

***Zannī al-Dalālah* dalam Ayat Ahkam: Analisis Tafsir terhadap Penetapan Hukum Islam Modern**

Kamila Rahma Azizah^{1*}, Agus Sarifudin², Cecep Supriadi³

¹² Institut Agama Islam Al-Hidayah Bogor

*Corresponding email: rahmaazzizah212@gmail.com

Keywords:

Zannī al-dalālah; *Ayat al-Ahkam*; Contemporary Dynamics; Legal determination

Abstract

Through the flexibility of interpreting legal verses, the indication of meaning in *zannī al-dalālah* (speculative text/meaning) is crucial in addressing the demands of modern issues. This study aims to respond to the dynamics of contemporary problems by analyzing the characteristics, urgency, and methodological boundaries of utilizing *zannī al-dalālah* to remain objective. This library-based research employs a descriptive-analytical method that integrates hermeneutic-tafsir analysis and ushul fiqh. Primary data are sourced from authoritative tafsir texts, systematically analyzed through data reduction, data display, and comparative-verificative methods. The findings indicate that the speculative (*zannī*) nature of revealed texts serves as an instrument for Islamic law's flexibility, influenced by linguistic aspects and interpretative methodologies. Through the applied case study of Surah Al-Ahzab: 59 concerning the jilbab, a polarization of interpretation emerges, spanning from textual-classical to contextual-contemporary approaches. In this regard, the application of *Tahqīq al-Manāt* (verification of legal rationale) proves to be a key element in precisely aligning the law with modern phenomena. This study provides a significant contribution by formulating a methodological framework that integrates linguistic analysis with sociological *Tahqīq al-Manāt*, offering an objective solution to bridge textual authenticity with social change without falling into unchecked interpretation.

Kata Kunci:

Zannī al-dalālah; *Ayat Ahkam*; Dinamika Kontemporer; Penetapan hukum

Abstrak

Melalui fleksibilitas penafsiran ayat-ayat hukum, penunjukkan makna dari *zannī al-dalālah* sangat krusial dalam menjawab tuntutan permasalahan modern. Penelitian ini bertujuan untuk merespon dinamika problematika kontemporer dengan menganalisis karakteristik, urgensi serta batasan metodologis penggunaan *zannī al-dalālah* agar tetap objektif. Penelitian ini berbasis kepustakaan dengan menggunakan metode deskriptif-analitis yang mengintegrasikan analisis hermeneutika-tafsir dan ushul fiqh. Data primer penelitian ini bersumber dari kitab tafsir otoritatif yang dianalisis secara sistematis melalui reduksi, penyajian, dan metode komparatif-verifikatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sifat *zannī* pada teks wahyu merupakan instrumen fleksibilitas syariat yang dipengaruhi oleh aspek kebahasaan dan metodologi penafsiran. Melalui contoh aplikatif kasus QS. Al-Ahzab: 59 mengenai jilbab, ditemukan polarisasi penafsiran dari pendekatan tekstual-klasik hingga kontekstual-kontemporer. Dalam hal ini, penggunaan *tahqīq al-manāt* terbukti menjadi kunci krusial dalam menyesuaikan hukum dengan fenomena modern secara presisi. Penelitian ini memberikan kontribusi penting berupa formulasi kerangka metodologis yang mengintegrasikan analisis linguistik dengan *Tahqīq al-Manāt* sosiologis, menawarkan solusi objektif untuk menjembatani keaslian teks dengan perubahan sosial tanpa terjebak dalam penafsiran bebas.

Article History:

Received: 21-7-2026

Revised: 25-8-2026

Accepted: 5-9-2026

Published: 9-9-2026



This is an open access article under the CC BY-NC license.

Copyright ©2026 by Author(s). Published by collaboration between CV. Doki Course and Training with Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama Sumatera Selatan

PENDAHULUAN

Al-Qur'an diturunkan Allah untuk manusia sebagai *hudan* (petunjuk), sebagaimana prinsipnya *shalih likulli zaman wa makan*. Maka petunjuk di dalamnya akan selalu bisa menjawab dan diterapkan kapanpun dan dimanapun. Namun, problematika muncul ketika tantangan modernitas dalam bidang ekonomi, sosial, pendidikan, kesehatan, gaya hidup, hingga sistem tata dan administrasi negara menuntut jawaban yang konkret. Di sisi lain, umat Islam semakin jauh pemahamannya dari Al-Qur'an sehingga menyebabkan pemikiran-pemikiran keislaman mengalami "keterasingan" karena tidak mampu memberikan jawaban atas berbagai tantangan baru yang muncul akibat perubahan tersebut.¹ Al-Qur'an tidak lagi dilihat sebagai petunjuk, namun sekedar bacaan suci yang hanya dibaca dalam rangka ibadah.² Dalam kehidupan masyarakat Muslim, kondisi hari ini disebabkan faktor budaya dan pemikiran barat secara tak terhindarkan memengaruhi cara Al-Qur'an diakses, diinterpretasikan, dan dihayati.³ Maka, tak mengherankan jika banyak penyimpangan yang terjadi pada era modern.

Sebagai pedoman hidup dan parameter hukum perbuatan manusia, Al-Qur'an memiliki karakteristik tekstual (*nash*) yang unik, yakni secara redaksional bersifat statis namun dinamis secara interpretatif. Dalam diskursus Ilmu Al-Qur'an, teks-teks wahyu diklasifikasikan ke dalam dua tipologi besar dalam pemaknaannya, yaitu *qath'i al-dalalah* (penunjukan makna bersifat pasti) dan *zanni al-dalalah* (multi-tafsir) di mana relevansinya sebagai sumber hukum Islam.⁴ Nash Al-Qur'an yang berkaitan dengan perilaku sosial -sering disebut sebagai ayat ahkam- mayoritas memiliki sifat *zanni*, sementara ayat-ayat *qath'i* menjadi fondasi dasar yang tidak berubah.⁵ Maka dapat disimpulkan bahwa meskipun suatu *nash* dikatakan *zanni*, tidak berarti ia lemah dan tidak cenderung salah dalam pemaknaannya. Artinya, penunjukan makna *nash* pada ayat yang bersifat *zanni* terhadap suatu fakta bersifat spekulatif dan membuka ruang interpretasi yang luas, bukan sebagai kelemahan teologis.

Sudah menjadi lazim jika setiap lafadz yang diteliti oleh mufasir dapat menghasilkan penafsiran yang berbeda-beda, sebab setiap lafadz mengandung nilai keindahan, keakuratan semantik, dan kedalaman makna yang merupakan bagian dari

¹ Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): 85, <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.780>.

² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 157.

³ Achmad Napis Qurtubi, Ahmad Farid, and M. Makhrus Ali, "The Qur'an and the Challenges of Modernity: A Tafsir Analysis of Global Social Change," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 11, no. 1 (2026): 343, <https://doi.org/10.30868/at.v11i01.10023>.

⁴ Rubi Awalia, Muhammad Amri, and Indo Santalia, "Qath'i dan Zanni serta Peran Akal dalam Menginterpretasikan Nas," *MUSHAF Journal: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis* 2, no. 3 (2022): 300, <https://doi.org/10.54443/mushaf.v2i3.76>.

⁵ Saifudin Zuhri, "Studi tentang Dalalah Makna: Absolutisme dan Relatifisme Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an," *At-Taqqaddum* 7, no. 2 (2015): 254.

i'jāz (kemukjizatan) al-Qur'an⁶. Hal ini selaras dengan pandangan Quraish Shihab yang menyatakan, dari segi penggalian makna (*al-dalālah*), ulama-ulama tafsir menekankan bahwa al-Qur'an *hammalat li al-wujuh*, artinya mufasir harus mampu memberi interpretasi beragam terhadap ayat-ayat al-Qur'an.⁷ Sehingga mampu menentukan mana makna yang dapat menjangkau berbagai realita yang ada, terutama dapat menjawab tantangan kontemporer. Meskipun adanya fleksibilitas dalam interpretasi teks spekulatif, penggunaan *zannī al-dalālah* dalam penelitian ini menggunakan batasan dan mekanisme yang jelas sehingga menjauhkan penafsiran dari resiko stagnan dan menjaga agar tidak terjebak pada kepentingan-kepentingan zaman. Seluruh rumusan ini menjadi proses yang krusial dalam menentukan hukum-hukum di zaman modern⁸.

Meskipun teori *qath'ī* dan *zannī al-dalālah* dibawa oleh ulama ushul, menurut Prof. Umar Shihab sejatinya ia erat kaitannya dengan kajian tafsir Al-Qur'an dan hadis⁹. Sebab mufassir tidak fokus memilah *nash* dari segi *dalālahnya* agar dapat membuka penafsiran luas yang terperinci meskipun *nash* tersebut *qath'ī dalālahnya*¹⁰, maka penulis mencoba memfokuskan penelitian pada ranah *zannī al-dalālah*. Bagi seorang mujtahid, *nash zannī al-dalālah* merupakan sumber dalil yang dapat menunjukkan makna lafadz dalam al-Qur'an agar dapat diimplementasikan pada kasus-kasus baru.¹¹ Oleh karena itu keberadaannya mampu memandu realitas modern. Tujuan utama dari kajian ini adalah untuk menganalisis peran dinamis *zannī al-dalālah* pada ayat ahkam sebagai ruang penafsiran dalam menjawab tantangan modernitas di berbagai sektor kehidupan. Penelitian ini merumuskan permasalahan pada bagaimana memformulasi-kan interpretasi ayat ahkam yang adaptif terhadap problematika kontemporer melalui analisis elastisitas ayat *zannī al-dalālah* dan sinkronisasi metodologi tafsir yang ketat, dengan tetap mempertahankan objektivitas serta identitas orisinal hukum Islam.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analitis yang bertujuan untuk mengeksplorasi dialektika antara teks wahyu dan dinamika sosial. Penelitian ini menggunakan pendekatan

⁶ Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Bahasa dan Seni Keindahan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016).

