

Deni Albar
Ela Sartika
Nida Amalia Kamal
Siti Madinatul Munawwaroh

M. Ruli
M. Dikron
Sonny Permana

Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an



Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
2020

Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an

Penulis:

Deni Albar

Ela Sartika

M. Dikron

M. Ruli

Nida Amalia Kamal

Siti Madinatul Munawwaroh

Sonny Permana

ISBN: 978-623-94239-6-4

ISBN 978-623-94239-6-4



Editor:

Eni Zulaiha

M. Taufiq Rahman

Desain Sampul dan Tata Letak:

Ela Sartika

Penerbit:

Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Redaksi:

Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung 40292
Telepon : 022-7802276
Fax : 022-7802276
E-mail : s2saa@uinsgd.ac.id
Website : www.pps.uinsgd.ac.id/saas2

Cetakan pertama, Agustus 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

PRAKATA

Puji syukur sepantasnya kami panjatkan kepada Allah SWT yang telah memberikan kekuatan dan kesabaran tiada hentinya kepada kami, sehingga dapat menyelesaikan Penelitian ini. Dalam perjalanannya, kami menemukan beberapa kendala dan cobaan, baik secara psikologis, fisik, teknis, materi bahkan berbagai halangan lainnya demi menyelesaikan buku penelitian ini. Tidak lupa shalawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Dalam tafsir Al-Qur'an, terdapat beberapa langkah untuk menghasilkan sebuah makna tafsir, diantaranya dengan melalui penelitian makna ayat secara tekstual. Yaitu upaya untuk mendapatkan makna tafsir dari suatu ayat Al-Qur'an dengan analisis teks dari makna *harfiyah* nya. Kelompok dengan pendekatan tekstualis tafsir ini disebut Salafi (*Jihadi*). Kata dalam Al-Qur'an menjadi objek dengan penelitian yang mendalam dari aspek gramatikal tekstualnya. Karena Al-Qur'an adalah teks yang sempurna. Namun langkah ini dipandang terlalu berpegang pada kesakralan teks Al-Qur'an dan menyampingkan akal sehingga mengabaikan hal lainnya, dan langkah ini banyak diterapkan di era klasik.

Selain metode analitik (*bi al-ma'tsur*), buku ini pun membahas tentang metode-metode tafsir lain seperti bayani, irfani, perbandingan (*muqaran*), bahkan metode *double*

movement dari Fazlur Rahman. Yang terakhir itu termasuk ke dalam kelompok *Ijtihadi* atau kontekstualis, yang memperhatikan pentingnya faktor lain selain linguistik teks, yaitu konteks sosio historis masa diturunkan wahyu dan juga melihat konteks era kontemporer, seperti HAM, globalisasi dan hal lainnya.

Kami mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penelitian ini baik materi maupun non materi sehingga penulisan penelitian ini dapat diselesaikan. Kami menyadari bahwa dalam penyusunan penelitian ini tidak akan selesai tanpa bantuan dari berbagai pihak. Ucapan terima kasih ini terutama kami berikan pada: Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si, sebagai Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yang telah memberikan dukungan baik moril maupun materil dan juga Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, STP, MT, yang selalu memotivasi untuk sesegera mungkin menyelesaikan penelitian ini dan menerbitkannya.

Kami menyadari penelitian ini masih banyak kekurangan. Karena tidak ada gading yang tak retak. Oleh karena itu kami sangat mengharapkan masukan, saran dan kritik agar penelitian ini bisa dilanjutkan dengan berbagai pendekatan dan penyajian yang lebih baik lagi ke depannya.

Bandung, 10 Agustus 2020

Para Penulis

DAFTAR ISI

PRAKATA	I
DAFTAR ISI	IV
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
1. Metode Tafsir Perbandingan dalam Al-Qur'an ...	1
2. Tafsir “ <i>Al Muhaharrar Al Wajiz fi Tafsir al Kitab al-‘Aziz</i> ” Karya Ibnu ‘Athiyyah.....	2
3. Metode Bayani dalam Al-Qur'an.....	8
BAB II	12
TAFSIR BI AL-MA'TSUR PADA AL-QUR'AN	12
A. Islam Sinkretis.....	12
B. Islam Puritan.....	18
C. Benturan Budaya	23
BAB III	26
TAFSIR BI AL-MA'TSUR PADA AL-QUR'AN	26
A. Biografi Ibnu Atiyyah	26
B. Nama Kitab.....	29
C. Versi Cetakan	30

D. Masa Penulisan.....	30
E. Gaya Penuturan.....	31
F. Sumber Rujukan.....	33
G. Metode Panafsiran Ibnu Athiyyah.....	37
H. Cara Penjelasan	41
BAB IV	53
METODE BAYANI DALAM AL-QUR'AN.....	53
A. Perkembangan Tafsir Bercorak Hukum Atau <i>Fiqhiyyah</i>	53
B. Tafsir Fiqih dalam Pondasi Bangunan Madzhab- Madzhab Fikih.....	57
C. Tafsir Fikih pasca Munculnya Taklid dan Fanatisme Madzhab	58
D. Corak Tafsir Fikih Mengikuti Keanekaragaman Kelompok-Kelompok Islam.....	60
E. Produk Tafsir dari Kalangan <i>Fuqoha'</i>	61
F. Biografi Abû Bakar ar-Râzî al-Jasshâsh.....	64
G. Epistemologi Bayani Dan Aplikasi Dalam Tafsir <i>Ahkam Al-Qur'an</i>	85
A. Biografi Al-Qurthubi	121
a. Riwayat Hidup Al-Qurthubi.....

b. Intelektual Al-Qurthubi.....	
c. Guru-Guru Al-Qurthubi	
d. Karya – karya Al-Qurthubi	
B. Tafsir Jami’ Lī Ahkam Alquran.....	126
a. Latar Belakang Penamaan dan Penulisan	
b. Biodata Kitab	
c. Karakteristik Kitab Tafsir <i>Jami’ Li Ahkam Alquran</i> Karya Al-Qurthubi.....	
C. Pengertian Dimensi <i>Bayani</i>	138
D. Penerapan Aplikasi Dimensi <i>Bayani</i> dalam Tafsir <i>Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an</i> Karya Al-Qurthubi	139
E. Ideologi Al-Qurthubi dalam Tafsir <i>Jami’ Li Ahkam</i> <i>Al-Qur’an</i>	150
BAB V	160
METODE IRFANI DALAM AL-QUR’AN	160
A. Istilah Bayani	160
B. Sejarah Penalaran Bayani	161
C. Ruang Lingkup Bayani	164
D. Metode Bayani	165
E. Pengajaran <i>Tafsir Bayani</i>	166
F. Hikmah ajaran al-Quran dalam dimensi <i>Bayani</i>	171

BAB VI.....	174
METODE DOUBLE MOVEMENT DALAM	
PENAFSIRAN AL-QUR’AN.....	174
A. Biografi dan Latar Belakang “Pendidikan Fazlur Rahman”	174
B. Epistemologi “TafsirKontemporer”	178
C. Metodologi Tafsir Al-Qur’an Double movement Fazlur Rahman	181
BAB VII	190
PENUTUP.....	190
DAFTAR PUSTAKA.....	197

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

1. Metode Tafsir Perbandingan dalam Al-Qur'an

Pada ruang lingkup teoritis terdapat dua konsep penting yang ada di dalam setiap agama, yang dapat mempengaruhi pemeluknya dalam setiap interaksi di antara mereka, yaitu fanatisme dan toleransi. Dua konsep ini adalah penentu bagi keberlangsungan agama itu sendiri, maka sudah menjadi keharusan ketika dua konsep ini harus berjalan berdampingan, beriringan tidak berat sebelah. Karena bilamana keduanya tidak mampu beriringan dan terkesan berat sebelah, maka yang terjadi adalah ketidakstabilan sosial antar pemeluknya.

Dalam konteks lain, di kutip dari *Madilog* “bahwa bangsa Indonesia secara garis besar melihat apa yang terjadi pada tatanan dunia ini dipengaruhi oleh kekuatan keramat di alam gaib”. Hal seperti ini oleh Tan Malaka disebut sebagai “logika mistika”, pemikiran seperti ini melumpuhkan kekuatan manusia itu sendiri, karena manusia secara tidak langsung dibentuk untuk berdiam diri dan menunggu keajaiban-keajaiban itu sendiri. Oleh karena itu tidaklah aneh di Indonesia terdapat banyak ritual-ritual di tengah masyarakatnya. Seperti mengadakan mantra, sesajen, dan

doa-doa, hadirnya sebutan-sebutan unik seperti orang pintar, paranormal juga dukun. karena tidak bisa tidak ketika berbicara tentang Islam tentu kaitannya dengan sistem kepercayaan atau keyakinan. Sistem keyakinan pada suatu agama dapat terlihat dari hadirnya konsep-konsep atau gagasan yang secara langsung berkaitan dengan TuhanNya, manusia itu sendiri, dan alam semesta, yaitu keyakinan yang bersifat kosmogoni (alam dunia) dan eskatologi (akhirat).

