

ISSN: 2598-7607
e-ISSN: 2622-223X

Vol. V No.2 September 2020



PUTIH

JURNAL

PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH

- **WAJAH MULTIKULTURAL PESANTREN DALAM BINGKAI KE-INDONESIAAN**
Muhammad Rais Akbar, Imam Bashori (1-16)
- **LGBT DALAM AL-QUR'AN: KAJIAN TEMATIK DALAM TAFSĪR AL-MARĀGHĪ**
KARYA AHMAD BIN MUSTAFĀ AL-MARĀGHĪ
Imam Bashori, Imas Amasiroh (17-38)
- **HERMENEUTIKA DERRIDA VIS A VIS FORMULASI PEMIKIRAN IMAM**
AL-SHA'RĀNI DALAM KITAB AL-MIZAN AL-KUBRĀ
Ahmad Faizal Basri, Mustaqim (39-60)
- **FUSI NALAR QUR'ANI DAN PENGETAHUAN KONTEMPORER: IMPLIKASINYA DI**
PASAR VIRTUAL
Ainul Yaqin (61-80)
- **KONSEP MAHABBAAH PERSPEKTIF ABD AL-KARĪM AL-QUSHAIRI**
Fiqri Haikal, Abu Sari (81-100)

diterbitkan :
MA'HAD ALY
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH
Surabaya
2020

Redaktur PUTIH
Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah

Ijin terbit

Sk. Mudir Ma'had Aly No. 18/May-PAF/II/2018/SK

Pembina

Ahmad Syathori
Abdur Rosyid
Ahmad Kunawi

Pengarah

Imam Bashori
Fathur Rozi

Pimpinan Redaksi

Mochamad Abduloh

Dewan Editor

Ainul Yaqin

Anggota

Mustaqim
Nashiruddin
Fathul Harits
Abdul Hadi
Abdullah
Imam Nuddin

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat:
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN: 2598-7607

ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X

e-ISSN: 2622-223X



Diterbitkan:

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITTHRAH

Surabaya

DAFTAR ISI

- Daftar Isi
- **WAJAH MULTIKULTURAL PESANTREN DALAM BINGKAI KE-INDONESIAAN**
Muhammad Rais Akbar, Imam Bashori (1-16)
- **LGBT DALAM AL-QURAN: KAJIAN TEMATIK DALAM *TAFSĪR AL-MARĀGHĪ***
KARYA AHMAD BIN MUSTAFĀ AL-MARĀGHĪ
Imas Amasiroh, Imam Bashori (17-38)
- **HERMENEUTIKA DERRIDA *VIS A VIS* FORMULASI PEMIKIRAN IMAM AL-SHA'RĀNĪ DALAM KITAB *AL-MIZĀN AL-KUBRĀ***
Ahmad Faizal Basri, Mustaqim (39-60)
- **FUSI NALAR QUR'ANI DAN PENGETAHUAN KONTEMPORER: IMPLIKASINYA
DI PASAR VIRTUAL**
Ainul Yaqin (61-80)
- **KONSEP *MAḤABBAH* PERSPEKTIF ABD AL-KARĪM AL-QUSHAIRI**
Fiqri Haikal, Abu Sari (81-100)

HERMENEUTIKA DERRIDA *VIS A VIS* FORMULASI PEMIKIRAN IMAM AL-SHA'RĀNĪ DALAM KITAB *AL-MIZĀN AL-KUBRĀ*

Ahmad Faizal Basri

STAI Al Fithrah Surabaya

ahmadfaizalbasri99@gmail.com

Mustaqim

Ma'had Aly Al Fithrah Surabaya

azmyzamzamy@gmail.com

Abstract

Al-Sha'rānī was a shufi figure who was able to give innovations in the face khilafiah al-'Ummah. This figure is very meritorious with his opus entitled *al-Mizān al-Kubrā*. Because accommodated all of opinions *Ulama'* without exception, as long does not contradict with nash of the Qur'an and hadith. The aggregation of all opinions by al-Sha'rānī it is the only '*alā sabīl al-Ta'ẓīm*'; On the basis of respecting the hard work of *Ulama'*. As for this kind of attitude, it is almost similar with Derrida's thought with his theory of deconstruction. This study aims to compare derrida's hermeneutics vis a vis with the formulation of Al-Sha'rānī thought in his opus. This research uses this type of literature research. Then, the collected data is analyzed by inductive and comparative methods. The result of this study is that the two figures are equally accommodating all opinions, without siding with one opinion alone and marginalizing other opinions. The second equation is derrida's opinion "Nothing Out The Text" it means there is no text outside or everything is text, although the meaning of the text itself. Al-Sha'rānī threat like that to *al-Sharī'ah al-Mutabbirah*. However, there is a point of difference, that Derrida after the stage accommodates the whole opinion, he postpone the meaning. But al-Sha'rānī lunged until the accommodated opinions were considered in two categories, *al-Tashdīd*; heavy and *al-Takhfīf*; light.

Keyword: *Derrida, Deconstruction, al-Sha'rānī, and al-Sharī'ah al-Mutabbirah.*

Abstrak

Al-Sha'rānī adalah seorang tokoh shufi yang mampu memberikan trobosan-trobosan dalam menghadapi *khilafiah al-'Ummah*. Tokoh ini sangat berjasa dengan karyanya yang berjudul *al-Mizān al-Kubrā*. Karena telah mengakomodir seluruh pendapat-pendapat ulama tanpa terkecuali, selagi tidak bertentangan dengan nash al-Qur'an dan Hadis. Pengumpulan seluruh pendapat oleh al-Sha'rānī tidak lain '*alā sabīl al-Ta'ẓīm*'; atas dasar menghormati jerih payah hasil ijtihad para ulama. Adapun sikap semacam ini, hampir mirip dengan pemikiran Derrida dengan teori dekonstruksinya. Penelitian ini bertujuan membandingkan antara hermeneutika Derrida *vis a vis* dengan formulasi pemikiran al-Sha'rānī dalam karyanya tadi. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan. Lalu, data-data yang terkumpulkan dianalisis dengan metode induktif dan komparatif. Hasil dari penelitian ini ialah kedua tokoh tersebut sama-sama mengakomodir seluruh pendapat, tanpa memihak satu pendapat saja dan memarginalkan pendapat lainnya. persamaan yang kedua adalah Derrida

Ahmad Faizal Basri

berpendapat “*Nothing Out The Teks*” yang artinya tidak ada yang di luar teks atau semuanya adalah teks, meskipun makna teks itu sendiri. Sedangkan al-Sha’rānī mengibaratkannya dengan *al-Sharī’ah al-Muṭabbirah*. Namun, ada titik perbedaan, bahwa Derrida setelah tahap mengakomodir seluruh pendapat, ia menanggukahkan maknanya. Namun al-Sha’rānī menerjang hingga pendapat yang terakomodir ditimbang dalam dua katagori, *al-Tashdīd*; berat dan *al-Takhfīf*; ringan.

Kata kunci: *Derrida, Dekonstruksi, al-Sha’rānī, dan al-Sharī’ah al-Muṭabbirah.*

Pendahuluan

Persoalan keterkaitan hukum dengan kontekstualisasi terus digempur oleh orientalis Barat seperti Goldziher dan Schacht. Apalagi perubahan sosial terus menyeret keabsahan hukum formal Islam yang statusnya *quo*, menjadi dinamis. Penanganan persoalan tersebut tentu lebih kompleks dan menarik perhatian dalam kasus hukum Islam. Hal ini dikarenakan, pada hakikatnya hukum Islam adalah hukum agama atau Tuhan, sacral, tidak final dan terus berkembang. Namun, sebagian oknum belum membaca sisi lain keterbentukannya suatu hukum Islam, sehingga dalam metodologinya sempat disampingkan dan tidak dianggap, bahkan hukum Islam didiksikan sebagai keterkungkungan, kaku, fundamentalis dan tidak dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dan zaman. Dalam kasus ini, telah ada mahasiswi yang bernama Nurasiah yang mampu menjawabnya, namun fokus metodologi pembentukan suatu hukum yang ditujukan olehnya pada proses ijtihad dan fatwa.¹

Era globalisasi yang dinamis ini, seiring waktu yang berubah-ubah dan tempat yang berbeda-beda pula, menuntut ahli hukum agama, khususnya Islam bersikap kritis dalam menyikapi problem-problem agama yang bermunculan. Pembacaan, pemahaman dan pertinjauan ulang teori dan praktisi mulai dari masa Nabi Saw., khalifah, dinasti dan era setelahnya sampai sekarang menjadi keharusan dan tanggung jawab pemuka agama khususnya, dan umat Islam umumnya. Sehingga, cendekiawan muslim-muslimah tidak lagi dianggap kaku dan picik dalam menyelesaikan problem kekinian, tetapi lebih bersikap terbuka, serta kaya argumentasi dari pelbagai ulama, sehingga dapat dijadikan alternative bagi setiap kalangan.

Al-Fiqh sendiri adalah *al-‘Ilm bi al-Shai’ wa al-Fahm la hu*; mengetahui sesuatu, dan memahaminya. Term itu pada umumnya digunakan untuk “pengetahuan agama” agar mendapatkan kebaikan, kemuliaan dan keutamaannya.² Misalnya, dalam al-Qur’an; *li yatafaqqahū fī al-dīn* (QS. al-

¹ Nurasiah, Nuasa Realitas Sosial Dalam Perumusan Kualifikasi *Mujtahid* dan *Mufti*, (Tt. No, Tth, Fakultas Syari’ah IAIN Sumatra Utara), 1.