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 137.

⁸ Suhartati, "Qath'iy dan Zhanniy dalam Perspektif Pemikiran Islam dan Kaitannya dengan Kemungkinan Rekonstruksi Hukum-Hukum dalam Islam (Misalnya Ayat tentang Haji; Al-Hajj Asyhurun Ma'lumat; Al-Baqarah 197)," *Quantum Juris* 6, no. 3 (2024): 465.

⁹ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2003), 338.

¹⁰ Umi Cholifah, "Membumikan Qath'ī dan Zhanni (Konsep Absolut dan Relativitas Hukum)," *An-Nuha* 4, no. 2 (2017): 154.

¹¹ Andoko, "Kajian terhadap Membangun Ijtihad Kolektif sebagai Upaya Istinbat Al-Ahkam terhadap Peristiwa Kontemporer," *Jurnal Panca Budi* 7, no. 7 (2019): 42.

terintegratif dengan menggabungkan analisis hermeutik-tafsir untuk membedah spektrum makna linguistik dalam nash, serta pendekatan metodologi untuk mengerucut pemaknaan nash. Data primer bersumber dari kitab-kitab tafsir otoritatif dan literatur fundamental yang mengklasifikasikan dalil, sementara data sekunder mencakup jurnal ilmiah serta pemikiran tokoh hukum Islam modern mengenai rekontekstualisasi teks.

Proses analisis data dilakukan melalui teknik studi dokumentasi yang sistematis, dimulai dari reduksi data untuk memetakan ayat-ayat yang memiliki karakteristik *zannī al-dalālah*, diikuti dengan penyajian data untuk melihat pergeseran penafsiran dari masa klasik ke modern. Analisis akhir menggunakan metode komparatif-verifikatif guna menguji bagaimana ruang interpretasi yang terbuka dalam teks *zannī* tersebut difungsikan sebagai jembatan legalitas dalam menjawab problematika kontemporer. Melalui kerangka berpikir ini, penelitian berupaya membuktikan bahwa sifat *zannī* pada teks wahyu bukanlah sebuah ketidakpastian hukum, melainkan instrumen elastisitas syariat yang meyakinkan wahyu tetap relevan di tengah realitas zaman yang terus berubah.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Karakteristik Kebahasaan dan Tipologi *Zannī al-dalālah*

Wahyu turun dalam bentuk al-Qur'an dan hadis Nabi Saw dengan bahasa Arab yang jelas, yang berfungsi untuk mengatur cara hidup masyarakat. Dalam konteks ini khususnya ayat-ayat ahkam dalam Al-Qur'an memiliki kedudukan yang sangat penting dalam pembentukan sistem hukum Islam,¹² di mana kajian mengenai fleksibilitasnya dalam merespons dinamika zaman berakar pada dikotomi penunjukan makna (*al-dalālah*) yang bersifat *qath'ī* dan *zannī*.¹³ Muhammad al-Jarjani menyebutkan dalam bukunya *Kitab al-Ta'rifat*, bahwa mengetahui dan memahami *dilālah nash* ini sangat penting, karena ia terkait dengan cara penunjukkan lafadz atas sesuatu makna (muatan hukum) yang terkandung di dalamnya,¹⁴ sehingga akan membantu para mujtahid untuk memahami nash baik dilihat dari segi eksistensi maupun segi *dilālah*-nya.¹⁵ Maka konsep *qath'ī* dan *zannī* menjadi bagian yang sangat menentukan untuk menginternalisasi persoalan-persoalan baru yang muncul sebagai akibat dinamika kemajuan masyarakat yang mesti mendapat respon sewajarnya.¹⁶

¹² Umar Choeroni, "Analisis Penafsiran Hukum Qishash pada Surah Al-Baqarah Ayat 178-179 dalam Tafsir Ibnu Katsir, Fi Zhilal Al-Qur'an, Al-Azhar, dan Al-Misbah," *Yaqut: Journal of Quran and Islamic Sciences* 1, no. 1 (2026): 38.

¹³ Romli Sa, "Konsep Qath'iy-Zhanniy serta Implikasinya dalam Istibath Hukum," *Intizar* 21, no. 1 (2015): 150.

¹⁴ Muhammad al-Jarjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Singapore-Jeddah: Al-Haramain, n.d.), 104.

¹⁵ Romli Sa, "Konsep Qath'iy-Zhanniy", 155.

¹⁶ Romli Sa, "Konsep Qath'iy-Zhanniy", 158.

1. Konsep dikotomi *al-dalālah*

Secara etimologis, *qath'ī* berasal dari kata *qatha'a-yaqtha'u-qath'an* yang berarti memotong, menjelaskan, atau memastikan sesuatu. Dalam terminologi, *qath'ī* berarti pasti, jelas, dan tidak mengandung keraguan. Dengan demikian, *qath'ī al-dalālah* adalah *nash* yang menunjukkan makna secara jelas dan pasti sehingga tidak membuka kemungkinan makna lain atau penakwilan.¹⁷¹⁸¹⁹²⁰ Menurut Wahbah al-Zuhaili, bentuk *qath'ī al-dalālah* umumnya ditemukan pada ayat yang memuat angka, jumlah, ukuran, sifat, nama, atau ketentuan tertentu, seperti ayat tentang warisan, *hudud*, dan *kaffarat*.²¹ Sebaliknya, *zannī* berasal dari kata *zanna-yazunnu-zannan* yang berarti dugaan, keraguan, atau sesuatu yang belum pasti. Karena itu, *zannī al-dalālah* merujuk pada *nash* yang memungkinkan lebih dari satu makna dan masih terbuka untuk penafsiran atau penakwilan berdasarkan kaidah kebahasaan dan metodologi penafsiran.²²²³²⁴ Contohnya terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 228 mengenai masa *'iddah* perempuan yang ditalak, khususnya pada kata *qurū'*. Dalam bahasa Arab, kata tersebut dapat berarti haid maupun suci. Akibatnya, para ulama berbeda pendapat mengenai apakah masa *'iddah* dihitung berdasarkan tiga kali haid atau tiga kali suci. Perbedaan ini menunjukkan bahwa *zannī al-dalālah* dapat menghasilkan konsekuensi hukum yang berbeda.²⁵

Perbedaan pemaknaan tersebut menunjukkan bahwa *zannī al-dalālah* menjadi salah satu ruang penting bagi aktivitas penalaran hukum. Suatu teks dapat memiliki makna yang terbuka karena lafaznya mengandung lebih dari satu kemungkinan. Bahkan, dalam penerapannya, ketentuan yang secara tekstual bersifat *qath'ī* dapat menghasilkan pemahaman yang beragam. Misalnya, kewajiban salat merupakan ketentuan yang pasti, tetapi tata cara pelaksanaannya dapat berbeda berdasarkan pemahaman terhadap berbagai dalil.²⁶ Keterbukaan makna tersebut tidak terlepas dari karakter bahasa Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab

¹⁷ Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, vol. 5 (Damaskus: Dar al-Fikr, n.d.), 101; Hasan Muarif Ambary et al., *Ensiklopedi Islam*, vol. 2, 7th ed. (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), 109.

¹⁸ Suhartati, "Qath'iy dan Zhanniy dalam Perspektif Pemikiran Islam," 48.

¹⁹ Faris ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, 893.

²⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Fiqh*, trans. Noer Iskandar et al., *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, 4th ed. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), 45.

²¹ Ratu Haika, "Konsep Qath'ī dan Zhanni dalam Hukum Kewarisan Islam," *Jurnal Pemikiran Hukum Islam Mazahib* 15, no. 2 (2016): 5.

²² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Yogyakarta: Al-Munawwir, 1984), 787

²³ M. Syuhudi Ismail, *Menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsuannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 93.

²⁴ Al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya," in *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, ed. Tjun Surjaman (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 173.

²⁵ Vera Ayu Oktoviasari, Indo Santalia, and Andi Aderus, "Qath'ī dan Zhanni terhadap Pemahaman Al-Qur'an dan Al-Sunnah," *Innovative: Journal of Social Science Research* 4, no. 1 (2024): 9920-32, <https://doi.org/10.31004/innovative.v4i1.8540>.

²⁶ Saifudin Zuhri, "Studi tentang Dalālah Makna: Absolutisme dan Relatifisme Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an," *At-Taqqaddum* 7, no. 2 (2015): 254.

dengan kekayaan makna dan struktur kebahasaan yang kompleks. Karena itu, tidak semua teks Al-Qur'an memiliki tingkat kepastian makna yang sama. Sebagian lafaz bahkan memiliki makna yang hanya diketahui secara pasti oleh Allah, seperti huruf-huruf *muqaththa'ah* pada awal beberapa surah.

Al-Syatibi menjelaskan bahwa sejumlah dalil yang masing-masing bersifat *zannī* dapat secara bersama-sama menghasilkan makna yang *qath'ī*. Apabila berbagai dalil menunjukkan makna yang sama, kekuatan keseluruhannya dapat menghilangkan sifat dugaan dari masing-masing dalil. Dengan demikian, makna yang semula *zannī* dapat mencapai tingkat kepastian.²⁷ Contohnya adalah kewajiban salat. Jika hanya didasarkan pada satu perintah, seperti *aqīm al-shalāh*, pemahamannya mungkin belum memberikan gambaran keseluruhan. Akan tetapi, ketika perintah tersebut dikaitkan dengan berbagai ayat dan hadis yang memuji orang yang melaksanakan salat, mencela orang yang meninggalkannya, serta memerintahkan salat dalam berbagai kondisi, keseluruhan dalil tersebut menghasilkan kesimpulan yang pasti mengenai kewajiban salat.

