahir belakangan, ia hadir dalam rangka merespon permasalahan sosial yang perlu dikaji secara fokus dan tuntas. Pada penerapannya semua ayat tentang tema tertentu dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dari segala aspeknya seperti sebab turunnya, kaidah kebahasaan dan didukung oleh dalil-dalil baik nash maupun nalar rasional.⁸

Nashruddin Baidan menjelaskan tentang pembagian metodologi yang telah dipaparkan di atas ditinjau dari segi historis. pada awalnya penafsiran ayat-ayat Alquran tidak begitu rinci (*ijmāli*) karena kebanyakan para sahabat Nabi bukanlah orang 'ajam (mengetahui bahasa Arab) dan tidak sedikit dari mereka mengetahui kondisi sebab turunnya ayat. Oleh karena alasan itulah Nabi tidak perlu memberikan penafsiran yang rinci. Hal ini yang mendorong pengarang tafsir seperti Suyuti dan Mahalli untuk menulis tafsir yang relatif global. Pada priode berikutnya, terdapat umat muslim dari berbagai penjuru dunia. Di samping ketidakmampuan mereka dalam memahami bahasa arab, Hal ini juga berkonsekwensi pada perkembangan pemikiran Islam. tidak dapat dielakkan, akulturasi perdaban dan kebudayaan pun terjadi. Fenomena ini mendorong para mufasir untuk mengeksplorasi makna ayat secalah lebih mendalam dan rinci, lahirlah tafsir dengan metode *tahlili*. Diharapkan metode tafsir serupa ini mampu menjawab permasalahan yang berkembang di masyarakat muslim.⁹

Tidak berhenti disana, setelah banyak tafsir yang lahir baik dengan metode *ijmāli* maupun *tahlili*, banyak pula pendapat yang berbeda dalam menafsirkan ayat yang sama. Hal ini mendorong para mufasir untuk menghadirkan tafsir yang mampu menyodorkan makna-makna ayat Alquran yang membandingkan pendapat-pendapat yang ada, lahirrah tafsir-tafsir bermetode muqaran seperti karya al-iskāfi dan al-Karmānī. selanjutnya, pada era modern dengan sekian banyak permasalahan baru yang muncul

⁸ Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajiyah Mauḍū'iyah*, (Kairo, al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1997) hal. 52

⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998) hal 3-7

dan begitu minimnya waktu untuk mempelajari makna Alquran secara menyeluruh. Para mufassir memberi alternatif berupa tafsir yang tematis (*mauḍūʿī*) guna menjadikan Alquran sebagai jawaban disetiap permasalahan yang ada sesuai zamannya. Perjalanan berkembangnya metode yang telah dipaparkan dapat disimpulkan bahwa pembagiannya sesuai dengan tuntutan perkembangan masyarakat muslim sebagai objeknya.¹⁰

Berbeda dengan pemaparan Al-Farmawi, Ali Ridha Ishfahani menggolongkan pembagian di atas sebagai *uslūb* atau cara penulisan dan penyajian tafsir.¹¹ Hal ini karena Ishfahani berbeda dalam mendefinisikan *manhaj*, ia menitikberatkan *manhaj* pada kaitannya dengan perangkat dan sumber yang digunakan untuk memperoleh makna ayat. Ia mengungkapkan bahwa *manhaj* tafsir merupakan cara yang ditempuh untuk menjelaskan makna ayat Alquran dengan penggunaan perangkat-perangkat, sumber-sumber khusus dan apapun yang mampu menjelaskan makna ayat Alquran.¹² Sehingga, pembagian *manhaj* tafsir yang disodorkan oleh Ishfahani adalah sebagai berikut:

Manhaj Tafsīr al-Qurʾān bi al-Qurʾān ialah metode penjelasan makna dan maksud ayat Alquran dengan menggunakan ayat lain sebagai sarannya. Atau dengan kata lain menjadikan suatu ayat

¹⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, hal 3-7

¹¹ Meskipun Iṣfahānī hanya menyebutkan dua macam (*tartībī* dan *mauḍūʿī*) yang ada pada metode al-Farmawi. Lihat: ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij al-Qurʾān al-Karīm*, (Beyrut: Markaz al-Haḍarah, 2011) hal. 32. pengklasifikasian serupa dilakukan oleh Fahd al-Rumi, dengan secara lengkap, empat macam metode yang diutarakan oleh al-Farmawi diklasifikasikan sebagai *Uslūb* Tafsir. Lihat: Fahd bin ‘Abd al-Rahmān al-Rūmi, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhā*, (Riyadh, Maktabah al-Taubah, 1419 H) hal. 57

¹² ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij al-Qurʾān al-Karīm*, hal. 30. dengan redaksi berikut:

الإستفادة من الوسائل و المصادر الخاصة في تفسير القرآن و التي يمكن من خلالها تبين معنى و مقصود الآية و الحصول على نتائج مشخنة

sebagai sumber penjelasan ayat lain.¹³ Dalam muqadimah tafsirnya, Thabathaba'i mengungkapkan bahwa metode ini merupakan metode yang paling tepat untuk menjelaskan ayat Alquran, karena Alquran merupakan penjelas bagi segala sesuatu, bagaimana mungkin ia tidak mampu menjelaskan dirinya sendiri.¹⁴

Manhaj Tafsīr al-Qur'ān al-Atsari adalah metode tafsir yang menggunakan Sunnah-yang mencakup perkataan, perbuatan dan pernyataan sikap- Nabi Muhammad saw. dan Ahl al-Bayt as. Untuk menjelaskan makna dan maksud ayat Alquran.¹⁵

Manhaj Tafsīr al-Qur'ān al-'Aqli wa al-Ijtihādī. Setelah memaparkan penjelasan dan perbandingan pendapat para tokoh. Ishfahānī menyimpulkan bahwa *Manhaj Tafsīr al-Qur'ān al-'Aqli* adalah metode untuk menjelaskan makna Alquran dengan menggunakan sarana seperti argumentasi dan mental. Sehingga dalam konteks ini, akal menjadi sumber dan alat untuk menafsirkan ayat Alquran. Begitu juga dengan *Tafsīr al-Qur'ān al-Ijtihādī*, ia merupakan metode yang dalam prosesnya mempergunakan kekuatan fikiran dalam mengkolaborasikan ayat-dengan bantuan riwayat dan bahasa- kemudian mengambil kesimpulan. sehingga dalam konteks ini, akal dijadikan sebagai dalil dan pengungkap makna.¹⁶

Manhaj Tafsīr al-Qur'ān al-'Ilmī merupakan metode tafsir yang menggunakan ilmu-ilmu *tajribiyyah* (*ekperimental sciences*) untuk mengungkap isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam Alquran. Yang dimaksud dengan *ulūm tajribiyyah* diantaranya *al-'ulūm al-ṭabi'iyyah* yaitu ilmu-ilmu yang mencakup ilmu

¹³ Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 48.

¹⁴ Muhammad Husein thaba'thaba'I, *al-Mizān Fi Tafsīr Al-Qur'an*. Jilid 1 hal. 11.

¹⁵ Yang termasuk sumber tafsir bil atsar diantaranya, sunnah nabi, ahl al-bayt, sahabat dan tabi'in. Yang dua terakhir terdapat perbedaan di antara ulama, sebagian ulama memasukan ungkapan sahabat dan tabi'in sebagai sumber penafsiran Alquran. Sebagiannya lagi mempermasalahkan kejujubahannya. 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 94-95.

¹⁶ 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 167.

pengetahuan alam, fisika dan kimia. Dan yang kedua adalah *ulūm al-insāniyyah* yang meliputi ilmu sosial dan psikologi.¹⁷

Manhaj Tafsīr al-Qur'ān al-Isyārī merupakan metode untuk menjelaskan makna Alquran dengan bertolak pada isyarat-isyarat lembut yang terdapat dalam ayat Alquran, memahami dan menjelaskan ayat dengan jalan berpindah dari *ẓahir* Alquran menuju kepada *baṭinnya*.¹⁸

Manhaj Tafsīr al-Qur'ān al-kāmil al al-Jāmi' merupakan sebuah langkah menafsirkan ayat dengan menggunakan semua sarana dan sumber yang digunakan dalam menafsirkan ayat Alquran. Sehingga secara tidak langsung Iṣfahānī ingin mengungkapkan bahwa pada dasarnya metode tafsir secara garis besar terdiri dari dua yaitu *nāqīṣ* yang telah dijelaskan dan *kāmil* (menggabungkan manhaj *nāqīṣ*)¹⁹

Manhaj Tafsīr al-Qur'ān bi al-Ra'yi. bagi Iṣfahānī metode ini merupakan metode yang tercela dan tertolak dalam tradisi tafsir. Karena pada dasarnya ia tidak mampu menyingkap dan menjelaskan makna Alquran melainkan hanya menjelaskan pendapat yang tak berdasar dari seorang mufassir.²⁰

2. *Ittijāh* Tafsir

Secara etimologi, *ittijāh* berarti kecenderungan, sebagaimana kata dasarnya *و ج ه* memiliki arti arah yang dituju. Pengertian ini mensyaratkan adanya sesuatu motif yang membuat seseorang

¹⁷ 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 196-197

¹⁸ Selanjutnya, Iṣfahānī membagi metode tafsir *isyārī* kepada dua macam, yaitu Tafsir *isyārī* yang tertolak (*bāthil*) tafsir *isyārī* yang berlandaskan pada penggunaan takwil ayat al-Quran yang diperoleh penyaksian batin, menggunakan konsep-konsep 'irfanī dan tasawuf, serta menolak dhahir Alquran. Dan yang kedua adalah Tafsir *isyārī* yang diterima (*maqbul*) adalah tafsir makna batin Alquran yang sesuai dengan standar-standar yang ditentukan. Lihat: 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 261-282

¹⁹ Lihat: 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 353-354

²⁰ Lihat: 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 302 Berbeda dengan pendapat adz-Zahabi dan 'Usman al-sabt yang membagi lagi tafsir *bi al-ra'yi* menjadi *mamdūh* dan *madzmūm*. Lihat: Kerwanto, *Tafsir eksoeklektik*, (Bandung, Mizan, 2018) hal 79 dan 83.

memiliki kecenderungan tertentu. Dalam hubungannya dengan tafsir, Iṣfahānī memaknai *ittijāh* sebagai efek dari latar belakang seorang mufasir dalam memaknai ayat Alquran, baik berupa keyakinan agama, teologi, kecenderungan modern, gaya penulisan, hal-hal lain seperti akidah, kepentingan tertentu, rasa bahasa dan spesialisasi mufasir itu sendiri.²¹

Sejalan dengan pengertian di atas, Fahd al-Rumi memaknai *ittijāh* sebagai tujuan yang menjadi arah penafsiran dari tafsir mereka dan menjadikannya sebagai kerangka acuan dalam menulis tafsir yang mereka tulis.²²

3. Macam-macam *Ittijāh* Tafsir

Ittijāh fiqhī, *ittijāh* ini berangkat dari sebuah aksioma bahwa dalam Alquran terdapat banyak ayat yang berhubungan dengan hukum *taklifi* untuk manusia. Sebagaimana fiqh itu sendiri, *Ittijāh fiqhī* merupakan kecenderungan tafsir yang hadir dari tubuh islam itu sendiri. Beberapa hal yang menjadi karakteristik *ittijāh* ini antara lain. (1) Mengandung penjelasan hukum fikih, seperti wajib, haram, mubāh dll. (2) mufasir sering menyimpulkan hukum melalui ayat Alquran. (3) seringkali mufasirnya seorang mujtahid *fiqh*. (4) mufasir sering kali menggunakan metode *fiqh* dalam menganalisa. (5) menggunakan pondasi dan *uṣūl fiqh*. Oleh karena itu, sering terjadi perbedaan kesimpulan suatu hukum.²³

Ittijāh kalāmī, *ittijāh* ini merupakan *ittijāh* tafsir yang membahas hal-hal teologis berupa ketuhanan, kenabian, keadilan, imamah dan hari kemudian. Selain itu, term lain yang sering dibahas adalah ayat mutasyabihat, ini karena sering kali, pada ayat mutasyabihat inilah para mufasir mempunyai ruang untuk menakwilkannya guna mendukung pendapatnya. Sebagaimana kalam yang kental dengan perbedaan pendapat dan saling

²¹ ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 17-18

²² Fahd bin ‘Abd al-Rahmān al-Rūmi, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhā*, (Riyadh, Maktabah al-Taubah, 1419 H) hal. 55

²³ Lihat: ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 358-361

menafikan satu dan lainnya, hal ini pun sering terjadi dalam tafsir dengan menggunakan *ittijāh* ini.²⁴

Ittijāh falsafī merupakan *Ittijāh* yang lahir belakangan, sebagaimana filsafat itu sendiri yang baru dikenal sejak tradisi terjemah karya-karya Yunani dan Persia pada zaman abasiyyah. Pada dasarnya, filsafat berdiri di atas penggunaan akal yang dalam Islam diakui keberadaannya. Oleh karena itu, tokoh seperti Mulla Ṣadra dan Ibn Sina mendukung penggabungan antara akal dan agama, dalam hal ini penafsiran terhadap Alquran. Berbeda halnya dengan adz-Dzahabī yang mengkritik keras *ittijāh falsafī* ini, ia berpendapat bahwa pendekatan ini tidak lain termasuk takwil dan tahmil terhadap Alquran. Selain adz-Dzahabī, Abdullah al-‘Ak sampai menggolongkan mufasir yang mempunyai *ittijāh* semacam ini telah melakukan dosa besar yang mengeluarkan dirinya dari islam dan iman.²⁵

Karakteristik *ittijāh* ini antara lain mempunyai kecenderungan lebih pada ayat yang berkaitan dengan wujud Allah dan sifatnya, ayat mutasyabihat dan takwil terhadap zahir ayat Alquran serta penyesuaian dengan gagasan-gagasan filsafat. Bahkan menjadikan Ayat Alquran sebagai legitimasi gagasan-gagasan tersebut.²⁶

Ittijāh ijtimā‘ī, nampaknya *ittijāh* ini merupakan *ittijāh* yang paling terakhir muncul, bahkan ia sering disebut dengan istilah *ittijāh ‘aṣriyyah* (corak modern). Tafsir yang mempunyai *ittijāh* ini mempunyai kecenderungan yang fokus membahas dan memberikan solusi masalah sosial dan pendidikan serta tidak begitu menaruh perhatian pada pembahasa tentang gagasan filsafat, mazhab, gramatikal dan *fiqh*. Bahkan, tidak jarang ditemui dalam penafsirannya perpaduan antara perbedaan pendapat ulama, karena dalam proses penafsirannya memberikan medan lebih luas kepada akal. Oleh karena itu, akan jarang ditemui riwayat *israiliyyat* yang lemah. Lebih dari itu, penafsiran yang bercorak

²⁴ Lihat: ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 365-366

²⁵ ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 376

²⁶ ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 377

sosial jauh dari taklid dan berusaha untuk menerapkan ajaran sosial Alquran untuk kebutuhan modern.²⁷

Ittijāh semacam ini dapat dilihat dari tafsir modern, seperti Tafsir *juz ‘amma* dan *al-Mannār* karya Muhammad Abduh, meskipun yang terakhir, ditulis ulang oleh muridnya, Rasyid Riḍa, Tafsir *al-Marāghī* karya Ahmad Muṣṭafa al-Marāghī, tafsir *Nemūneh* atau dalam terjemahan bahasa Arab dikenal dengan tafsir *al-Amtsal* yang ditulis oleh Makārim Syirazi.