² Ibnu Mandzur membandingkan ilmu agama dengan lainnya bagaikan perbandingan antara bintang di langit dengan lampu yang ada di dunia. Lihat: Ibn Mandzur, *Lisān al-‘Arab*, Vol: XIII, 522.

Ahmad Faizal Basri

Taubah: 122) dan pada do'a Nabi SAW., terhadap Ibn 'Abbas ra.; *Allāhumma 'allimbu al-dīna wa faqqih hu fī al-ta'wīl*. Dengan begitu, term *al-Fiqh* secara umum bermakna *al-fahm*; memahami dan secara khusus diperuntukkan pada agama atau memahami agama.

Ilmu fikih pada dasarnya merupakan pembahasan hukum-hukum syari'at dan ilmu tauhid yang diturunkan secara *step by step* untuk menetapkan kerisalahan Nabi Muhammad Saw. Jika dirinci ilmu tersebut, ada tiga bagian. *Pertama, al-Ilāhīyāt*; tentang ketuhanan atau sifat-sifat wajib, muhal dan yang tidak boleh bagi Allah. *Kedua, al-Nubuwwīyāt*; tentang kenabian atau sifat-sifat wajib, muhal dan yang tidak boleh bagi para utusan Allah. *Ketiga, al-Sam'iyāt*; problem-problem yang tidak dapat diketahui kecuali melalui pendengaran dan wahyu. Misalnya, pertanyaan malaikat di alam kubur, hari kebangkitan dan syafaat di hari kiamat.³

Adapun secara terminologi, seiringnya waktu, *al-fiqh* mengalami penyempitan makna. Misalnya madzhab Maliki, di antaranya menurut Ahmad bin Ghanim al-Nafrāwī "*al-fiqh* adalah ilmu tentang hukum-hukum syari'at amaliah yang dapat diperoleh dari dalil-dalil yang perinci",⁴ dan menurut Ahmad bin Idris al-Qarāfī "ilmu tentang hukum-hukum syari'at amaliah dengan (cara) ber-*istidlāl*".⁵

Madzhab Syafi'i, di antaranya Imam al-Nawāwī (w. 676 H.) mengartikan *al-Fiqh* adalah "mengetahui petunjuk hukum-hukum syari'at amaliah secara terperinci" dan "ilmu untuk menetapkan hukum-hukum agama". Imam al-Ramli, Zakariya al-Anshārī, Zainuddin al-Malībārī, Muhammad Qasim al-Ghazī, dan Ahmad al-Qulyūbī mengartikannya "ilmu tentang hukum-hukum syari'at amaliah yang dapat dicari melalui dalil-dalil syar'i yang perinci".⁶ Ibn Khldun juga hampir sepihak dengan para ulama di atas bahwa, "*al-Fiqh* adalah mengetahui hukum-hukum Allah *Ta'ālā* dalam perilaku-prilaku orang-orang *Mukallaf* meliputi kewajiban, larangan, kesunnahan, kemakruhan dan kebolehan, yang semuanya diambil dari al-Qur'an dan hadis".⁷

Madzhab Ahmad bin Hambal, di antaranya menurut 'Abdul Qadir (w. 1346 H.) *al-fiqh* adalah "ilmu tentang hukum-hukum syari'at *al-Furū'iyah* dari dalil-dalil yang perinci dengan (cara) ber-

³ Muhammad Nawawi al-Jāwī, *Nihāyah al-Zain fī Irshād al-Mubtadi'īn*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 6. Lihat juga: Zakariya al-Anshārī, *Fath al-Wabbāb Sharḥ Minhaj al-Tullāb*, vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 21. Lihat juga: Zainuddin al-Malibari, *Fath al-'Ain bi Sharḥ Qur'at al-'Ain*, (Ttp: tp, tt), 3. Lihat: Muhammad Qasim al-Ghazi, *Fath al-Qarīb al-Mujīb*, (Ttp: tp, tt), 3. Lihat juga: Ahmad al-Qulyubi, *Hāshiyatān Qulyūbī*, vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1998 M.), 6.

⁴ Ahmad bin Ghanim al-Nafrawi, *Kutāb: al-Fawā'ik al-Dīwānī 'alā Risālah Ibn Abī Zaid al-Qairawānī*, https://archive.org/details/jawakeh_dewani/page/n52.

⁵ Ahmad bin Idris al-Qarafi, *al-Dzābirah*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Gharb, 1994 M.), 57.

⁶ Muhammad al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1984 M.), 31.

⁷ Muhammad al-Nawawi, *Raudat al-Tālibīn wa 'Umdat al-Muhtiyīn*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 9.

Ahmad Faizal Basri

istidlāl”,⁸ dan ‘Abdur Rahman al-Hanbali (w. 1392 M.) “mengetahui hukum-hukum syari’at *al-Furu’iyah* dengan (cara) ber-*istidlāl* dengan tindakan ataupun dengan kekuatan yang mampuni”.⁹

Praktek penetapan Fikih atau perundang-undangan dalam Islam telah terelasi sejak masa Nabi Saw., para sahabat, tabi’in, lalu diteruskan oleh empat imam besar; Imam Hanafi, Maliki, Syafi’i, dan Hambali.¹⁰ Mereka berempat sangat dikenal dengan prodak-prodak hukumnya, yang tidak lain sebagai trnasformasi *al-Fiqh al-Islāmī* dari al-Qur’an dan Hadis sebagai sumber primernya, Ijma’, Qiyas dan alat lainya sebagai sumber sekundernya.¹¹

Sejak menyempitnya simbol *al-Fiqh* menjadi suatu fan ilmu *al-Sharī’ah*, makna *al-Fiqh* terisolirkan dari ilmu Tauhid dan ilmu-ilmu lainnya. *Al-Fiqh* yang sering dan cepat merespon kaum akademisi kontemporer adalah kumpulan formulasi hukum Islam, baik yang memuat suatu madzhab dengan diskursus yang menampilkan beberapa pendapat muridnya yang berbeda-beda misalnya dalam madzhab Syafi’i menampilkan pendapat Imam Nawawi dan Rofi’i, ataupun mengabungkan empat madzhab mutlak menjadi satu diskursus yang utuh, seperti kitab *al-Madhābīb al-Arba’ah*. Perbedaan itu sangat wajar, karena formulasi *al-Fiqh al-Shar’i* tidak akan terlepas dari horizon-horizon para *al-Mujtahid Muthlaq*, maupun *ghair al-Muthlaq* itu sendiri, serta kemampuan mereka dalam memahami sumber-sumber hukum Islam.¹²

Berangkat dari desripsi di atas, peneliti henda menjawab persoalan di muka melalui pendekatan metodologi hukum prespektif Imam al-Sha’rānī dalam kitab *al-Mizān al-Kubrā*, yang selanjutnya penelitian ini membandingkan pemikiran al-Sha’rānī dengan kaca mata hermeneutik Derrida dengan teori dekonstruksinya. Dengan harapan, penelitian ini tidak hanya dibaca oleh belahan Timur dengan keidiologisnya, tetapi juga di belahan Barat dengan kerasionalitasnya.

⁸ ‘Abdul Qadir, *al-Madkhal ilā Madhbab al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996 M.), 69.

⁹ ‘Abdur Rahman al-Hambali, *Hāshiyah al-Ranḍ al-Marba’ li Ibn Qāsim*, Vol. 1 (Ttp: Ttp, tt), 45.

¹⁰ Tyadh bin Nami al-Sulami, *Uṣūl al-Fiqh Alladhī Yasi’u al-Faqīh Jablu-hu*, vol. I, h.307.

¹¹ <https://ia801302.us.archive.org/29/items/FP6943/6943.pdf>.

¹² Dalam dunia hermeneutik, perbedaan antar pemikir merupakan sebuah keniscayaan dan tidak dapat dihindari. Begitupula siklus dan tempat juga berperan membentuk pola pikir yang berbeda-beda. Lihat konsep “*Horizontverschmelzung*: peleburan horizon, *Wirkungsgeschichte*; sejarah pengaruh, *Bildung*; pengalaman dan kecerdasan” dalam: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schlemacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisus, 2018), 156-185. Realitas dan faktanya dapat ditemukan dalam keputusan hukum “menyentuh perempuan bukan muhrimnya” dalam meninterpretasikan QS. al-Nisa’: 1 oleh empat madzhab yang mashur. Di antaranya; Madzhab Shafi’i hukumnya batal di setiap hal, kecuali ada penghalangnya. Madzhab Maliki dan Hambali tidak batal, kecuali disertai syahwat, meskipun sesama muhrimnya. Sedangkan Madzhab Hanafi tidak batal, kecuali berjimak. Lihat ‘Abdul Wahhab al-Sha’rani, *al-Mizān al-Kubrā*, Vol. 1 (Surabaya: al-Hidayah, tt), 13.

Ahmad Faizal Basri

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan atau *library research*. Di mana, data-data yang terkumpulkan dianalisis dengan metode induktif dan komparatif.¹³

Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti hendak menjawab persoalan di muka melalui pendekatan metodologi hukum prespektif Imam al-Sha'rānī dalam kitab *al-Mizān al-Kubrā*, yang selanjutnya penelitian ini membandingkan pemikiran al-Sha'rānī dengan kaca mata hermeneutik Derrida dengan teori dekonstruksinya. Dengan harapan, penelitian ini tidak hanya dibaca oleh belahan Timur dengan keidiologisnya, tetapi juga di belahan Barat dengan kerasionalitasnya. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan atau *library research*. Di mana, data-data yang terkumpulkan dianalisis dengan metode induktif dan komparatif.¹⁴

Hermeneutika Derrida

1. Jejak Rekam Derrida¹⁵

Di kalangan penikmat filsafat dan juga kritik sastra, sosok Jacques Derrida sudah tidak asing lagi. Dia lahir di El-Biar, Aljazair, pada 15 Juli 1930. Al-Jazair merupakan wilayah konflik akibat perang berkecamuk di negeri tersebut pada saat itu. Derrida kecil, melihat ketertindasan masyarakat Aljazair atas dominasi kuasa colonial dalam sengketa tanah jajahan Dunia Ketiga.