2. Tafsir “*Al Muhaharrar Al Wajiz fi Tafsir al Kitab al-‘Aziz*” Karya Ibnu ‘Athiyyah

Islam pernah berjaya 700 tahun lebih di Eropa, tepatnya di Andalusia (711 M-1492 M). Andalusia yang terletak di Semenanjung Iberia (Portugal dan Spanyol) di masa lalu merupakan sebuah wilayah yang dikuasai umat islam. Wilayah ini meliputi Granada, Cordoba, Murcia, Sevilla, Malaga, Almeria, Cadiz, Huelva, Jaen. Berbicara tentang Andalusia adalah berbicara tentang kejayaan islam di masa lalu, ketika berhasil menguasai salah satu bagian dari Eropa.

Kejayaan islam di Andalusia pada saat itu, memberikan sumbangsih yang sangat signifikan dalam peradaban dan pemikiran Islam. Hal ini dibuktikan dengan kemajuan yang begitu pesat dalam bidang keilmuan,

baik di sains maupun agama. Banyak para filsuf dan ahli tafsir yang lahir dari kejayaan Islam di Andalusia.

Salah satu ahli tafsir yang lahir dari kejayaan Islam Andalusia adalah Ibnu Athiyyah, seorang yang beraliran Ahlussunnah wal Jama'ah dan bermadzhab Maliki. Nama lengkapnya adalah Muhammad Abdul Haq bin Gholib Abd al-Rouf bin Tamam bin Athiyyah al-Muharibi. Ia lahir di Granada pada penghujung abad ke 5 atau 481 H. atau pada masa-masa awal pemerintahan Bani Murobbitin. Bani Murobbitin atau Dinasti Murobbitin adalah produk politik dalam sejarah Islam Andalusia bersama Dinasti Muwahhidun.

Dalam perjalanan intelektualnya, Ibnu Athiyyah pernah berkunjung hampir ke semua wilayah yang ada di Andalusia pada saat itu, untuk belajar berbagai disiplin ilmu seperti fikih, hadis, qira'ah dan bahasa. Daerah-daerah penting yang pernah dikunjungi oleh Ibnu Athiyyah dalam perjalanan intelektualnya adalah Cordoba, Murcia, Valencia dan Sevilla. Ibnu Athiyyah juga seorang pemuka dalam madzhab fiqh Maliki pada saat itu, dan pernah menjabat sebagai seorang qodhi di daerah Almeria Andalusia.

Al-Muharrar al-Wajiz fi at-Tafsir al-Kitab al-Wajiz, adalah kitab tafsir yang menjadi salah satu rujukan

kelompok Aswaja dalam kajian tafsir. Kitab tafsir ini ditulis oleh Ibnu Athiyyah pada masa pemerintahan Dinasti Murobbitun.

Latar belakang menulis tafsir ini adalah keinginan Ibnu Athiyyah untuk menulis sebuah kitab yang memiliki validitas tinggi, singkat namun sarat makna. Maka ketika kita mencoba untuk membaca tafsir karya Ibnu Athiyyah ini, kita akan disajikan dengan gaya bahasa dan penjelasan yang sangat singkat dan padat namun penuh dengan data yang valid.

Tafsir karya Ibnu Athiyyah ini terkenal sebagai tafsir yang beraliran *bi al ma'tsur*, atau tafsir yang berdasarkan riwayat dari Al-Quran dan hadis. Tetapi pada dasarnya tafsir Karya Ibnu Athiyyah ini, memadukan dua basis penafsiran. Yaitu basis *al-atsar* dan basis *al-ra'yi*. Basis *al-atsar* bisa dilihat dalam berbagai sumber riwayat yang ada dalam kitab ini. Yang menyebutkan beberapa riwayat dari Nabi, Sahabat maupun Tabi'in yang menyebut lengkap dengan sanadnya ataupun yang tanpa sanad.

Adapun basis *al-ra'yi*, nampak dalam eksplorasi yang dilakukan Ibnu Athiyyah terhadap makna ayat-ayat dengan mengambil dasar dan penguat dari syair-syair. Kemudian terhadap persoalan sintaksis Al-Quran, terutama

pada sisi gramatikal atau nahwiyah dan elaborasinya tentang keseluruhan qiraat yang ditemukan dalam ayat-ayat yang tergolong *syadz*, hingga persoalan *fihiyyah* yang banyak mengambil pemikiran fikih maliki.

Beberapa kitab tafsir dijadikan sumber rujukan Ibnu Athiyyah dalam menulis kitab tafsirnya, di antaranya adalah *Jami' al Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya Ibnu Jarir at-Thobari, *Tafsir Syifa' as-Sudur* karya al-Naqqas (pakar qira'at asal Irak), *Tafsir at-Tahsil li Fawaid Kitab at-Tafsir al-Jami' li Ulum at-Tanzil* karya Al-Mahdawi, *Tafsir al-Hidayah ila Bulug an-Nihayah* karya Abu Muhammad al-Qaisi, dan yang terakhir adalah kitab tafsir karya Makki Ibn Abu Tholib.

Ibnu Athiyyah yang merupakan seorang Mu'awwil al-Asy'ari (orang yang suka menakwil ayat dan berpaham Asy'ari), kitab tafsirnya menjadi sumber yang sangat signifikan terhadap beberapa tafsir yang muncul di kawasan barat islam dan Andalusia. Seperti tafsir *al-Bahr al-Muhiith* karya Ibnu Hayyan, *Tafsir Jami' al-Ahkam* karya Imam Qurtubi, dan *Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an* karya as-Sa'alabi di Maghrib (Maroko).

Muncul dari dunia Islam di barat yaitu granada, Ibnu Athiyyah mempunyai pengaruh yang cukup besar

dalam kajian tafsir di dunia. Hal ini dibuktikan dengan adanya karya-karya tafsir yang muncul dan menjadikan kitab tafsir karya Ibnu Athiyyah sebagai rujukannya. Sebagai tafsir yang berhalauan Ahlus Sunnah wal Jama'ah, kita perlu untuk mempelajarinya untuk menambah wawasan dalam beragama, khususnya dalam kajian tafsir di dunia internasional.

Banyak ulama yang memuji bahwa tafsir karya Ibnu Athiyyah ini. Kitab ini merupakan tafsir yang mempunyai eksplorasi yang mendalam dalam hal bahasa dan gramatikalnya serta informasinya yang ensiklopedis tentang ragam qira'at.

Keistimewaan Tafsir Al Muharrar mendapatkan sorotan khusus dari Ibnu Ḥazm tentang karya dan ulama kebanggaan Andalusia itu, Ibnu Said juga menambahkan Tafsir Ibnu `Aṭiyyah sebagai karya Andalusia yang dikenal di barat maupun timur dan penulisnya termasuk tokoh ulama abad 6 H. Ibnu `Ashūr memasukkan Tafsir Ibnu `Aṭiyyah di antara tafsir-tafsir terpenting yang menjadi rujukannya. Tidak kurang dari 400 (empat ratus) kali Ibnu `Ashūr merujuk kepada pendapat Ibnu `Aṭiyyah. Hal yang sama juga dilakukan al-Qurtubī. Dalam tafsirnya, al-Qurtubī mengutip pendapat Ibnu `Aṭiyyah lebih dari 480 (empat ratus delapan puluh) kali. Bahkan Abu Ḥayyān dalam *Al-*

Bahr al-Muhīt mengutip pendapat Ibnu `Aṭīyyah lebih dari 2000 (dua ribu) kali.

Di samping ketiga kitab tafsir di atas masih banyak kitab tafsir lain yang menjadikan Tafsir Ibnu `Aṭīyyah sebagai salah satu rujukan utam. Hal ini mengindikasikan bahwa Tafsir Ibnu `Aṭīyyah memang diterima luas di kalangan ulama. Seperti apakah Tafsir Ibnu `Aṭīyyah, hingga mendapatkan perhatian luas dan dijadikan sebagai rujukan utama?

Makalah ini mencoba mendeskripsikan Tafsir Ibnu `Aṭīyyah dan metode penafsiran yang digunakannya. Gambaran umum tentang Tafsir Ibnu `Aṭīyyah dan metode penafsirannya akan diambil dari beberapa karya yang telah melakukan analisis terhadap Tafsir Ibnu `Aṭīyyah. Gambaran umum ini kemudian akan dipertajam dengan eksplorasi dan analisis langsung terhadap penafsiran Ibnu `Aṭīyyah.