Ittijāh adabī wa lughawī, merupakan sebuah aksioma bahwa tidak mungkin seorang mufasir terlepas dari bahasa Arab. Hanya saja, yang dimaksud dengan *Ittijāh* ini ketika seorang mufasir mempunyai kecenderungan lebih dalam menggunakan kaidah kebahasaan untuk menafsirkan Alquran. Jika ditinjau secara historis, kajian kebahasaan berupa studi kata sudah terjadi sejak zaman Nabi saw., terdapat tradisi di mana para sahabat bertanya tentang makna suatu kata yang kurang dimengeti. Tradisi ini berlangsung sampai masa *tabi’īn* dan *tabi’u al-ṭabi’īn*, ditandai dengan adanya penulisan kamus-kamus Alquran.²⁸

Dalam lingkup *ittijāh adabī*, proses penafsiran menekankan pada pembahasan makna ayat-ayat *mutasyabihāt* melalui kajian *nahwu*, *ṣaraf* dan sastra Arab yang melingkupi *balaghah*, *badī’* dan *bayān*. Kajian kebahasaan seperti ini menjadi hal yang perlu untuk dilakukan demi memahami makna Alquran, mengingat bahwa Alquran turun dengan lisan Arab. Sedangkan dalam *ittijāh lughawī*, penafsiran menekankan pada kajian kata asing dan sulit dimengerti, perubahan bentuk dan makna kata, perkembangan makna secara historis (sinkronik dan diakronik), makna asli dan majaz, *wujūh wa al-nazāir*, serta penjelasan makna dalam konteks tertentu melalui pengamatan yang mendalam terhadap bahasa.²⁹

²⁷ Lihat: ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 381-384

²⁸ Yang termasuk kamus kalimat Alquran pada masa awal adalah karya Muhammad bin al-Sāib al-Kalbī yang merupakan sahabat imam al-Bāqir dan Ja’far al-Sādiq. ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 388.

²⁹ Lihat: ‘Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 389-391

Pada mulanya, *ittijāh* ini hanya berada pada tafsir dengan metode *tahlilī* yang menjelaskan Alquran secara runtut dan analitis seperti pada kitab tafsir *al-Kasyāf* karya Zamakshari. Namun selanjutnya, muncul Izutsu, seorang tokoh orientalis pengkaji Islam dan studi Alquran yang menggunakan *ittijāh* ini dalam metode *mauḍu’i* dengan teori semantik.

Kendati demikian, status ontologis ilmu semantik dalam studi Alquran menjadi hal yang perlu dikaji lebih mendalam, mengingat kajian semantik terhadap Alquran mensyaratkan Alquran menjadi objek sekaligus subjek yang diberi “wewenang” bebas untuk berbicara tentang dirinya sendiri. Sehingga hal itu memberi tuntutan dimana letak ilmu semantik itu sendiri dalam studi Alquran.

B. Semantik dan Kajian Makna

Berbicara tentang kata *makna*, nampaknya ini bukanlah merupakan kata asing, kata tersebut sering disejajarkan dengan arti, gagasan, ide dan konsep. Namun, menurut Aminuddin sebagaimana dikutip oleh Yayan Rahtikawati, selain pengertian makna di atas yang ia sebut sebagai definisi makna sehari-hari, secara istilah, makna memiliki pengertian berupa hubungan antara bahasa dan dunia luar yang telah disepakati bersama oleh para pemakai bahasa sehingga dapat saling dimengerti.³⁰

Terdapat keterkaitan yang tidak bisa dipisahkan antara bahasa dan makna, keduanya menjadi konsekuensi sekaligus alasan keberadaan satu sama lain. Kerena sepatutnya, tidak ada bahasa tanpa makna pun sebaliknya. Bahasa sebagai satuan bunyi baik yang terucap maupun tertulis, merupakan perantara dari sebuah konsep yang ada dalam benak yang dimaksud oleh pembicaranya.

Quraish Shihab dengan sangat menarik memaparkan keterkaitan antara makna dan bahasa dengan ungkapan bahwa semakin pembicara tahu tentang perbedaan, karakteristik dan ketepatan penempatan suatu kata, maka sebagai konsekuensi logisnya adalah

³⁰ Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 218

semakin ia berhati-hati dan cermat dalam memilih dan menggunakan kata tersebut.³¹

Dalam studi kebahasaan yang berkembang hingga saat ini, salah satu cabang kebahasaan yang membahas dan fokus pada kajian makna adalah semantik. Meskipun bukan satu-satunya, namun dalam tulisan ini, pembahasan akan difokuskan pada semantik.

1. Definisi semantik

Semantik merupakan sebuah disiplin ilmu yang erat kaitannya dengan fenomena makna. Secara etimologis, semantik dalam bahasa Indonesia (dalam bahasa Inggris, *semantics*) berasal dari bahasa Yunani dengan bentuk nominal *sema* yang memiliki arti tanda. Dan *semainen* atau *semino* (bentuk verb) yang berarti menandai atau malambangkan. Yang dimaksud dengan tanda dan lambang di sini adalah lambang linguistik yang berupa bunyi bahasa sebagai petanda dan konsep atau makna sebagai hal yang diartikan sebagai penanda.³²

Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif, terdapat beberapa pakar linguistik yang ikut mendefinisikannya sesuai sudut pandang, di antaranya A.S. Hornby mendefinisikan semantik sebagai *connected with the meaning in language*.³³ Atau dengan bahasa yang lebih serius, seperti yang dikutip oleh Yayan dalam bukunya, Aminudin dan Parera menyebutnya sebagai *Study of meaning*.³⁴

Tokoh lain, seperti Tarigan memberi pengertian yang lebih rinci, dengan mengungkapkan bahwa semantik meliputi makna-makna kata, perkembangan dan perubahannya, sehingga ia dapat dipahami sebagai sebuah proses penelaahan terhadap makna, lambang atau tanda yang memiliki suatu makna dan hubungan

³¹ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 377

³² Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, (Bandung, Pustaka Setia, 2013) hal 209-210. Lihat juga: Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, () hal. 2.

³³ A S Hornby, *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English*, (New York, Oxford University press, 2000) hal 1209

³⁴ Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 212.

antar makna yang satu dengan yang lainnya serta pengaruhnya terhadap manusia dan masyarakat.³⁵

Pendapat lain yang memberikan pandangan yang lebih luas tentang pengertian semantik beserta tujuannya diutarakan oleh Toshihiko Izutsu, ia mengungkapkan bahwa semantik merupakan kajian analitis terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* (pandangan dunia) masyarakat yang menggunakan bahasa tersebut. Bukan hanya sebagai alat bicara dan berfikir melainkan yang lebih penting lagi yaitu pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.³⁶

Sampai titik ini, dapat disimpulkan bahwa semantik merupakan suatu kajian kebahasaan yang membahas tentang makna yang bertolak pada tanda atau lambang berupa tulisan atau bunyi bahasa yang digunakan oleh suatu masyarakat dengan maksud mengetahui keterpengaruhannya antara bahasa dan masyarakat serta memahami pandangan konseptual suatu makna dari bahasa yang digunakan oleh suatu masyarakat.

2. Fokus dan Ruang Lingkup Semantik

Seperti yang sudah disebutkan bahwa semantik merupakan suatu kajian linguistik, yang menjadi fokus semantik adalah makna bahasa, baik arti secara tekstual (leksikal dan gramatikal) maupun arti kontekstual (konteks teks dan konteks sosial). Oleh karena begitu luasnya bidang yang dicakup oleh kajian bahasa, hampir apa saja yang memiliki makna, merupakan objek kajian semantik.³⁷ Jika melihat struktur level bahasa, objek kajian semantik dapat diurutkan dari yang terkecil, yaitu leksikon, fonologi, morfologi, sintaksis, wacana dan teks.

³⁵ Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Semantik*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 1995) hal. 7.

³⁶ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 3

³⁷ Meskipun dalam hal ini terjadi tarik-menarik antara semantik dan semiotik terkait fokus kajian. Namun, Ferdinand De Saussure menyebutkan bahwa pada akhirnya, kajian semantik bermuara pada semiotik, karena bahasa merupakan bagian dari tanda dengan makna dan bentuk yang lebih luas.

Dalam lingkup makna tekstual, salah satunya adalah leksikon, ia merupakan kumpulan dari leksem-leksem yang berarti satuan bahasa yang mempunyai makna tertentu di dalam kesendiriannya atau makna di luar konteks apa pun. Dalam hal ini, terdapat pakar yang menyamakan leksikon dengan istilah kosakata. Jelas pada tataran kosakata ditemui masalah semantik karena makna ada pada setiap tataran leksikon.³⁸

Selanjutnya fonologi, ia merupakan studi tentang bunyi kata. Meski di dalam kajiannya tidak mensyaratkan makna internal. Namun pada salah satu kajiannya tentang fonestem, bahwa fonem mampu membedakan makna kata. Seperti pada bunyi (i) yang memiliki makna kecil pada beberapa kata seperti detik, jentik dan titik. Berbeda dengan bunyi (a) yang memiliki makna besar seperti detak, derak dan kelap. Oleh karena itu, Abdul chaer tidak menggolongkan fonologi sebagai objek kajian semantik. Kendati demikian, linguist seperti Fatimah tetap memasukannya dalam objek kajian semantik.³⁹

Dalam tataran gramatikal, akan ditemukan studi morfologi yang kajiannya berkaitan dengan proses pembentukan, baik menggunakan afiks, pengulangan maupun komposisi (penggabungan), proses-proses penggabungan dan pembentukan tersebut akan melahirkan makna-makna yang disebut makna gramatikal. Itulah sebabnya studi morfologi masuk ke dalam lingkup gramatika.⁴⁰

Masih dalam lingkup gramatikal, terdapat sintaksis yang merupakan kajian tentang susunan kalimat, pengaturan dan hubungan kata dengan kata lainnya atau dengan satuan lain yang lebih besar.⁴¹ kajian sintaksis tentu menjadi objek semantik oleh

³⁸ Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, hal. 5

³⁹ Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, hal. 5. Bandingkan dengan Fatimah Djajasudarma, *Semantik I*, (Bandung:Refika Aditama, 2009) hal. 5-6.

⁴⁰ Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, hal. 5

⁴¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi ke Tiga*, hal. 740

karena dalam unsur-unsur sintaksis yaitu kata, frase, klausa dan kalimat, semuanya memiliki makna, dan di dalam proses penyusunan unsur-unsur tersebut melahirkan makna-makna baru yang juga disebut sebagai makna gramatikal.⁴²

Setelah dibahas objek semantik dalam tataran makna tekstual, terdapat pula objek semantik yang dalam lingkup makna kontekstual, dalam hal ini terdapat dalam tataran wacana. Secara status, wacana merupakan tataran dan satuan kebahasaan tertinggi karena ia tersusun dari kalimat atau kalimat-kalimat. Wacana masuk pada tataran makna kontekstual karena biasanya makna wacana bukan berasal dari sisi kebahasaannya saja. Melainkan ditentukan oleh konteks budaya atau sosial yang menyertai kehadirannya. Seperti halnya seorang ibu yang mengucapkan “nak sudah jam tujuh” pada anaknya yang masih bermalas malasan di hari senin. Tentunya, ibu itu bukan hendak memberi tahu jam menunjukkan pukul tujuh saja. Melainkan agar anaknya bergegas untuk siap-siap berangkat sekolah.⁴³

Di samping itu, semantik memiliki hubungan erat dengan disiplin ilmu lain seperti antropologi, sosiologi, psikologi dan filsafat. Ini terjadi karena unsur-unsur dan fungsi bahasa berkaitan erat dan mempunyai andil terhadap ilmu-ilmu tersebut. Pertama bahwa analisis makna dalam linguistik mampu memberi gambaran klasifikasi budaya pemakainya, Itulah mengapa dalam hal ini semantik berkaitan dengan bidang ilmu antropologi. Sebagai contoh pada konsep pembedaan kata *padi*, *gabah*, *beras* dan *nasi*. Pembedaan ini tidak terjadi pada masyarakat Inggris yang hanya menamainya sebagai *rice*, Ini karena di Inggris tidak ada budaya memakan nasi seperti di Indonesia. Begitu pula sebaliknya, di Indonesia hanya mengenal satu kata *salju*, itu pun serapan dari bahasa Arab. Hal ini berbeda dengan Masyarakat Eskimo yang memiliki lebih dari 20 kata untuk mengungkapkan jenis salju. Kaitannya dengan bidang sosiologi karena ekspresi atau ungkapan

⁴² Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, hal. 5-6

⁴³ Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, hal. 6

tertentu dapat menandai kelompok atau identitas sosial tertentu. Seperti pada kata *uang* dan *duit*, meski kedua kata itu memiliki arti yang sama, tapi dalam penggunaannya di ranah sosial yang satu memiliki tingkat lebih tinggi dari yang lainnya. Begitu pula hubungannya dengan bidang ilmu psikologi, psikologi memiliki kepentingan dengan semantik karena manusia menampilkan gejala kejiwaan secara verbal maupun nonverbal seperti pada puisi dan sajak, atau dengan fisafat karena pada beberapa kasus suatu makna perlu dijelaskan secara filosofis, seperti pada pribahasa dan mitos.⁴⁴

3. Perkembangan Semantik

Melalui pembahasan ini, peneliti ingin menyampaikan bahwa semantik, dalam kajian bahasa bukanlah suatu hal yang asing atau penemuan baru, meski dengan tegas semantik baru dinyatakan sebagai ilmu makna pada tahun 1897 dengan adanya karya hasil M. Breal, *Essay de semantique*, tetapi isyaratnya ada sejak bahasa itu muncul.⁴⁵ Karena pada hakikatnya bahasa merupakan tanda dalam bentuk lambang maupun kata, maka di setiap bahasa pula terdapat–isyarat–ilmu semantik, tidak terkecuali pada bahasa Arab yang mempunyai struktur kebahasaan yang indah dan kompleks. Semantik dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *'ilm dalālah*, dalam pengertian para ulama bahasa Arab diterjemahkan sebagai proses menghasilkan kumpulan makna bahasa yang terkandung dalam kata, karena kata merupakan perantara untuk memperoleh makna.⁴⁶

Jika pada masa modern julukan bapak linguistik disematkan pada sosok Ferdinand De Saussure yang hidup pada akhir abad 19 sampai awal abad 20, Dalam tradisi ilmu bahasa arab terdapat

⁴⁴ Lihat: Fatimah Djajasudarma, *Semantik I*, hal. 4. Lihat pula: Abdul Chaer dan Liliana Muliastuti, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, hal. 4

⁴⁵ Fatimah Djajasudarma, *Semantik I*, hal. 5-6. Lihat juga: Abtahal Kassed Yasser al-Zaydī, *Bahtsu Dilāli fī Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, (baghdād, Majelis Kuliyyah al-Tarbiyyah li al-Banāt Jāmi'ah, 2004) hal,7.