¹³ Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: PARADIGMA, 2010), 144.

¹⁴ Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: PARADIGMA, 2010), 144.

¹⁵ Bapak hermeneutik, sekaligus pembuka gerbang hermeneutika adalah Schlegel. Atas jasanya, dia telah menggagas interpretasi dengan metode *verstehen* dengan nuansa romantik. Begitu juga, Dilthey yang telah mendemonstrasikan metode interpretasi yang lebih luas, yakni dengan melibatkan kehidupan sosial, dengan *verstehen* dan *eklarieren*; dunia mental dan dunia luar penulis, serta metode *verstehen* itu sendiri dengan melibatkan tiga unsur yang saling berkelindan; *erlebens*, *ausdruck*, dan *verstehen*. Namun, pemikiran sebelumnya terdapat sanggahan dari tokoh setelahnya, Heidegger. Ia mengemansipasi teks dari pemaksaan makna oleh interpreter, sehingga ia menggagas interpretasi dengan pra-struktur memahami, dengan konsep *dasein* terhadap teks. Tetapi oleh muridnya, Gadamer mengembangkan metode gurunya dengan peleburan horizon dari setiap dimensi; teks, penulis, maupun interpreter, serta mengulas pemikiran Dilthey dengan *wirkungsgeschichte*/sejarah pengaruh, karena tidak melibatkan dimensi interpreter dalam pembacaan teks. Tidak sampai di situ, Habermas juga mengulas pemikiran Gadamer yang cenderung universal, sehingga dia membagi hermeneutic biasa dan kritis. Serta, dia menggagas hermeneutic yang lebih kritis dengan pendekatan psikoanalisis Freud, dan kritis-ideologis Karl Max untuk mencari makna teks yang lebih ideal. Tetapi, muncul lagi tokoh hermeneutic yang dapat memperbarui pemikiran sebelumnya, dia adalah Paul Ricour. Dia hampir sama dengan hermeneutika Habermas, yakni dengan kedua pendekatan tadi. Namun, diubah namanya dengan hermeneutic kecurigaan, serta dia mengemansipasi teks dengan kajian *language*; sejarah terbentuknya teks, yang dianggapnya, para tokoh sebelumnya menghiraukannya. Keenam tokoh hermeneutic di atas, menurut penulis sangat berjasa dalam melahirkan, serta mengembangkan hermeneutic, dalam rangka menginterpretasi teks, ataupun terhadap kehidupan sosial, dan sebagainya. Namun, setelah Derrida muncul, tugas hermeneutic telah tiba di titik nadirnya. Dia, yang dipanggil Jack ketika kecilnya, menggilas *oposisi Biner* yang telah melekat kuat dalam dunia metafisika, serta memperbarui rekonstruksi yang pernah dilakukan oleh Heidegger. Serta melawan *oposisi-oposisi* yang keberadaannya mengatasnamakan kebenaran dan menyingkirkan yang lainnya. Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schlegel sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisus, 2018).

Ahmad Faizal Basri

Pengalaman mental inilah yang menjadikan semangat awal dalam pencapaian pemikiran dekonstruktifnya.¹⁶

Pada 1949, Derrida pindah ke Prancis untuk melanjutkan sekolahnya, dan sejak 1952, Derrida resmi belajar di Ecole Normal Supérieure (ENS), sekolah garda depan Prancis elite yang dikelola oleh pemikir sekaliber Michel Foucault, Louis Althusser, dan lainnya. Dari Universitas itulah Derrida mulai mempelajari karya-karya filsafat, mulai dari Aristoteles, Nietzsche, Heidegger, Marx, Hegel, Husserl, dan sebagainya. Namun pada awal Oktober 2004, dunia intelektual Prancis kehilangan salah satu empu dalam filsafat poststrukturalisme itu. Ia meninggal akibat kanker pankreas yang sudah lama dideritanya.¹⁷

Mengingat karier intelektualnya. selama empat puluh tahun, Derrida telah menjadi salah satu figur publik dan pemikir berpengaruh di dunia. Sekitar 400 buku dan 500 disertasi telah ditulis dan dipersembahkan untuk mengkaji pemikirannya, dan lebih dari 17.000 kali namanya dikutip dalam jurnal-jurnal terbitan internasional selama tujuh belas tahun terakhir. Popularitas Derrida jelas tidak bisa dipisahkan dari dekonstruksinya, yang hingga detik ini masih memicu kontroversi dan perdebatan hangat di kalangan akademisi dan teoritis.¹⁸

2. Menghancurkan Oposisi Biner

Sebelum memproyeksikan Hermeneutika Derrida, terlebih dahulu objek apa saja yang menjadi “sasaran” Hermeneutikanya. Adapun sasarannya adalah “logosenterisme” yang sangat melekat pada metafisika Barat, dan menjadi suatu kejanggalan dalam memahami suatu teks bila dibiarkan begitu saja, sehingga Derrida menyusung “dekonstruksinya” untuk melawan “logosenterisme”. Al-Fayyadl menjelaskan dua strategi Derrida dalam mendemonstrasikan, atau menampakkan kontradiksi-kontradiksi modernism dengan dekonstruksinya; Strategi pertama, Derrida membaca teks-teks filsafat yang ditulis oleh para filsuf Barat sejak era Pencerahan. Strategi kedua, Derrida membaca dan menafsirkan teks-teks filsafat, lalu membandingkannya satu sama lain untuk menemukan “kontradiksi internal” yang tersembunyi di balik logika atau tuturan teks tersebut.¹⁹

Derrida dengan dekonstruksinya menuntun segenap pembaca agar tidak memberhalakan teks sesuai dengan *egonya*, dan senantiasa untuk membongkar asumsi-asumsi, atau pernyataan-

¹⁶Saiful Mustofa. “Hantu Derrida dan Berhala Kontemporer dalam *Kontemplasi*, (No. 02, vol. 05, Desember 2017), 313.

¹⁷ Ibid. 313.

¹⁸ Muhammad al-Fayadl. *Derrida*, (Yogyakarta: LIKS, 2012 M.), 7-8.

¹⁹ Ibid, 16.

pernyataan sesuatu yang dianggapnya benar. Fahrudin Faiz, dalam ceramahnya menegaskan bahwa, “dekonstruksi” yang digagas Derrida menggugat metafisika Barat, yang nantinya muncul “logosenterisme”, sebagaimana telah dijelaskan termnya. Ia merupakan paradigma atau kerangka berfikir yang kaku, dan terjebak pada kebenaran sendiri,²⁰ serta menempatkan posisi manusia sebagai subjek dan rasio sebagai pusat. Oleh sebab itu, para filsuf modernisme terbukti otoriter.²¹ Karena, kerangka berpikir “logosenterisme” bersifat *binary oppositions*, yakni mengutamakan salah satunya, dan mengesampingkan makna lainnya. Misalnya, diumpamakan ada hitam-putih, laki-laki-perempuan, dan nantinya, antara dua hasil pemikiran *binary opposition's* melahirkan hierarki atau pangkat dan sub-ordinasi atau penetapan yang harus memilih salah satunya sebagai representatif atau yang mewakili *being* yang dianggap banar, dan yang lain salah; dianggap baik, dan yang lainnya buruk; dianggap tinggi, dan yang lainnya rendah.²²

3. Dekonstruksi Derrida dengan *Differe(a)nce*

Setelah mengetahui sasaran Derrida dalam Hermeneutika, tentunya sekarang membahas Hermeneutika Derrida sendiri, yaitu *Deconstruction*. Ia adalah sebuah kata sepele dalam bahasa Prancis yang telah mengglobal dan merasuki berbagai bahasa, bahkan kata ini menjalar ke berbagai fan keilmuan, mulai dari kajian sastra, arsitektur, teologi, seni rupa, politik, pendidikan, kritik music dan film, hukum, hingga sejarah. Dengan begitu, sebuah kajian dan diskusi kritis akan dipandang ketinggalan, kalau belum membicarakan dekonstruksi.²³ Namun, term dekonstruksi sendiri identic dengan sosok Derrida. Sebagai salah seorang tokoh poststrukturalisme-postmodernisme, yang nantinya, Derrida dengan lantang menggugat logosenterisme atau metafisika kehadiran. Termasuk juga dalam tradisi agama-agama semitik,²⁴

Adapun Dekonstruksi Derrida, tidak dapat berjalan sendirian. Ia juga menyertakan kata “*Difference*”, yang menurutnya, *Difference* merupakan bahasa yang ambigu yang sulit dicari kebenaran maknanya. Oleh sebab itu, Derrida mengangkat kata itu untuk “dekonstruksinya”. Istilah *difference* pertama kali diperkenalkan oleh Derrida dalam ceramahnya di depan Societe Francaise de philosophie pada 27 Januari 1968.²⁵ *Difference* merupakan perpaduan kata “*differing*” yang berarti ‘berbeda’ dan kata ‘*deffering*’ yang berarti ‘menangguhkan’. Kata *différance*

²⁰ Fahrudin Faiz. “Ngaji Filsafat: Derrida dan Deskonstruksi”, dalam *Media Kontejj*. vol. I, menit. 39:25-40-43.

²¹ Al-Fayyadl. *Derrida...*, 10-11.