2. Tingkatan lafadz *zannī*

Dalam memahami lafaz *zannī*, penguasaan bahasa Arab tetap menjadi dasar penting. Penafsiran perlu memperhatikan penggunaan bahasa Arab pada masa turunnya Al-Qur'an, termasuk kaidah *nahwu*, *sharf*, dan penggunaan bahasa dalam sastra Arab klasik. Al-Ṭabari, misalnya, banyak menggunakan bahasa dan sastra Arab klasik untuk menjelaskan makna ayat.²⁸ Muhammad Abu Zahrah membagi lafaz yang tidak jelas (*zannī*) ke dalam empat tingkatan, yaitu *khafī*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutasyābih*.²⁹ *Pertama, al-khafī*. *Al-khafī* adalah lafaz yang pada dasarnya memiliki makna yang jelas, tetapi menjadi samar ketika diterapkan pada kasus tertentu karena terdapat perbedaan antara kasus tersebut dan kasus yang secara langsung ditunjukkan oleh lafaz.³⁰ Misalnya, QS. al-Mā'idah [5]: 38 menyebut hukuman bagi pencuri. Makna "pencuri" secara umum dapat dipahami, tetapi persoalan muncul ketika menentukan apakah pencopet, orang yang mencuri data untuk mengambil uang di bank, atau seseorang yang mencuri karena kelaparan termasuk dalam kategori tersebut. Karena itu, penerapan lafaz *al-sāriq* pada kasus-kasus tertentu membutuhkan penalaran lebih lanjut.

Kedua, al-musykil. *Al-musykil* adalah lafaz yang mengandung beberapa kemungkinan makna karena lafaz tersebut memang digunakan untuk lebih dari satu pengertian. Untuk menentukan makna yang dimaksud, diperlukan *qarīnah* atau petunjuk dari luar teks. Contohnya adalah kata *qurū'* dalam QS. al-Baqarah [2]: 228.

²⁷ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, vol. 1 (Mesir: Dar al-Ma'rifah, n.d.), 46.

²⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, 112-25.

²⁹ Umi Cholifah, "Membumikan Qath'ī dan Zhanni (Konsep Absolut dan Relativitas Hukum)," 161

³⁰ Abd Rasyid, "Memaknai Dilālāh Lafziyah dalam Memahami Makna Al-Qur'an," *Jurnal Cerdas Hukum* 3, no. 1 (2024): 131.

Lafaz ini dapat berarti masa haid maupun masa suci. Karena adanya dua kemungkinan tersebut, ulama berbeda pendapat mengenai masa *'iddah* perempuan yang ditalak. *Ketiga, al-mujmal*. *Al-mujmal* adalah lafaz yang maknanya belum dapat dipahami secara rinci tanpa adanya penjelasan tambahan. Contohnya adalah perintah tentang salat, puasa, dan haji. Al-Qur'an memberikan perintah secara umum, sedangkan rincian mengenai tata cara, syarat, batasan, dan pelaksanaannya dijelaskan melalui Sunnah Nabi. *Keempat, al-mutasyābih*. *Al-mutasyābih* merupakan tingkat ketidakjelasan yang paling tinggi karena tidak terdapat petunjuk yang dapat memastikan maknanya secara definitif. Karena itu, terhadap lafaz semacam ini sikap yang dikedepankan adalah mengimaninya.³¹ Salah satu contohnya adalah *hurūf al-muqaththa'ah*, seperti *Alif Lām Mīm* pada awal QS. al-Baqarah.

Keempat tingkatan tersebut menunjukkan bahwa ketidakjelasan lafaz tidak berada pada tingkat yang sama. *Al-khafī* berkaitan dengan penerapan lafaz pada kasus tertentu, *al-musykil* dengan adanya beberapa kemungkinan makna, *al-mujmal* dengan kebutuhan terhadap penjelasan tambahan, sedangkan *al-mutasyābih* merupakan bentuk kesamaran yang paling tinggi. Pembagian ini penting karena menentukan sejauh mana suatu lafaz dapat ditafsirkan, ditakwilkan, dan dijadikan dasar dalam penetapan hukum.

3. Parameter Linguistik Penyebab Ke-*zannī*-an

Ke-*zannī*-an suatu *nash* dapat muncul karena karakteristik bahasa yang memungkinkan lebih dari satu pemaknaan. Karena itu, pemahaman terhadap kaidah bahasa Arab menjadi penting dalam menentukan makna yang paling sesuai dengan konteks ayat. Beberapa bentuk linguistik yang dapat menyebabkan ke-*zannī*-an adalah sebagai berikut:

Pertama, lafaz *musytarak*. *Musytarak* adalah satu lafaz yang memiliki beberapa makna dan penentuan makna yang dimaksud bergantung pada konteks atau *qarīnah*.³² Contohnya adalah kata *qurū'* dalam QS. al-Baqarah [2]: 228 yang dapat berarti haid atau suci. Perbedaan pemaknaan tersebut kemudian melahirkan perbedaan pendapat hukum. Contoh lainnya adalah kata *'ayn* yang dapat bermakna mata, mata air, atau makna lainnya sesuai dengan konteks penggunaannya.³³

Kedua, lafaz *'āmm*. *'Āmm* merupakan lafaz yang mencakup seluruh individu atau bagian yang termasuk dalam cakupannya. Ke-*zannī*-an muncul ketika lafaz yang bersifat umum ternyata memiliki pengecualian atau pembatas melalui *takhsīs* atau

³¹ Ahmad Husnul Hakim Imzi, *Mutasyabih Al-Qur'an: Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda* (2021), 18.

³² Auliya Yulanda et al., "Analisis Kaidah Tafsir Al-'Am, Al-Musytarak, dan Al-Khas dalam Memahami Al-Qur'an," *Journal of Golden Generation Multidisciplinary* 2, no. 3 (2026): 1304, <https://doi.org/10.65244/jggm.v2i3.728>.

³³ Yulanda et al., "Analisis Kaidah Tafsir Al-'Am, Al-Musytarak, dan Al-Khas," 1305.

taqyīd. Karena itu, makna lafaz ‘*āmm*’ perlu diperiksa dengan mencari dalil lain dari Al-Qur’an, Sunnah, atau *ijma’* yang dapat mempersempit cakupannya.³⁴

Ketiga, lafaz *mutlaq*. *Mutlaq* adalah lafaz yang menunjukkan suatu makna tanpa dibatasi oleh sifat, ukuran, waktu, atau keadaan tertentu. Ke-*zannī*-an dapat muncul ketika penerapan lafaz tersebut membutuhkan penentuan batas yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks. Dengan demikian, pemahaman terhadap lafaz *mutlaq* perlu mempertimbangkan konteks dan dalil lain yang mungkin memberikan batasan.³⁵

Keempat, lafaz *haqīqah* dan *majāz*. Pada dasarnya, suatu lafaz dipahami berdasarkan makna hakikinya (*haqīqah*). Namun, apabila terdapat *qarīnah* yang kuat, lafaz dapat dipahami secara majazi, yaitu tidak berdasarkan makna literalnya.³⁶ Karena itu, penafsiran harus terlebih dahulu mempertahankan makna hakiki dan hanya beralih kepada makna majazi apabila terdapat indikator yang mendukungnya.³⁷ Perbedaan dalam menentukan apakah suatu lafaz digunakan secara hakiki atau majazi dapat menghasilkan perbedaan pemaknaan terhadap *nash*.

Selain berasal dari karakter lafaz, ke-*zannī*-an juga dapat muncul dari jangkauan penerapan suatu hukum. Sebuah ayat dapat bersifat *qath’ī* dalam menetapkan kewajiban, tetapi *zannī* dalam menentukan cakupan penerapannya. Misalnya, QS. al-Mā’idah [5]: 6 secara pasti memerintahkan mengusap kepala dalam wudu, tetapi terdapat perbedaan pendapat mengenai seberapa luas bagian kepala yang harus diusap. Hal ini menunjukkan bahwa kepastian hukum dan kepastian jangkauan penerapannya tidak selalu berada pada tingkat yang sama.³⁸

Dalam menghadapi ke-*zannī*-an tersebut, penafsiran tidak cukup hanya berpegang pada satu lafaz, tetapi perlu mempertimbangkan keseluruhan dalil. Jika suatu makna tidak dapat dipastikan melalui satu ayat, penafsir dapat merujuk pada ayat lain yang menjelaskannya, kemudian pada hadis sebagai *bayān* terhadap Al-Qur’an. Dengan cara ini, kemungkinan makna dapat dipersempit melalui *qarīnah*, *tarjih*, dan keterkaitan antarnash.

Dialektika Metodologis Lintas Era dan Rekonseptualisasi *Tahqīq al-Manāt*

a. Metodologi Tafsir Klasik dan Kontemporer dalam Pemaknaan *Nash Zannī*

Tafsir klasik umumnya berkembang dalam lingkungan keilmuan dan mazhab tertentu. Karena itu, latar belakang fikih dan teologi mufasir turut memengaruhi cara mereka memahami *nash zannī*, terutama ketika berhadapan dengan lafaz *musytarak*

³⁴ Yulanda et al., “Analisis Kaidah Tafsir Al-‘Am, Al-Musytarak, dan Al-Khas,” 1305.

³⁵ Muhamad Mas’ud, “Dalil Qoth’i dan Zhanni,” 103.

³⁶ Yulanda et al., “Analisis Kaidah Tafsir Al-‘Am, Al-Musytarak, dan Al-Khas,” 1303.