⁴⁶ Abtahal Kassed Yasser al-Zaydī, *Bahtsu Dilāli fī Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, hal.7.

beberapa ahli bahasa seperti Sibawaih⁴⁷ yang berkontribusi dan dikenal sebagai peletak dasar ilmu *dalālah*. Pembahasannya tentang petanda dan penanda terdapat pada bab *al-lafdz wa al-Ma'na*. Ia mengungkapkan bahwa Jika pada awalnya pembentukan kalimat merupakan tujuan, hal ini memungkinkan untuk pemisahannya dengan penelaahan secara komponen kata di antara susunan kata-katanya dan membentuk urgensi makna yang signifikan. Selanjutnya, ilmu *dalālah* mulai menemukan bentuknya pada kitab *Nahwu Wāḍih* karya Ibn Jinnī (wafat 392 H/1002 M). Ia membagi *dalālah* ke dalam tiga macam, yang pertama pada aspek kata yang dikenal dengan *dalālah lughawiyyah*, yang kedua pada aspek pembentukan kata yaitu *dalālah ṣarfīyyah*, dan yang ketiga dalam ranah makna yaitu *dalālah khafīyyah*. Ada pula Ibn Faris dengan karyanya *Miqyās al-Lughah* yang menjelaskan makna kekhususan kata ditengah keumuman yang melingkupinya.⁴⁸

Selain itu terdapat tokoh-tokoh lain seperti aṣ-ṣahabī yang memaparkan tentang perbedaan makna, tafsir dan takwil, juga al-Jurjanī yang memberi tingkatan pada makna melalui *nahwu*. Pada kesimpulannya, kajian *dalālah* dalam tradisi ulama bahasa silam memiliki penjelasan yang gamblang, hanya saja pembahasannya terpisah-pisah sesuai penulisnya, berbeda dengan masa kontemporer yang merangkum dan menjadikannya suatu disiplin keilmuan yang khusus dengan struktur yang jelas.⁴⁹

Pada masa modern, sebelum semantik menjadi ilmu tersendiri, ia merupakan pengembangan dari ilmu tata bahasa secara umum. Adalah Reisig (1825 M), seorang ahli bahasa klasik yang memiliki konsep baru tentang *grammar*. Ia mengungkapkan bahwa *grammar* meliputi tiga unsur utama, yakni etimologi yang berhubungan dengan studi asal-usul kata dan hubungannya dengan perubahan bentuk dan makna; sintaksis yang berkaitan dengan

⁴⁷ Sibawaih memiliki nama asli Abu Basyar Amru Bin Usman al-Bashri merupakan pakar tata bahasa Arab. Lahir pada tahun 760 dan wafat 796 M.

⁴⁸ Abtahal Kassed Yasser al-Zaydī, *Bahtsu Dilāli fī Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 8.

⁴⁹ Abtahal Kassed Yasser al-Zaydī, *Bahtsu Dilāli fī Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 9-13.

susunan kalimat, pengaturan dan hubungan kata dengan kata lainnya; dan *semasiologi* yang kajiannya berhubungan dengan tanda dan makna.⁵⁰ Namun jika diperhatikan dengan seksama, pengklasifikasian yang dilakukan oleh Reisig ini mirip dengan apa yang diungkapkan oleh Ibn Jinnī di atas.

Kemudian selanjutnya, semantik lahir dan dinyatakan sebagai bidang baru dalam keilmuan oleh M. Breal dalam karyanya yang berjudul *Essay de Semantique* yang diterbitkan pada tahun 1897. Meski demikian, pada masa ini semantik masih dikategorikan ilmu murni historis. Dalam arti, kajiannya masih berhubungan dengan unsur-unsur luar bahasa, seperti latar belakang perubahan makna, hubungan perubahan makna dengan logika dan psikologi ataupun perubahan makna itu sendiri.

Pada masa selanjutnya, semantik mulai meninggalkan pandangan historis dan mulai memperhatikan pada struktur di dalam kosa kata. Kegiatan ini dilakukan oleh seorang filolog Swedia, yakni Gustav Stern yang mengkaji semantik secara empiris dengan bertolak pada satu bahasa yaitu bahasa Inggris, kajian ini tercantum dalam karyanya *Meaning and Change of Meaning, with Reference to The English Language* (1931).⁵¹

Selanjutnya, pada pertengahan abad 20, Toshihiko Izutsu hadir dengan semantik yang ia gunakan sebagai pendekatan untuk menafsirkan Alquran. Ditandai dengan karyanya *The Structure of the Ethical Term in The Koran* (1959), ia menganalisa beberapa term kunci yang ada dalam Alquran untuk memahami pandangan dunia dari orang-orang yang menggunakan bahasa ini, kajiannya tersebut bertujuan untuk menemukan bagaimana pandangan Alquran tentang dunia wujud.

C. Semantik dan kajian Tafsir

1. Kedudukan Semantik dalam kajian Alquran

⁵⁰ Fatimah Djajasudarma, *Semantik I*, hal. 2

⁵¹ Pandangan Gustav Starn ini sangat dipengaruhi oleh karya sebelumnya yang berupa kumpulan bahan kuliah yang ditulis oleh Ferdinand De Saussure dengan judul *Cours de Linguistique Generale* pada tahun 1916 di Jenawa. Ferdinand juga lah yang memiliki andil yang menentukan arah perkembangan linguistik masa modern. Lihat: Aminuddin, *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, (Bandung: Algensindo, 2011) hal. 17

Ditinjau dari segi kedudukannya, semantik dalam kajian Alquran dapat diposisikan ke dalam dua ranah, yaitu semantik sebagai instrumen analisa dan semantik sebagai paradigma. Sebagai instrumen analisa, semantik menyediakan prosedur dan alat analisa untuk memperoleh makna secara mendalam, komprehensif dan tidak reduktif.⁵²

Analisis semantik memiliki keuntungan untuk memahami variasi dan konteks makna dari kata-kata yang ada dalam Alquran secara objektif, Salah satu kaidah penafsiran yang juga termasuk postulasi dalam analisa semantik adalah *ziyādatu al-lafdz tadullu ‘alā ziyādati al-ma’na*. Sebagai contoh misalnya, antara *mitsl* dan *matsl* memiliki akar kata yang sama, hanya saja memiliki fungsi dan kegunaan yang berbeda..⁵³

Meski terhadap dua pembagian ranah tersebut Izutsu menyetujuinya. Namun, ia lebih menekankan semantik sebagai paradigma, di mana semantik mampu memberikan postulasi paradigmatis yang tidak diberikan oleh metode lain. Izutsu memandang bahwa semantik lebih menekankan Alquran untuk menafsirkan konsepnya tersendiri dan berbicara tentang dirinya sendiri dengan memusatkan pembahasannya untuk menganalisis struktur semantik terhadap kata-kata yang berharga dalam Alquran.⁵⁴

Jika ditinjau lebih jauh, pembahasan semantik yang dilakukan oleh Izutsu dan beberapa tokoh lain seperti Fazlur Rahman dan Arkoun yang memposisikan Alquran untuk berbicara sendiri tentang dirinya. Pembahasan ini berpangkal pada problem sakralitas dan profanitasnya Alquran itu sendiri. Khoiron Nahdliyyin, mengungkapkan bahwa kedua paradigma itu sangat berpengaruh pada kedudukan dan proses fungsi Alquran bekerja.

⁵² Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 249

⁵³ Lihat: Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 252-253

⁵⁴ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993) hal. 3. Tokoh lain yang sependapat dengannya adalah Fazlur Rahman, karyanya tentang tema-tema pokok Alquran ia maksudkan untuk merespon pengkaji Alquran yang tengah berlomba mengemukakan pandangan Alquran tentang konsep dirinya (Alquran). Lihat: Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2017) hal. xv.

Paradigma yang pertama yang memposisikan Alquran sebagai kitab yang secara keseluruhan berasal dari alam *azali*, tak akan melihat secara jelas formatisasi Alquran yang terbentuk merupakan hasil dari interaksinya dengan kondisi sosial ketika Alquran diturunkan, termasuk dalam kaitannya dengan turunnya Alquran di tengah-tengah tradisi teks yang sudah ada. Berbeda dengan paradigma yang menganggap bahwa Alquran hadir dan terbentuk menjadi teks merupakan hasil dari interaksi dengan kondisi dan kebudayaan yang mengitarinya, dan memandang bahwa tradisi teks telah ada dan berkembang pada masa itu.⁵⁵

Sementara itu, dari cara pandang yang terakhir ini para pengkaji Alquran, mendasarkan paradigma dan cara menafsirkan Alquran pada postulasi-postulasi yang kurang lebih berjumlah sebelas buah, yaitu a) bahasa Alquran adalah bahasa Arab; b) penafsiran Alquran berkaitan dengan persoalan makna dalam alquran; c) pemaknaan sangat bergantung pada ekologi bahasa masyarakat pemakai bahasa tertentu; d) makna sangat bergantung pada cara pemakaian, pemakai dan kondisi sosial keika kata diucapkan; e) Alquran merupakan satu makna yang terpadu; f) semantik mengurai makna Alquran secara objektif; g) universalitas makna alquran berdialektika dengan transhistorikal Alquran (hubungannya dengan aspek ilahiah); h) makna kata sinonim tidak dapat menggantikan makna kata yang disinonimnya; i) makna hanya dapat diketahui oleh unsur-unsur bahasa; j) perubahan makna hanya dapat diketahui melalui penelusuran sejarah kata.⁵⁶

2. Hubungan Semantik dengan metode Tafsir

Dari pemaparan di atas tentang kedudukan semantik dalam kajian Alquran, secara otomatis mempengaruhi hubungan semantik dengan metode tafsir dan metode penelitian pada umumnya, sebagian berpendapat bahwa semantik merupakan sebuah pendekatan yang dikategorikan sebagai corak tafsir *lughawi*, sebagian menempatkan sebagai bagian dari metode tafsir

⁵⁵ Merupakan penerjemah karya Nasr Hamid Abu Zayd, dalam pengantar terjemah. Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Alquran: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, terjemahan dari *Mafhūm al-Nash Dirāsah fī Ulūmu al-Qur’ān*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016) hal. xi.

⁵⁶ Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 254

dan sebagiannya berpendapat bahwa semantik merupakan metode independen.

Pertama, semantik sebagai pendekatan atau corak suatu tafsir, kategori pertama ini menyatakan bahwa semantik hanya sebuah sudut pandang, pendekatan dan kecenderungan seorang mufasir yang lebih menekankan analisisnya pada aspek kebahasaan. Jika melihat apa yang diungkapkan oleh Iṣfahānī, bahwa kategori ini masuk pada *ittijāh lughawī wa adabī*, sebuah penafsiran yang menekankan pada kajian kata asing dan sulit dimengerti, makna asli dan majaz, *wujūh wa al-nazāir*, serta penjelasan makna dalam konteks tertentu melalui pengamatan yang mendalam terhadap bahasa⁵⁷

Kedua, semantik sebagai bagian dari metode tafsir. Tentunya, pendapat kedua ini mengacu pada pembagian metode yang dikemukakan oleh al-Farmawī, yaitu *maudhu'i* atau tematis.⁵⁸ Semantik sebagai bagian dari metode tematis mensyaratkan adanya tahapan proses analisa kata, redaksi dan kolerasi antar (makna) kata dalam ayat lain. Selain itu, analisa semantik dikatakan sebagai metode tematis karena analisis semantik mencoba untuk mengkonstruksi jaringan makna dan konseptual dari kosa kata yang dikumpulkan dengan tujuan sebuah tema tertentu.⁵⁹

Ketiga, semantik sebagai metode independen, dalam hal ini semantik ditempatkan sebagai seperangkat metode yang utuh dan dapat dijadikan sebagai pisau analisis suatu objek penelitian tertentu yang dalam hal ini adalah Alquran. Sekilas terlihat sama dengan kategori kedua, hanya saja titik perbedaannya terletak pada apa yang menjadi pijakan. Di mana semantik sebagai metode tematis bertitik tolak pada konsep dan tema tema, sedangkan kategori ketiga ini semantik menekankan dan memulai analisisnya pada kosa kata dan maknanya.⁶⁰

⁵⁷ Lihat: 'Ali Ridha al-Iṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 388-391

⁵⁸ Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudū'i: Dirāsāt Manhajiyah Mauḍu'iyah*, hal. 24 bandingkan dengan pembagian metode tafsir menurut 'Ali Ridha al-Iṣfahānī dalam *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū*, hal. 30

⁵⁹ Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 265.

⁶⁰ Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 265-

Bukan tanpa kritik, hubungan dan kedudukan semantik dalam kajian Alquran menuai kritik dari beberapa tokoh. Misalnya pada kontruks postulasi yang dibangun. Terdapat beberapa poin yang memang memiliki kesamaan dengan hermeneuti, yaitu penempatan Alquran sebagai teks. Quraish Shihab misalnya, meski pada satu sisi ia menyetujui bahwa Alquran berbahasa Arab, ia menolak ketika Alquran diposisikan sebagai teks sebagaimana teks yang lainnya, atau bahkan teks agama lain seperti Bibel. Lebih lanjut ia mendasarkan pendapatnya pada argumen bahwa Alquran turun dengan redaksi lafaz yang tidak mengandung perubahan dan kesalahan. Tidak seperti Bibel yang dijadikan objek kritik teks oleh hermeneutik karena ia telah mengalami penglihatan bahasa dan memungkinkan terjadinya kesalahan atau reduksi makna.⁶¹

Dalam hal ini, kritik Quraish Shihab dianggap sesuai dengan pandangan umum ilmu kritik teks yang dilakukan oleh ahli linguistik, seperti Muhammad Arkoun dan para orientalis. Hanya saja, ini berbeda dengan Izutsu, ia tidak menyamakan kedudukan Alquran dengan Injil atau teks lainnya yang mampu dipahami melalui pendekatan kritisme literal. Karena kegiatan seperti ini mampu menyebabkan hilangnya kesucian Alquran sebagai Firman Allah. Sehingga dalam hal ini Izutsu tidak menggunakan analisis semantik sebagaimana ahli bahasa yang lainnya.⁶²

D. Toshihiko Izutsu dan Metode Semantiknya dalam Kajian Alquran

Toshihiko Izutsu lahir di Tokyo pada tanggal 4 Mei 1914 dan meninggal 7 Januari 1993. Hidup dalam lingkup keluarga yang patuh dan pengamal ajaran Zen Buddhisme. Bahkan ayahnya merupakan salah seorang guru Zen. Sebagaimana ajaran Zen yang sangat menaruh perhatian besar pada kesadaran, rupanya hal itu pula yang membentuk pribadi bahkan terbawa sampai pada kerangka dasar pemikirannya dalam menghasilkan karya di kemudian hari.⁶³

⁶¹ Lihat: Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 431-433

⁶² Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu Tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam dalam Alquran*, (Yogyakarta: IRCiSod, 2018) hal. 309.

⁶³ Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature*, hal 145

Setelah dari kecil hingga masa mudanya Izutsu bergelut dengan pemikiran dan spiritual timur, maka pada fase berikutnya ia bersentuhan dengan spiritual barat. Penekunannya terhadap filsafat Yunani, yang berkaitan dengan spiritual memberi suatu pengalaman yang baru bagi pengembangan pemikirannya. Bahkan selanjutnya, selain menekuni filsafat Yunani, ia pula melakukan aktivitas penelitian pada filsafat Islam, pemikiran Yudaisme, filsafat India filsafat Lao-Tsu Tiongkok, filsafat Yuishiki dan Buddhisme Kegon.⁶⁴

Dari keluasan aspek yang ditelitinya itu, tidak serta ia sekadar mengetahui dan mempelajarinya di tataran permukaan, jauh dari itu, bahkan menjadi satu kekhasan dan kelebihan baginya, bahwa ia mampu menyusun dasar-dasar teoritis yang rumit dan pada saat yang sama didasarkan pada pengetahuan yang luar biasa paada teks-teks utama kajian tersebut. Karena itu, Izutsu dikenal sebagai peneliti yang memiliki keahlian luar biasa dalam hal kebahasaan.⁶⁵

Selain itu, kelebihan Izutsu dalam melakukan penelitian terhadap suatu kajian, ia selalu berusaha untuk melakukannya secara objektif. Hal ini terlihat dari apresiasi seorang tokoh progresif, seperti Fazlur Rahman. Disamping ia menyatakan ketidaksetujuannya dalam beberapa analisis Izutsu pada kata-kata kunci, Rahman sangat mengapresiasi dan merokemendasikan karyanya di tengah pandangan orientalis yang mencoba mendekati dan mengkaji Alquran namun cenderung mereduksi hal-hal yang sementara itu diagungkan oleh umat Islam.⁶⁶

Makino Shinya, seorang profesor bidang kajian Islam di Jepang, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Sahidah, mengungkapkan bahwa kajian Izutsu menitik beratkan pada hubungan antara kesadaran dan realitas. Ini terlihat pula pada pandangan linguistiknya, baginya, meskipun bahasa memiliki andil besar dalam memahami realitas, bahasa tidak memiliki hubungan langsung dengan realitas. Di antara keduanya terdapat pikiran yang menjadi perantara.