²² Fahrudin Faiz. “Ngaji Filsafat: Derrida dan Deskonstruksi”, menit. 43:43- 45:43.

²³ A. Sumarwan. “Membongkar yang lama dan menenun yang baru dalam Derrida” *Basis* (No. 11-12, November-Desember, 2015), 16.

²⁴ Saiful Mustofa. “Hantu” Derrida dan Berhala Kontemporer dalam Kontempolasi..., 313.

²⁵ Muhammad al-Fayadl. *Derrida...*, 110.

Ahmad Faizal Basri

dikembangkan oleh Derrida dari kata Prancis *différence*. Kedua kata itu merupakan homofon atau suaranya sama yang tidak bisa dibedakan dalam pengucapan, tetapi hanya terlihat dalam tulisan, yaitu vocal “e” dan “a”. Hal tersebut dilakukan Derrida untuk menunjukkan keunggulan tulisan yang tidak terdapat dalam tuturan.²⁶

Tidak berhenti pada keambiguan dan berwajah ganda pada teks *différence*, kata itu juga menandakan perlawanan serta kritik terhadap dominasi *phone* atau fonetik dalam metafisika. Karena ternyata perbedaan antara “a” dan “e” dalam *differ(...)*nce tidak dapat dibunyikan dengan suara. Sebab, dalam bahasa Prancis, akhiran “a” dan “e” dalam kalimat *-ance* atau *-ence* dibunyikan dengan tanda fonetik yang sama, yaitu [a:s]. Dengan demikian, *différance* dan *différence*, bila dilafalkan dengan suara, akan terdengar sama [defe'ra:s]. Perbedaan keduanya tidak terasa dalam tuturan, dan hanya bisa diketahui jika keduanya “ditulis”. Karena itu, Derrida mengibaratkan *différence* layaknya sebuah “kuburan” dan “batu nisan”, yang menandai kematian fonosenterisme yang begitu memuja ataupun memberhalakan kejelasan makna.²⁷

Imam al-Sha'rānī dan Elastisitasnya dalam Mengambil Pendapat

1. Biografi Imam Al-Sha'rānī

Al-Sha'rānī, kadang dikenal dengan sebutan Abu al-Mawāhib. Nama aslinya ialah ‘Abdul Wahhab bin Ahmad bin ‘Ali al-Sha'rānī. Dia dilahirkan di kediaman kakek dari nasab ibunya, Qalqayandah 898 H. Setelah 40 hari dari kelahirannya, ia dibawa ke negara ayahnya yang di bawah naungan Abu Sha'rah. Di tempat itu pula, ia dinisbatkan dan disebut dengan al-Sha'rānī. Pada masa balitanya, ia telah hafal al-Qur'an dan matan-matan kitab. Lalu berhijrah ke kota al-Qohirah pada tahun 910 H. Semenjak tiga tahun setelah wafat ayahnya, dia pergi ke kota tersebut bersama saudaranya, ‘Abdul Qodir yang sangat alim dan wara'.²⁸

Al-Sha'rānī banyak belajar dari tokoh-tokoh terkemuka. Guru-gurunya ini merupakan peran di balik layar atas kesuksesannya dalam berbagai keahlian yang diteladaninya. *Pertama*, Shaikh ‘Ali al-Khawwas, Amin al-Din (w. 1523), guru pertamanya di Kairo, seorang Imam dan saudara dari Sultan, murid daripada Ibn Hajar al-‘Asqalani (w. 1449). *Kedua*, Zain al-Din Zakariya

²⁶ Marcelus Ungkang, “Dekonstruksi Jaques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra” dalam *Jurnal Pendidikan Humaniora UIN Malang*, (No. 1, Vol. Maret 2013), 31.

²⁷ Al-Fayyadl. *Derrida*,..., 110-111.

²⁸ ‘Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, 17.

Ahmad Faizal Basri

al-Anshaari, murid Muhammad al-Ghamri. Al-Sha'rānī juga bertemu di masjid Kairo dan belajar kepada Jalaluddin al-Suyuthi, Zakariya al-Anshari, Nasiruddin al-Laḡani dan al-Ramlii.²⁹

2. Karya-Karya Imam Al-Sha'rānī

Al-Sha'rānī adalah tokoh yang ahli fikih, hadis, ushul dan tasawwuf, yang tidak lain dia telah diajarkan oleh pakar tafsir, Syaikh Jalaluddin al-Suyuthi, serta pakar fikih, Syaikh Zakariya al-Anshari. Karyanya pun dibidang sangat banyak. Di antaranya, *al-Ajwibah al-Mardiyah 'an Aimmah al-Fuqahā wa al-Ṣūfiyah*, *Adāb al-Qaḍāh*,³⁰ *Ḥuqūq Ukhawat al-Islām*, *al-Kibrīt al-Aḥmār fī 'Ulūm al-Shaikh al-Akbar*,³¹ *Kitāb al-Minān*, *Bayān Dhikr al-Dhākir li Madhkur wa al-Shākir li al-Mashkur*,³² *al-Yawāqīt wa al-Jawābir fī Bayān 'Aqāid al-Akbar*,³³ *al-Anwār al-Qudsiyyah*, *al-Jawābir wa al-Durar*, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*.³⁴ Satu lagi, kitab yang tidak kalah tenarnya ialah *al-Minah al-Saniyyah* yang berisi wasiat-wasiat al-Sha'rānī dalam berakhlak kepada Allah, sesama dan kepada diri sendiri.

3. Elastisitas Al-Sha'rānī dalam Mengambil Semua Pendapat

Sikap al-Sha'rānī setidaknya tergambar dalam karyanya, *al-Minah al-Saniyyah*. Berikut ini hal-hal yang harus digenggam oleh segenap ikhwan muslim-muslimah; akhlak kepada Allah dengan senantiasa bertaubat, berdzikir, beristighfar, shalat berjama'ah dan shalat malam. Sedangkan akhlak dengan sesama meliputi berbuat baik, tidak mendzalimi dan tidak riya'. Adapun pesan terakhir dalam kitab tersebut adalah akhlak kepada diri sendiri meliputi menjahui barang haram, memiliki rasa malu, jujur dan menyeimbangkan diri antara hidup yang penuh keramaian dengan mengasingkan diri, serta meninggalkan perkara mubah dan terakhir memerangi hawa nafsu.³⁵

Imam al-Sha'rānī menegaskan dalam *muqaddimah*nya bahwa, selaku orang alim tidak sepatutnya mencela pendapat selainnya, selagi tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis. Menurutnya, orang yang menolak, atau menyalahkan suatu seorang tokoh, maka secara tidak langsung ia telah memproklamirkan dirinya orang yang bodoh, seraya berkata “ketahuilah,

²⁹ Hidayatullah. “Nilai-Nilai Pendidikan Dalam Minhanus Saniyah al-Sya'raani” (Skripsi—UIN Surabaya, 2015 M.), 61-63.

³⁰ Menteri Waqaf Islam Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*, Vol. 2 (Kuwait: Dar al-Salaasil, 1427 H.), 414

³¹ Menteri Waqaf Islam Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*, Vol. 32 (Mesir: Dar al-Shafwah, 1427 H.), 366.

³² Lihat kitab: *Ghmas' Uyun al-Basā'ir fī Sharḥ al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, Vol. 5 (T'p: Mauqi' al-Islam, tt), 477 dan vol. VII, 132.

³³ Lihat kitab: *al-Kashaf 'an Haqīqah al-Ṣūfiyah*, Vol. I, 71.

³⁴ Ibid., vol. 2, 327-334.

³⁵ Hidayatullah. “Nilai-Nilai Pendidikan Dalam Minhanus Saniyah al-Sya'raani” ..., 61-63.

saksikanlah bahwa, sesungguhnya saya orang yang bodoh dengan dalil dari sunnah dan al-Qur'an. Sebaliknya, orang yang mau menerima pendapat para ulama dan pengikutnya, tentunya akan melakukan analisis secara mendalam, yakni metode *al-Dalīl*; identifikasi dan *al-Burhān*; pembuktian, selagi pendapat tersebut tidak menyimpang dari al-Qur'an dan hadis.³⁶

Al-Sha'rānī menghimbau untuk berprasangka baik kepada pendapat para ulama. Karena perbedaan pendapat tidak hanya disebabkan perbedaan tingkatan posisi mereka dalam ber-islam, ber-iman, dan ber-ihsan. Melainkan juga disebabkan oleh metode yang berbeda-beda pula. Mulai metode *al-Dalīl*; identifikasi dan *al-Burhān*; pembuktian, *al-Nazr*; pertimbangan dan *al-Istidlāl*; penyimpulan, *al-Taslīl*; pasrah dan *al-Imān*; percaya, atau bermetode *al-Kashf*; penemuan dan *al-ʿIyān*; penerangan. Semua perbedaan itu adalah rahmat dari Allah Swt. Bila seorang tidak mengetahui suatu pendapat ulama syari'at, karena ketidakmampuan menguasai semua metode di atas, khususnya *al-Kashf* dan *al-ʿIyān*, alangkah baiknya tidak menyalahkan atau mencelanya. Dalam arti, cukup pasrah dan mengimaninya.³⁷

4. Formulasi Pemikiran Al-Sha'rānī dalam *Al-Mizān al-Kubrā*

a. Pemetakan Hukum berdasarkan *Tashdīd* dan *Takhfīf*

Penamaan kitab *al-Mizān* tentunya diidentik dengan alat yang mengukur suatu yang berat dan yang ringan. Imam al-Sha'rānī kenyataannya, berawal dari toleransi yang tinggi terhadap berbagai perbedaan pendapat para ulama syari'at. Tentunya dia tidak serta-merta membiarkan hukum dipilih seenaknya begitu saja. Tanpa mementingkan hawa nafsu, al-Sha'rānī mengklarifikasi semua perbedaan pendapat ulama syari'at menjadi dua kadar. Ada yang *al-Tashdīd*; berat dan ada yang *al-Takhfīf*; ringan. Kedua kadar hukum yang berbeda tersebut tentunya diperuntukkan orang mukallaf yang kadar iman dan kemampuan fisiknya yang berbeda pula. Ada yang *qawī*; kuat dan ada yang *daʿīf*; lemah. Dengan begitu, Hukum yang *al-Takhfīf* diperuntukkan bagi yang *daʿīf*. Sedangkan hukum yang *al-Tashdīd* bagi yang *qawī*.³⁸

Imam al-Sha'rānī mepetakkan pendapat-pendapat ulama berdasarkan *al-Tashdīd*; berat dan *al-Takhfīf*; ringan, yang tidak untuk mengikuti hawa nafsu. Artinya, bukan memilih hukum dengan suka-suka dan seenaknya. Melainkan, harus berurutan dan dimulai dari yang *al-Tashdīd*; berat, yang nantinya disebut dengan hukum *al-ʿAẓīmah*; prinsip. Sedangkan hukum

³⁶ Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, Vol. 1 (Surabaya: Al-Hidayah, tt), 2.