Dengan mempertimbangkan keterbatasan ruang dan waktu, makalah ini hanya akan mengambil beberapa sampel penafsiran Ibnu `Aṭīyyah. Untuk mendapatkan gambaran tentang kecenderungan aliran Ibnu `Aṭīyyah, sampel akan diambil dari beberapa ayat yang membahas tema yang berbeda. *Wa Allah Al-Musta`ān.*

3. Metode Bayani dalam Al-Qur'an

Multi-perspektif dan adanya metodologi membuat pemikiran Islam berkembang sejak wafatnya Rasulullah Saw. Di sisi lain kekurangan dan kelebihan metodologi dan perspektif tersebut juga menjadi distingsi dari masa ke masa, bahkan metodologi tersebut masih digunakan hingga dewasa ini.

Lokus utama dari kajian multi-perspektif tersebut adalah terhadap teks-teks keagamaan khususnya al-Qur'an dan hadits. Kedua teks tersebut menggunakan redaksi yang berbahasa Arab untuk mentransmisikan pesan-pesan Allah Swt, melalui Rasul-Nya Muhammad Saw. Alasan rasional tentang Bahasa Arab yang digunakan teks-teks keagamaan hemat Jamal al-Bana adalah kitab-kitab samawi lain seperti Injil (Suryani) dan Taurat (Ibrani) menggunakan bahasa non-Arab, meskipun kawasan diturunkannya berdekatan dengan kawasan Arab, sehingga al-Qur'an diturunkan di Arab yang *notabene* juga bahasanya masih menggunakan rumpun bahasa semit, atau bahkan menurut pendapat yang lain, bahasa Arab adalah bahasa yang paling tua. Alasan lain tentang keberadaan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab adalah gengsi bangsa Arab, mereka berharap agar diturunkan ayat-ayat dari tuhan yang berbahasa Arab. Maka diturunkanlah wahyu Allah dalam bahasa Arab, meski dalam proses penerimaannya mendapat penolakan karena keangkuhan.

Pendapat lain tentang keberadaan al-Qur'an berbahasa Arab, karena bahasa Arab yang dipilih oleh Allah Swt memiliki banyak keunggulan daripada bahasa-bahasa lain, antara lain kekayaan kosa kata atau redaksi, serta keanekaragaman diksi dalam menyampaikan pesan. Maka untuk menguji validitas dan otentitas bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah Swt, bukan karangan Nabi Muhammad, bahasa Arab adalah jawabannya, dan pada saat itu ia mencapai ketinggian sastranya.

Suatu realitas sejarah bahwa bangsa Arab yang awalnya membanggakan tradisi oral pada sastra, prosa, *natsar* dan tidak memiliki peninggalan peradaban lain atau dapat dikatakan bangsa jahiliyah, dalam waktu yang tidak panjang mampu membentuk masyarakat yang berperadaban setelah diturunkan al-Qur'an.

Hal itu tidak terlepas dengan peran dan pengaruh teks yang terus selalu diaplikasikan dalam perilaku dan kesehariaanya. Terlebih pada masa-masa awal Islam posisi dan fungsi al-Qur'an sebagai *hudan* atau petunjuk adalah sebuah cara hidup atau *way of life*. Namun dalam keberlanjutannya, upaya kontekstualisasi *hudan* atau petunjuk terbingkai dalam kerja tafsir yang dilakukan terus menerus, mengingat problem yang muncul di tengah-tengah masyarakat semakin kompleks. Dan persoalan-persoalan baru tersebut terus bergulir seiring perkembangan zaman. Ditambah latar sosial diturunkannya al-Qur'an pada saat itu

berbeda dengan setting sosial pada tempat atau waktu yang lain. Dan hal ini membutuhkan jawaban dari al-Qur'an.

Namun, ketika Islam mengalami perkembangan yang cukup signifikan, dan merambah ke daerah-daerah non-Arab, maka saat itulah tafsir al-Qur'an mulai muncul dan terus mengalami perkembangan sesuai dengan perubahan dan persoalan yang di hadapi oleh mufassir, terlebih tafsir tersebut sebagai upaya kontekstualisasi nilai-nilai al-Qur'an dalam kadar kapabilitas mufassir yang terbentuk dari lingkungan sosial, kultur, disiplin keilmuan yang dimiliki. Dan di antara mereka ada yang terpengaruh dengan kecenderungan ideologis, madzhab, aliran dan lain-lain. Meskipun kecenderungan ini terlihat sulit untuk ditanggalkan, namun titik sentral yang menjadi motivasi dalam penafsiran adalah menafsirkan kitab suci hanya semata-mata untuk mendapatkan rida Allah Swt, meskipun dia seorang tokoh madzhab atau paham tertentu, namun dalam menafsirkan kitab suci dia termotivasi oleh sikap ikhlas, maka tidak tertutup kemungkinan tafsirannya akan netral atau moderat. Salah satu karya yang memberikan perhatian terhadap al-Qur'an dengan nuansa dan corak penafsiran dominan pada aspek hukum atau fikih adalah *Ahkam al-Qur'an* karya Abu Bakar al-Jashaash. Hal ini tidak mengherankan, mengingat pada masa al-Jashaash pemikiran fikih menjadi salah satu arus mainstream mayoritas ulama, terlebih lagi masa itu masa

mengembangkan pondasi bangunan fikih dari para yurisprudensi Islam (para ahli ushul Fikih) seperti Imam Abu Hanifah (w. 150 H) Imam Malik (w. 179 H) Imam Syafi'i (w. 204 H) dan Imam Ahmad bin Hnabal (w. 241 H). Namun yang menjadi permasalahan adalah sejauhmana atau bagaimana dimensi bayani atau tekstual, obyektifitas (netralitas) dan subyektifitas Abu Bakar al-Jashash dalam *Ahkam al-Qur'an*.

BAB II

TAFSIR BI AL-MA'TSUR PADA AL-QUR'AN

Pada awalnya puritan berkembang pada mazhab Protestan abad-17 di Inggris yang berpandangan bahwa apapun yang sifatnya duniawi dan berlebihan tentang kemewahan dan kesenangan adalah sebuah hal yang sia-sia bahkan dinilai sebagai suatu kesalahan besar atau dosa. Sedangkan sinkretis itu sendiri bersifat mencari kecocokan antara dua ruang (agama dsb), hasil susastra pada waktu itu ada yang mencerminkan pandangan antara nilai Jawa tradisional dengan agama Islam.

Ketika Islam tersebar dan mengisi setiap sudut ruangan di dunia ini, mau tidak mau harus berhadapan dengan agama lokal. Seperti ketika masuk ke tanah Jawa, Islam harus berhadapan dengan kepercayaan sinkretisme lokal Jawa.

A. Islam Sinkretis

Istilah sinkretis pertama kali digunakan pada era falsafah greek kuno oleh ahli sejarah Greek, Plutarcha (sekitar 46-47 M hingga 120 M) untuk menggambarkan bagaimana bangsa cretan bertindak yaitu menghentikan permusuhan diantara mereka dan bersatu menghadapi musuh yang sama (Shaw dan Stewart, 1994). Hal ini dinilai lebih menguntungkan bagi mereka. Kejadian seperti ini

menjadi gambaran serta membawa pesan tersendiri untuk kita bahwa sekalipun manusia bertikai dan berselisih paham, namun mereka adalah manusia, dimana mereka cenderung lebih suka bekerja sama, berdampingan dan beriringan antara satu sama lain.

Menurut Reese sinkretisme bermaksud menggabungkan (Shaw dan Stewart, 1994). Manakala Michael Pye memaknai sinkretisme sebagai perwujudan bersama dari berbagai identitas yang bersifat sementara dari berbagai agama atau konteks dalam sebuah bentuk agama yang koheren. Dengan itu, Pye menjelaskan tentang wujud ketegangan antara ruang amalgamasi (kehidupan bersama berbagai identitas) dan rujukan agama (Pye, 1971). Pandangannya ini selaras dengan Reese yang menjelaskan sinkretisme sebagai keterpaduan yang berlainan antara kepercayaan secara tidak kritikal. Jelas kelihatan di sini bahwa perbincangan golongan deskriptif terhadap sinkretisme terhenti pada isu “percampuran elemen yang berkaitan antara satu dengan lain” tanpa mengaitkannya dengan isu “tidak suci” atau “tidak tulen” sesuai dengan imej mereka yang mengelak perbincangan yang bersifat normatif yaitu menilai sama rata benar atau salah.