⁶⁴ Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature*, hal 146

⁶⁵ Tidak kurang dari dua puluh bahasa ia kuasai. Bahkan pada usianya yang ke delapan belas tahun, ia telah mampu mengajar Bahasa Rusia di universitas Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature*, hal 149,152

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Quran*, hal. xxi.

Lebih jauh, Shinya menjelaskan kontruksi pemikiran linguistik. Ia mengungkapkan bahwa Izutsu mengembangkan konsep kesadaran Araya dalam arah semantik. Dalam tradisi filsafat Yuishiki terdapat tiga tingkat kesadaran: 1) tingkat dangkal sebagai sebuah bidang sensasi, presepsi, imajinasi, perasaan dan kemauan; 2) tingkat menengah yang merupakan pusat eksistensial dari semua pengalaman; 3) tingkat dalam yang sering disebut alam bawah sadar-oleh psikologi modern, itulah yang disebut sebagai kesadaran araya. Dalam prosesnya, bahasa memiliki struktur yang tidak hanya mengambang dipermukaan, ia memiliki makna dalam yang tidak dapat dipastikan, tersimpan dalam kesadaran yang disebut dengan araya⁶⁷ dan memerlukan potensi energi untuk mengungkapkannya menjadi kode bahasa.⁶⁸

Untuk mengetahui tahap implementasi analisis semantik Izutsu, perlu kiranya untuk mengulas kembali apa yang ia maksud dengan semantik. Menurutnya, semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan dunia yang mengitarinya sehingga sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa tersebut. Bukan hanya sebatas alat berbicara dan berpikir, melainkan lebih tinggi dari pada itu, yaitu pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.⁶⁹

Oleh karena itu, frase “semantik Alquran” adalah semantik yang digunakan untuk mengetahui pandangan dunia Alquran dalam memandang realitas atau dunia wujud. Yaitu dengan unsur-unsur pokok apa ia dibangun, dan bagaimana semua unsur itu saling berkaitan satu sama lain. Untuk mengetahui bagaimana ia menggunakan semantik, dapat kita lihat dari tiga karyanya, di antaranya, *Konsep-konsep Etika Religius*, khususnya pada bab ‘kaidah analisis dan penerapannya’ kemudian pada *Relasi Tuhan dan Manusia* terutama pada bab pertama tentang semantik dan Alquran

⁶⁷ Kesadaran araya bukan hanya semata-mata tempat penyimpanan makna, ia juga tempat untuk pertama kalinya sesuatu yang menyerupai makna muncul dalam keadaan yang samar dan tidak terucap, bahkan apa saja yang dialami oleh manusia, baik ucapan dan tindakan tidak pernah hilang tanpa memberi efek berupa bayangan yang tersimpan dalam kesadaran ini.

⁶⁸ Lihat: Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature*, hal 166-169

⁶⁹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 3

dan karyanya yang lain yaitu *Konsep Kepercayaan Teologi Islam* pada bagian kesimpulan.

Ahmad Sahidah dengan sangat jeli menuturkan poin-poin penting Izutsu dalam menerapkan semantiknya. Ia mengungkapkan setidaknya terdapat empat hal penting yang perlu diperhatikan, yaitu keterpaduan konsep-konsep individual, kosa kata, makna dasar dan makna relasional serta *weltanschauung*.⁷⁰

Pertama, keterpaduan konsep-konsep individual, yang pertama kali perlu untuk dijadikan pijakan dan kerangka dasar pemikiran adalah bahwa Alquran merupakan satu kesatuan makna yang tak terpisahkan, keterpaduan konseptual yang dimaksud oleh Izutsu adalah ketika semua istilah kunci berada di bawah naungan pengaruh kata fokus tertinggi yaitu, Allah.⁷¹ Aspek ini jarang diperhatikan oleh sekian banyak peneliti dan penulis yang menggunakan semantik Izutsu dalam tulisannya. bahwa terdapat satu frame yang menjadikan konsep-konsep individual tersebut padu dan selaras, yaitu teosentris.

Izutsu dengan sangat tegas mengungkapkan:

sesungguhnya tidak ada yang dapat melepaskan diri dari-Nya bukan saja konsep-konsep yang berhubungan langsung dengan agama dan keimanan, tetapi juga semua gagasan moral, bahkan juga konsep-konsep yang mewakili gagasan keduniaan dalam kehidupan manusia. Seperti misalnya perkawinan dan perceraian, urusan perdagangan seperti perjanjian, utang riba, timbangan dan sebagainya, telah dibawa untuk memasuki hubungan langsung dengan konsep Tuhan.⁷²

Sementara itu, keterpaduan konseptual disusun oleh kosa kata⁷³ Alquran yang nyatanya terpisah dan tidak tersusun sesuai dengan tema. Hal ini mensyaratkan untuk memilih kata kunci yang merupakan kata yang hidup dan terus bergerak serta memiliki peran,

⁷⁰ *God, Man and Nature*, hal 196

⁷¹ Yayan Rahtiwati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, hal. 252. Namun Yayan Rahtikawati tidak menjelaskan tentang maksud dari keterpaduan konseptual lebih jauh. Bandingkan dengan Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature*, hal 166-169

⁷² Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 37

⁷³ Kosa kata adalah struktur multi strata yang dibentuk secara linguistik oleh kelompok-kelompok kata kunci yang diberi nama medan semantik

untuk terbentuknya satuan medan semantik yang akan menggambarkan *weltanschauung*.

Selanjutnya, kata kunci ini dikaji secara teliti untuk memperoleh makna dasar dan relasionalnya. Makna dasar adalah suatu unsur yang melekat pada kata itu sendiri dan selalu terbawa di manapun kata itu diletakkan. Sedangkan makna relasional merupakan suatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada, dengan meletakkan kata itu pada posisi tertentu dalam bidang tertentu.⁷⁴

Dalam memperoleh makna dasar, sejatinya tidak hanya sebatas melihat pengertian itu secara etimologi dalam kamus (terlebih kamus yang hanya menjelaskan kata secara sepintas)⁷⁵ melainkan jauh meneropong pada bagaimana kata itu digunakan dalam kurun waktu tertentu, dan melihat perbedaannya pada waktu yang berbeda, dengan melihat unsur apa saja yang menetap dan unsur lain mana yang ditambahkan. Inilah yang dimaksud dengan aspek diakronik dan sinkronik. Aspek diakronis merupakan Pandangan terhadap bahasa yang pada dasarnya menitikberatkan pada unsur waktu, sehingga dalam pandangan diakronis, kosakata terus tumbuh dan berkembang melewati waktu. Sebaliknya, aspek sinkronik merupakan suatu sistem statis dari kosa kata.⁷⁶ Karena Perlu diingat bahwa yang dituju oleh semantik Izutsu, bukan hanya untuk mengetahui arti harfiah, lebih jauh dari itu adalah pengungkapan kebudayaan pengguna bahasa tersebut yang dia sebut sebagai *weltanschauung* semantik budaya.

Untuk kepentingan metodologis, Izutsu memberi contoh pada kata *kitab*. Kata *kitab* di manapun ditemukan baik yang ada dalam Alquran maupun luar Alquran, yakni masa pra qurani, masa qurani maupun pasca qurani memiliki makna yang sama, yaitu ‘kitab’ (tulisan yang dibukukan). Selanjutnya, dalam konteks Alquran ia memiliki makna tambahan yang luar biasa pentingnya, yakni sebagai isyarat konsep

⁷⁴ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 12

⁷⁵ Langkah ini sering ditempuh oleh beberapa penelitian terkait aplikasi semantik Izutsu, seperti yang dilakukan oleh Saeful Fajar dalam skripsinya, *Konsep Syaīṭān dalam Alquran*, (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2018) atau Khoiriyah, *Jin dalam Alquran: Kajian Semantik*, (Yogyakarta, Uin Sunan Kalijaga, 2016). Karena ini tidak sesuai dengan bagaimana Izutsu menggunakannya.

⁷⁶ Lihat: Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 32-33

religius yang sangat khusus dan dilingkupi oleh cahaya kesucian. Kata ini tiba-tiba memiliki hubungan khusus dengan wahyu ilahi.⁷⁷

Selanjutnya, dalam rangka membentuk *weltanschauung* Alquran, Secara ringkas, terdapat tiga cara untuk membentuk medan semantik, yaitu hubungan sinonim, hubungan antonim dan pemecahan satu konsep menjadi beberapa unsur pokok yang masing-masing diungkapkan dengan satu kata kunci.⁷⁸ Belakangan, analisis ini sebut sebagai analisis sintagmatik⁷⁹ dan paradigmatis.⁸⁰

E. Penerapan Metode Analisis Semantik dalam Alquran

Setelah dipaparkan sekelumit tentang pemikiran toshihiko Izutsu dan metode analisis semantiknya secara teoritis. Perlu kiranya untuk memaparkan penerapan metode analisis tersebut. Dalam praktiknya analisis ini bisa dirangkum menjadi tujuh langkah, yaitu:

1. Analisis makna dasar. Dalam Alquran, kosa kata dipergunakan dalam konteks konotasi agama. Namun, seringkali ditemukan susunan ayat Alquran yang mengakomodir makna dasar dari kosa kata tertentu. Dalam hal ini makna dasar yang sama sekali murni sangat membantu kepentingan penelitian semantik.⁸¹ Sebagai contoh, kata *kufr* dalam surat al-Syu'ara [26] : 17-19 diartikan sebagai mana asalnya:

“Fir’aun menjawab, bukanlah kami telah mengasuhmu di antara (keluarga) kami, waktu kamu masih kanak-kanak dan kamu tinggal bersama kami beberapa tahun dari umurmu, dan kamu telah berbuat suatu perbuatan yang telah kamu lakukan itu dan kamu termasuk orang-orang yang tidak berterimakasih (kāfirīn)” (QS. 26: 17-18)

Ayat di atas menggunakan kata *kufr* dalam konteks non religius, sebuah ungkapan yang keluar dari Fir’aun terkait

⁷⁷ Lihat: Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 11

⁷⁸ Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature*, hal 205-206

⁷⁹ Analisis makna yang mempertimbangkan kata dalam satu kalimat yang melingkupinya

⁸⁰ Analisis yang bertujuan untuk mengetahui posisi satu kata di antara kata lainnya dengan cara mengkomparasikan kata tersebut dengan kata lain, baik dalam hubungan sinonim ataupun antonim.

⁸¹ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 49.

pembunuhan yang dilakukan oleh Musa. Kata ini digunakan sebagaimana makna dasarnya yaitu tidak berterimakasih.

2. Definisi kontekstual. Kasus yang paling sederhana dalam analisis semantik adalah ketika kosa kata dijelaskan secara kongkret oleh kalimat selanjutnya dalam satu konteks secara verbal.⁸² Contoh yang paling baik dalam menjelaskan analisis ini terdapat dalam surat al-Baqarah [2]: 177]

“Bukanlah mengarahkan wajahmu ke arah Timur dan Barat, itu suatu kebajikan (birr), akan tetapi sesungguhnya kebajikan (birr) itu beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang miskin, musafir, dan orang-orang yang meminta-minta, dan memerdakakan hamba sahaya, mendirikan salat dan menunaikan zakat dan orang yang menepati janji ketika ia berjanji serta orang yang sabar dalam kesempitan dan dalam peprangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (shadaqu) dan mereka itulah orang yang bertakwa.” (QS. 2: 177)

Ayat ini mengaskan bahwa apa yang dimaksud dengan *birr* bukanlah sebuah upacara lahiriah melainkan bentuk kebaktian sosial yang berandas pada kepercayaan kepada Tuhan. Kemudian, kata *birr* pula erat kaitannya dengan orang-orang yang benar dan takwa. Terlihat pada ujung ayat terdapat kalimat *shadaqū* dan *muttaqūn*.

3. Evaluasi sinonim. sangat perlu memperhatikan analisis kata sinonim dalam kontek ayat yang sama. Langkah ini membantu untuk meneliti kategori semantik dari kata yang diteliti tersebut, bisa berbentuk aplikasinya yang lebih luas atau kekhususan lainnya.⁸³ Pada surat al-A'raf [7]: 92-93

⁸² Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 44.

⁸³ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 45.

“kami tidaklah engutus seorang nabi pun kepada suatu negri, (lalu penduduknya mendustakan nabi itu), melainkan kami timpakan kepada penduduknya kesempitan (ba’sā) dan penderitaan (darrā) supaya mereka tunduk dengan merendahkan diri. Kemudian kami ganti kesusahann (sayyiah) itu dengan kesenangan (hasanah) hingga keturunan dan harta mereka bertambah banyak, dan mereka berkata: ‘sesungguhnya nenek moyang kami pun telah merasakan enderitaan (darrā) dan kesenangan (sarrā).” (QS. 7: 92-93)

Dari ayat di atas dapat ditangkap bahwa kata *ba’sā* dan *darrā* dalam sisi tertentu dapat digantikan fungsinya oleh kata *sayyiah* yang dilafalkan pada ayat berikutnya. *sayyiah* memiliki makna yang keburukan yang dalam hal ini memiliki kemiripan dengan kesulitan, kesengsaraan dan kesedihan.

4. Evaluasi antonim, suatu kata dapat diperoleh maknanya secara lebih pasti melalui lawan katanya. Kata *kyair* dalam terminologi moral sering dimaknai sebagai kebaikan. Namun, dalam konteks yang lain kebaikan disamaartikan dengan *hasanah*. Kata *khayr* berlawanan dengan *syarr* sedangkan *hasanah* berlawanan dengan kata *sayyiah*. Oleh karena itu, jika salah satu dari ketiga kata itu diketahui maknanya secara pasti, maka ketiga kata lainnya akan diketahui.⁸⁴
5. Evaluasi negatif, pada sebagian kasus, suatu kata yang masih samar dijelaskan oleh kalimat negatif yang ada dalam konteks. Dalam ranah moral, untuk mengetahui suatu tipe kelakuan seringkali terdapat ungkapan “ini tidak baik” adalah sama pentingnya dalam kajian semantik untuk mengetahui tipe kelakuan yang disebut baik.⁸⁵ Dalam surat al-Sajdah [32]: 15 Allah berfirman:

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dengan ayat-ayat kami adalah orang-orang yang apabila diperingatkan dengan

⁸⁴ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 46.

⁸⁵ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 47.

ayat-ayat (kami), mereka menyungkur sujud dan bertasbih serta memuji tuhannya, sedang mereka tidak menyombongkan diri (yastakbirun).” (QS. 32:15)

6. Dalam kerangka bidang semantik, suatu kata memiliki keterkaitan dan sering muncul bersamaan dalam suatu konteks dan membentuk kelompok. Dari keterkaitan itulah satu kalimat bisa dipahami maksudnya.⁸⁶

“Siapa yang lebih aniaya (zhalim) daripada ia yang membuat-buat (iftira) kebohongan (kadziban) terhadap Allah...” (QS.7:37)

Kata *iftira*, *kidzb* dan *zhalim* merupakan frasa yang ada dalam kitab suci yang membentuk suatu kelompok dan muncul secara bersama. Sudah dipastikan, ketiga kata itu memiliki keterkaitan yang saling mendukung pemahaman.

7. Pararelisme retorik seringkali tampil mengungkapkan sebuah hubungan semantik dalam rangka menjelaskan kata yang masih samar.⁸⁷ Dalam al-Maidah [5]:44,45 dan 47:

“Siapa saja yang mengingkari apa yang diperintahkan Tuhan mereka itulah orang-orang kafir.” (QS. 5:44)

“Siapa saja yang mengingkari apa yang diperintahkan Tuhan mereka itulah orang-orang zalim.” (QS. 5:44)

“Siapa saja yang mengingkari apa yang diperintahkan Tuhan mereka itulah orang-orang fasiq.” (QS. 5:44)

Disiki ketiga kata di atas ditempatkan pada tingkatan yang sama berdasarkan pengingkarannya terhadap apa yang diturunkan Tuhan. Maka akan jelaslah bahwa adanya spesifikasi pada dari sebuah tema “ketidakpercayaan”.