³⁷ Ibid., 2-3.

³⁸ Ibid., 3.

yang *al-Takhfīf*; ringan diperuntukkan bagi yang tidak mampu untuk melaksanakan hukum *al-Tashdīd* atau disebut dengan hukum *al-‘Aẓīmah*; prinsip. Adapun hukum yang *al-Takhfīf* oleh al-Sha’rānī dikategorikan sebagai *al-Rukhsah*; keringanan. Begitulah cara penerapan kedua hukum *Tashdīd* dan *Takhfīf* yang benar. Hal itu sebagaimana al-Sha’rānī menguatkan argumentasinya dengan firman Allah Swt: *fattaqu Allāb ma istata’tum* (QS. al-Taghabun: 16); “Bertakwalah kepada Allah semampu kalian”, dan sabda Nabi Saw: “Jika aku perintahkan kepada kalian dengan suatu urusan, maka laksanakan semampu kalian”.³⁹

b. Ontologi *Al-Shari’ah Al-Mutahhirah*

Hakikat hukum syari’at adalah al-Qur’an dan Hadis. Sedangkan pendapat-pendapat para ulama mujtahid, oleh al-Sha’rānī diibaratkan cabang dari kedua sumber hukum terkuat itu. Istinbat para mujtahid tidak lain adalah interpretasi terhadap kedua sumber tersebut demi mewujudkan pemahaman yang dikehendaki oleh Allah Swt dalam al-Qur’an dan Rasulullah Saw dalam hadisnya. Oleh karena itu, oleh al-Sha’rānī berpendapat bahwa “Sungguh seluruh imam mujtahid bagi orang-orang Islam berada pada petunjuk dari Tuhan mereka, karena keyakinan mereka dengan hati yang paling dalam”.⁴⁰ Dengan begitu, bila diteliti dengan seksama, perbedaan interpretasi para ulama terhadap hukum syari’at dalam al-Qur’an adalah wajar, karena hakikat kebenaran yang mutlak tidak bisa diungkap, selain dari Allah Swt dan RasulNya. Bahkan, suatu peristiwa dalam hadis menegaskan bahwa Rasulullah Saw., ketika memberi jawaban dari pengaduan wanita yang dipukul oleh suaminya. Tepat pada ungkapan terakhir Rasul yang berbunyi “Saya menginginkan suatu, dan Allah menginginkan selainnya”, ada perbedaan pendapat di sana.⁴¹

Dikatakan juga, kronologi munculnya hukum syari’at tidak hanya ditentukan antara orang yang *terkhitāb* yang lemah dan yang mampu. Tetapi siklus ruang dan waktu juga

³⁹ Ibid. 4-5.

⁴⁰ Ibid, 5.

⁴¹ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِامْرَأَةٍ لَهُ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ زَوْجَهَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ الْأَنْصَارِيُّ وَإِنَّهُ ضَرَبَهَا فَأَتَرَنِي وَجْهَهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَيْسَ لَكَ ذَلِكَ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى الرَّجُلَ قَوَامُونَ عَلَى الْبَسَاءِ أَي فِي الْأَدْبِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَرَدْتُ أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ غَيْرَهُ».

“Seorang laki-laki dari golongan Anshar dengan seorang perempuan datang kepada Rasulullah Saw. perempuan berkata: “Wahai Rasulullah, sungguh suamiku Fulan bin Fulan al-Anshari bahwa, sungguh dia telah memukul(istri)nya, lalu menampar wajahnya”. Lalu, Rasulullah Saw., bersabda: “Bukan begitu”. Lalu Allah *Ta’ala* menurunkan (ayat) *al-Rijāl Qawwāmuuna ‘alā al-Nisā’*, yakni mendidik. Lalu Rasulullah Saw bersabda: “Saya menginginkan suatu, dan Allah menginginkan selainnya”. Lihat: Isma’il bin ‘Umar al-Damasyqy, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Aẓīm* Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H.), 256.

menentukan munculnya hukum yang berbeda-beda pula. Imam al-Sha'rānī membongkar kekakuan dan kefundamentalis dengan perangkat pemahaman syari'at yang lunak dan mapan dalam setiap ruang dan waktu. Pernyataannya;⁴²

“Allah tidak menjadikan setiap yang bermanfaat dapat memberi kemanfaatan secara mutlak dan tidak pula setiap yang membahayakan dapat memberi bahaya secara mutlak. Tetapi, terkadang suatu yang dianggap madarat ini dapat memberi kemanfaatan dari aspek lain dan suatu yang dianggap bermanfaat juga dapat sebaliknya. Terkadang juga suatu hukum yang memberikan madarat pada suatu waktu dapat bermanfaat pada kesempatan lain dan suatu hukum yang memberi kemanfaatan pada suatu waktu dapat memberikan madarat pada kesempatan lain.

Siklus ruang dan waktu yang bersamaan dengan pemahaman dan sikap al-Sha'rānī terhadap *al-Sharī'ah al-Muṭabhirah* di atas menunjukkan bahwa, hukum perspektif al-Sha'rānī adalah tidak kaku. Dia menyesuaikan dengan keadaan ruang dan waktu. Meskipun pada nyatanya berupa keburukan, namun akibat dan timbul memberikan suatu kebaikan. Contoh misalnya, hukum memakan bangkai, pada dasarnya diharamkan, namun bila dalam suatu ruang dan waktu tidak menemukan makanan selain bangkai tersebut, maka diperbolehkan. Keterangan sekaligus contoh ini sangat berkaiatan dengan namanya *al-Maqāṣid al-Sharī'ah* yang berorientasi pada agama, nyawa, keturunan, kemuliaan dan harta.

c. Epistemologi Kaidah *al-Tashdīd* dan *al-Takhfīf*

Hakikat *tashdīd* dan *takhfīf* dalam diskursus hukum syari'at perspektif al-Sha'rānī adalah epistemologis keilmuan. Kedua nama itu hanya label untuk kaidah hukum-hukum yang oleh al-Sha'rānī disebut *al-Awāmir*; perintah dan *al-Nawāhib*. Baik perintah yang sifatnya *al-'Aẓīmah*; keharusan ataupun *ghair al-'Aẓīmah*; anjuran. Lebih masyhurnya disebut wajib, sunnah, haram dan makruh.⁴³

Adapun kaidah yang dibentuk oleh al-Sha'rānī dengan *tashdīd* dan *takhfīf* merupakan langkah agar umat Islam berada dalam satu-kesatuan, tidak berpecah belah, ataupun saling mencaci-maki dan menyalahkan. Karena, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, hakikat syari'at sepenuhnya hanya diketahui secara mutlak oleh *al-Shāri'*; Allah Swt dengan al-Qur'an dan Rasulullah Saw dengan hadisnya. Sedangkan para ulama adalah petunjuk jalan ke kedua

⁴² 'Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, Vol. 1, 6.

⁴³ Ibid, 5-

arah tersebut, dan petunjuk yang ditawarkan oleh para ulama berbeda-beda, sebagaimana interpretasi mereka terhadap keduanya juga berbeda-beda.⁴⁴

Perbedaan itu tidak berhenti di situ saja, oleh al-Sha'rānī hakikat syari'at sesungguhnya yang telah diinterpretasikan oleh para ulama juga merupakan rahmat; kasih sayang dari Allah Swt untuk umat Nabi Muhammad Saw.⁴⁵ Sehingga, *khiṭāb*; objek sasaran syari'at tertuju kepada dua kelompok. *Pertama*, *al-Sa'īd*; beruntung dan *kedua*, *al-Shaqī*; celaka. Oleh karenanya, buah daripada *al-Sharī'ah* adalah memberikan *al-Wa'd*; janji bagi *al-Sa'īd* di akhirat kelak. Sedangkan *al-Wa'īd*; ancaman bagi *al-Shaqī* nanti di akhirat juga.⁴⁶

Dekonstruksi Dalam Formulasi Pemikiran al-Sha'rānī: *al-Mizān al-Kubrā*

a. Metode Pemahaman Hukum *al-Sharī'ah al-Muṭahhirah* Perspektif al-Sha'rānī dalam Kacamata Derrida

a. Sikap Toleransi al-Sha'rānī

Sikap al-Sha'rānī setidaknya tergambar dalam karyanya, *al-Miḥnab al-Saniyyah*. Berikut ini hal-hal yang harus digenggam oleh segenap ikhwan muslim-muslimah; akhlak kepada Allah, akhlak dengan sesama dan akhlak kepada diri sendiri. Ketiga sikap yang dijaga oleh al-Sha'rānī mengalir kuat dalam hatinya, sehingga kehati-hatiannya dalam menyikapi suatu permasalahan berdasarkan akhlak yang mulia.⁴⁷ Berdasarkan itulah, al-Sha'rānī tidak mudah menyalahkan, apalagi mengkafirkan, bahkan dia berusaha mengakomodir pendapat-pendapat yang sempat dimarginalkan dengan karyanya *al-Mizān al-Kubrā*.