³⁷ Mirna Yunita, Abd. Rauf Muhammad Amin, and Fatmawati Hilal, “Lafaz Hakiki dan Majazi dalam Penafsiran Nash: Kajian Makna, Metodologi Penerapan, serta Konsekuensi Hukumnya,” *Almustofa: Journal of Islamic Studies and Research* 2, no. 2 (2025): 564–68.

³⁸ Yunita, Muhammad Amin, and Hilal, “Lafaz Hakiki dan Majazi dalam Penafsiran Nash,” 563–64.

dan persoalan istinbat hukum.³⁹ Salah satu metode yang banyak digunakan adalah *tafsir bi al-ma'tsūr*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan ayat Al-Qur'an, hadis, serta pendapat sahabat dan tabi'in. Al-Ṭabari dan Ibn Katsir merupakan contoh mufasir yang menggunakan pendekatan ini.

Berbeda dengan tafsir klasik, tafsir kontemporer tidak hanya berfokus pada analisis kebahasaan, tetapi juga memperhatikan aspek metodologis, historis, sosial, dan konteks kekinian. Perkembangan persoalan masyarakat yang semakin kompleks mendorong mufasir untuk tidak berhenti pada makna literal, tetapi juga menggali pesan dan tujuan yang terkandung di balik teks. Karena itu, metode *maudhu'i* dan pendekatan kontekstual menjadi semakin penting dalam tafsir kontemporer.⁴⁰

Kemunculan tafsir kontemporer pada dasarnya merupakan respons terhadap persoalan baru yang tidak selalu dijelaskan secara langsung oleh *nash*. Tujuannya bukan mengubah Al-Qur'an agar mengikuti zaman, melainkan mengembangkan pemahaman terhadap pesan Al-Qur'an agar tetap relevan dengan perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan.⁴¹ Dalam konteks ini, penafsiran dapat dilakukan dengan mempertimbangkan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan kemaslahatan manusia.⁴²

Maṣlaḥah berarti kemanfaatan atau kebaikan. Dalam penafsiran kontemporer, konsep ini sering digunakan untuk mempertimbangkan dampak dan tujuan suatu ketentuan. Namun, penggunaannya tetap harus berada dalam koridor syariat. Al-Buthi menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat pada dasarnya bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.⁴³ Dengan demikian, *maṣlaḥah* tidak dapat dijadikan alasan untuk mengabaikan ketentuan Al-Qur'an, tetapi berfungsi sebagai pertimbangan dalam memahami dan menerapkan teks yang memiliki ruang interpretasi.

Pendekatan kontekstual tersebut juga mendapat kritik dari mufasir yang menekankan pentingnya mempertahankan otoritas bahasa dan metodologi klasik. Sayyid Qutb, misalnya, mengkritik *tafsir 'ilmī* yang berlebihan karena dapat memaksakan teori ilmiah ke dalam ayat Al-Qur'an.⁴⁴ Kritik serupa terlihat pada pandangan yang menempatkan penjelasan Nabi, kaidah bahasa Arab, dan penggunaan akal secara proporsional sebagai dasar utama dalam memahami Al-

³⁹ Muhammad Husayn al-Dhahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, vol. 2 (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000), 283.

⁴⁰ Achmad Napis Qurtubi, Ahmad Farid, and M. Makhrus Ali, "The Qur'an and the Challenges of Modernity: A Tafsir Analysis of Global Social Change," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 11, no. 1 (2026): 343, <https://doi.org/10.30868/at.v11i01.10023>.

⁴¹ Mustaqim, 2011, P. 65.

⁴² Shihab, 2002, P. 93

⁴³ Al-Buthi, *Dlawabith*, 79; Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, vol. 2 (Mesir: Dar al-Ma'rifah, n.d.), 15-32, cited in Arfan Abbas, "Maslahah dan Batasan-Batasannya Menurut Al-Bûthî (Analisis Kitab Dlawâbith Al-Mashlahah fi Al-Syarī'ah Al-Islâmiyyah)," *De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 1 (2013): 87-96.

⁴⁴ Muhammad Nor, "Epistemologi Tafsir Fii Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb," *Hamalatul Qur'an* 6, no. 1 (2025): 165, <https://doi.org/10.37985/hq.v6i1.502>.

Qur'an.⁴⁵ Hal ini menunjukkan bahwa tafsir kontemporer tetap menghadapi tuntutan untuk menjaga keseimbangan antara kesetiaan terhadap teks dan relevansinya dengan konteks.

Salah satu pendekatan yang berusaha menjembatani kedua kepentingan tersebut adalah hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* yang dikembangkan Sahiron Syamsuddin.⁴⁶ Pendekatan ini memadukan analisis kebahasaan, kajian historis, dan penggalian pesan utama (*maghzā*) ayat untuk kemudian didialogkan dengan konteks kekinian.⁴⁷ Dengan pendekatan ini, makna teks tetap diperhatikan, tetapi pesan dan relevansinya bagi persoalan kontemporer juga dapat dikembangkan.

Dengan demikian, metodologi tafsir klasik dan kontemporer memiliki titik tekan yang berbeda. Tafsir klasik lebih kuat pada otoritas riwayat, bahasa, dan tradisi keilmuan, sedangkan tafsir kontemporer lebih menekankan konteks, tujuan, dan relevansi sosial. Dalam pemaknaan *nash zannī*, keduanya dapat dipertemukan melalui penggunaan kaidah bahasa, analisis konteks, *qarīnah*, *tarjih*, dan pertimbangan *maqāṣid* sehingga penafsiran tidak terlepas dari makna teks sekaligus tetap responsif terhadap persoalan baru.⁴⁸

b. *Tahqīq al-Manāṭ* dalam Pemaknaan *Nash Zannī*

Atha Abu Rasytah menyebut tiga persoalan yang memengaruhi cara umat memahami Al-Qur'an. Pertama, melemahnya penguasaan bahasa Arab sehingga penafsiran tidak lagi sesuai dengan kaidah kebahasaan. Kedua, penggunaan akal secara berlebihan dalam memahami Al-Qur'an, termasuk dalam persoalan *khalq al-Qur'an*. Ketiga, masuknya konsep-konsep filsafat Yunani yang kemudian digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa penafsiran membutuhkan batas metodologis agar pemaknaan terhadap *nash* tetap berada dalam koridor bahasa, wahyu, dan kaidah keilmuan Islam.

Dalam konteks persoalan modern yang semakin kompleks, *tahqīq al-manāṭ* dapat digunakan sebagai instrumen untuk memastikan ketepatan penerapan hukum. Menurut al-Ghazali, *manāṭ* adalah sesuatu yang menjadi sandaran atau tanda bagi keberadaan suatu hukum dan cenderung disamakan dengan *'illat* hukum.⁴⁹ Dengan demikian, *tahqīq al-manāṭ* merupakan proses untuk memastikan bahwa suatu kasus

⁴⁵ Amir Abdul Muiz, "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual (Kajian Hermeneutika Ma'na-Cum-Maghza terhadap Penafsiran QS. Al-Ma'un/107)," *Al-Izzah* 14, no. 1 (2019): 7, <https://doi.org/10.31332/ai.v14i1.1177>.

⁴⁶ Deddy, Ilyas, Sulaiman M. Nur, Eko Zulfikar, Dwi Refalina Dly, Abdul Kher, Muhamad Arpah Nurhayat, and Yulian Rama Pri Handiki, "Tafsir Ahkam Dan Signifikansi Makna Perjuangan Palestina: Analisis Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Dalam Perspektif Ma'nā-Cum-Maghzā," *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir* 6, no. 1 (May 20, 2026): 159–184. <https://doi.org/10.19109/jsq.v6i1.34228>.

⁴⁷ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran," *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 8, no. 2 (2022).

⁴⁸ Atha Abu Rasytah, *At-Taisir fi Ushul at-Tafsir* (Beirut: Darul Ummah, 2006), 14; lihat juga Abu Ulbah, *Syawa'ib at-Tafsir*, 33–51.

⁴⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa* (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2022), 437.

benar-benar memenuhi *'illat* yang menjadi dasar suatu ketentuan hukum. Proses ini penting karena kemiripan lahiriah suatu kasus tidak selalu menunjukkan kesamaan *'illat*.

Asy-Syathibi menempatkan *tahqīq al-manāṭ* sebagai salah satu bentuk ijtihad dalam penerapan hukum kepada *mukallaḥ*.⁵⁰ Ayat-ayat hukum pada dasarnya bersifat umum dan abstrak sebelum diterapkan pada kasus tertentu.⁵¹ Karena itu, *tahqīq al-manāṭ* berfungsi menghubungkan ketentuan normatif dalam *nash* dengan realitas konkret. Dalam pemaknaan *nash zannī*, proses ini memungkinkan hasil penafsiran diterapkan secara lebih tepat sesuai dengan karakter persoalan yang dihadapi.

Dalam menghadapi persoalan kontemporer, ahli fikih perlu menguji apakah *manāṭ* atau *'illat* yang diperoleh dari *nash zannī* benar-benar terdapat dalam kasus baru dan masih relevan dengan konteksnya. Fakhruddin al-Razi, misalnya, memahami *'illat* sebagai pengenalan hukum. Melalui analisis *'illat*, kasus baru yang memiliki kesamaan karakter dengan kasus asal dapat ditentukan hukumnya. Dengan demikian, *tahqīq al-manāṭ* memberikan ruang bagi penerapan hukum yang adaptif tanpa melepaskan hubungan dengan *nash*.