⁸⁶ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 48

⁸⁷ Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, hal. 48-49

BAB IV

ANALISIS SEMANTIK KATA *SYARĪ'AH*

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa dalam menerapkan analisis semantik Tosihiko Izutsu terhadap suatu term, harus melewati beberapa langkah. Demi kepentingan metodologis, langkah-langkah ini disusun dengan urutan; a) makna dasar; b) makna relasional; c) analisis historis; dan d) *weltanschauung* Alquran kata *syarĪ'ah*.

A. Makna dasar

Seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa yang dimaksud dengan makna dasar adalah unsur makna yang selalu menempel pada suatu kata di manapun ia diletakkan. Dalam memperoleh makna ini diperlukan proses penelaahan terhadap kamus-kamus yang tidak hanya sekadar pengertian leksikal semata, melaikan juga akrab dengan budaya dan konteks penggunaannya. Kendati demikian, pembahasan tersebut akan lebih rinci pada bagian analisis historis.

Kata *syarĪ'ah* memiliki fonem ش ر ع, dalam Lisān al-'arab kata *syara'a* berarti memperoleh air dengan jarak yang dekat, bisa pula bermakna mengungkapkan dan menjelaskan atau bisa juga mengarahkan (senjata). Kemudian, dalam bentuk *syarĪ'ah* atau *syir'ah* bermakna sumber air untuk minum manusia dan hewan ternaknya dengan sifat melimpah dan tak terputus. Bisa pula diartikan sebagai layar sebuah perahu dan pundak unta.¹

Dalam pandangan Raghīb Ishfahānī, *Syara'a* memiliki arti arah jalan yang jelas, bisa pula diartikan mengarahkan sesuatu (senjata, kapal). Pada konteks Alquran dijadikan sebagai jalan ilahi. Raghīb melanjutkan, dijadikannya kata *syarĪ'ah* (materi) sebagai *syarĪ'ah* (ilahi) karena ia menyerupai sifat *syarĪ'ah al-mā'* (sumber air), di

¹ Lihat: Ibn Manzūr, Lisān al-'arab (Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1119 H) hal. 2238-2240

mana siapapun yang masuk ke dalam hakikat kebenaran ia meminumnya dan bersuci dengannya.²

Pendapat lain sekaligus mencoba untuk menengahi daripada beberapa pengertian diatas adalah pendapat Musthafawi, dengan metodenya yang khas mencoba mengungkapkan makna dasar dari kata *syarī'ah*. Menurutny bahwa makna dasar dari kata ini adalah menciptakan satu jalan yang jelas baik secara materi maupun maknawi. Dan referen yang paling mendasar adalah jalan untuk memperoleh air. *Syara'a fi al-amri* berarti berbincang untuk menemukan jalan (solusi) dan mulai menjalaninya. Dan *syara'a min al-dīn* bermakna jalan yang jelas dan gamblang dalam menjalani hidup.³

Alquran mengkonfirmasi makna dasar kata ini dalam surat al-A'raf [7]:163:

وَسَأَلْنَاهُمْ عَنِ الْغُرَيَّةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتَهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾

“Dan tanyakanlah (Nabi Muhammad saw.) kepada mereka tentang negeri yang terletak di dekat laut (teluk Aqabah, kota Aylah sekarang) ketika mereka melanggar (aturan) pada hari Sabtu, di waktu datang kepada mereka ikan-ikan mereka terapung-apung di permukaan air, dan di hari-hari yang bukan Sabtu, ikan-ikan itu tidak datang kepada mereka. Demikianlah Kami menguji mereka disebabkan mereka (sering kali) berbuat fasik, keluar dari ketaatan kepada Allah swt.).” (QS. 7:163)

kata *syurra'an* yang digunakan pada ayat di atas merupakan bentuk jamak dari *syāri'* bermakna mengangkat kepalanya sehingga

² Abi al-Qasīm Husain bin Muhammad, *al-Mufradāt fi Gharībī al-Qur'ān*, (Mekah: Maktabah Nazār Musthafa al-Baz, tt) hal. 340-341

³ Dari pengertian ini jelas, jika dikaitkan dengan pendapat Ibn Manzur dan Raghīb, seperti pada makna layar, karena dengannya ia bisa berjalan, atau pada konteks pundak unta, karena padanya lah terdapat penyimpanan air. Lihat: Mustafawi, *al-Tahqīq Fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm* (Teheran: Markaz Nasyr al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H) jilid 6 hal. 49

nampak di atas permukaan air.⁴ Ini merujuk pada arti layar sebuah kapal, di mana dengan layar tersebut sebuah kapal dapat berada di permukaan air.

Dari pemaparan ini, terlihat benang merah yang menjadi makna dasar dan selalu melekat di mana pun kata syara'a ini ditempatkan. Begitu juga jika dikaitkan dengan pengertian yang diungkapkan Ibn Manzur dan Raghīb, seperti pada makna layar, karena dengannya ia bisa berjalan, atau pada konteks pundak unta, karena padanya lah terdapat penyimpanan air untuk persiapan perjalanan.⁵

B. Makna relasional

Dalam pandangan Izutsu, makna relasional merupakan suatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada, dengan meletakan kata itu pada posisi tertentu dalam bidang tertentu.⁶ Untuk memperoleh makna relasional, kata kunci diletakan pada dua tahap, yang pertama pada susunan kalimat yang melingkupinya dan yang kedua mempertimbangkannya dengan sinonim dan antonim kata tersebut.

1. Analisis sintagmatik

Analisis sintagmatik mengibaratkan teks sebagai suatu rantai sehingga teks dilihat sebagai rangkaian peristiwa yang membentuk sejumlah narasi dalam sebuah kalimat atau tuturan yang sederhana. Makna terbentang dari kiri ke kanan pada sebuah jalur linier, analisis ini merujuk pada hubungan satu kata dengan kata atau tanda lain dalam teks secara horizontal.⁷ Dalam analisis ini, suatu kata diketahui maknanya dari kalimat yang melingkupinya, baik kata sebelum maupun sesudahnya.

⁴ Sayyid Muhammad Ālūsī, *rūh al-Ma'ānī fī Tafsīri al-Qur'ān al-'Aẓīm*, (Beyrut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H) Jilid, 5. Hal 85.

⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo, Dār al-ma'ārif, 1119 H) hal. 2238-2240.

⁶ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 12.

⁷ Anang Hernawan, "Membaca Iklan Televisi: Sebuah Perspektif Semiotika" dalam *Jurnal Komunikasi* (Yogyakarta: Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Psikologi dan Ilmu Budaya Universitas Islam Indonesia, Vol.2, No.1, 2007) hal. 280.

a. Bersumber hanya dari Allah

Karakteristik pertama daripada *syarī'ah* adalah kemurnian yang bersumber dari Allah SWT. Isyarat ini terlihat pada firman-Nya dalam surat asy-Syūrā [42] : 21:

أَمْ هُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ
وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾

“Apakah mereka yang upayanya hanya untuk kesenangan dunia) memunyai sesembahab-sesembahan selain Allah yang menetapkan untuk mereka, agama yang tidak diizinkan Allah? Dan jika seandainya tidak ada ketetapan pasti (dari Allah swt. Tentang penangguhan siksa), pasti mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang zalim (yakni orang-orang yang musyrik) bagi mereka azab yang sangat pedih. (QS. 42:21)

Dalam pandangan Ibn ‘Āsyūr, rangkaian kalimat *am lahum syurakā syara’ū* merupakan sebuah celaan terhadap mereka yang memiliki sesembahan sekaligus ejekan bagi sesembahannya itu karena sungguh sesembahan itu tidak berdaya dan tidak mampu memberi *syarī'ah* agama. Ibn ‘Āsyūr, melanjutkan bahwa kalimat ini pula bermaksud melepaskan hubungan keterkaitan antara sesembahan-sesembahan itu dengan Allah. Maksudnya adalah, jika *syarī'ah* itu tidak bersumber dari Tuhan yang benar maka ia bersumber dari Tuhan yang batil (*syurakā'*).⁸

Senada dengan pandangan Ibn ‘Āsyūr, Āluṣī memaknai susunan kalimat pertama pada ayat di atas sebagai pengingkaran terhadap *syarī'ah* yang bersumber selain dari Allah. Namun, ia menambahkan, jika pun pada faktanya mereka (orang musrik) mengikuti “*syarī'ah*” sesembahan-sesembahan itu, tentulah

⁸ Lihat: Muhammad bin Ṭahir Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Beyrut: Muassasah al-Tāriḫ, tt) Jilid 25. Hal.140-141

*syarī'ah*nya berbeda total dengan *syarī'ah* yang Allah turunkan, yakni bertentangan terhadap keyakinan agama dan hari kemudian.⁹ Dapat di tarik kesimpulan bahwa *syarī'ah* secara ontologis, bersifat otentik berasal dari Allah, tidak dari sumber lain maupun bercampur dengan hal-hal lain.

Dalam hal ini, segala bentuk sistem dan aturan yang dibuat atau bercampur dengan unsur selain dari Allah, maka itu bukan merupakan *syarī'ah*. ini meliputi gagasan penerapan *syarī'ah* dan penegakan khilafah yang akhir-akhir ini hendak ditegakkan oleh segelintir orang. Bahkan dengan kata lain, tidak ada satu pun sistem yang diklaim *syar'i* sebagai perwujudan *syarī'ah*.

Karena pada nyatanya, term *syarī'ah* yang kaum islamisme jadikan sebagai sistem Tuhan yang ingin ditegakkan itu, hanya merupakan interpretasi kaum ulama dan cendikiawan yang mengandung banyak variasi, sehingga tidak mungkin interpretasinya sama.¹⁰

b. Telah sempurna

Karakteristikk selanjutnya dari *syarī'ah* adalah mengalami penyempurnaan sesuai dengan kesempurnaan penurunan Nabi. Dalam surat al-Jāthiyah [45] : 18, Allah berfirman:

﴿ ١٨ ﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

“Kemudian kami menjadikanmu (Nabi Muhammad saw.) berada di atas suatu syariat (yakni ajaran agama: jalan yang sangat jelas, luas dan mudah yang berupa imbingan dan peraturan tentang urusan (agama) maka ikutilah ia dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu orang yang tidak mengetahui.” (QS. 45:18)

⁹ Sayyid Muhammad Ālūsī, *rūh al-Ma'ānī fi Tafsīri al-Qur'ān al-'Aẓīm*, (Beyrut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H) Jilid, 13. Hal 29

¹⁰ M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2012) hal. 67.

Ayat ini turun setelah menjelaskan karakteristik bani israil Quraish Shihab menafsirkan rentetan kalimat *tsumma ja'alnāka 'alā syarī'atin min al-amri/kemudian kami menjadikanmu berada di atas sebuah syarī'ah menyangkut urusan agama sebagai pengagungan syarī'ah yang akan diturunkan tersebut. Selain pengagungan, rangkaian kalimat ini mengindikasikan perbedaan yang terdapat padanya, jika pada syarī'ah Nabi Musa terasa gersang dan kering, sesuai dengan karakteristik kaumnya yang materialistik sedangkan pada syarī'ah Nabi Muhammad, bercirikan moderasi dengan karakteristik *ummatan washāṭan*, dalam arti memandang seimbang kehidupan dunia dan Akhirat.¹¹*

Selanjutnya, Kata perintah yang disematkan pada konteks *syarī'ah* Muhammad adalah mengikuti (اتبع). *Ittaba'a* memiliki makna menapaki atau bergerak di belakang sesuatu atas dasar kesadaran memilih dan kehendak.¹² Jika dikaitkan dengan *syarī'ah* Allah yang telah ditetapkan kepada Muhammad, maka makna ini mengindikasikan sesuatu yang diikutinya telah sempurna dan tidak mengalami pengembangan. sehingga itu, *syarī'ah* mensyaratkan dirinya telah selesai tetapi mampu menjawab permasalahan yang ada, karena pada dasarnya permasalahan yang akan datang memiliki akar dan pola yang sama dan telah terjadi sebelumnya. Sementara itu, kesempurnaan sebuah perjalanan adalah pada keberlangsungannya dan kesempurnaan sebuah kemajuan adalah pada keajegannya.¹³

Titik kesempurnaan ini, pada sisi lain mengisyaratkan bahwa tidak ada lagi *syarī'ah* yang datang kemudian, bahwa semua kaidah, aturan dan sistem yang dihasilkan dari penelaahan

¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2012) Jilid. 12 hal. 355.

¹² Mustafawi, *al-Tahqīq Fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm* (Teheran: Markaz Nasyr al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H) Jilid 2 hal. 407-408.

¹³ Muhammad Said al-'Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, hal. 88-89.

terhadap *syarī'ah* bukanlah *syarī'ah* itu sendiri. Secara tidak langsung kaidah-kaidah dan sistem tersebut mengindikasikan sifatnya yang temporal dan parsial sesuai dengan konteks yang dibutuhkan.

c. Memiliki misi yang sama

Evaluasi kontekstual merupakan salah satu metode dalam analisis sintagmatik Izutsu, di mana sebuah term dijelaskan langsung oleh kalimat setelahnya. Terkait evaluasi ini terhadap kata *syarī'ah*, terdapat dalam surat al-Syura [42]: 13:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمَا
مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ... ﴿١٣﴾

“Dia (Allah swt.) telah mensyariatkan kepadamu (umat nabi Muhammad) dari (ajaran) agama (yakni prinsip-prinsip serupa dengan) apa yang diwasiatkannya kepada Nuh, dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad saw.), serta apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa (yakni): laksanakanlah (tuntutan) agama (secara baik, sempurna dan berkesinambungan) dan janganlah (berselisih dan berbeda pendapat yang mengakibatkan kamu) berpecah belah (dan berkelompok-kelompok) di dalamnya (ajaran agama)...” (QS. 42: 13)

Kalimat *mā waṣṣa bihi nūhan* dan seterusnya, secara tidak langsung dapat dikatakan sebagai kalimat penjelasan dari kata *syarī'ah*, yang sebelumnya dilafazkan *Syara'a lakum min al-Dīn*. Menurut Ibn Āsyūr, Susunan kalimat seperti ini bisa ditafsirkan dengan *taqdir kaf tasybīh*, maksudnya adalah apa yang disyariatkan kepada Nabi Muhammad sangat serupa dengan apa yang diwasiatkan kepada Nabi Nuh. Perumpamaan ini semisal ungkapan Waraqah Bin Nawfal.¹⁴ Keserupaan ini

¹⁴ Kalimat yang pernah dilontarkan kepada nabi ketika khadijah membawa Nabi kepada pamannya, kalimat itu berbunyi هذا هو الناموس الذي أنزل على عيسى ini

meliputi ketauhidan kepada Allah, lima hal-hal pokok universal,¹⁵ serta kebutuhan-kebutuhan yang tidak dapat dipenuhi oleh sistem yang dibuat manusia.¹⁶ Kaum muktazilah dan syi'ah merangkum nilai keutamaan yang merupakan misi dari *syarī'ah* adalah tauhid dan keadilan.