Al-Sha'rānī berpendapat bahwa; “Sungguh seluruh imam mujtahid bagi orang-orang Islam berada pada petunjuk dari Tuhan mereka, karena keyakinan mereka dengan hati yang paling dalam”.⁴⁸ Berdasarkan inilah, al-Sha'rānī sangat mempertimbangkan pendapat-pendapat ulama. Karena seutuhnya berbagai perbedaan hanya pada tataran *furū'iyah*, yang artinya interpretasi terhadap nash-nash al-Qur'an dan hadis yang berbeda-beda tidak sampai pada tataran akidah tauhid. Ketoleransian al-Sha'rānī sangat terlihat dalam karyanya *al-Mizān al-*

⁴⁴Metode pembentukan hukum dari al-Qur'an dan hadis, oleh al-Sha'rānī berbeda-beda. *Pertama*, *al-Dalīl*; identifikasi dan *al-Burhān*; pembuktian, *Kedua*, *al-Naẓr*; pertimbangan dan *al-Istidlāl*; penyimpulan, *Ketiga*, *al-Taslīm*; pasrah dan *al-Imān*; percaya, dan *Keempat*, *al-Kashf*; penemuan dan *al-'Iyān*; penerangan. Lihat: 'Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, Vol. 1, 2-3.

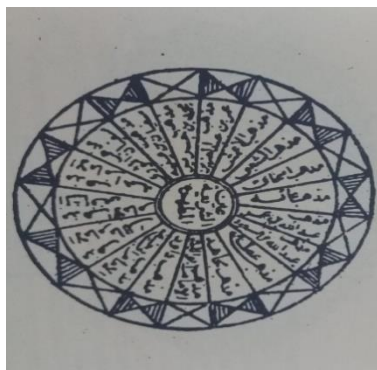
⁴⁵ Rasulullah SAW., bersabda: “Allah menjadikan perbedaan umatku sebagai rahmat sedang sebelum kami (perbedaan) adalah adzab”

⁴⁶ 'Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, Vol. 1, 6.

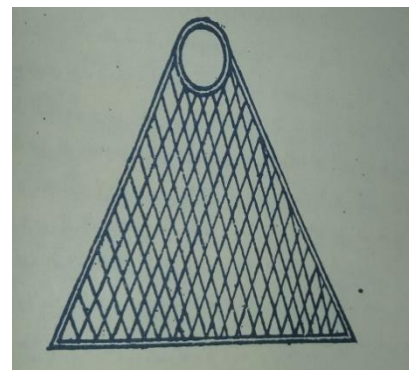
⁴⁷ Hidayatullah. “Nilai-Nilai Pendidikan Dalam Minhanus Saniyah al-Sya'raani”, 61-63.

⁴⁸ 'Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, Vol. 1, 5.

Kubrā. Di kitab tersebut digambarkan posisi-posisi para imam mujtahid, serta letak hakikat syari'at seutuhnya. Berikut ini gambarnya:



Gambar 1.1: Posisi *al-Sharī'ah al-Muṭabbirah* dan nama-nama para imam di sekelilingnya.⁴⁹



Gambar 1.2: Posisi *al-Sharī'ah al-Muṭabbirah* dan posisi-posisi para imam di bawahnya.⁵⁰

Gambar di atas adalah tidak lain pemahaman al-Sha'rānī tentang hakikat syari'at dalam karyanya *al-Mizān al-Kubrā*, tepat pada halaman 19 cetakan Dar al-Kutub. Dia seringkali mengistilahkan hakikat syari'at dengan ungkapan *al-Sharī'ah al-Muṭabbirah*. Menurut penulis, al-Sha'rānī dalam penamaan hakikat syari'at dengan nama di atas, serta dua gambar di atas menunjukkan bahwa, antara hakikat syari'at dengan pendapat-pendapat para ulama terdapat distingsi/jarak dan tidak mungkin antara keduanya menyatu. Hal ini senada dengan pengistilahan al-Sha'rānī dengan *al-Muṭabbirah* yang berarti suci. Jadi, hakikat syari'at pada hakikatnya tidak tersentuh oleh pendapat-pendapat ulama, tetapi hanya mendekatinya. Artinya, setiap para ulama berusaha untuk berjihad agar mencapai maksud dan kehendak Allah Swt dan RasulNya. Baik berupa perintah maupun larangan.

Pemahaman *al-Syari'ah al-Muṭabbirah* yang diutarakan al-Sha'rānī juga mengupayakan untuk menyadarkan segenap umat muslim bahwa, pada hakikatnya syari'at itu suci dan tidak ada namanya *al-Musta'mal* atau sudah tidak bisa dipakai lagi, kaku dan statis, sehingga hukum Islam bila demikian akan dianggap larut dan kuno, bahkan tidak dapat dikembangkan sampai dapat menghadapi problematika kekinian. Sedangkan, posisi pendapat para ulama adalah penyampai apa yang dimaksud syari'at tersebut, serta sebagai penerus para nabi sebagai

⁴⁹ Ibid, 19.

⁵⁰ Ibid, 19

pendakwah dan mengayomi ummat, sebagaimana penjelasan; “Sesungguhnya Ulama adalah pewaris para Nabi”.

Perbedaan pendapat, interpretasi dan pemahaman pada hakikatnya tidak dapat dihindari. Bahkan, Rasulullah Saw pernah bersabda ketika memberi jawaban dari pengaduan wanita yang dipukul oleh suaminya. Tepat pada ungkapan terakhir beliau berkata; “Saya menginginkan suatu, dan Allah menginginkan selainnya”⁵¹. Pernyataan yang didapat dalam kitab tafsir Ibn Katsir ini merupakan tamparan keras bagi oknum-oknum yang fanatik dan memaksakan pendapatnya, serta menyalahkan pendapat selainnya. Sehingga, al-Sha’rānī berdasarkan landasan “Sungguh seluruh imam mujtahid bagi orang-orang Islam berada pada petunjuk dari Tuhan mereka, karena keyakinan mereka dengan hati yang paling dalam”, mengumpulkan dan mengimani seluruh pendapat para ulama yang berbeda-beda. Sama seperti pemikiran Derrida asal al-Jazair dengan gagasan hermeneutiknya tentang Dekonstruksi.

Dekonstruksionis ala Derrida dalam segi metode hampir sama dengan metode klarifikasi hukum syari’at oleh al-Sha’rānī. Namun perbedaannya, kalau Derrida dengan dekonstruksinya ingin menghancurkan oposisi biner yang melekat pada filsafat klasik, maupun kehidupan. Sedangkan, al-Sha’rānī dengan *al-Mizān*; *al-Tashdīd* dan *al-Takhfīf* menghilangkan kebiasaan-kebiasaan menghina pendapat lain yang tidak sependapat dengannya, selagi tidak bertentangan dengan al-Qur’an dan hadits. Adapun kesamaan maupun perbedaan antara keduanya pada hakikatnya menjunjung tinggi tentang “distingsi/jarak” antara teks dengan makna maupun hakikat syari’at yang suci dengan pendapat-pendapat para ulama.

Perlu diketahui, al-Sha’rānī memosisikan hakikat syari’at yang suci itu hanya diketahui oleh Allah Swt dan RasulNya. Sedangkan, posisi pendapat para imam maupun ulama sebagai interpreter atau *mufassir* terhadap nash-nash al-Qur’an dan hadis. Sehingga oleh al-Sha’rānī perbedaan para imam dan ulama tidak lain membantu segenap umat untuk dapat memahami *al-Sharī’ah al-Muṭabirah* yang diharapkan oleh Allah dan RasulNya, meskipun pada hakikatnya tidak seratus persen benar di sisiNya. Karena kebenaran hanya milik Allah dan selaku hambanya tidak patut mengatas-namakan kebenaran berada di sisinya, sebagaimana yang telah maklum di setiap akhir acara oleh pembawa acara; “Jika (pembicaraan) ini benar, maka berasal dari Allah dan jika salah, maka berasal dari saya pribadi”. Bahkan di setiap kitab-kitab para ulama pada akhir pembahasan, ataupun akhir penulisannya disertai; *wa Allāhu a’lam bi al-ṣawāb*.

⁵¹ Isma’il bin ‘Umar al-Damasyqy, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 2, 256.

Pernyataan seperti inilah yang telah mendarah daging di setiap hati para ulama ketika menulis kitab-kitabnya, sehingga “distingsi/jarak” dalam memahami hukum *al-Sharī'ah al-Muṭabhirah* tetap berlaku dalam Islam.

b. Menghilangkan Sikap Diskriminatisme dan Fanatisme dengan Metode Neraca al-Sha'rānī

Sudut pandang al-Sha'rānī terhadap perbedaan-perbedaan pendapat, olehnya tidak ada yang harus ditiadakan ataupun mencela pendapat yang minoritas. Namun, oleh al-Sha'rānī dikemas menjadi dua bagian. *Pertama, al-Tashdīd* yang tentunya harus didahulukan. *Kedua, al-Takhīf* yang dapat digunakan dengan syarat orang yang *terkhitāb* lemah.