Adapun Sinkretisme dari Perspektif Al-Quran dimana ia menjelaskan ketidakharusan sinkretisme dalam urusan agama dan peribadatan, Hamka (Hamka, 2003) dan Abu Jamin Roham (Roman, 2009) sependapat mengatakan

bahwa surah al-Kāfirūn ayat 1 hingga 6 diturunkan untuk menjawab persoalan sinkretisme yang maksudnya: Katakanlah (Wahai Muhammad): “Hai orang-orang kafir! Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak mahu menyembah (Allah) yang aku sembah. Dan aku tidak akan beribadat secara kamu beribadat. Dan kamu pula tidak mahu beribadat secara aku beribadat. Bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku. Surah ini diturunkan di Mekah dan ditujukan kepada kaum kafir musyrikin yang tidak mahu menerima seruan dan petunjuk kebenaran yang dibawakan Nabi s.a.w. kepada mereka. Menurut Ibn Jarīr, panggilan “Hai orang-orang kafir!” ini adalah disuruh oleh Allah S.W.T. agar disampaikan oleh Nabi Muhammad s.a.w. kepada orang-orang kafir tersebut, yang sejak awal berkeras menentang Rasul s.a.w. dan sudah diketahui dalam ilmu Allah S.W.T. bahwa sampai saat terakhir pun mereka tidak mahu menerima kebenaran. Mereka menentang Nabi s.a.w., dan dalam masa yang sama, Nabi s.a.w. juga tegas dalam sikapnya menentang penyembahan mereka kepada berhala, sehingga timbullah suatu bentuk pertandingan iaitu siapakah yang lebih kuat semangatnya mempertahankan pendirian masing-masing. Namun, apabila berhadapan dengan kekentalan semangat Nabi s.a.w., maka terasa oleh mereka peritnya dugaan tersebut, lalu ada yang mencela berhala mereka serta menyalahkan kepercayaan mereka (Hamnka, 2003). Dengan

itu, pemimpin-pemimpin Quraisy telah bermufakat untuk berdamai atau berkompromi dengan Nabi s.a.w. Orang yang diamanahkan oleh kaum Quraisy untuk berjumpa dengan Nabi s.a.w. bagi menangani perkara tersebut menurut riwayat Ibn Ishāq dari Sāid bin Minā, ialah al-Wālid bin al-Mughīrah, al-'Ash bin Wā'il, al-Aswad bin al-Muṭalib dan 'Umaiyyah bin Khalaf. Mereka telah mengemukakan satu usul damai sebagaimana berikut: “Ya Muhammad! Mari kita berdamai. Kami bersedia menyembah apa yang engkau sembah, tetapi engkau pun hendaknya bersedia pula menyembah apa yang kami sembah, dan di dalam segala urusan di negeri kita ini, engkau turut serta bersama kami. Kalau seruan yang engkau bawa ini memang ada baiknya daripada apa yang ada pada kami, biarlah kami turut merasakannya bersama. Dan jika pegangan kami ini yang lebih benar daripada apa yang engkau serukan itu maka engkau pun telah bersama merasakannya dengan kami, dan sama-sama mengambil bahagian di dalamnya” (Hamka, 2003).

Tidak berapa lama setelah mereka mengemukakan usul ini, turunlah surah al-Kāfirūn yang mengarahkan Rasulullah s.a.w. agar menolak tawaran “sinkretisme” (Roman, 2009). Surah al-Kāfirūn dimulai dengan ayat; “Katakanlah, hai orang-orang yang kafir! Aku tidaklah menyembah apa yang kamu sembah.” Menurut tafsiran Ibn Kathīr, arti ayat 2, surah al-Kāfirūn: “Aku tidaklah

menyembah apa yang kamu sembah,” ialah menafikan perbuatan (nafi al-fi’li). Ertinya bahawa perbuatan begitu tidaklah pernah aku (Nabi Muhammad s.a.w.) kerjakan. Manakala ayat 3, “Dan tidak pula kamu menyembah apa yang aku sembah,” ertinya penyembahan oleh kaum kafir Quraisy dan Nabi Muhammad s.a.w. sama sekali tidak dapat didamaikan atau digabungkan. Ini adalah kerana Nabi s.a.w. menyembah Allah S.W.T., manakala kaum kafir Quraisy menyembah kepada benda iaitu kayu atau batu yang diperbuat sendiri oleh mereka. Ayat 4 dan 5 pula, “Dan aku bukanlah penyembah sebagaimana kamu menyembah. Dan kamu bukanlah pula penyembah sebagaimana aku menyembah”, secara jelas menunjukkan selain dari apa yang disembah itu berlainan, cara menyembah juga berlainan. Nabi Muhammad s.a.w. menyembah Allah S.W.T. dengan melakukan solat dengan syarat dan rukun yang telah ditentukan. Sedangkan kaum kafir Quraisy menyembah berhala itu dengan cara yang sangat berbeda. Oleh sebab itu, pegangan Nabi Muhammad s.a.w. dan kaum kafir Quraisy tidak dapat didamaikan sebagaimana yang termaktub dalam ayat 6 yaitu “Untuk kamulah agama kamu, dan untuk akulah agamaku” (Ibn Kasir, 2000).

Surah ini memberi pedoman yang tegas bagi umat Nabi Muhammad s.a.w. bahawa akidah tidak dapat diperdamaikan. Tauhid dan syirik berdiri pada ruang yang sangat berbeda dan memiliki sekat yang tinggi dan tidak

dapat dipertemukan. Sekiranya yang haq hendak dipersatukan dengan yang batil, maka pada dasarnya yang batil yang akan menang. Hal ini karena prinsip Tauhid merupakan pengiktirafan tentang keesaan Allah SWT serta penyembahan kepadaNya dalam segala hal tanpa adanya penyekutuan terhadapNya. Oleh sebab itu, akidah Tauhid itu tidak selaras dengan sinkretisme, yang berarti menyatukan antara dua keimanan. Misalnya menyatukan di antara animisme dengan Tauhid, penyembahan berhala dengan sembahyang, menyembelih binatang untuk tujuan memuja hantu atau jin dengan membaca Bismillah dan sebagainya.

Konsep dan budaya yang menggambarkan antara budaya islam dan budaya lokal, budaya Islam sinkretis merupakan gambaran suatu gagasan pada tubuh suatu keagamaan yang sudah jauh dari kemurniannya. Kelompok ini amat lekat terhadap unsur budaya lokal, oleh karna kebudayaan itu dinamis maka budaya sinkretis juga dinamis. Sebagai contoh, budaya sinkretis yang dibentuk di Indonesia antara lain dalam perwujudan tradisi *slametan*, *tahlilan*, *yasinan*, *ziarah*, *metik*, *tedun*, *wayangan*, *golek dina*, *sesaji*, *ngalap berkah*, cari dukun, dan seterusnya, dan hal ini dari dulu hingga sekarang terus mengalami perubahan, artinya tidak sama. Orang yang hidup pada abad sekarang, mesti mengetahui tentang tradisi ini sebagaimana apa yang real mereka lihat dengan mata kepala mereka sendiri, seperti tradisi *slametan*, *yasinan*, *tahlilan*, dan *ziarah* adalah apa

yang terlihat sekarang, mereka tidak mengetahui bahwa tradisi tersebut sebenarnya telah turun-temurun serta mengalami beberapa perubahan (Rahman, 2020).

B. Islam Puritan

Islam Puritan ini menjadi sisi lain dari masyarakat Islam di Indonesia yang dipelopori oleh Abdurrauf Singkel dan Muhammad Yusuf al-Makassari pada abad ke-17. Gagasan dan konsep yang di bawa dan diangkat ke permukaan oleh dua ulama ini bercorak puritan dan menilai bahwa bentuk keberagamaan Islam yang paling benar dan proporsional adalah dengan mengikuti apa yang dikerjakan dan di biasakan oleh para Salaf As-Salih. Adat, tradisi, dan budaya lokal dianggap akan melemahkan bahkan menghilangkan otentisitas Islam itu sendiri. Masuknya gagasan atau budaya lokal ini sering dipandang sebagai sesuatu yang sia-sia, bid'ah dan khurafat (Rahman, 2020). Para puritan menganggap *slametan* dan sejenisnya sekalipun dimasukkan warna-warna Islam di dalamnya tetaplah tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang benar, karena menurut mereka hal ini akan sangat mengancam serta membahayakan tauhid.

Dalam pandangan mereka, doa terbaik bukanlah yang dibacakan di saat ritual selamatan tersebut, tetapi dalam sudut pandang mereka doa terbaik hanyalah yang dipanjatkan setelah shalat wajib. Semangat purifikasi tidak

hanya berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah melangkah pada perwujudan lahirian yaitu pergerakan. Menurut Idahram, gerakan ini semakin eksis sejak awal tahun 1980-an, yang mana pada saat itu terjadi perkembangan dakwah yang memberikan warna berbeda di Indonesia (Mustari dan Rahman, 2010). Saat itu mulai marak hadir elemen-elemen pergerakan dakwah Islam dari luar negeri ke Indonesia hingga bermunculan beberapa gerakan seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Laskar Jihad dan sebagainya (Idahram, 2012).