Karena pada dasarnya, inti dari ajaran agama adalah sama, sehingga apapun yang tercakup dalam pesan agama yang diturunkan sebelumnya, terkandung pula pada *syarī'ah* Nabi Muhammad seperti, memerintahkan untuk pengesaan Allah, iman kepada kebangkitan dan kehidupan setelahnya dan takwa dengan menjalan perintahnya dan menjauhi larangannya secara umum, serta berbudi pekerti atas dasar ma'ruf.¹⁷

Sehingga, pembentukan atau penegakan suatu aturan, sistem dan ideologi negara yang sesuai *syarī'ah* mensyaratkan terkandungnya misi-misi agar senantiasa menjaga hak-hak masyarakatnya baik hak keberagamaan ataupun hak kebebasan dan keselamatan jiwa, harta serta terciptanya keadilan. Dalam hal ini pancasila secara konseptual memuat misi dari *syarī'ah* tersebut.¹⁸

Selain daripada kandungan internal *syarī'ah*, pada potongan ayat selanjutnya, dijelaskan pula, bahwa tujuan dari pemberian *syarī'ah* kepada nabi adalah *an aqīmu al-dīn wa lā tatafarrāqū*,

(malaikat yang ia temui/ajaran yang turun di Goa Hira) seperti Namus yang turun pada Nabi Isa.

¹⁵ Lima hal universal itu antara lain terjaganya agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Lima hal ini sering disebut sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* (maksud-maksud penurunan suatu *syarī'ah*).

¹⁶ Lihat: Muhammad bin Ṭahir Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 25, Hal.118-119.

¹⁷ Muhammad bin Ṭahir Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 25, Hal. 119.

¹⁸ Secara konseptual, Pancasila mengakomodir misi utama yang ada dalam Islam. Meski dengan sangat kritis ia menyebutkan terdapat pembatasan kebebasan ekspresi keberagamaan di dalamnya. Begitu juga dengan keadilan yang menjadi tujuan dari Pancasila, secara konseptual sangatlah mencerminkan semangat misi *syarī'ah*. lihat: M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, hal. 87-89

kata *an* memiliki maksud *tafsiriyyah* yang berfungsi menjelaskan,¹⁹ sehingga dapat dipahami bahwa pesan *syarī'ah* dalam konteks ini adalah untuk menegakan agama yang diwahyukan dan tidak berpecah belah.

Yang dimaksud dengan larangan *tafarruq* dalam pandangan mufassir mencakup mendirikan sebagian dari agama dan meninggalkan yang lainnya, tidak mengimani semua *syarī'ah* yang diberikan, berselisih dengan rasul serta perselisihan antar umat dengan membuat kelompok-kelompok yang berselisih dalam tujuan.²⁰

2. Analisis Paradigmatik

Yang dimaksud dengan analisis paradigmatik adalah analisis dengan pola relasi yang berlangsung berdasarkan prinsip-prinsip persamaan atau perbedaan sebelum muncul sebagai teks yaitu pada tahap paradigma.²¹ Pada kata *syarī'ah*, analisis ini mencakup kata *minhaj* (sebagai sinonim) dan *hawa* (sebagai antonim) dalam paradigma konsep jalan atau metode.

a. Sebagai jalan yang baku dan tidak berubah

Dalam analisis paradigmatik, penjelasan dengan mengakomodir kata sinonim merupakan hal yang perlu ditempuh, pasalnya, langkah ini mampu memberi gambaran kepada konteks apa dan kekhususan apa kata *syarī'ah*

¹⁹ Bisa pula sebagai *maf'ūl* dari kata Syara'a atau sebagai *isti'nāf*. namun, dalam pandangan Zamakhsyari, keduanya memiliki fungsi yang sama yaitu menjelaskan apa yang disyariatkan oleh Allah. Lihat: Muhammad Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an ḥaqāiq ghawāmiḍi al-Tanzīl*, (Beyrut: dār al-Kitāb al-'Arabī, 1417 H) Jilid 4, Hal. 215.

²⁰ Lihat penafsirannya tentang *tafarruq* dan abrogasi *syarī'ah* dalam: Muhammad Husein Thaba'thaha'I, *al-Mizān Fi Tafṣīr Al-Qur'an* (Qum: *Daftar Intisyarat Islamiyemie Madresin Huzah Ilmiyah Qum*, 1417 H) Jilid 18, hal. 30. Bandingkan dengan penafsiran M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2012) Jilid. 12, Hal. 132.

²¹ Anang Hernawan, "Membaca Iklan Televisi: Sebuah Perspektif Semiotika", Hal. 282.

digunakan. Pada potongan ayat 48 Surat al-Māidah, Allah befirman:

إِلِكًا... جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا

“...Bagi masing-masing (umat) kami berikan aturan dan jalan yang terang...” (QS. 5:48)

Pada potongan ayat di atas, kata *syarī'ah* dalam bentuk *Syir'atan* berdampingan dengan kata *minhaj*, meski secara zahir keduanya memiliki arti yang sama yaitu jalan, namun keduanya memiliki perbedaan dan spesifikasi, terdapat beberapa pendapat yang mencoba menjelaskannya.

Dalam menjelaskan potongan ayat di atas, Quraish Shihab memahami *syarī'ah* sebagai jalan-agama- yang terbentang untuk suatu umat tertentu dan Nabi tertentu, sedangkan *minhaj* merupakan jalan luas yang mengantarkannya pada *syarī'ah*. bahwa Allah telah menetapkan *minhaj* dan *syarī'ah* kepada setiap umat sesuai keadaan dan perkembangan masyarakatnya. Sehingga jika terjadi perkembangan atau perubahan, maka Allah mengganti pula *minhaj* dan *syarī'ah*nya.²²

Makarim Sirazi dalam al-Amthāl memberi spesifikasi dengan mengutip pendapat Raghīb Iṣfahānī, bahwa kata *syarī'ah* adalah semua yang terdapat dalam Alquran, sedangkan *minhaj* berkaitan dengan apa yang terdapat dalam sunnah Nabi. Pendapat ini ia setuju karena dalam pandangannya terhadap makna leksikal dari *syarī'ah* itu sendiri yang merupakan jalan yang mampu menyampaikan pada sumber air yang dalam hal ini adalah agama, sedangkan *minhaj* adalah jalan yang memiliki sifat jelas, sebagai mana hadits Nabi yang memiliki fungsi sebagai penjelas Alquran.²³ Maka tidak heran jika Ibn Abbas

²² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-mishbah*, Jilid. 3 hal. 140.

²³ Lihat: Nashir Makarim Syirazi, *al-Amthāl Fī Tafṣīri Kitābihi al-Munzal* (Qum: Madrasah Imam Ali Bin Abu Thalib, 1421 h) Jilid 4, Hal. 27.

menafsirkan kedua kata itu secara berurutan dengan jalan (suatu yang baku) dan cara (sebagai hal yang lebih spesifik).²⁴

Dari sini, dapat disimpulkan bahwa Alquran memiliki sifat baku dan tidak berubah, adapun yang berubah dan berkembang seiring konteks tempat dan waktunya merupakan penafsirannya. Ini seperti yang diungkapkan Dawam Raharjo bahwa nilai itu merupakan sebuah penafsiran, maka kualitas dan kebenarannya bersifat relatif dan tafsirannya akan terus berubah dan berkembang.²⁵

Adanya perbedaan suatu sistem pemerintahan, dasar dan ideologi negara dengan yang lainnya tidak serta merta dikatakan benar dan salah, atau yang satu merupakan perwujudan *syarī'ah* dan lainnya tidak. Mengingat, suatu sistem pemerintahan pasti mengalami perubahan, meski hal tersebut mengacu pada *syarī'ah*.

Terkait hal ini, Ali Abdul Raziq seperti yang dikutip oleh Dawam Raharjo menentang sistem pemerintahan yang mengklaim dirinya sebagai perwujudan *syarī'ah*, ia mengatakan bahwa tidak ada petunjuk yang jelas dalam Alquran bagaimana prinsip negara Islam itu. Tidak ada satupun perintah dalam Alquran untuk mendirikan negara Islam, yang ada hanyalah perintah untuk bersatu dengan misi menciptakan kebaikan dan mencegah keburukan.²⁶

b. Memenuhi kebutuhan manusia

Selain evaluasi sinonim, dalam analisis paradigmatis dikenal pula langkah evaluasi antonim atau lawan kata. Fungsinya adalah, memahami posisi kata *syarī'ah* ditinjau dari spesifikasi kata yang bertolak belakang darinya dalam satu konteks

²⁴ Abu Abdullah Muhammad Bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadits 1: Shahih al-Bukhari 1*, diterjemakan oleh Masyhar dan Muhammad Suhadi, (Jakarta: Almahira, 2013) Hal. 5.

²⁵ M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, hal. 84

²⁶ M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, hal. 79

kalimat. Terkait evaluasi ini, dapat dilihat dari surat al-Jāthiyah [45] : 18-19:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَكُنُوعًا مِّنكَ مِن اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩﴾

“Kemudian kami menjadikanmu (Nabi Muhammad saw.) berada di atas suatu syariat (yakni ajaran agama: jalan yang sangat jelas, luas dan mudah yang berupa imbingan dan peraturan tentang urusan (agama) maka ikutilah ia dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu orang yang tidak mengetahui. Sesungguhnya mereka sekali-kali tidak dapat menghalangimu sedikit pun dari (azab) Allah (jika engkau mengikuti mereka), dan sesungguhnya orang-orang zalim, sebagian mereka menjadi penolong (dalam melakukan kedurhakaan) bagi sebagian yang lain, Allah adalah pelindung orang-orang yang bertakwa” (QS. 45:18)

Dalam ayat di atas, kata *ahwā* (jamak dari *hawā*) tampil sebagai lawan kata dari *Syarī‘ah*. Dalam penelusuran bahasa, kata ini memiliki kata dasar *هو* yang bermakna condong ke bagian paling rendah, disematkan pada konteks kecenderungan manusiawi, karena ia cenderung pada syahwat, harta dan kenikmatan materi. Tak ayal, kecenderungan itu mampu menjadi penghalang dan pencegah yang sangat berat untuk menuju kepada Allah.²⁷

Jika ditinjau dari sisi sebab turunnya, kata hawa ini lahir ketika para ketua kaum Quraish mendatangi Nabi seraya mengajaknya untuk kembali mengikuti ajaran leluhur, karena bagi mereka kemuliaan dan keislaman mereka lebih baik. oleh karena itu, turunlah ayat itu dan menyemati ajakan mereka sebagai *hawā jahiliyyah*. Karena pada dasarnya, jalan

²⁷ Lihat: Mustafawi, *al-Tahqīq Fī Kalimat al-Qur‘ān al-Karīm* (Teheran: Markaz Nasr al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H) Jilid 11, Hal. 328-330.

peribadahan hanya ada dua, yakni jalan wahyu ilahi dan yang lainnya adalah jalan *hawā jahiliyyīn*.²⁸

Selanjutnya, Thabathaba'i dalam tafsirnya mengungkapkan kalimat *innahum lā yaghnū 'anka mina Allāhi syaian ta'fīl* yakni sebagai landasan hukum atas larangan mengikuti *hawā*. Hal ini karena hanya Allah yang mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar manusia, sedangkan *hawā* tidak akan mampu memenuhi kebutuhan tersebut.²⁹

Kemudian ia melanjutkan, bahwa kebutuhan-kebutuhan yang ia maksud adalah kebutuhan untuk menjalani hidup yang baik dan memperoleh kebahagiaan di akhirat. Oleh karena itu dalam *syarī'ah* mengandung hukum-hukum dan aturan-aturan berupa perbuatan yang mengantarkan ia pada kebahagiaan tersebut. Bahkan, petunjuk selalu berkaitan erat dengan keyakinan.³⁰ Senada dengan pandangannya terhadap ketauhidan. Bahwa keyakinan terhadap Tuhan merupakan realisme naluriyah yang ada pada manusia. Barang siapa yang mengikuti *hawā*, maka ia menutup nalurinya tersebut. Ini menandakan bahwa kebutuhan yang dipenuhi oleh *syarī'ah* mencakup kebutuhan naluri akan ketuhanan.³¹

Dari sini jelas bahwa *syarī'ah* mengandung beberapa aspek yang memenuhi kebutuhan manusia. Aspek-aspek yang terkandung dalam *syarī'ah* adalah aspek ketauhidan, hukum dan norma untuk mencapai kebahagiaan. Semua aspek ini

²⁸ Lihat: Nashir Makarim Syirazi, *al-Amtsāl Fī Tafsīri Kitābihi al-Munzal* (Qum: Madrasah Imam Ali Bin Abu Thalib, 1421 h) jilid 16 hal. 207

²⁹ Muhammad Husein Thaba'thaba'i, *al-Mizān Fi Tafsīr Al-Qur'an* (Qum: Daftar Intisariat Islamiyemiehe Madresin Huzah Ilmiyah Qum, 1417 H) Jilid 18, hal. 166-167.

³⁰ Muhammad Husein Thaba'thaba'i, *al-Mizān Fi Tafsīr Al-Qur'an*, Jilid 18, hal. 169-170.

³¹ Pandangan ini merupakan komentar Thabathaba'i terhadap firman Allah surat al-Furqān ayat 43-44. Lihat: Muhammad Husein Thaba'thaba'i, *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, terjemahan dari Islamic Teaching: An Overview oleh Ahsin Muhammad, (Jakarta: Sadra Press, 2011) hal. 57.

terangkum pada gagasan pokok tentang keseluruhan hidup. yakni, secara keseluruhan, hidup ini berkaitan dengan tiga hal. yaitu: Tuhan sebagai pencipta, diri sendiri dan manusia lain untuk bekerja sama. Ini berarti bahwa, *syarī'ah* turun untuk mengatur itu semua.



Gambar 4.1: Medan semantik makna relasional

C. Makna Historis

Makna historis, atau yang Izutsu sebut sebagai semantik historis merupakan sebuah upaya pengkajian terhadap sejarah kata-kata berdasarkan tahap-tahap sejarah yang berbeda yang satu sama lain dipisahkan oleh interval waktu. Analisis ini dilakukan untuk menemukan aspek sinkronik dan diakronik sebagaimana yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya sebelumnya. Adapun tahap waktu yang dijadikan sebagai patokan yaitu masa pra Quranik, masa Quranik dan pasca Quranik.³²

1. Masa pra Quranik

³² Lihat: Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Hal. 34-35.

Analisis ini bertujuan untuk mengetahui makna kalimat ini dalam konteks dunia masyarakat arab sebelum Alquran datang kepada mereka. Sudah diketahui bahwasannya bangsa arab adalah masyarakat yang akrab dengan tradisi syair. Dalam sebuah syair kuno, kata tersebut diabadikan:

في الشرائع من جيلان مقتنص # رب الثياب خفي الشخص منسرب³³

“Di dalam telaga itu sekawanan kuda hewan buruan, mengalirkan air yang naik memenuhi kapasitas.”

Dalam syair di atas, kata *syarī’ah* tampil dalam bentuk jamak dengan makna sebuah sumber air tempat minum dan bergumulnya hewan buruan. Syair di atas sesuai dengan karakteristik yang diungkapkan oleh Ibn Manzhur bahwa orang-orang arab tidak serta merta menamakan tempat itu dengan istilah *syarī’ah* kecuali airnya melimpah dan tidak terputus.³⁴ Begitu pula pada pembahasan yang sebelumnya, Raghīb iṣfahānī menambahkan sifat *syarī’ah* sebagai sumber air dengan fungsinya untuk tempat minum dan membersihkan badan.

Dapat disimpulkan bahwa makna kata *syarī’ah* pada masa pra Quranik adalah sebuah mata air yang mengalir dan airnya melimpah. Atau jalan air yang mengantarkannya pada sumber air yang utama.

2. Masa Quranik

Setelah mengetahui makna penggunaan kata *syarī’ah* pada masa pra Quranik, analisis historis selanjutnya adalah masa Quranik. Pada tahap ini sejauh mana dan pada sisi apa kata *syarī’ah* mengalami perubahan. Menjadi salah satu otoritas dalam analisis

³³ Muhammad bin Yusuf Abu Hayan, *Bahr al-Muhīt fi al-Tafsīr*; (Beyrut, Dār al-Fikr, 1420 H) Jilid 9, Hal. 419.

³⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, hal. 2238

bahasa pada masa Quranik adalah hadis. Karena ia ada dan berinteraksi langsung dengan masyarakat arab ketika Alquran turun.

Jika ditelusuri lebih jauh, paling tidak dalam *kutubu al-tis'ah*, kata *syarī'ah*-sebagaimana dalam Alquran- tidak menjadi primadona dan sering muncul ke permukaan. Hal ini terlihat dari kata *syarī'ah* dengan semua derivasinya yang hanya muncul sebanyak 26 kali kasus atau konteks.³⁵

Rupanya, tidak semua derivasi kata *syarī'ah* berubah dan meninggalkan makna dasarnya yaitu sebagai sumber air, seperti pada contoh hadits yang diriwayatkan oleh Muslim

...إنما مثلكم كمثل رجل استرعى ابلا او غنما فرعاها ثم تحين يقبها فأوردها حوضا

فشرعت فيه فشربت صفوه و تركت كدره فصفوه لكمو كدره عليهم³⁶

“...Kalian dengan mereka diumpamakan seperti penggembala dengan unta atau kambing gembalaannya, dia menggembalakan, memilihkan waktu dan tempat yang sesuai untuk minum, kemudian membawanya ke telaga, lalu hewan-hewan itu minum di telaga tersebut, ia minum yang jernih dan meninggalkan yang keruh. Yang jernih itu untuk kalian dan yang keruh itu menjadi tanggungan mereka para pemimpin itu.”

Dalam hadis di atas, kata *syarī'ah* memiliki makna minum di telaga. Tidak menggambarkan perubahan makna yang signifikan dari makna dasarnya. Begitu pula pada hadis lain, kata derivasi

³⁵ Arentjan Wensinck, *Mu'jam al-Mufahras li alfāzi al-hadits al-nabawī*, (Leinden: Brill, 1936) Jilid 3, Hal 100-101.

³⁶ Abu Husain Muslim bin al-Hajjāj, *Shahih Muslim*, (Beyrut, dār Ibn Hazm, 1995) Jilid 3, Hal. 102.

syarī'ah memiliki arti memberi minum unta,³⁷ mengarahkan (pintu)³⁸, mengalirkan air (dalam berwudu)³⁹

Kendati demikian, perlu diperhatikan bahwa kata-kata yang telah disebutkan di atas, tidak satu pun dalam bentuk *musyabbah bismi maf'ul* dengan lafaz *syarī'ah* (شريعة), melainkan kata derivasinya dalam bentuk *fi'il* (kata kerja) أشرع / شرع, *ism makān* (kata yang menunjukkan tempat) مشرعة juga *ism fā'il* (yang bermakna subjek) شارعة.

Sementara itu, kata yang dalam bentuk شريعة semuanya mengalami perubahan makna,⁴⁰ dan kental dengan ajaran agama. Seperti pada hadis berikut:

أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ: إِنَّ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ فَأَنْبِئْنِي مِنْهَا بِشَيْءٍ أَتَشَبَّهْتُ بِهِ.
قال: لا تزال لسانك رطباً من ذكر الله عزّ وجلّ

“... seorang Badui berujar kepada Rasulullah, sesungguhnya *syarī'ah* Islam sangat banyak sekali, beritahukan kepadaku sesuatu dari *syarī'ah* itu sehingga aku mudah melaksanakannya. Rasulullah bersabda: lidahmu senantiasa basah karena berzikir kepada Allah ‘azza wa jalla.⁴¹

Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

³⁷ Abu Husain Muslim bin al-Hajjāj, *Shahih Muslim*, Jilid 2, Hal. 447

³⁸ Abu Dawud Sulaiman, bin al-Asy'ats al-Sajistani, *Ensiklopedia Hadis 5; Sunan Abu Dawud*, diterjemahkan Oleh Muhammad Ghazali dkk, (Jakarta, Almahira, 2013) Hal. 46.

³⁹ Abu Husain Muslim bin al-Hajjāj, *Shahih Muslim*, Jilid 1, Hal. 182

⁴⁰ Meskipun ada pula yang dalam bentuk kata kerja yang mengalami perubahan makna.

⁴¹ Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibn Majah, *Ensiklopedia Hadis 8; Sunan Ibnu Majah*, diterjemahkan Oleh Saifuddin Zuhri, (Jakarta: Almahira, 2013) Hal. 896.

الرجل إذا عرف الإسلام و شرائعه ثم قتل فجزاؤه جهنم خالدًا فيها. فذكرته لمجاهد فقال:
إلا من ندم.⁴²

“...Bila seseorang telah mengenal Islam dan syarī’ahnya, kemudian dia membunuh dengan sengaja, maka balasan baginya adalah neraka jahanam, dan dia kekal di dalamnya. Kemudian keterangan ini aku sampaikan kepada mujahid, dia pun berkata: ‘kecuali yang menyesali perbuatannya’.”

Dari dua hadis di atas, kata *syarī’ah* mengalami perubahan makna, jalan yang semulanya bersifat meteri menuju sumber air, mengalami ‘bumbu’ ketuhanan. Sifat konotatif berupa ajaran dan aturan disematkan pada kata tersebut untuk tujuan mendapatkan kehidupan yang baik. pada hadis yang kedua, *syarī’ah* dilekatkan pada konteks penjagaan hak hidup seseorang yang pada pembahasan lain, merupakan salah satu *maqāṣid syarī’ah*.

3. Masa pasca Quranik

Pada bagaian ini, analisis kata *syarī’ah* dilakukan pada penggunaannya di masa setelah kenabian. Langkah ini dianggap penting mengingat perubahan yang sampai kepada masa sekarang tidak serta merta merupakan sebuah loncatan. Terlebih pada penggunaannya di tempat lain yang bukan berbahasa Arab, seperti di Indonesia ini.

Penurunan Alquran dengan dampak konotasi ilahiah terhadap kata *syarī’ah* tidak serta merta menghapus makna awalnya, melainkan sebagai pengembangan makna. Dalam *nahj al balaghah* kata ini digunakan dengan kedua maknanya, *syarī’ah* sebagai sumber air juga jalan ilahi.

⁴² Abu Abdullah Muhammad Bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadits 1: Shahih al-Bukhari 1*, Hal. 5.

لمْ غلب أصحاب معاوية أصحابه عليه و سلام على شريعة الفرات بصقّين ومنعومهم من الماء⁴³

“Tatkala kelompok mu’awiyah mengalahkan kelompok imam Ali as. di sungai Furat pada perang Shiffin mereka menghalanginya untuk meraih air.”

الحمد لله الذي شرع الإسلام فسّهّل شرائعه لمن وردها⁴⁴

“segala puji bagi Allah yang telah menunjukkan syarī’ah Islam dan memudahkan syarī’ah tersebut bagi yang memasukinya.”

Kemudian, pada masa dinasti Umayyah, seorang khalifah bernama Umar Bin Abdul Aziz menulis surat untuk Adi Bin Adi sebagai berikut:

والحبّ في الله والبغض في الله من الإيمان وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عديّ بن عديّ إنّ للإيمان فرائض وشرائع وحدودا وسننا فمن استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان.

“... Cinta karena Allah dan benci karena Allah adalah bagian dari iman, Umar bin Abdul Aziz pernah menulis surat kepada adi bin adi: ‘iman itu memiliki beberapa aspek. Yaitu kewajiban, syarī’ah, had dan kesunahan. Orang yang memenuhi semua itu maka sempurna lah imannya, dan orang yang tidak memenuhinya maka belum sempurna imannya.”

Dalam kutipan surat di atas, kata *syarī’ah* disejajarkan dengan kewajiban, hukuman dan perbuatan sunah. Hal ini menandakan bahwa *syarī’ah* berada dalam ruang lingkup yang parsial. Bahwa kewajiban dan perbuatan sunah bukanlah bagian daripada *syarī’ah*. selain itu, bentuk jamak yang dipakai dalam hadis di atas

⁴³ Ali bin Abi Thalib, *Nahj al-Balaghah*, ditahqiq oleh Subhi al-Sālīh, (Beyrut: dār al-kitāb al-Banānī, 2004) Hal. 88.

⁴⁴ Ali bin Abi Thalib, *Nahj al-Balaghah*, Hal. 153.

menambah indikasi bahwa term *syarī'ah* digunakan untuk menggambarkan aturan-aturan yang setingkat dengan tiga kata lainnya untuk menyempurnakan iman.

Selanjutnya, dalam sebuah risalah yang ditulis oleh seorang teolog yaitu Abu Hasan al-Asy'arī, ia menggunakan kata *syarī'ah* dalam konteks kalimat perdebatan antara otoritas akal dan nash, dengan narasi sebagai berikut:

...وإن كان أصولها موجودة في القرآن والسنة وما حدث من شيعٍ فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه... لو نصّ على جميع ذلك ماختلفوا فيها وما بقي من الخلاف إلى الان... لأنّ حكم مسائل الشرع التي طريقتها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقتها السمع.⁴⁵

“... Jika dasarnya terdapat dalam Alquran dan sunnah dan apa yang terjadi yang berkaitan dengan agama dari segi *syarī'ah* (hukum), maka mereka berbincang (mendiskusikan) tentangnya. Jikalau semua itu terdapat nashnya, maka tidak ada perbedaan dan perselisihan yang tersisa sampai sekarang,.. karena hukum persoalan *syarī'ah* yang berupa pesan ilahi, harus dikembalikan pada dasar *syarī'ah* yang berupa pesan ilahi juga.”

Pada tulisan al-Asy'ari di atas, *syarī'ah* lekat dengan konteks aturan dan hukum sebuah peristiwa yang sekali lagi ini bersifat parsial dan terpisah dari hal-hal lain yang bukan merupakan *syarī'ah*. Tak ayal, jika seorang asy-Syatibi lebih menggunakan kata *syarī'ah* sebagai Fiqih dan tata aturan yang praktis. Bukan tanpa alasan, seperti yang diutaran oleh Fazlur Rahman, kata ini masuk pada perdebatan yang berkembang dalam wacana teologi saat itu.

Terlebih pada penggunaannya di negara Indonesia akhir-akhir ini, fenomena penyematan kata *syarī'ah* telah menjadi *brand* dan

⁴⁵ Abu hasan Ali bin Ismail al-Asy'arī, *Risālah al-Istihṣān al-Khaud fī 'Ilmi al-Kalām*, (Beyrut: Dār al-Masyārī', 1995) Hal. 47-48.

trand. Sebut saja, Bank syari'ah, perumahan syari'ah, pakaian syar'i dan lain sebagainya. Dari sini dapat dilihat, bahwa suatu kata yang melewati masa yang lama dan tempat yang berbeda mengalami pergeseran makna yang lumayan jauh.

Meskipun terjadi perubahan dan pergeseran makna konotasi di setiap masanya, benang merahnya tetap terlihat menetap pada satu gagasan yaitu sebuah jalan untuk menjadikan hidup lebih baik. dari maknanya yang bersifat materil berupa air, kemudian lebih esensial berupa kebutuhan bimbingan jiwa, selanjutnya menyempit kepada hal yang lebih praktis dan bahkan pada hal *stylis*.

D. Weltanschauung Alquran Kata *Syarī'ah*

Dari pemaparan yang telah lalu, kata *syarī'ah* diimajinasikan sebagai sebuah jalan yang mesti diikuti, terpenuhinya segala kebutuhan bagi mereka yang menapakinya. Dengan bahasa lain, kata *syarī'ah* hadir sebagai jembatan antara Tuhan dan manusia, *dīn* yang semulanya sebuah sikap penghambaan yang selalu melekat pada diri manusia meminta haknya berupa jalan yang perlu ia tempuh. *Syarī'ah* secara tidak langsung hadir sebagai jawaban untuk memenuhi kebutuhan manusia. Adapun kebutuhan yang diperlukan manusia meliputi:

1. Ketauhidan

bahwa kebutuhan utama dan paling mendasar dari manusia adalah pengetahuan terhadap tuhan. Ini merupakan kebutuhan naluriah yang harus dipenuhi. *Syarī'ah* yang semula dihadapkan dengan kata *hawā* menjadi petunjuk bagi mereka yang ingin memenuhi kebutuhan tersebut. Karena pada dasarnya, manusia tidak menciptakan pengetahuan tentang tuhan. melainkan ia hanya perlu mendengarkan seruan yang ada dalam dirinya dan mengarahkan perhatiannya pada kebenaran yang jelas dan

gambang. Oleh karena itu, kewajiban pertama manusia adalah mengenal Tuhan.⁴⁶

2. Aturan beribadah

Setelah mengetahui kebenaran, menjadikan kebahagiaan sebagai tujuan dan percaya bahwa Tuhan telah memberikan jalan, maka langkah selanjutnya adalah beribadah kepada-Nya. Kewajiban ini menjadi kewajiban kedua setelah kewajiban mengenal Tuhan. Adapun jalan tatacaranya Allah berfirman:

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunahnya).” (QS. Al-Nisa [4]:59)

Dalam beribadah terhadap Tuhan, maka seseorang harus mematuhi hal-hal yang berkaitan dengan-Nya dengan penuh ketundukan. dalam hal ini aturan-aturan yang Allah turunkan dan tuntunan yang telah dicontohkan oleh Nabi.⁴⁷

3. Hukum bersosial

Masih dalam kerangka bahwa manusia memiliki tujuan untuk mendapat kebahagiaan, maka dalam meraihnya ia menyadari bahwa dengan jalan bekerja samalah mereka dapat lebih mudah meraihnya. Namun, oleh karena hidup ini tidak terlepas dari hubungan horizontal dengan sesama manusia, sifat awal yang cenderung melakukan sesuatu atas kehendak dan kebebasan terpaksa harus terbatas oleh kehendak dan kebebasan orang lain. Sehingga, pada titik itulah diperlukan sebuah kesepakatan atau aturan yang dijaga dan dijalankan bersama. Dalam hal ini, *syarī'ah*

⁴⁶ Muhammad Husein Thaba'thaba'i, *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, hal. 188.

⁴⁷ Muhammad Husein Thaba'thaba'i, *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, hal. 188.

mempunyai fungsi untuk memberi pondasi hukum-hukum yang akan dibuat dan berkembang kemudian.⁴⁸

Kebutuhan-kebutuhan diatas merupakan kebutuhan yang akan selamanya melekat pada manusia dan hanya *syarī'ah* lah yang bisa memenuhi. Ini dapat terlihat dari perjalanan *syarī'ah* itu sendiri, Sejak apa yang diwasiatkan kepada Nuh hingga pesan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad sebagai penanda berakhirnya penurunan *syarī'ah* tetap mempertahankan jati dirinya sebagai jalan yang kandungannya sama yaitu keimanan terhadap Tuhan dan perbuatan baik. Kendatipun terjadinya perbedaan sifat pada setiap *syarī'ah*, itu tidak mengubah intinya melainkan hanya cara dan teknis karena menyesuaikan perbedaan konteks umat yang menjalaninya.