Dalam pemikiran Derrida, metode pembacaan terhadap teks ialah dengan dekonstruksinya sebagai menanggihkan makna berserakan, tanpa harus menentukan, ataupun mengunggulkan suatu makna dari makna lainnya, atau lebih mudahnya dekonstruksi Derrida ini mengakomodir makna yang sempat dimarginalkan untuk diambil dan disetarakan dengan makna yang lainnya. Sehingga, teks akan terurai dengan berbagai makna, tanpa ada yang diutamakan atau dimarginalkan. Bila dibandingkan dengan al-Sha'rānī dengan metode *al-Mizān*, maka akan menemukan titik persamaan dan perbedaan.

Persamaan antara metode Derrida dengan al-Sha'rānī adalah pemahaman terhadap teks, yakni kalau Derrida memahami teks sebagai menanggihkan makna, sedangkan al-Sha'rānī memahami teks *al-Sharī'ah* sebagai teks yang suci, *al-Muṭabhirah* dan menempatkan perumusan-perumusan para Imam Mujtahid dan ulama sebagai interpreter terhadap teks; *al-Sharī'ah al-Muṭabhirah*, sebagaimana dipaparkan di sub sebelumnya. Sedangkan perbedaannya pada *action*, yakni Derrida menanggihkan makna-makna teks hanya sebatas memahami tanpa menggolongkannya, tetapi al-Sha'rānī mengupayakan mengakomodir pendapat para ulama dengan memberikan ukuran-ukuran tertentu, sesuai kadar berat-ringannya.

Keberadaan metode *al-Mizān* selain sebagai *emansipatory* pendapat-pendapat yang sempat dimarginalkan. Metode tersebut juga mendidik umat agar tidak menghukumi sesuatu dengan hawa nafsu, melainkan dengan ikhtiar, apakah mampu menjalani atau tidak? Sehingga keberadaan hukum yang ditimbang bila berat, maka seharusnya dilaksanakan yang kuat, sedangkan hukum yang timbangannya ringan dilaksanakan oleh umat yang lemah. Adapun cara menentukan dan melaksanakan kedua hukum yang timbangannya berbeda, tentu

ikhtiarnya melalui hukum yang berat, lalu bila tidak mampu, maka yang timbangannya ringan yang diambil.

c. Kontribusi *al-Mizān* Pada Pemaknaan Syari'at Berbasis *Rahmatan li al-'Ālamīn*

Pendapat para ulama yang sempat dimarginalkan dikarenakan kefanatikan kepada satu mazhab, oleh al-Sha'rānī dibongkar dan diberi kesempatan untuk bersuara. Metode *al-Mizān* ala al-Sha'rānī semacam ini menurut kacamata hermeneutik Derrida disebut dengan *emansipatory*, yakni mengupayakan pendapat kelompok yang sempat tersisihkan untuk diangkat dan disetarakan dengan yang lainnya, serta menanggukkan teks dari pemaknaan yang semena-mena. Namun, oleh al-Sha'rānī tidak hanya berangkat dari *emansipatory*, tetapi juga berangkat dari akhlak yang mulia, yaitu tidak mudah mengabaikan, menyisihkan, menyalahkan, menyesatkan ataupun yang lainnya, bahkan *'alā sabīl al-Ta'ẓīm*; atas dasar menghormati jerih payah hasil ijtihad para ulama. Meskipun pada nantinya *'alā sabīl al-Tarīb*; mendahulukan yang *al-Tashdīd* lalu *al-Takhfīf*.

Mengingat pernyataan al-Sha'rānī dalam pendahulunya yang berbunyi;

لَمْ يَجْعَلْ كُلَّ نَافِعٍ نَافِعًا مُطْلَقًا وَلَا كُلَّ ضَارٍّ ضَارًّا مُطْلَقًا بَلْ رُبَّمَا نَفَعَهُ هَذَا مَا ضَرَّرَ هَذَا وَضَرَّرَ هَذَا مَا نَفَعَهُ هَذَا وَرُبَّمَا ضَرَّرَ هَذَا فِي
وَقْتٍ مَا نَفَعَهُ فِي وَقْتٍ آخَرَ وَنَفَعَهُ هَذَا فِي وَقْتٍ مَا ضَرَّرَهُ فِي وَقْتٍ آخَرَ.⁵²

Tentu metode pembacaan dan pemahaman al-Sha'rānī terhadap hukum syari'at bersifat kontekstual dengan melibatkan sosio-historis teks secara mendalam dari rujukan berbagai pendapat para ulama dan mujtahid, serta kritis dalam menanggapi suatu perbedaan pendapat seraya menimbang (*al-Mizān*) dari berbagai aspek. Baik dari hukum itu sendiri, maupun dari orang yang terkena hukum taklif. Al-Sha'rānī dengan pernyataan di atas, menunjukkan bahwa, pemahamannya tidak terbatas pada teks semata saja, melainkan juga pada *riḥ al-Sharī'ah* atau *maqāsid al-Sharī'ah* yang berjumlah lima pilar, *Hifẓ al-Dīn*, *Hifẓ al-Nafs*, *Hifẓ al-Nasl*, *Hifẓ al-'Ird* dan *Hifẓ al-Māl*. Kelima pilar ini harus tetap dijaga dan wajib mendahulukan agama, setelah itu dilanjutkan sesudahnya secara beruntun. Jadi, al-Sha'rānī dan toleransinya terhadap berbagai

⁵²Artinya: “Allah tidak menjadikan setiap yang bermanfaat dapat memberi kemanfaatan secara mutlak dan tidak pula setiap yang membahayakan dapat memberi bahaya secara mutlak. Tetapi, terkadang suatu yang dianggap madarat ini dapat memberi kemanfaatan pada yang lain dan suatu yang dianggap bermanfaat dapat memberi kemadaratan. Terkadang juga suatu hukum dapat memberikan madarat pada suatu waktu yang dianggap bermanfaat pada kesempatan lainnya dan suatu hukum dapat memberi kemanfaatan pada waktu yang dianggap madarat pada kesempatan lainnya. Lihat: al-Sha'rānī, *Mizān al-Kubrā*, vol. I, 6.

pendapat ulama dan mujtahid diklarifikasi terlebih dahulu *'alā sabīl al-Istiṭā'ah*, bukan *'alā sabīl al-Ikhtiyār* sesuai hawa nafsu, dan memang semata-mata *Hifd al-Din* dengan mengambil hukum yang *al-Tashdīd*; *al-Mushaddad* daripada *al-Takhfīf*; *al-Mukhaffaf*. Karena menurut al-Sha'rānī, hukum pertama disebut hukum perinsip; *al-'Aẓīmah* dan yang kedua adalah keringanan; *al-Rukhsah*. Sedangkan hukum yang kedua diperuntukkan bagi yang tidak mampu melaksanakan hukum yang pertama. Misalnya, shalat duduk dan seterusnya bagi yang tidak bisa berdiri, shalat *jama'-qashar* bagi orang perjalanan jauh dan sebagainya.

Hukum *rukhsah* dalam pemahaman al-Sha'rānī tidak hanya terbatas pada nash *ṣarīh* hadis Nabi Saw., tetapi juga pada suatu yang masih belum ada dalam al-Qur'an, atau ada tetapi *mujmal*; global, sehingga memicu pemahaman; pemaknaan; penafsiran yang sangat luas dan tidak terbatas oleh para ulama dan mujtahid. Oleh karena itu, al-Sha'rānī tidak dapat menentukan siapa yang salah dan siapa yang benar, melainkan bertinda *al-imān* dan *al-taṣḍīq*; mengimani dan mempercayai. Sebab *kemujmalan* itu pada hakikatnya, tidak dapat dipaksakan sesuai kehendak hawa nafsu sendiri, melainkan oleh para ulama, terutama oleh ahli tafsir pada akhir tulisan, pembahasan ataupun karya tulisnya diungkapkan "*Allāh A'lam bi al-Ṣawāb*; Allah yang Maha Mengetahui kebenarannya".

b. Implementasi Dekonstruksi dalam *al-Mizān li al-Sha'rānī*

a. Hakikat Air yang Mensucikan

Mayoritas ulama bersepakat bahwa, yang dapat dipakai bersuci hanyalah air. Sedangkan Ibn Abi Laili dan al-Asham memperbolehkan bersuci dengan perasan pohon dan sebagainya. Oleh al-Sha'rānī, pendapat pertama dikategorikan sebagai *al-Tashdīd* dan yang kedua sebagai *al-Takhfīf*. Alasan pendapat pertama adalah firman Allah *Ta'ālā*, QS. al-Anfal: 11. Air di sini disebut "air mutlak". Sedangkan pendapat kedua berdasarkan logika bahwa, air pepohonan, sayuran dan bunga pada dasarnya adalah air yang berada dalam tanah, kemudian diserap oleh daun-daun pepohonan tersebut. Namun, air perasan tersebut oleh mayoritas ulama dianggap lemah ruhnya, sehingga tidak dapat menyegarkan orang yang memakainya untuk beribadah.⁵³

Pada kasus lain, Imam Malik, Shafi'i dan Ahmad berpendapat bahwa, najis dapat dihilangkan dengan air. Namun, Imam Hanafi berpendapat lebih luas, yakni najis dapat dihilangkan dengan benda cair, kecuali minyak. Baik cairan itu didapat dari batang pohon,

⁵³ Abdul Wahhab al-Sha'rānī, *Kitāb al-Sha'rānī*, Vol. 1, 107.