Islam puritan memposisikan Islam itu sendiri sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, dan sudah tidak bisa lagi di rubah. Pondasi dan bangunan hukum dan ajarannya serta merta harus merujuk pada teks aslinya yaitu Kitab Suci dan Sunnah Nabi saw. yang diimplementasikan di Makkah dan Madinah sebagai basis sejarah yang tidak bisa lagi digeser dan dipertentangkan, tanpa mengalami proses historisasi ajaran, karena sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dipandang tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia. Islam sebagai suatu ideologi dimaknai sebagai realisasi pengislaman seluruh sistem hidup, ekonomi, masyarakat, negara, lengkap dengan bentuk dan simbolnya. Konsekuensinya, tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dinilai sebagai contoh final yang harus ditiru dan diikuti oleh umat Islam kapanpun dan

dimanapun, tidak semata nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan simbol-simbolnya.

Dengan demikian, Islam harus dipahami sebagai suatu totalitas. Pemisahan agama dan negara tidaklah dapat diterima, karena Islam adalah aqidah dan syariah, *din dan daulah*. Islam adalah kesatuan bangunan yang kokoh, utuh dan sempurna, sehingga hanya Islam saja yang dapat menjamin perjalanan kehidupan manusia. Islam hadir tidak hanya menjadi jembatan untuk mengetahui keabsahan ruang metafisis, melainkan juga menjadi jalan untuk menemukan konsep teladan yang harus diikuti oleh umatnya dalam mengarungi kehidupan di Dunia untuk mendapat keuntungan di akhirat kelak. Prinsip-prinsip ini tidak hanya wajib diikuti pada sisi spritual saja, namun juga harus ditaati dalam persoalan terkait tatanan kehidupan sehari-hari yang menyeluruh (Rais, 1999). Atau dengan kata lain, Islam mencakup aspek spiritual dan politik, ruang lingkup pribadi maupun publik. Perhatian pada lingkup yang satu mensyaratkan keterlibatan pada yang lainnya. Berbuat tidak demikian sama halnya dengan merencanakan atau memecah-belah Islam. Pandangan seperti ini jelas berbeda dengan apa yang diyakini Islam Pribumi yang menyebutkan bahwa Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Menurut mereka, Islam yang ideal sebagaimana yang digambarkan dan diangan-angankan oleh kaum Islam puritan itu

sebenarnya tidak ada. Sejatinya yang ada hanyalah Islam yang riil hidup di tengah masyarakat. Islam puritan sering dianggap tidak dengan matang bahkan terkesan tidak mau mempertimbangkan proses asimilasi dan akulturasi, tekstual dan kontekstual daripada adat dan kepercayaan setempat. Yang pada akhirnya banyak kalangan yang berpandangan bahwa Islam puritan terinspirasi oleh Wahabisme yang tanpa kompromi gencar melawan semua bentuk apresiasi terhadap adat dan tradisi lokal, yang mereka anggap akan menghilangkan ke otentikan dari Islam itu sendiri.

Puritanisme yang terjadi di Indonesia dalam kurun waktu 1803 hingga sekitar 1832 disinyalir salah satunya dibawa dan diangkat ke permukaan oleh Tuanku Imam Bonjol yang memimpin gerakan Kaum Paderi. Namun gerakan ini sejatinya tidak seperti Wahabi yang keras dan tanpa kompromi, tetapi sudah mengalami kulturisasi dengan budaya lokal, sehingga mudah diterima di tengah-tengah masyarakat. Adapun tokoh-tokoh yang sering dijadikan panutan bagi para puritan Indonesia ini antara lain: Ibn Baz, Shalih Ibn Utsaimin, Ibn Fauzan, Muhammad Nashiruddin al-Albani-ulama asal Albania yang tinggal di Yordania, Syaikh Rabi alMadkhali di Madinah, dan Syaikh Muqbil al-Wadi'i di Yaman.

Selain pembahasan diatas, ada hal menarik lainnya untuk diungkap adalah klasifikasi pola keberagaman yang dilakukan Dien Syamsuddin yang mengelompokkan gerakan

Islam menjadi tiga golongan. Pertama, Islam formalistik, yang menekankan penerapan ajaran Islam disiplin dan secara ketat yang pada akhirnya disebut totalitas, termasuk simbol-simbol budaya Arab yang dipercaya sebagai Islam yang murni. Kelompok ini menekankan penggunaan terma budaya Arab di negara non-Arab seperti Indonesia, yang menunjukkan pentingnya formalisme Islam. Kedua, Islam substantivistik yang lebih menekankan pada substansi daripada bentuk dan simbol yang berlabel Islam. Pola keberagaman Islam seperti ini adalah bagaimana nilai-nilai Islami hidup dan berpengaruh dalam lembaga formal dalam rangka membangun Indonesia. Ketiga, Islam fundamentalis yang berpandangan bahwa dua pola di atas gagal menjadikan Islam sebagai bargaining power dalam mewujudkan pola keberagaman Islam yang lebih baik di Indonesia. Pola ini menekankan agar ajaran dasar Islam masuk ke dalam realitas sosial politik Indonesia, dan berupaya untuk menghidupkan kembali kultur Islam secara menyeluruh (Syamsuddin, 1994).

Nurcholis Madjid menilai Islam fundamentalis tidaklah sesuai diterapkan di Indonesia karena fundamentalisme memiliki ciri anti-intelektual yang kental dan banyak mencoba memutar balik jarum jam kemajuan ilmiah. Salah satunya ini dibuktikan dengan adanya sikap menentang teori evolusi dan hanya berpegang pada teori kreasi secara dogmatis. Selain itu, fundamentalisme

dianggap mengusung pandangan keagamaan yang serba sempit, fanatik, dan tidak toleran disebabkan pemahaman terhadap ajaran agama sebagai deretan diktum-diktum mati dan kaku serta simplistic (Madjid, 1997).

Terlepas dari klasifikasi dikotomis di atas, pola dan sistem keberagamaan masyarakat Indonesia semakin lama semakin membaik, terlihat dari indikasi-indikasi yang ada ditengah masyarakat, yaitu semakin banyaknya orang yang menunaikan shalat, dan menjalankan ritual ibadah-ibadah lainnya seperti zakat dan puasa Ramadhan, ibadah haji semakin diminati, kian banyak para perempuan yang mulai menyadari akan kewajibannya menutup Aurat, dan produk-produk halal kian menjadi prioritas dan dipedulikan. Menjalankan praktik Islam secara lebih seksama dan bijak terlihat jelas khususnya di kalangan kaum terdidik, dan juga di pedesaan. Artinya, di Indonesia sendiri spirit keberagamaannya semakin baik dan meningkat pesat, ini patut kita syukuri bersama.

C. Benturan Budaya

Keanekaragaman budaya, ras, suku bangsa, etnis, dan golongan di Indonesia merupakan kenyataan yang tidak dapat di pungkiri. Dan ini menjadi satau ciri yang sangat mahal yang tidak dimiliki oleh bangsa lain. Sekalipun Pada kondisi dan tingkatan tertentu keanekaragaman ini terkadang menimbulkan batas-batas sosial serta

memunculkan ketegangan-ketegangan sosial. Dalam situasi seperti itu, prasangka-prasangka menjadi lebih mengemuka dan perpecahan pun terjadi. Aspek-aspek simbolik pun dapat berfungsi sebagai penambah faktor disintegrasi dalam kehidupan sosial.

Dari beberapa indikasi benturan budaya yang telah terjadi, terlihat bahwa nilai-nilai budaya yang di miliki kelompok puritan dan sinkretis berbeda atau bertolak belakang. Kelompok puritan berupaya keras untuk menjauhkan Islam sinkretis, yang menganggap islam campuran itu harus segera dikembalikan sesuai asalnya dan keotentikannya, sesuai dengan kitab suci al-Qur'an dan As-Sunnah. Sementara kaum sinkretis ingin melestarikan sistem budaya yang dimiliki. Oleh karenanya, posisi kaum puritan adalah sebagai penetrasi atau penekan, sedangkan kaum sinkretis merespon dengan melawan, maka perselisihan dan ketegangan antara dua kelompok sosial tersebut tidak dapat di hindarkan. Yang menjadi perhatian ketegangan ini adalah tindakan radikal “keras” kaum puritan. Bukankah tindakan radikal itu sendiri merupakan gejala sosial yang baru dalam masyarakat? Ini semestinya menjadi pembahasan yang sangat menarik di tengah masyarakat.