Selain itu, berakhirnya penurunan *syarī'ah*, menandakan kebakuan yang dimiliki oleh *syarī'ah* itu sendiri. Bahwa apa yang keluar darinya bukanlah syariah itu sendiri melainkan efek darinya, dapat berupa hukum, amalan bahkan sebuah konsep yang sering dimonopoli sebagai perwujudan otoritas *syarī'ah*.⁴⁹

Setelah penegasian semua bentuk kaidah dan aturan yang sering diklaim sebagai *syarī'ah*, bahwa tidak adanya satu pun sistem dan aturan yang menjadi perwujudan otoritasnya.⁵⁰ Jika suatu negara hendak menerapkan sistem yang sesuai atau bersumber pada *syarī'ah*, harus mampu mewujudkan beberapa aspek berikut: *Pertama*, bahwa negara menegakan nilai keutamaan yang ada, yaitu menciptakan kebaikan dan mencegah keburukan. *Kedua*, bahwa negara mempunyai kewajiban untuk memenuhi kebutuhan berupa kedamaian dan kesejahteraan masyarakatnya. *Ketiga*, sejarah

⁴⁸ Muhammad Husein Thaba'thaha'i, *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, hal. 28-32

⁴⁹ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, hal. 154. Lihat pula pendapat Dawam Raharjo yang berargumentasi bahwa kaidah yang keluar dari pemikiran seorang cendikiawan pastilah beragam, sehingga tidak mungkin untuk ditegakkan dalam masyarakat luas. M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, hal.67.

⁵⁰ M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, hal. 79

mencatat adanya pembuatan peraturan kenegaraan yang berasal dari kepentingan-kepentingan para elit politik. Maka yang dimaksud dengan pembentukan aturan yang berbasis *syarī'ah* haruslah peraturan yang fokus pada pemenuhan hak-hak asasi manusia terutama kaum lemah.⁵¹

Sebagai penutup, penulis setuju dengan gagasan yang disampaikan oleh said al-Asymawi bahwa *syarī'ah* merupakan sebuah spirit yang menembus inti segala sesuatu, ia bukanlah kaidah-kaidah, aturan-aturan dan hukuman-hukuman melainkan ruh yang melahirkan itu semua, senantiasa menghasilkan pembaruan dan aturan yang sesuai dengan waktu dan tempat yang diperlukan. *Syarī'ah* adalah sebuah jalan yang menghantarkan pada jalan yang benar dan kebahagiaan hakiki. Karena itu ia mencakup segala aspek yang berhubungan dengan manusia dan tujuannya.

⁵¹ M. Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, hal. 85-87

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan dan dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan beberapa hal di antaranya:

1. Secara metodologis, semantik Tosihiko Izutsu pada dasarnya bertujuan untuk membangun suatu konsep secara objektif dalam pandangan dunia Alquran dengan meletakkan sebuah kata dalam suatu kerangka medan semantik. Medan semantik ini dibangun dari keterpaduan konsep-konsep individual yang terdapat dalam kosa kata yang terpisah pada surat dan ayat yang berbeda.

Dikajilah kosa kata tersebut secara analitis yang mempertimbangkan aspek historis untuk menemukan makna dasar dan makna relasionalnya. Kemudian, untuk melihat pandangan dunia Alquran terhadap kata tersebut, dibiarkannya Alquran berbicara dengan struktur kalimat yang ada. Pengeplorasian makna yang ditawarkan oleh izutsu kurang lebih melewati tujuh macam evaluasi yaitu, penggunaan makna dasar, kontekstual kalimat, sinonim, antonim, kata negasi, paralelisme dan bidang semantik kalimat.

2. Alquran berbicara tentang dirinya terkait kata *syarī'ah*. Dalam pandangannya yang paling mendasar, *syarī'ah* merupakan jalan untuk menuju kepada Allah. Dia hadir sebagai jawaban berupa jalan dari fitrah manusia yang ingin menghamba. Selain itu, *syarī'ah* mensyaratkan dirinya mampu memenuhi kebutuhan batiniah yang tak akan terpenuhi oleh hawa nafsu manusia. Sehingga, ia memiliki karakteristik yang berbeda pada setiap umatnya.

Di sisi lain, Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir menandai penurunan *syarī'ah* yang terakhir. Perjalanannya bersama para nabi sebelumnya mengindikasikan sebuah proses penyempurnaan.

Ketika sampailah *syarī'ah* itu pada masa Nabi, maka sempurnalah *syarī'ah*.

Karakteristik lain dari *syarī'ah* adalah keotentikan sumber yang hanya berasal dari Allah, tidak tersentuh oleh unsur apa pun, baik itu pemikiran, ijtihad bahkan budaya masyarakat tempat *syarī'ah* itu turun. Sekali lagi, *syarī'ah* itu murni, menembus inti segala sesuatu dan mampu mengeluarkan aturan-aturan dan kaidah-kaidah untuk menyelesaikan persoalan di setiap masa dan tempat.

Terakhir, meski tidak ada satu pun sistem dan aturan yang secara bentuk bersifat murni sebagai *syarī'ah*. tetapi dalam hal misi dan tujuannya, *syarī'ah* dapat diimplementasikan sesuai dengan konteks masyarakatnya. Dalam hal keindonesiaan, dasar negara ini bernama Pancasila.

B. Saran

Setelah melakukan penelitian terhadap tema yang peneliti angkat serta metodologi semantik yang digunakan, penulis menemukan beberapa poin dan merasa perlu diutarakan sebagai saran dan catatan untuk penelitian selanjutnya:

1. Dalam ruang lingkup semantik, Apa yang izutsu sebut sebagai makna dasar, adalah makna yang tetap dan menjadi pijakan untuk setiap makna lainnya, termasuk makna yang ada dalam Alquran. Di sisi lain ia menegaskan bahwa tak ada satu pun kata yang lepas dari naungan bidang semantik tertinggi, yaitu Allah. Sehingga peneliti menyarankan agar penelitian selanjutnya mampu mengungkap relasi antara makna dasar yang bersifat materi dan naungan bidang semantik tertinggi.
2. Penelitian ini merupakan jawaban bagi fenomena yang seringkali mengambil pesan Alquran secara tekstual, sehingga peneliti tergerak untuk memberikan jalan tekstual yang lebih dalam dengan menyusuri sejarah, karakteristik serta kegunaan kata tersebut. Namun, dari tema yang peneliti angkat, yaitu *syarī'ah*, nampaknya sudut pandang filosofis sangat diperlukan untuk memecahkan beberapa persoalan, terlebih pada pertanyaan mengapa *syarī'ah*

Nabi Muhammad sering disebut sebagai *syarī'ah* sempurna. Apakah itu menjadi titik kesempurnaan manusia sebagai umatnya?

3. Peneliti menyadari betul bahwa penelitian ini tidak terlepas dari kekeliruan dan kesalahan, baik dalam pemaparan, sistematika penulisan, bangunan argumentasi bahkan penarikan kesimpulan. Sudah sepatutnya peneliti memohon maaf dan kerelaan hati pembaca untuk memaklumi dan bersedia menyampaikan koreksi serta masukannya demi terjaganya iklim akademis.

DAFTAR PUSTAKA

- Ālūsī, Sayyid Muhammad, *rūh al-Ma'ānī fi Tafsīri al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H.
- Abdul Baqi, Muhaamd Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzi al-Qur'ān al-Karīm*, Bandung: Diponegoro, tt.
- Abu Abdullah Muhammad Bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadits 1: Shahih al-Bukhari 1*, diterjemakan oleh Masyhar dan Muhammad Suhadi, Jakarta, Almahira, 2013 M.
- Abu Hayan, Muhammad bin Yusuf, *Bahr al-Muhīt fi al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 H.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Tekstualitas Alquran: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, terjemahan dari *Mafhūm al-Nash Dirāsah fī Ulūmu al Qur'ān*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016 M.
- Affandy, Sa'dullah, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, Jakarta: Mizan, 2015 M.
- Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu Tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam dalam Alquran*, Yogyakarta: IRCiSod, 2018 M.
- al-'Asmawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syariah*, diterjemahkan oleh Luthfi Tomafi, Yogyakarta: LkiS, 2012 M.
- al-Asy'arī, Abu hasan Ali bin Ismail, *Risālah al-Istihsān al-Khaud fī 'Ilmi al-Kalām*, Beirut: Dār al-Masyārī', 1995 M.
- al-Dzahabi, Muhammad Husein, *al-Syarī'ah al-Isamiyyah, Dirāsah Muqāranah Bayna al-Madzhah Ahlu al-Sunnah wa al-Syī'ah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991 M.
- al-Farmawī, Abd Hayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsāt Manhajiyah Mauḍu'iyah*, Kairo, al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1997 M.
- al-Hajjāj, Abu Husain Muslim bin, *Shahih Muslim*, (Beirut, dār Ibn Hazm, 1995).
- al-Iṣfahānī, Abi al-Qāsim al-Husain Bin Muhammad Raghīb, *al Mufrodāt fī gharīb al-Qur'ān*, Jeddah: Maktabah Nazār muṣṭfa al-Baz, tt.
- al-Iṣfahānī, 'Ali Ridha, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijātuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz al Haqarah, 2011 M.
- al-Lakhmi, Ibrahim bin Musa, *al-Muwāfaqāt*, Beirut, dār al-kutub al Ilmiyah, 2004 M.

- al-Rūmi, Fahd bin ‘Abd al-Rahmān, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhā*, Riyadh, Maktabah al-Taubah, 1419 H.
- al-Zaydī, Abtahal Kassed Yasser, *Bahtsu Dilāli fī Tibyān fī Tafsīr al Qur’ān*, baghdād, Majlis Kuliyyah al-Tarbiyyah li al-Banāt Jāmi’ah, 2004 M.
- Aminuddin, *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung: Algensindo, 2011 M.
- an-Na’im, Abdullah Ahmed, *Dekontruksi Syari’ah*, terjemahan dari *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* oleh Ahmad Suaedy, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016 M.
- Baalbaki, Rohi, *al-Maurid*, Beirut: dār al-‘ilmi lilmalayin, 1995 M.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998 M.
- Chaer, Abdul, dan Liliana Mulistuti *pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009 M.
- Darsane, I Nyoman, *Pendekatan Pada Ilmu-Ilmu Agama* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015 M.
- Fajar, Saeful dalam skripsinya, *Konsep Syaifān dalam Alquran*, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2018 M.
- Fakhrurrazi, Muhammad Bin Umar, *Mafātīhu al-Ghayb*, Beirut: dāru ihyāi Turāṣ ‘arabi, 1420 H.
- Fatimah Djajasudarma, *Semantik I*, Bandung:Refika Aditama, 2009 M.
- Hernawan, Anang, “*Membaca Iklan Televisi: Sebuah Perspektif Semiotika*” dalam Jurnal Komunikasi Yogyakarta: Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Psikologi dan Ilmu Budaya Universitas Islam Indonesia, Vol.2, No.1, 2007 M.
- Hornby, A. S., *Oxford Advance Learner’s Dictionary of Current English*, New York, Oxford University press, 2000 M.
- Ibn ‘Āsyūr, Muhammad bin Ṭahir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Muassasah al-Tārikh, tt.
- Ibn Abi Thalib, Ali, *Nahj al-Balaghah*, ditahqiq oleh Subhi al-Ṣālih, Beirut: dār al-kitāb al-Banānī, 2004 M.
- Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Ensiklopedia Hadis 8; Sunan Ibnu Majah*, diterjemahkan Oleh Saifuddin Zuhri, Jakarta: Almahira, 2013 M.
- Ibn Manẓūr, Muhammad Ibn al-Mukarram, Lisān al-‘arab, Kairo: Dār al-hadīts, 2003 M.

- Ibnu ‘Āsyur, Muhammad Bin Thahir al-*Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beyrut: Muassatu at-tārīkh, tt.
- Ismāil, Haqī Barūsyi, *Tafsīr rūh al-Bayān*, beyrut: Dāru al-Fikr, tt.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terjemahan dari *God And Man In The Koran: Semantics Of the Koranic Weltanschauung* oleh Agus Fahri Husein dkk, Yogyakarta: Tiara awacana Yogya, 1997 M.
- , *Konsep Etika Religius dalam Alquran*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993 M.
- Jalaluddin Rakhmat, “Tinjauan Kritis Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafa’u al-Rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme,” dalam Budy Munawar Rahman ed. *Kontektualisasi Dokrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994 M.
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010 M.
- Kerwanto, *Tafsir eksoeklektik*, Bandung, Mizan, 2018 M.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *‘Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, tt.
- Khoiriyah, *Jin dalam Alquran: Kajian Semantik*, Yogyakarta, Uin Sunan Kalijaga, 2016 M.
- Menzies, Allan, *Sejarah Agama-agama*, terj. Dari *History of Religion, Sketch of Primitive Religion Beliefs and Practices...*, oleh: Dion Yulianto & EmIrfan, Yogyakarta: Forum, 2014 M.
- Musa, Yusuf, *Pengantar Studi Fikih Islam*, terjemahan dari *al-Madkhal li dirāsati al-fīqh al-Islāmī* oleh Muhammad Misbah, Jakrta: al Kautsar, 2014 M.
- Mustafawi, *Tahqīq Fī Kalimat al-Qur’ān al-Karīm*, Teheran: Markaz Nasyr al-Allamah al-Musthafawi, 1385 H.
- Nashir Makarim Syirazi, *al-Amtsāl Fī Tafsīri Kitābihi al-Munzal*, Qum: Madrasah Imam Ali Bin Abu Thalib, 1421 H.
- Nashir, Haedar, *Islam Syariat*, Bandung: Mizan, 2013 M.
- Qardhawi, Yusuf, *Membumikan Islam, Keluasan dan keluwesan syarī‘at Islam untuk Manusia*, Terjemahan dari *Madkhal Li Dirāsati al Syarīah al-Islamiyah* oleh: Ade Nurdin dan Riswan, Bandung: Mizan, 2018 M.
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam dan Liberalisme*, Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011 M.

- Raharjo, M. Dawam, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, Jakarta: Freedom Institute, 2012 M.
- Raharjo, Satjipto, *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Adhya Bakti, 2005 M.
- Rahman, Fazlur, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan, 2016 M.
- , *Tema-tema Pokok al-Quran*, Bandung: Mizan, 2017 M.
- Rahtiwati, Yayan dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran*, Bandung, Pustaka Setia, 2013 M.
- Sarwono, Jonathan, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006 M.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013 M.
- , *Tafsir Al-mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2012 M.
- Shihab, Umar, *Kapita Selekta Mozaik Islam*, Bandung: Mizan, 2014 M.
- Suharsaputra, Uhar, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Tindakan*, Bandung: Refika Aditama: 2014 M.
- Sulaiman, Abu Dawud, bin al-Asy'ats al-Sajistani, *Ensiklopedia Hadis 5; Sunan Abu Dawud*, diterjemahkan Oleh Muhammad Ghazali dkk, Jakarta: Almahira, 2013 M.
- Surahman, Cucu, *Liberal Interpretation of The Qur'an Indonesia: A study of JIL's Methodology of Qur'anic Interpretation*, Netherlands: Leiden University, 2011 M.
- Syāḍili, Sayyid Bin Quthb Bin Ibrāhīm, *Fī Dhilāli Al-Qur'an*, Beyrut: Dāru Al-Syurūq, 1412 H.
- Syirazi, Nashir Makarim, *al-Amtsāl Fī Tafsīri Kitābihi al-Munzal*, Qum: Madrasah Imam Ali Bin Abu Thalib, 1421 H.
- Tarigan, Henry Guntur, *Pengajaran Semantik*, Bandung: Penerbit Angkasa, 1995 M.
- Thaba'thaba'I, Muhammad Husein, *al-Mizān Fi Tafsīr Al-Qur'an*, Qum: *Daftar Intisyarat Islamijamiehe Madresin Huzah Ilmiyah Qum*, 1417 H.
- , *Inilah Islam*, Jakarta: Sadra press, 2011 M.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi ke Tiga*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005 M.
- Wensinck, Arentjan, *Mu'jam al-Mufahras li alfāzi al-hadits al-nabawī*, Leinden: Brill, 1936 M.
- Zamakhsyari, Muhammad, *al-Kasysyaf 'an haqāiq ghawāmiḍi al Tanzīl*, Beyrut: dār al-Kitāb al-'Arabī, 1417 H.

Zuhdi, Nurdin, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan*, Jurnal ESENSIA Vol. XIII No. 2 Juli 2012 M.