Penentuan *'illat* juga dilakukan melalui proses *istiqrā'* (induksi), baik dengan menganalisis aspek kebahasaan maupun tujuan pensyariaan.⁵² Kaidah yang diperoleh kemudian dapat diterapkan pada dalil atau kasus lain yang memiliki karakter serupa. Misalnya, QS. al-Mā'idah [5]: 1 memerintahkan orang-orang beriman untuk memenuhi akad. Berdasarkan kaidah *dilālah al-'ām*, perintah tersebut dipahami mencakup berbagai bentuk akad sehingga kewajiban memenuhi akad berlaku secara umum. Al-Qurthubi bahkan memperluas cakupan kewajiban tersebut kepada Ahli Kitab dalam konteks perjanjian mereka dengan Allah.

Pendekatan fikih dan ushul fikih dalam memahami *nash* juga digunakan oleh mufasir seperti al-Thabari dan Wahbah al-Zuhaili.⁵³ Dalam kerangka pemikiran Abdel-Majid al-Najjar, wahyu dan akal merupakan dua instrumen penting dalam menjalankan fungsi manusia sebagai khalifah. Wahyu memberikan nilai dan prinsip dasar, sedangkan akal berfungsi menerjemahkan prinsip tersebut ke dalam realitas yang terus berubah. Keduanya menjadi landasan penting dalam proses *tahqīq al-manāṭ*.

⁵⁰ Ijtihad yang dimaksud di sini adalah pengerahan usaha melalui *naẓar* (analisis), bukan ijtihad dalam pengertian terminologis yang memiliki persyaratan lebih ketat. Lihat al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 774.

⁵¹ Ahmad Faizul Albab, "Epistemologi Tahqīq al-Manāṭ sebagai Wacana Integrasi Keilmuan Lain dalam Fiqh Sosial: Studi Batasan Integrasi Keilmuan Lain dalam Fikih Sosial," *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 3, no. 2 (2025): 145.

⁵² Irham Muhammad Azama and Havidz Cahya Pratama, "Pandangan Ushul Fikih Al-Qurthubi dalam Penafsiran Ayat-Ayat Jual Beli," *Alhamra: Jurnal Studi Islam* 4, no. 2 (2023): 126, <https://doi.org/10.30595/ajsi.v4i2.18413>.

⁵³ Ahmad Rozie Ride, "Analisis Dakhil dalam Tafsir Jami' Al-Bayan 'An Ta'wil Ayi Al-Qur'an tentang Ayat-Ayat Kisah," *Al-Furqan* 7, no. 1 (2024): 166.

Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa penentuan *'illat* dalam penerapan *nash zannī* memiliki sejumlah persyaratan. Dari berbagai syarat yang dikemukakannya, terdapat empat sifat *'illat* yang disepakati ulama, yaitu:

- 1) *'Illat* harus bersifat *zahir*, yakni dapat diketahui dan diamati sehingga keberadaannya dapat diverifikasi pada kasus *furū'*.
- 2) b. *'Illat* harus bersifat konkret dan terukur, sehingga dapat dibedakan secara jelas antara satu kasus dengan kasus lainnya. Misalnya, *'illat* kebolehan mengqashar salat adalah perjalanan, bukan masyaqqah, karena tingkat kesulitan berbeda pada setiap orang dan sulit diukur secara pasti.
- 3) *'Illat* harus bersifat *munāsib*, yaitu memiliki hubungan dengan tujuan hukum dalam mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudharatan.
- 4) *'Illat* tidak terbatas pada kasus asal, tetapi harus dapat ditemukan dan diterapkan pada berbagai kasus lain. Hal ini sesuai dengan prinsip qiyas yang menghubungkan hukum *al-aṣl* dengan *al-furū'*.

Uraian tersebut menunjukkan bahwa *nash zannī al-dalālah* memberikan ruang interpretasi dalam merespons perubahan zaman, tetapi penerapannya harus didukung oleh analisis terhadap fakta yang tepat.⁵⁴ Karena itu, pemaknaan *nash zannī* tidak cukup hanya dengan memahami teks, tetapi juga membutuhkan verifikasi terhadap realitas tempat hukum tersebut diterapkan. Dalam proses ini, otoritas bahasa Arab tetap menjadi pijakan utama, terutama dalam menentukan makna yang paling *zāhir*. Dengan memadukan analisis kebahasaan, kaidah ushul fikih, *tahqīq al-manāṭ*, dan pemahaman terhadap konteks, ayat-ayat *ahkām* dapat diterapkan secara lebih tepat dalam menjawab persoalan kontemporer.⁵⁵

c. Instrumen Pengendali Eksternal: *Munasabāh*, *Asbāb an-nuzūl*, *Nasakh* dan *Tarjih*

Keberadaan *asbāb an-nuzūl* memiliki peran yang krusial, ia menjadi batasan agar mufasir tidak melahirkan hukum yang kontradiktif dengan latar belakang historis turunnya ayat. Seluruh kitab-kitab tafsir hampir selalu menaruh *asbāb an-nuzūl* sebagai pembuka penafsiran suatu ayat. Al-Zarkasyi menyebutkan enam manfaat mengetahui *asbāb an-nuzūl*, yakni: 1) memahami hikmah yang mendorong penetapan suatu hukum, 2) menspesifikkan ketetapan hukum bagi ulama yang berpandangan bahwa yang dijadikan pegangan adalah kekhususan sebab, 3) memahami makna ayat, 4) membantu memahami adanya ayat yang bersifat umum dan ayat yang bersifat khusus, 5) menghilangkan dugaan adanya pembatasan dalam ayat, dan 6) membantu memahami ayat yang musykilat.⁵⁶

Perlu dipertimbangkan juga bahwasanya konteks ayat pada *nash zannī* tidak boleh ditafsirkan bertentangan dengan keserasian kalimat sebelum dan sesudahnya.

⁵⁴ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2008), 455–57.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1, 652.

⁵⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 75.

Artinya ke-*munasabāh*-an ayat juga mempengaruhi analisa pemaknaan karena ia menunjukkan bahwa ayat-ayat dalam satu surah tidak berdiri sendiri, melainkan saling mendukung dan memperjelas pesan yang ingin disampaikan. Dalam penafsirannya, Sayyid Qutb menekankan pentingnya memahami keterkaitan antara ayat, keseimbangan, dan harmoninya.⁵⁷

Jika suatu permasalahan dilihat dalilnya berupa *nash qath'ī al-dalālah*, maka hukum yang ditetapkan akan sesuai dengan makna asli kata tersebut. Sebaliknya, jika dalil tersebut berupa *zannī al-dalālah* maka hukum yang ditetapkan harus mempertimbangkan *qarinah* yang ada yang bisa berasal dari *asbāb an-nuzūl*, *Munasabāh*, maupun karena ada pertimbangan makna bahasa, serta *qarinah* yang ditunjukkan oleh ayat dan hadis lain yang akan memengaruhi penentuan makna dan aplikasinya dalam hukum syariat.

Impelementasi *Zannī al-Dalālah* dalam Ayat Ahkam: Analisis QS. Al-Ahzab: 59

Karena pemahaman mengenai konsep *zannī al-dalālah* sangat penting dalam memastikan bahwa hukum yang diterapkan sesuai dengan prinsip syariat Islam, sebagai gambaran bagaimana *nash zannī al-dalālah* pada ayat ahkam diimplementasikan kepada masalah modern, penulis mencoba menganalisis tafsir ayat ahkam pada QS. Al-Ahzab: 59. Hal ini dilihat dari fenomena fashion kekinian sering diadopsi bulat-bulat oleh kaum muslim.⁵⁸ Pada ayat ini terdapat beberapa lafadz *zannī* yang masing-masing memiliki interpretasi yang berbeda-beda. Maka, perlu menganalisis berdasarkan mufasir klasik dan kontemporer untuk melihat makna yang masing-masing membawa dalil-dalil yang menguatkan.

Pada kitab Tafsir Al-Wa'ie, Rokhmah S. Labib menjelaskan *Munasabāh* ayat ini dengan ayat sebelumnya. Di mana, ayat sebelumnya QS. Al-Ahzab: 58 melarang tindakan menyakiti orang-orang mukmin dan mukminat tanpa kesalahan yang mereka perbuat dan menyebut pelakunya telah memikul kebohongan dan dosa yang nyata. Sedangkan pada ayat 59, memerintahkan untuk menjaga diri khususnya kaum mukminat dari perbuatan yang dapat mengundang orang lain menyakiti mereka dengan jalan menutup auratnya dengan jilbab. Pendapat yang sejalan dikemukakan oleh Quraish Shihab, dalam kitabnya dijelaskan kesinambungan ayat ini dengan ayat sebelumnya, di mana ayat ini kaum mukminat diperintahkan untuk menghindari sebab-sebab yang dapat menimbulkan penghinaan dan pelecehan.⁵⁹ Wahbah Zuhaili juga menyampaikan bahwa Allah Ta'ala telah memerintahkan mukmin agar menjauhi tempat-tempat yang dapat memicu atau menimbulkan kepada pelecehan seksual, tentu hal ini dapat dicegah dengan menutup dan menurunkan jilbab.

⁵⁷ Muhammad Nor, "Epistemologi *Tafsir Fii Zhilalil Qur'an* Karya Sayyid Qutb", 163.

⁵⁸ Eko Zulfikar, Abdul Mustaqim, "Argumentation of Gender Equality in the Interpretation of Jilbab Verse by Amina Wadud's Perspective," *QOF* 8, no. 2 (2024). Indonesia:169-86. <https://doi.org/10.30762/qof.v8i2.2502>.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati), 319.