Hal ini banyak dikeluhkan oleh masyarakat Islam sinkretis yang menyatakan secara langsung bahwa kaum puritan dalam segala bentuk aktifitasnya bertindak radikal. Contoh tindakan radikal adalah melarang cara-cara

keagamaan kalangan sinkretis yang di anggap bercampur dengan *takhayul, bid'ah, kurafat* (TBK).

BAB III

TAFSIR BI AL-MA'TSUR PADA AL-QUR'AN

Kitab tafsir ini lebih dikenal dengan sebutan Tafsir Ibnu Athiyyah dan memiliki posisi tinggi di antara kitab-kitab tafsir, menurut jumbuh ulama. Ali Ilyazi menilai bahwa metode yang digunakan oleh penulis kitab ibi adalah kombinasi anatar pendekatan riwayat (*ma'tsur*) dan pendekatan rasio (*ra'yi*). Lain hal dengan adz-Dzahabi yang mengaktegorikan tafsir bil ma'tsur, yang dominan merujuk kepada tafsir at Thabari.

Pembahasan tafsir ini sarat dengan pendekatan bahasa dan sastra. Sebagaimana hal itu juga dilakukan oleh az Zamakhsyari dan Al Kasyyaf". Oleh sebab itu Ibnu Taimiyah pernah melakukan perbandingan antara tafsir ini dengan tafsir Az Zamakhsyari yang dalam kesmpulanya menyampaikan bahwa tafsir Ibnu Ahtiyah ini lebih baik. Ia lebih sahih dalam rujukan dan pembahasannya, serta lebih terhindar dari bid'ah, Israiliyyat dan walaupun ada itu hanya sebagian.

A. Biografi Ibnu Atiyyah

Ia adalah Abu Muhammad Abd al-Haqq bin al-Hāfīz Abu Bakar Ghālib bin 'Aṭīyyah al-Andalusi al-Gharnāṭī. Para pencatat biografi tidak bersepakat tentang nasab Ibnu 'Aṭīyyah setelah Abu Bakar Ghālib. Versi Syamsuddin al-

Dhahabī: Abdurrahman bin Ghālib bin Tammām bin ‘Aṭīyyah. Versi al-Suyūṭī: Abdul Malik bin Ghālib bin Tammām bin ‘Aṭīyyah. Versi Syamsuddin al-Dāwūdī bahkan lebih panjang: Abdurrahman bin Abdul Rauf bin Tammām bin Abdullah bin Tammām bin ‘Aṭīyyah]. Dengan demikian ‘Aṭīyyah bukan nama ayahnya, melainkan kakeknya yang kesekian.

Ada dua versi tahun kelahiran Ibnu ‘Aṭīyyah. Versi Syamsuddin al-Dāwūdī dan Muhammad Husain al-Dhahabī Ibnu ‘Aṭīyyah lahir tahun 481 H. Sedangkan versi Syamsuddin al-Dhahabī dan al-Suyūṭī] tahun kelahiran Ibnu ‘Aṭīyyah adalah 480 H. Ibnu ‘Aṭīyyah meninggal di Lorca (*Luraqah Andalusia*), Murcia, salah satu propinsi di Spanyol sekarang, pada 25 Ramadhan 541 H. Syamsuddin al-Dāwūdī dan al-Suyūṭī sependapat dengan Syamsuddin al-Dhahabī yang menetapkan tahun kematian Ibnu ‘Aṭīyyah pada tahun 541 H. Tetapi Husain al-Dhahabī demikian pula Ḥājī Khalīfah berpendapat bahwa Ibnu ‘Aṭīyyah meninggal pada tahun 546 H (Abdu, 2001).

Ibnu ‘Aṭīyyah tumbuh di lingkungan intelektual. Ayahnya seorang ulama terpadang. Di bawah asuhan intelektual ayahnya, Ibnu ‘Aṭīyyah mengawali persinggungannya dengan dunia keilmuan. Ia dikenal cerdas dan rakus membaca buku. Di samping belajar dari ayahnya,

ia juga menimba ilmu dari Abu Ali al-Ghassānī, Muhammad bin al-Faraj, Abu al-Ḥusain Yahya bin Abu Zaid dan banyak guru lain.

Karena itu tidak mengherankan jika Ibnu ‘Aṭīyyah tumbuh dan berkembang menjadi sosok intelektual yang menguasai berbagai bidang ilmu. Ia mahir di bidang tafsir, hadis, fikih, bahasa dan sastra. Tidak tanggung-tanggung Abu Hayyan menyebutnya sebagai penulis tafsir paling terkemuka.

Perjalanan intelektualnya sempat mengantarkannya menduduki jabatan hakim (*qāḍi*) di Almeria pada tahun 529 H. Kepandaiannya juga menjadi lentera bagi ulama semasanya. Beberapa nama yang beruntung mendapatkan pencerahan dari Ibnu ‘Aṭīyyah di antaranya adalah Abu al-Qāsim bin Ḥubaysh al-Ḥāfidh, Abu Muhammad bin Ubaidillah, Abu Ja’far bin Maḍā’ Abdul Mun’im bin al-Faras dan Abu Ja’far bin Hakam.

Bukan hanya ulama semasanya, generasi berikutnya pun dapat menyerap ilmunya melalui karya-karyanya. Ada dua karya Ibnu ‘Aṭīyyah yang terekam oleh para pencatat biografi dan sampai ditangan generasi sekarang, yaitu *Al-Muḥarrar al-Wajīz* di bidang tafsir yang akan dibahas

makalah ini dan *Fihris Ibnu ‘Aṭiyyah* yang mencatat biografi dan karya para ulama.

B. Nama Kitab

Tafsir Ibnu ‘Aṭiyyah dikenal dengan nama *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Tetapi nama ini tidak pernah disebut Ibnu ‘Aṭiyyah dalam kitabnya juga tidak dikenal pada masa-masa awal setelah terbitnya kitab itu (Manhaj Ibnu At Thiyyah; 82). Orang yang pertama kali menyebut tafsir Ibnu ‘Aṭiyyah dengan nama *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* adalah Ḥājī Khalīfah (w. 1067 H.) dalam *Kashf al-Zunūn*. Dengan demikian nama *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* baru dikenal setelah 5 abad munculnya kitab itu sendiri. Berbeda dengan hasil tahqiq Abdu as Salam As Syafi Muhammad menuliskan bahwa Abdul Wahab Fayed dan para sejarawan seperti Ibnu Amirah ad Dhabby, Lisanuddin Bin Al Khatib sosok ulama dan penulis produktif abad ke 8 Hijriyyah yang menyematkan nama kitab *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, (hal.28). Kitab tersebut telah ditulisnya pada tahun 553 H. terdokumentasi di Darul Kutub al Mashriyyah no B. 26491 (Abdu, 2001).

C. Versi Cetakan

Ada tiga versi cetakan *al-Muḥarrar*. *Pertama* cetakan Dār Kutub l-‘Ilmiyah Beirut dengan pengantar Abdus Salam Abdus Syafi Muhammad dan terdiri dari 6 jilid. *Kedua*, cetakan Kementerian Waqaf Qatar dengan pengantar tim *tahqīq* dan terdiri dari 15 jilid untuk cetakan pertama dan 8 jilid untuk cetakan kedua. *Ketiga*, cetakan Kementerian Waqaf Maroko dengan pengantar tim *tahqīq* dan terdiri dari 16 jilid.

D. Masa Penulisan

Ibnu ‘Aṭīyyah menulis *al-Muḥarrar* ketika ayahnya masih hidup. Abu Ja’far al-Ḍabbī menceritakan, “ Abu Bakar Ghalib terkadang membangunkan putranya, Abu Muhammad Abdul Haq, dua kali semalam dan berkata kepadanya, ‘Bangunlah anakku! Tulislah ini dan ini di tempat ini dalam tafsirmu’...”. Penuturan al-Ḍabbī menunjukkan bahwa penulisan *al-Muḥarrar* dilakukan Ibnu ‘Aṭīyyah di bawah bimbingan ayahnya, dan karenanya penulisan dilakukan ketika ayahnya masih hidup. Seperti dituturkan Syamsuddin al-Dhahabī, ayah Ibnu ‘Aṭīyyah, Abu Bakar Ghalib, meninggal pada tahun 518 H. Jika Ibnu ‘Aṭīyyah lahir pada 480 H, berarti *al-Muḥarrar* telah ditulis ketika ia berusia 30-an.