daun, bunga, ataupun buahnya. Adapun pendapat *pertama* berdasarkan bahwa air itu menghidupkan; menyegarkan badan dan pakaian. Sedangkan benda cair selain air itu lemah untuk menghidupkan badan, ataupun membersihkan pakaian. Pendapat *kedua*, Imam Hanafi berdasarkan pengalaman ‘Aisyah. Ketika bajunya terkena darah haid, dia meludahinya, lalu menggosoknya berulang-ulang sehingga hilang najisnya. Oleh al-Sha’rānī, pendapat pertama dikategorikan *al-Tashdīd*, sedangkan yang kedua adalah *al-Takhfīf*.⁵⁴

b. Kenajisan Anjing

Imam Shafi’i, Ahmad dan Hanafi menyatakan kenajisan anjing. Sedangkan Imam Malik menghukuminya suci. Adapun alasan pendapat *pertama*, yang mayoritas menegaskan bahwa sifat dan dzat anjing adalah najis, sehingga tidak terpisahkan antara dzat dan sifatnya. Sedangkan pendapat *kedua*, Imam Malik berpendapat bahwa dzatnya suci. Walaupun air liurnya wajib disucikan oleh madzhab Maliki, namun hakikatnya bukan mensucikan kenajisan anjing tetapi karena *ta’abbudi*; mengikuti perintah Rasulullah Saw. Imam Malik pun juga mendasarkannya dengan “hukum asal segala sesuatu adalah suci”.⁵⁵

Dampak daripada perbedaan di atas tentunya berpengaruh pada cara mensucikannya. Adapun Imam Hanafi, Shafi’i dan Ahmad mensucikannya dengan tujuh kali basuhan yang diselingi debu di antara basuhan pertama atau di akhir. Bahkan Imam Hanafi mengharuskan najinya hilang, meskipun lebih dari tujuh kali basuhan. Pendapat-pendapat ini ini, oleh al-Sha’rānī disebut *al-Tashdīd*. Sedangkan yang *al-Takhfīf* adalah pendapat Imam Malik yang menegaskan anjing itu suci. Meskipun diharuskan basuh tujuh kali jika dijilatnya, hal itu atas perintah Rasulullah Saw.⁵⁶

c. Kesucian Air *Musta’mal*

Air yang telah bersuci untuk ibadah wajib, oleh para imam mujtahid dihukumi berbeda-beda. *Pertama*, imam Hanafi menghukuminya air suci tapi tidak mensucikan. Bahkan, ada yang mengatakan najis sebagaimana yang disampaikan oleh Abu Yusuf. *Kedua*, imam Shafi’i dan Ahmad tidak, tetapi dengan suatu syarat (dua *qullah*). *Ketiga*, imam Malik menghukumi dapat mensucikan. Oleh al-Sha’rānī, pendapat pertama dinyatakan *al-Mushaddad*; berat, sedangkan pendapat imam Malik disebut *al-Mukhaffaf*; ringan.⁵⁷

⁵⁴ Ibid, 107-108.

⁵⁵ Ibid, 113-114.

⁵⁶ Ibid, 113-114.

⁵⁷ Ibid, 108.

Ahmad Faizal Basri

Alasan daripada pendapat pertama di atas ialah bahwa air tersebut telah terkandung kesalahan-kesalahan orang yang berbuat dosa bila dipandang oleh orang yang telah sempurna kedudukan imannya, ahli *kashaf*. Maka dari itu, hukum pertama yang diutarakan oleh imam Hanafi diperuntukkan orang yang kuat, termasuk Ahli *Kashaf*, ulama' dan orang-orang saleh. Sedangkan pendapat yang diutarakan oleh imam Malik, Shafi'i dan Ahmad diperuntukkan bagi orang-orang awam dan seluruh umat Islam pada umumnya.⁵⁸

Kesimpulan

Perbandingan antara Derrida dan al-Sha'rānī tentu ada persamaan dan perbedaan. Persamaannya adalah sama-sama mengakomodir seluruh pendapat, tanpa memihak dan membenarkan makna yang tunggal. Sedangkan perbedaannya terdapat pada *action*nya, yakni kalau Derrida hanya sebatas memahami, tetapi al-Sha'rānī sekaligus memperhitungkan langkah selanjutnya. Karena teks yang dihadapi olehnya adalah teks suci yang berisikan *al-Awāmīr* dan *al-Nawāhī*. Sehingga dengan kehati-hatian, al-Sha'rānī menimbang (*al-Mizān*) yang berat bagi yang kuat dan yang ringan bagi yang tidak mampu melaksanakan hukum yang berat (*'alā sabīl al-Tarīb*).

Al-Sha'rānī juga dengan kitab *al-Mizān al-Kubrā* ternyata memberi trobosan yang sangat efektif bagi kekinian yang amat rentan dengan perselisihan dan perdebatan yang tidak kunjung selesai. Mungkin hal itu dikarenakan kefanatikannya, serta tidak mau menyadari dan memahami hakikat dari sebuah perbedaan itu sendiri, yang sebenarnya timbul dari suatu pemahaman terhadap nash-nash yang masih *mujmal*; global, yang tentunya mengandung interpretasi, pemahaman, penafsiran dan pemaknaan yang banyak dan tidak boleh dipaksakan satu maknanya. Karena pada hakikatnya hanya Allah yang Maha Mengetahui kebenarannya. Trobosan al-Sha'rānī di sini ialah mengajak umat untuk tidak menyalahkan, apalagi mengkafirkan, tetapi setidaknya mengimani dan mempercayai bahwa mereka, para ulama dan mujtahid menghukumi berdasarkan petunjuk dari Allah Swt. Untuk itu, al-Sha'rānī menerapkan neraca; *al-Mizān*; timbangan guna mendidik umat agar tidak mengambil pendapat sesuai nafsunya, melainkan *'alā al-Istīṭā'ah*; berdasarkan kemampuan.

Daftar Pustaka

al-Kashaf 'an Haqīqah al-Ṣūfiyah.

Anshārī, Zakariya al-, *Fath al-Wahhāb Sharḥ Minhaj al-Tullāb*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

⁵⁸ Ibid, 108.

Ahmad Faizal Basri

Damasyqy, Isma'il bin 'Umar al-, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H.

Faiz, Fahrudin. "Ngaji Filsafat: Derrida dan Deskonstruksi", dalam *Media Konteij*. vol. I.

Fayadl, Muhammad al-. *Derrida*, Yogyakarta: LIKS, 2012 M.

Ghazi, Muhammad Qasim al-, *Fath al-Qarīb al-Mujīb*, Ttp: tp, tt.

Hambali, 'Abdur Rahman al-, *Hāshiyah al-Rauḍ al-Marba' li Ibn Qāsim*, Ttp: Tp, tt.

Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schlemacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisus, 2018.

Hidayatullah. "Nilai-Nilai Pendidikan Dalam Minhanus Saniyah al-Sya'raani" Skripsi—UIN Surabaya, 2015 M.

<https://ia801302.us.archive.org/29/items/FP6943/6943.pdf>

Jāwī, Muhammad Nawawi al-, *Nihāyah al-Zain fī Irshād al-Mubtadi'īn*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: PARADIGMA, 2010.

Kitab: *Ghmasz 'Uyūn al-Başā'ir fī Sharḥ al-Asbāb wa al-Naẓā'ir*, Ttp: Mauqi' al-Islam, tt.

Malibari, Zainuddin al-, *Fath al-'Ain bi Sharḥ Qurrat al-'Ain*, Ttp: tp, tt.

Mandzur, Ibnu, *Lisān al-'Arab*.

Mentri Waqaf Islam Kuawit, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwiitiyah*, Kuawit: Dar al-Salaasil, 1427 H.

Mentri Waqaf Islam Kuawit, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwiitiyah*, Mesir: Dar al-Shafwah, 1427 H.

Mustofa, Saiful. "Hantu Derrida dan Berhala Kontemporer dalam *Kontemplasi*, No. 02, vol. 05, Desember 2017.

Nafrawi, Ahmad bin Ghanim al-, *Kitāb: al-Fawākih al-Diwānī 'alā Risālah Ibn Abī Zaid al-Qairawānī*,
https://archive.org/details/fawakeh_devani/page/n52.

Nawawi, Muhammad al-, *Rauḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥtīyīn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

Nurasiah, Nuasa Realitas Sosial Dalam Perumusan Kualifikasi *Mujtabid* dan *Mufti*. Tt. No, Tth, Fakultas Syari'ah IAIN Sumatra Utara.

Ahmad Faizal Basri

Qadir, ‘Abdul, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1996 M.

Qarafi, Ahmad bin Idris al-, *al-Dzābirah*, Beirut: Dar al-Gharb, 1994 M.

Qulyubi, Ahmad al-, *Hāshiyatān Qulyūbī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1998 M.

Ramli, Muhammad al-, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minbāj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1984 M.

Sha’rani, ‘Abdul Wahhab al-, *al-Mizān al-Kubrā*, Surabaya: al-Hidayah, tt.

Sha’rani, ‘Abdul Wahhab al-, *Kitāb al-Sha’rānī*, Surabaya: Al-Hidayah, tt.

Sulami, ‘Iyadh bin Nami al-, *Uṣūl al-Fiqh Alladhī Yasi’u al-Faqīh Jablu-bu*.

Sumarwan, A.. “Membongkar yang lama dan menenun yang baru dalam Derrida” *Basis* No. 11-12, November-Desember, 2015.

Ungkang, Marcelus, “Dekonstruksi Jaques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra” dalam *Jurnal Pendidikan Humaniora UIN Malang*, No. 1, Vol. Maret 2013.