Mengenai perintah mengenakan jilbab, meskipun ayat ini turun karena keadaan para perempuan merdeka yang sering diganggu, namun menurut Al-Qurtubi pada lafadz nisail mu'minin artinya mencakup seluruh perempuan, baik itu wanita yang merdeka atau pun wanita hamba sahaya. Karena memang tidak ada dalil yang mengkhususkan dalil ini hingga membuat kewajiban ini diutamakan hanya untuk para wanita yang merdeka saja, tidak untuk wanita hamba sahaya. Sedangkan pada lafadz jilbab, Al-Qurtubi berpendapat bahwa maknanya ialah pakaian yang menutupi seluruh tubuh (hal ini juga disepakati oleh Ibnu al-'Arabi dan al-Nasafi)⁶⁰, dan pakaian yang dikenakannya juga harus longgar hingga tidak memperlihatkan lekuk tubuhnya. Kecuali, jika wanita itu sedang berada di rumahnya saja bersama suaminya, maka mereka boleh mengenakan pakaian apa saja yang mereka sukai. Dalam kitabnya, Al-Qurtubi banyak mengutip hadis dalam kitabnya sebagai taqrir (penguat) seperti hadis "Potonglah sebuah kain untuk kamu jadikan baju (dan kenakanlah) lalu berikanlah sisa kain itu kepada wanita yang kamu bawa agar ia dapat menutupi tubuhnya dengan kain itu.

Kemudian Nabi SAW juga menambahkan, "Perintahkanlah wanita yang kamu bawa itu untuk melonggarkan pakaian bawahnya, agar lekukan bagian bawah tubuhnya itu tidak terlihat". Abu Hurairah juga menyebutkan sifat dari wanita yang berbaju tipis, yaitu: "Mereka adalah para wanita yang berpakaian mewah tapi terlihat telanjang, mereka adalah para wanita yang berkehidupan mewah tapi terlihat sengsara." Hal ini berdasarkan hadis riwayat Muslim "(Salah satu wanita penduduk neraka adalah) para wanita yang berpakaian namun terlihat telanjang, jalannya melenggaklenggok, dan kepalanya miring seperti punuk unta. Mereka tidak akan masuk ke dalam surga, dan tidak mencium harumnya surga".

Quraish Shihab memahami ayat jilbab dengan melihat *asbāb an-nuzūl*. Sebelum ayat ini turun, pakaian perempuan merdeka dan hamba sahaya relatif sama. Karena itu, ketika perempuan keluar rumah pada malam hari, sebagian laki-laki mengganggu mereka karena mengira mereka adalah hamba sahaya. Hamka menjelaskan bahwa perempuan harus keluar rumah karena pada masa itu rumah belum memiliki toilet. Kondisi tersebut membuat perempuan, baik perempuan merdeka maupun budak, rentan mengalami gangguan. Berdasarkan konteks tersebut, Quraish Shihab memahami perintah berjilbab sebagai cara agar perempuan mukminah, termasuk istri dan anak-anak Nabi, mudah dikenali dan tidak diganggu. Pemahaman ini menunjukkan bahwa dalam membaca *nash zannī*, konteks dan *'illat* perlu diperhatikan untuk memahami penerapan ayat dalam kondisi yang berbeda.

Namun, Quraish Shihab juga menegaskan bahwa perintah dan larangan Allah dan Rasul-Nya tidak selalu harus diartikan wajib atau haram, tetapi bisa juga perintah

⁶⁰ Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, vol. 13 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 156; Abu Bakr Ibn al-'Arabi, *Ahkam Al-Qur'an*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 382; Abu al-Barakat al-Nasafi, *Madarik al-Tanzil*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 355.

itu bermakna anjuran, sedangkan larangan-Nya dapat berarti sebaiknya ditinggalkan.⁶¹ Berdasarkan kalimat *'illa ma zhahara minha'*, Quraish Shihab berpendapat bahwa sangat penting untuk menjadikan adat kebiasaan sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum, namun dengan catatan adat tersebut tidak lepas kendali dari prinsip-prinsip ajaran agama serta norma-norma umum. Karena itu ia sampai kepada pendapat bahwa pakaian adat atau pakaian nasional yang biasa dipakai oleh putri-putri Indonesia yang tidak mengenakan jilbab tidak dapat dikatakan sebagai telah melanggar aturan agama.⁶² Lebih jelas lagi Quraish Shihab memahami perintah tersebut hanya berlaku pada zaman Nabi saw, dimana ketika itu ada perbudakan dan diperlukan adanya pembeda antara mereka dan wanita-wanita merdeka, serta bertujuan menghindarkan gangguan lelaki usil.

Mengutip pendapat Ibn 'Asyur, Quraish Shihab memahami kata jilbab dalam arti pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah. Ini diletakkan wanita di atas kepala dan terulur kedua sisi kerudung itu melalui pipi hingga ke seluruh bahu dan belakangnya. Ibn 'Asyur menambahkan bahwa model jilbab bisa bermacam-macam sesuai perbedaan keadaan (selera) wanita dan yang diarahkan oleh adat kebiasaan. Tetapi tujuan yang dikehendaki ayat ini adalah "...menjadikan mereka lebih mudah dikenal sehingga mereka tidak diganggu". Adapun lafadz *'alayhinna* mengesankan bahwa seluruh badan mereka tertutupi oleh pakaian. Nabi saw. mengecualikan wajah dan telapak tangan atau dan beberapa bagian lain dari tubuh wanita (baca: QS. an-Nur [24]: 31), dan penjelasan Nabi itulah yang menjadi penafsiran ayat ini. Dalam kitab an-Nur dijelaskan maksud dari "menutup badan" di sini adalah menyelimuti badan dengan sehelai kain besar sesudah berpakaian sebagaimana mestinya, sehingga tertutuplah keindahan pakaian yang dikenakannya itu.⁶³

Sedangkan sebagian mufasir kontemporer tidak sejalan dengan Quraish Shihab. Sayyid Quthb menjelaskan ayat ini merupakan seruan apabila mereka perempuan keluar untuk menunaikan kebutuhannya, agar (hendaklah) menutupi tubuhnya, kepalanya, dan belahan baju yang terletak di dadanya, dengan jilbab yang menyelimutinya. Menurutny, jilbab digunakan karena sebagai pembeda dan memberikan rasa aman dari gangguan orang-orang fasik. Adapun Wahbah Zuhaili melihat seruan menggunakan jilbab dinilai sebagai bentuk perlindungan; melindungi kehormatan, keselamatan dan bentuk kesopanan moral bagi perempuan dalam rangka ikhtiar proteksi diri di era modern, serta menjelaskan bahwa sebagian lain memahami jilbab adalah mula'ah (baju kurung) yang menutupi wanita.⁶⁴

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 141-42.

⁶² Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 179.

⁶³ Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqiey, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, vol. 4 (Semarang: Pustaka Rizki Putra), 3307.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir Al-Munir*, vol. 11, 428.

Namun muncul penafsiran yang tidak sejalan, Hasbi Ash-Shiddiqiey melihat ayat ini lebih menekankan kewajiban para perempuan untuk menjauhkan diri dari sikap-sikap yang bisa menimbulkan fitnah atau tuduhan negatif, serta untuk berpakaian secara layak dan sopan.⁶⁵ Menurutnya, perintah menggunakan jilbab ditujukan kepada perempuan yang sering mendapat gangguan. Hasbi ash-Shidqie mengartikan *kezannī-an jilbab* adalah selendang besar yang lebih diarahkan kepada pakaian yang layak dan sopan.

Mufasssir klasik Az-Zamakhshari mengutip pendapat Ibnu Abbas dalam menafsirkan jilbab, yaitu *Al-rida'* (mantel yang menutupi dari atas hingga bawah).⁶⁶ Makna ini digambarkan oleh Al-Qasimi dengan *al-sirdab* (terowongan).⁶⁷ Dalam kitab *al-Kasysyaf*, Az-Zamakhshari menuturkan bahwa jilbab bentuknya lebih luas dari *khimar*. Lebih lanjut ia menjelaskan tentang makna kata 'min' dalam ayat "*min jalabibihinna*" yakni kata tersebut berfungsi untuk menunjukkan makna sebagian (li al-tab'idh). Asy-Syaukani juga mengambil pendapat ini serta menjabarkan makna sebagian di sini mengandung dua kemungkinan penafsiran; yang pertama memakai jilbab dengan sebagian jilbab yang dimiliki, maksudnya adalah agar wanita merdeka tidak berpakaian seadanya (pakaian rumah). Makna yang kedua adalah wanita mengulurkan sebagian jilbabnya dan kelebihan kainnya ke wajah untuk menutup kepala dan wajah sehingga ia dapat dibedakan dengan budak perempuan.

Berbeda dengan Quraish Shihab, Rokhmat S. Labib mengikuti pendapat Ibn 'Abbas dan al-Qasimi bahwa jilbab adalah pakaian longgar yang menutupi pakaian sehari-hari dan menutup tubuh dari atas hingga bawah. Wahbah al-Zuhayli juga memaknai jilbab sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuh.⁶⁸ Panjang jilbab harus menutupi hingga kaki, sebagaimana dijelaskan dalam hadis riwayat al-Tirmidzi: "*hendaklah mereka mengulurkannya sejengkal.*" Ummu Salamah berkata, "*Jika begitu, kedua kaki mereka masih terlihat.*" Rasul saw pun bersabda, "*Maka hendaklah mereka mengulurkannya sehasta, mereka tidak boleh menambah lebih dari itu.*" Selain itu, berdasarkan hadis riwayat Muslim dari Abu Hurairah, pakaian wanita diharamkan jika seperti berpakaian tapi telanjang, artinya dilarang memakai pakaian yang tipis karena bisa menampakkan tubuhnya -kulitnya (an-Nawawi, Syarh al-Nawawi 'ala Muslim).