Tidak ada informasi yang pasti tentang kapan penulisan *al-Muḥarrar* berakhir. Ibnu ‘Aṭīyyah hanya menyebutkan bahwa ia menghabiskan waktu yang cukup panjang untuk menyelesaikan *al-Muḥarrar*

E. Gaya Penuturan

Dalam *al-Muḥarrar* terdapat kalimat, “al-Qaḍī Abu Muhammad berkata...” sebanyak 1480 (seribu empat ratus delapan puluh). Seperti diketahui, yang dimaksud al-Qaḍī Abu Muhammad adalah Ibnu ‘Aṭīyyah, pengarang *al-Muḥarrar* itu sendiri. Ada dua kemungkinan implikasi dari kalimat tersebut. *Pertama*, kalimat itu merupakan gaya bertutur *al-Muḥarrar* yang menyebut namanya sendiri, seperti banyak ditemukan dalam kitab-kitab klasik. Misalnya,

قال محمد هو ابن مالك

Muhammad putra Malik berkata.

Yang dimaksud Muhammad putra Malik adalah penulis kitab *alfiyah* itu sendiri.

Kemungkinan *kedua*, *al-Muḥarrar* disalin orang lain berdasarkan naskah atau pendiktean dari Ibnu ‘Aṭīyyah. Kemungkinan ini didukung kalimat pembuka *al-Muḥarrar*

yang menyebut Ibnu ‘Aṭhiyyah dengan gelar yang menyanjung. Penyebutan semacam ini biasanya dilakukan oleh penyalin dan bukan pengarangnya sendiri. Berikut kalimat pembuka sebagaimana manuskrip yang ditampilkan dalam cetakan Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, Beirut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ قَالَ الْفقيهُ الْحَافِظُ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْحَقِّ، ابْنُ الْفقيهِ الْحَافِظِ الْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَطِيَّةٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَرَأَ النَّسَمَ ...

Terlepas dari dua kemungkinan di atas, penggunaan kalimat “al-Qaḍī Abu Muhammad berkata...” digunakan sebagai pembatas antara kalimat yang dikutip Ibnu ‘Aṭhiyyah dengan kalimat Ibnu ‘Aṭhiyyah sendiri. Misalnya, dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 1, pertama-tama ditampilkan berbagai pendapat ulama tentang *ahruf al-Muqaṭṭa’ah*, disusul kemudian dengan kalimat “al-Qaḍī Abu Muhammad berkata...”. Berikut kutipannya ketika menafsirkan QS. Al Baqarah:183 (Abdu, nd).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
(كتب) معناه فرض

والصيام في اللغة الإمساك وترك التنقل من حال إلى حال ومنه قول النابغة
خيل صيام وخيل غير صاء مة تحت العجاج وخيل تعلقك اللجماء

أي خيل ثابتة متمسكة ومنه قوله تعالى اني نذرت للرحمن صوما(مريم: ٢٦)

أي إمساكا عن الكلام.

والصيام في الشرع إمساك عن الطعام والشراب مقارنة به قرآن من مراعات اوقات وغير ذلك فهو مجمل في قول الحذاق

والكاف من قوله (كما) في موضع نصب على النعت أو صوما كما أو على الحال كأن الكلام: كتب عليكم الصيام مشتبهًا ما كتب على الذين من قبلكم.

قال بعض النحاة: الكاف في موضع رفع على النعت للصيام إذ ليس تعريفه بمخض لمكان الإجمال الذي فيه مما فسرته الشريعة فلذلك جاز نعته ب كما.

واختلف المتأولون في موضع التشبيه فقال الشعبي وغيره : المعنى كتب عليكم رمضان كم كتب على النصارى قال فإنه كتب عليهم رمضان فبدلوه لأنهم احتاطوا له بزيادة يوم في أوله ويوم في آخره قرنا بعد قرن حتى بلغوه خمسين يوما فيصعب عليهم في الحر فنقلوه الي فصل الشمسي".

وقال عطاء: التشبيه كما كتب عليكم الصيام ثلاثة أيام من كل شهر

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: وفي بعض الطرق: ويوم عاشوراء -كما كتب على الذين من قبلكم ثلاثة أيام من كل شهر ويوم عاشوراء ثم نسخ هذا في هذه الأمة بشهر رمضان".

F. Sumber Rujukan

Ibnu Ashūr berkata, “Meskipun banyak kitab-kitab tafsir, tetapi kamu tidak akan mendapati sebagian besar darinya selain mengekor kepada pendapat pendahulunya di mana pengarangnya tidak memiliki andil selain

menghimpun. Sinyalemen Ibnu Ashūr tidak berlebihan. Memang kitab tafsir tidak akan terhindar dari pengutipan pada tafsir sebelumnya, meskipun beberapa kitab tafsir juga mengembangkan pendapat orisinalnya sendiri di samping pengutipan.

Al-Muḥarrar termasuk kitab tafsir yang banyak menampilkan pendapatnya sendiri di samping merujuk pendapat lain. Di antara kitab tafsir yang menjadi rujukan *al-Muḥarrar* adalah:

F.1 Rujukan kitab tafsir:

1. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* karya al-Ṭabarī (w. 310 H),
2. *Shifā' al-Ṣudūr* karya Abu Bakar Muhammad bin al-Hasan al-Mawsilī Al-Naqqāsh (w. 351 H),
3. *al-Taḥṣīl li Fawā'id Kitāb al-Taḥṣīl al-Jāmi' li 'Ulūm al-Tanzīl* karya Abu al-Abbas Ahmad bin 'Ammār al-Mahdaqwi (w. 430 H),
4. *Al-Hidāyah ila Bulūgh al-Nihāyah* karya Makkī bin Abu Ṭālib al-Qaysī (w. 437 H)

Al-Muḥarrar juga merujuk pada kitab-kitab hadis, *ilmu al-Qirā'at*, bahasa, fikih, tauhid dan sejarah. Di

samping rujukan literal Ibnu ‘Atiyyah juga merujuk pada pendapat verbal gurunya secara langsung.

F.2 Rujukan kitab hadis:

1. Al Jami’ As Sahih, Abdullah Muhammad Bin Ismail Al Bukhar i(w. 262 H)
2. Al Musnad As Shahih, Imam Muslim Bin al Hajaj an Naisaburi (w.261 H)
3. Sunan Abu Daud, Sulaiman Bin Asyts Bin Syadad (w.275)
4. Al Jami’ As Sahahih, Sunan At Timidzi (w. 279 H)
5. Sunan An Nasai’, Ahmad Bin Syuaib (w. 303 H)

F.3 Rujukan Ilmu Qiraat:

1. Al Muhatsib, Al Fath Usman Bin Jiny (w. 392 H)
2. Al Hujjah Fi Ilal al Qiraat as Sab’I, Abu Ali Al Farisi (w.377)
3. At Taisir, Abu Umar Dani (w.444 H)

F.4 Rujukan Ilmu Bahasa, Nahu, Ma’ani

1. Ma’ani al Quran, Al Farra (w. 217 H)
2. Ma’ani al Quran, Aj Jujaz (w. 311 H)
3. Al Aghfal Fi ma Aghfalahu Aj Jujaz, Abu Ali Al Farisi (w.377 H)

4. Majaz Al Quran, Abu Ubaidah (w.209 H)
5. Al Kitab, Sibawaih (w 180 H)
6. Al Muqtadob, Abu Abbas Muhammad (w. 285 H)
7. Al ‘Ain, Khalil Bin Ahmad Al Farahiny (w. 170 H)
8. Ishlah al Mantiq, Abu Yusuf (w 244 H)
9. Al Fashih, Abu Abbas Tsa’lab, Imam Kufah (w 291 H)
10. Al Mujmal Fi al Lughah, Abu Husain Al Lughawy Al Qazwany (w 395 H)
11. Al Mukhashash, Abu Al Hasan Ad Dhorir (w 458 H)

F.5 Rujukan Ilmu Fiqih

1. Al Muawatha’, Imam Malik Bin Anas, dimakamkan di Baqi (w. 179 H)
2. Al Mukhtashar, Abdullah Bin Abdul Hakim Bin A’Yun (w 214)
3. Al Mudawanah, Sahnun, (*mawahib al jail, 1/133*)
4. Al Wadhihah, Abdul Malik Bin Habib (w 183)
5. At Tafri, Abu Al Qosim Bin Al Jallab (w.378 H)
6. Al Isyraf ‘ala al madzahib, Abu Bakar Muhammad Bin Ibrahim Naisaburi (w. 309 H)

Adapun rujukan bidang tauhid Ibnu Athiyyah tidak mengkhususkan suatu kitab, namun mengadopsi dari para imam, yaitu dari Abu Hasan al ‘Asy’ari, Abu At Tahayyib Al Baqilani, Imam Al Haramain, Abu al Ma’ali al Juwainy.