Terkait jilbab bukan merupakan pakaian keseharian yang dikenakan wanita, pendapat ini dikuatkan oleh hadis yang disampaikan Ummu 'Athiyah, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "*Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan kami untuk keluar pada hari Idul Fitri dan Idul Adha, baik gadis yang menginjak akil baligh, wanita-wanita yang sedang haid, maupun wanita yang dipingit. Adapun wanita*

⁶⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqiey, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 3309.

⁶⁶ Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kashshaf*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 165.

⁶⁷ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, vol. 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 328.

⁶⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir Al-Munir*, vol. 11, 425.

yang sedang haid, mereka memisahkan diri dari tempat pelaksanaan shalat dan mereka menyaksikan kebaikan serta dakwah kaum muslimin. Aku bertanya, "Wahai Rasulullah, salah seorang dari kami tidak memiliki jilbab?" Beliau menanggapi, 'Hendaklah saudaranya meminjamkan jilbab kepadanya' (HR. Muslim).

Hadis tersebut menunjukkan dua hal. *Pertama*, jilbab dipahami sebagai pakaian yang wajib dikenakan perempuan ketika keluar rumah. Taqiyuddin al-Nabhani menjelaskan bahwa perempuan yang tidak memiliki jilbab tidak boleh keluar rumah tanpa meminjamnya dari orang lain. Ketentuan ini menjadi *qarīnah* atas kewajiban berjilbab.⁶⁹ *Kedua*, jilbab berbeda dari pakaian sehari-hari yang digunakan di dalam rumah. Adapun lafaz *yudnīna* berasal dari kata *adnā* yang berarti mendekatkan atau merendahkan. Maka, *yudnīna* dapat dimaknai sebagai *yurkhīna*, yaitu mengulurkan pakaian ke bawah. Meskipun berbentuk kalimat berita (*khabar*), lafaz tersebut mengandung makna perintah. Di sisi lain, penafsiran *yudnīna* 'alayhinna memiliki perbedaan pendapat di antara mufasir. Yang dimaksud dengan *idna al-jilbab* (mengulurkan jilbab ke bawah) adalah dengan menutupkan jilbab pada kepala dan wajahnya sehingga tidak tampak darinya kecuali hanya dua mata.⁷⁰ Karena bagian kepala hingga dada telah ditutup kerudung, maka mengulurkan jilbab itu berarti mengulurkannya dari leher hingga mata kaki, artinya wajah tidak termasuk dalam cakupan anggota yang ditutupi jilbab.⁷¹ Mengenai kesimpulan hukum wajib/tidaknya memakai jilbab bisa perhatikan tabel berikut:

Lafadz <i>zannī</i>	Makna yang ditetapkan	Alasan	Implikasinya terhadap masalah modern
<i>Nisaail mu'minin</i>	Seluruh perempuan mu'min	Berdasarkan bahasa, makna lafadz menunjuk kepada perempuan mu'min	Seluruh perempuan muslim yang sudah mukallaf wajib menggunakan jilbab saat keluar rumah
<i>Nisaail mu'minin</i>	Perempuan merdeka	Berdasarkan <i>asbāb an-nuzūl</i> , seruan ini merujuk kepada perempuan merdeka yang diganggu oleh lelaki fasik	Kewajiban ini hanya berlaku bagi perempuan muslim yang merdeka
<i>Nisaail mu'minin</i>	Seluruh perempuan (kewajibannya tidak mutlak)	Berdasarkan illat (karena ada masyaqqah, di mana keadaan perempuan yang diganggu)	Kewajiban ini berlaku saat keadaan tidak baik (seperti diganggu/dilecehkan), jika tidak ada kesulitan maka bisa berpakaian dengan selain jilbab

Tabel 1. Hukum memakai jilbab

⁶⁹ Taqiyuddin al-Nabhani, *Al-Nizam al-Ijtima'i fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Ummah, 2003), 46.

⁷⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Mukhtasar Tafsir Ayatil Ahkam*, (Lirboyo: Dar al-Mubtadi'in, 2017), 282.

⁷¹ Eko Zulfikar, Aftonur Rosyad, and Nur Afiyah, "Women's Aurat in the Qur'an Surah Al-Ahzab Verse 59: Discourse Relevance of the Veil in the Indonesian Context", *Jurnal Studi Al-Qur'an* 18, no. 2 (July 22, 2022): 283–298. <https://doi.org/10.21009/JSQ.018.2.06>.

Berdasarkan tabel di atas dapat disimpulkan bahwa ketika sebagian mufassir berpendapat perintah mengenakan jilbab itu wajib, maka implementasi terhadap hukum modern adalah seluruh muslimah hari ini yang mukallaf harus mengenakan jilbab ketika keluar rumah. Namun jika berdasarkan penafsiran bahwa kewajiban ini berlaku karena ada masyaqqah, maka hukum yang berdampak adalah kodisional, artinya tidak berdosa jika keluar tanpa mengenakan jilbab. Adapun mufasssirr yang berpendapat bahwa ayat ini dikhususkan kepada wanita merdeka saja, saat ini berarti sudah tidak berlaku hukumnya, sebab budaya tuan-budak sudah tidak ada di masa modern ini.

Pada aspek kajian bentuk fisik jilbab, mufasir berbeda pendapat. Hali ini tentu akan berdampak pada ketentuan jilbab yang dipakai. Terkait hal ini, dapat perhatikan tabel berikut:

Lafadz zannī	Mufasir	Makna yang ditetapkan	Alasan	Implikasi
<i>Al-jibaaba</i>	Al-Qurtubi, Ibnu Al-'Arabi, An-Nasafi	Pakaian yang menutupi seluruh tubuh (Al-Qurtubi menambahkan harus longgar)	Berdasarkan bahasa dan berbagai qarinah yang menunjukkan bentuk fisik jilbab	Bentuk pakaian bebas selama menutup seluruh bagian tubuh
<i>Al-jibaaba</i>	Az-Zamakhsyari	Jilbab artinya mantel yang menutupi dari atas hingga bawah, bentuknya lebih luas dari khimar	Berbasis analisis bahasa	Mantel itu seperti jaket besar dan panjang, namun harus bisa menutupi tubuh dari atas hingga kaki
<i>Al-jibaaba</i>	Al-Qasimi	Jilbab adalah mantel yang seperti terowongan	Berdasarkan bahasa dan penguat dari qarinah	Jilbab harus berupa kain panjang yang tidak ada potongan (seperti rok)
<i>Al-jibaaba</i>	Wahbah Zuhaili	Jilbab adalah Baju kurung yang menutupi wanita	Analisis bahasa serta pembacaan maqashid syariat (berkaca pada kemaslahatan)	Jilbab bisa berbentuk atasan dan rok/gamis yang dpat menutupi tubuh
<i>Al-jibaaba</i>	Hasby ash-Shidqie	Jilbab adalah selendang besar, lebih diarahkan kepada pakaian yang layak dan sopan.	Berdasarkan masyaqqah	Jika hanya bersandar pada satu pendapat ini saja, maka spesifikasi jilbab masih tidak jelas, sehingga perlu ada qarinah lain.
<i>Al-jibaaba</i>	M. Quraish Shihab	Jilbab dalam arti pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah, modelnya bisa	Meperhatikan <i>asbāb an-nuzūl</i> dan analisis bahasa. Ia juga memandang illat dari perintah ini ialah sebagai penanda	Jilbab adalah pakaian wanita mana saja, dapat menyesuaikan selera dan adat kebiasaan suatu daerah

		menyesuaikan selera/adat	kehormatan dan pelindung yang merujuk pada akhir ayat	
<i>Al-jibaaba</i>	Rokhmat S. Labib	Pakaian longgar berupa baju kurung dari atas hingga bawah (dari leher hingga menutupi bawah kaki), longgar dan tidak boleh tipis.	Pemaknaan jilbab dimulai dari analisis bahasa, kemudian dipersempit oleh berbagai qarinah dari hadis-hadis	Jilbab berupa gamis, tanpa ada potongan dan harus longgar serta tidak boleh tipis, panjang jilbab dihitung dari pundak sampai menutupi kaki.

Tabel 2. Hukum jilbab menurut para mufasir

Mengenai cara berpakaian dengan jilbab, mufasiir juga berikhtilaf, hal ini pastinya berdampak pada syarat jilbab yang dipakai. Sehingga jika tidak terpenuhi syaratnya maka tidak sah jilbab yang dipakai, artinya seorang muslimah berdosa atas jilbab yang dipakai tidak sesuai standar syara. Apabila dalam kehidupan modern muncul berbagai model busana, meskipun terlihat menutupi bagian tubuh atau nampak islami, maka tetap harus menyaring pakaian tersebut berdasarkan pendapat penafsiran jilbab yang diambil dan diyakini. *wallahu 'alam*.

Berdasarkan hal ini, penulis melihat adanya *qarinah* yang lebih kuat berdasarkan dalil-dalil dari hadis yang ditafsirkan oleh Rokhmat S. Labib. Mengenai perintah mengenakan jilbab, penulis meyakini bahwa kewajiban ini mengikat bagi muslimah selama ada/tidak ada masyaqqah. Selain itu, bentuk dan batasan jilbab itu sendiri cenderung sejalan dengan para mufassir klasik, di mana jilbab merupakan baju untuk keluar rumah, ia bukanlah khimar, ia merupakan pakaian yang menyerupai terowongan (lurus tidak ada potongan dari atas hingga kaki) serta tidak diperbolehkan memperlihatkan tubuh- baik itu karena tipis atau sempit (ketat).

KESIMPULAN

Dari pengamatan penulis, keberadaan nash yang berkarakter *zannī al-dalālah* memberikan ruang bagi mufassir untuk menganalisis dan menggali makna yang tepat. Karena setiap latar belakang pemikiran mufasir berbeda, maka penafsiran nash *zannī* pasti melahirkan lebih dari satu makna yang kemudian mempengaruhi penetapan hukum di masa kini. Melalui instrumen kebahasaan, pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ*, serta metodologi penggalan hukum terhadap *nash zannī*, berbagai persoalan kontemporer dapat dikualifikasikan ke dalam produk hukum yang aplikatif.

Namun, untuk menjaga penafsiran agar tetap objektif, tidak stagnan, dan terbebas dari kepentingan zaman, metodologi tafsir menetapkan batasan yang ketat. Objektivitas ini dikendalikan oleh tiga parameter utama: pertama, kesesuaian linguistik dengan kaidah bahasa arab klasik yang valid pada masa turunnya wahyu;

kedua, konsistensi teologis yang mengharuskan tafsir tidak bertentangan dengan prinsip *qath'ī*, aqidah/tauhid, keadilan universal, dan kesepakatan ijma'; terakhir, kontekstualisasi metodologis di mana mufasir wajib menyelaraskan keserasian makna ayat (*Munasabāh*), latar belakang historis (*asbāb an-nuzūl*), serta mekanisme operasional hukum melalui instrumen nasakh dan tarjih.

Melalui contoh kasus QS. Al-Ahzab: 59 mengenai jilbab, ruang interpretasi yang terbuka ini memicu polarisasi penafsiran, mulai dari pendekatan tekstual-klasik yang memandang kewajiban jilbab secara mutlak dan rigid, hingga pendekatan kontekstual-kontemporer yang mengaitkannya dengan aspek keamanan sosiologis serta adat kesopanan. Di tengah kompleksitas era modern, penerapan instrumen *Tahqīq al-Manāṭ* menjadi kunci krusial untuk menyelaraskan wahyu dan akal secara presisi yang menghasilkan keragaman hukum yang sah demi mewujudkan kemaslahatan publik kontemporer. Sehingga hasil analisis makna suatu ayat dapat menjadi modal krusial dalam merumuskan *'illat* (legal causa). *'Illat* yang telah terverifikasi tersebut nantinya berfungsi sebagai instrumen fundamental untuk menetapkan status hukum atas berbagai problematika kontemporer yang terus berkembang, sekaligus menentukan batasan dan syarat implementasi hukum tersebut.

REFERENSI

- Abbas, Arfan. "Maslahah dan Batasan-Batasannya Menurut Al-Bûthî (Analisis Kitab Dlawâbith Al-Mashlahah fi Al-Syar'ah Al-Islâmiyyah)." *De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 1 (2013): 87–96.
- Abu Bakar, Al-Yasa. "Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya." In *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, edited by Tjun Surjaman. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Albab, Ahmad Faizul. "Epistemologi Tahqīq al-Manāṭ sebagai Wacana Integrasi Keilmuan Lain dalam Fiqh Sosial: Studi Batasan Integrasi Keilmuan Lain dalam Fikih Sosial." *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 3, no. 2 (2025): 145.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*. n.d.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 2. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa*. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2022.
- Al-Jurjani, Muhammad. *Kitab al-Ta'rifat*. Singapore–Jeddah: Al-Haramain, n.d.
- Al-Nabhani, Taqiyyuddin. *Al-Nizam al-Ijtima'i fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Ummah, 2003.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Mahasin al-Ta'wil*. Vol. 8. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2008.

- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*. Vol. 13. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Mukhtasar Tafsir Ayatil Ahkam*. Lirboyo: Dar al-Mubtadi'in, 2017.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat*. Vol. 1. Mesir: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat*. Vol. 2. Mesir: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar. *Al-Kashshaf*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Tafsir Al-Munir*. Vol. 11. n.p.: n.p., n.d.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Vol. 1. n.p.: n.p., n.d.
- Andoko. "Kajian terhadap Membangun Ijtihad Kolektif sebagai Upaya Istinbat Al-Ahkam terhadap Peristiwa Kontemporer." *Jurnal Panca Budi* 7, no. 7 (2019): 42.
- Azama, Irham Muhammad, and Havidz Cahya Pratama. "Pandangan Ushul Fikih Al-Qurthubi dalam Penafsiran Ayat-Ayat Jual Beli." *Alhamra: Jurnal Studi Islam* 4, no. 2 (2023): 126. <https://doi.org/10.30595/ajsi.v4i2.18413>.
- Choeroni, Umar. "Analisis Penafsiran Hukum Qishash pada Surah Al-Baqarah Ayat 178–179 dalam Tafsir Ibnu Katsir, Fi Zhilal Al-Qur'an, Al-Azhar, dan Al-Misbah." *Yaqut: Journal of Quran and Islamic Sciences* 1, no. 1 (2026): 38.
- Cholifah, Umi. "Membumikan Qath'i dan Zhanni (Konsep Absolut dan Relativitas Hukum)." *An-Nuha* 4, no. 2 (2017): 154.
- Faris ibn Zakariyya, Abu al-Husayn Ahmad ibn. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Vol. 5. Damaskus: Dar al-Fikr, n.d.
- Faris ibn Zakariyya, Abu al-Husayn Ahmad ibn. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Hakim Imzi, Ahmad Husnul. *Mutasyabih Al-Qur'an: Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda*. n.p., 2021.
- Haika, Ratu. "Konsep Qath'i dan Zhanni dalam Hukum Kewarisan Islam." *Jurnal Pemikiran Hukum Islam Mazahib* 15, no. 2 (2016): 5.
- Ibn al-'Arabi, Abu Bakr. *Ahkam Al-Qur'an*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Ismail, M. Syuhudi. *Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsuannya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Khalil al-Qattan, Manna'. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Fiqh*, translated by Noer Iskandar et al. *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. 4th ed. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- Mas'ud, Muhamad. "Dalil Qoth'i dan Zhanni." n.p., n.d.
- Muiz, Amir Abdul. "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual (Kajian Hermeneutika Ma'na-Cum-Maghza terhadap Penafsiran QS. Al-Ma'un/107)." *Al-Izzah* 14, no. 1 (2019): 7. <https://doi.org/10.31332/ai.v14i1.1177>.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*. Yogyakarta: Al-Munawwir, 1984.

- Nor, Muhammad. "Epistemologi Tafsir Fii Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb." *Hamalatul Qur'an* 6, no. 1 (2025): 165. <https://doi.org/10.37985/hq.v6i1.502>.
- Oktoviasari, Vera Ayu, Indo Santalia, and Andi Aderus. "Qath'i dan Zhanni terhadap Pemahaman Al-Qur'an dan Al-Sunnah." *Innovative: Journal of Social Science Research* 4, no. 1 (2024): 9920–32. <https://doi.org/10.31004/innovative.v4i1.8540>.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Bahasa dan Seni Keindahan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.
- Qurtubi, Achmad Napis, Ahmad Farid, and M. Makhrus Ali. "The Qur'an and the Challenges of Modernity: A Tafsir Analysis of Global Social Change." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 11, no. 1 (2026): 343. <https://doi.org/10.30868/at.v11i01.10023>.
- Rasyid, Abd. "Memaknai Dilalah Lafziyah dalam Memahami Makna Al-Qur'an." *Jurnal Cerdas Hukum* 3, no. 1 (2024): 131.
- Ride, Ahmad Rozie. "Analisis Dakhil dalam Tafsir Jami' Al-Bayan 'An Ta'wil Ayi Al-Qur'an tentang Ayat-Ayat Kisah." *Al-Furqan* 7, no. 1 (2024): 166.
- Romli SA. "Konsep Qath'i y-Zhanniy serta Implikasinya dalam Istinbath Hukum." *Intizar* 21, no. 1 (2015): 150.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah*. Vol. 11. Jakarta: Lentera Hati, n.d.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. n.p., n.d.
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2003.
- Suhartati. "Qath'iy dan Zhanniy dalam Perspektif Pemikiran Islam dan Kaitannya dengan Kemungkinan Rekonstruksi Hukum-Hukum dalam Islam (Misalnya Ayat tentang Haji; Al-Hajj Asyhurun Ma'lumat; Al-Baqarah 197)." *Quantum Juris* 6, no. 3 (2024): 465.
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran." *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 8, no. 2 (2022).
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Yulanda, Auliya, et al. "Analisis Kaidah Tafsir Al-'Am, Al-Musyarak, dan Al-Khas dalam Memahami Al-Qur'an." *Journal of Golden Generation Multidisciplinary* 2, no. 3 (2026): 1304. <https://doi.org/10.65244/jggm.v2i3.728>.
- Yunita, Mirna, Abd. Rauf Muhammad Amin, and Fatmawati Hilal. "Lafaz Hakiki dan Majazi dalam Penafsiran Nash: Kajian Makna, Metodologi Penerapan, serta Konsekuensi Hukumnya." *Almustofa: Journal of Islamic Studies and Research* 2, no. 2 (2025): 564–68.

- Zuhri, Saifudin. "Studi tentang Dalālah Makna: Absolutisme dan Relatifisme Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an." *At-Taqaddum* 7, no. 2 (2015): 254.
- Zulfikar, Eko, Aftonur Rosyad, and Nur Afiyah. "Women's Aurat in the Qur'an Surah Al-Ahzab Verse 59: Discourse Relevance of the Veil in the Indonesian Context." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 18, no. 2 (2022): 283–298. <https://doi.org/10.21009/JSQ.018.2.06>.
- Zulfikar, Eko, and Abdul Mustaqim. "Argumentation of Gender Equality in the Interpretation of Jilbab Verse by Amina Wadud's Perspective." *QOF* 8, no. 2 (2024): 169–186. <https://doi.org/10.30762/qof.v8i2.2502>.