G. Metode Panafsiran Ibnu Athiyyah

Menurut Abdu as Salam As Syafi Muhammad bahwa” Ibnu Athiyyah dalam menyusun kitab “*Al Muharrar al Wajiz*” mengikuti pola para ahli tafsir, maka kitabnya secara keseluruhan mengandung unsur pendekatan riwayat (*ma'tsur*) dan pendekatan akal (*ma'qul/ra'yi*). Dasar dasar penting dalam tafsirnya adalah sebagai berikut;

1. Segi riwayat (*al Janib Al Atsari*).

Ibnu Athiyyah selalu menyebutkan diriwayatkan dari Rasulullah SAW, dari sahabat dan tabi'in dalam tafsirnya tanpa menyebutkan sanad yang diriwayatkan atau tanpa melalui takhrij hadis, namun kadang langsung menyebutkan sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut dan terkadang banyak mengadopsi pendapat Ibnu Jarir At Thabari tapi juga tetap mengkritisi bahkan kadang menolak pendapat Ibnu Jarir.

2. Segi logika (*al Janib ra'yi*)

Ibnu Athiyyah dalam tafsirnya banyak menyebutkan berbagai kemungkinan makna yang terkandung dalam ayat, dengan mengemukakan pandangan ahli tafsir yang lain, kemudian beliau menafsirkan ayat dengan gaya bahasa yang segar dan mudah difahami, beliau juga mengkritisi beragam pendapat dan sering juga menggunakan penguatan tafsirnya dengan bait bait sastra arab. Beliau juga

menggunakan pendekatan bahasa arab untuk menemukan sebagian makna yang dianggap sulit, karena itu beliau juga banyak menafsirkan dengan pendekatan nahu (gramatikal), beliau juga memaparkan jenis jenis bacaan yang berpengaruh pada makna Al Quran.

Abu Hayyan dalam tafsirnya membanding Ibnu Athiyyah dengan Az Zamakhsyari” bahwa Ibnu Athiyyah tafsir lebih progresif, komprehesip dan tuntas, sementara kitab Az Zamakhsyari lebih ringkas namun juga mendalam” (Abdu, 2001).

Dari dua dasar tersebut kemudian muncul tiga terminologi terkait sumber penafsiran, yaitu: *bi al-Ma`thūr*, *bi al-Ra`yi* dan *bi al-Iqtirān*. Untuk mengklasifikasikan sebuah tafsir ke dalam salah satu kategori di atas, perlu ada pembatasan terukur pada masing-masing terminologi.

1. Pengertian *bi al-Ma`thūr*, *bi al-Ra`yi* dan *bi al-Iqtirān*.

Muhammad Husain al-Dhahabī menjelaskan bahwa tafsir *al-Ma`thūr* mencakup empat hal, yaitu menafsirkan al-Qur`an dengan al-Qur`an, Sunnah, riwayat sahabat atau riwayat tabi`in] yang menjelaskan maksud suatu ayat. Sedangkan tafsir *bi al-Ra`yi* adalah penafsiran al-Qur`an dengan ijthad yang didukung dengan piranti tafsir yang diperlukan, seperti bahasa dan sastra Arab, *asbāb al-Nuzūl*,

dan lain-lain. Dengan kata lain tafsir *bi al-Ma`thūr* adalah tafsir tekstual dan tafsir *bi al-Ra`yi* adalah tafsir rasional. Kombinasi antara *bi al-Ma`thūr* dengan *bi al-Ra`yi* disebut *bi al-Iqtirān*.

Sebenarnya kategorisasi di atas masih tumpang tindih. Tafsir al-Qur`an dengan al-Qur`an, misalnya, tidak dapat dikatakan *bi al-Ma`thūr* sepanjang ia merupakan upaya penafsir yang mencoba mengkaitkan dan menjelaskan satu ayat dengan ayat lain. Contoh:

...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (البقرة: 30)

Ibnu Kathīr menafsirkan *khalifah* sebagai umat yang ber-generasi dengan merujuk pada ayat lain:

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ (الأنعام: 165)

Penafsiran ini murni pendapat Ibnu Kathīr dan karenanya disebut tafsir *bi al-Ra`yi*

Tafsir al-Qur`an dengan al-Qur`an bisa dikatakan *bi al-Ma`thūr* jika ia bersumber dari sunnah. Misalnya:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ... (الانعام: 82)

Kata **ظَلَمَ** pada ayat di atas ditafsirkan dengan **الشِّرْكَ** yang terdapat pada ayat lain:

... إِنَّ الشِّرْكَ أَظْلَمُ عَظِيمٌ (لقمان: 31)

Penafsiran ini disebut *bi al-Ma`thūr*, karena yang mengkaitkan kedua ayat tersebut adalah Rasulullah *Ṣalla Allah `Alaihy wa Sallam*

2. Kategori *al-Muḥarrar*

Muhammad Husain al-Dhahabī mencatat *al-Muḥarrar* pada urutan kelima yang masuk dalam kategori tafsir *bi al-Ma`thūr*. Di sisi lain ia menyebutkan bahwa *al-Muḥarrar* juga sering menggunakan sair jahili sebagai penguat dan menjadikan bahasa sebagai pemutus jika terjadi perbedaan penafsiran. Dengan demikian sesungguhnya *al-Muḥarrar* mengkombinasikan tafsir *bi al-Ma`thūr* dengan *bi al-Ra`yi*. Bisa jadi Muhammad Husain al-Dhahabī memasukkan *al-Muḥarrar* dalam kategori *bi al-Ma`thūr* dengan mempertimbangkan dominasi tafsir *bi al-Ma`thūr* dalam *al-Muḥarrar*.

Berbeda dengan Muhammad Husain al-Dhahabī, Abdus Salam dalam pengantar *al-Muḥarrar* mengkategorikannya sebagai tafsir *bi al-Iqtirān*. Abdus

Salam mendasarkan pendapatnya pada fakta bahwa Ibnu ‘Atiyyah selalu menampilkan tafsir yang bersumber dari Rasulullah *Ṣalla Allah ‘Alaihy wa Sallam*, sahabat atau tab’in. Di saat yang sama Ibnu ‘Atiyyah juga melakukan tarjih dengan bersandar pada bahasa dan sair jahili.

Dengan mengacu pada pengertian tafsir *bi al-Iqtirān* di atas, maka hampir pasti semua kitab tafsir menggunakan model tafsir kombinasi. Sebab nyaris tidak mungkin seorang penulis sama sekali tidak melibatkan pendapatnya, sebagaimana nyaris tidak mungkin sebuah kitab tafsir sama sekali tidak mengutip hadis yang menjelaskan suatu ayat.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dari segi sumber penafsiran *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *bi al-Iqtirān*.

H. Cara Penjelasan

Ada dua kategori Cara Penjelasan Tafsir, yaitu: *bayani* dan *muqarin*. *Bayani* adalah penafsiran deskriptif tanpa menyebutkan perbedaan pendapat. Sedangkan *muqarin* adalah penafsiran dengan membandingkan beberapa pendapat. Untuk mengategorikan *al-Muḥarrar* ke dalam salah satu model penjelasan di atas diperlukan sebuah sampel.

Pada penafsiran surat *al-Takwīr* ayat 1 dan 2:

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2)

Ibnu ‘Aṭīyyah mengutip beberapa pendapat tentang makna *takwir* dan *inkidar*. Ia mengatakan:

و «تكوير الشمس»: هو أن تدار ويذهب بها إلى حيث شاء الله كما يدار كور العمامة، وعبر المفسرون عن ذلك بعبارات، فمنهم من قال: ذهب نورها قاله قتادة، ومنهم من قال: رمي بها، قاله الربيع بن خيثم وغير ذلك مما هو أشياء توابع لتكويرها، و «انكدار النجوم»: هو انقضاؤها وهبوطها من مواضعها، ومنه قول الراجز [العجاج]: [الرجز]

أبصر خربان فلاة فانكدر ... تقضي البازي إذا البازي كسر

وقال ابن عباس: انْكَدَرَتْ: تَغَيَّرَتْ، من قولهم: ماء كدر، أي متغير اللون ...

Pertama-tama Ibnu ‘Aṭīyyah menyebutkan bahwa pengertian *تكوير الشمس* adalah “digulungnya matahari hingga menghilang”. Pendapat ini tidak dinisbatkan kepada orang lain. Dan tampaknya pendapat inilah yang dipilih Ibnu ‘Aṭīyyah. Selanjutnya ia menampilkan pendapat lain yaitu, “hilangnya cahaya matahari” yang dinisbatkan kepada Qatadah dan “dilemparnya matahari” yang dinisbatkan kepada al-Rabī’ bin Khaytham. Ibnu ‘Aṭīyyah juga menyatakan bahwa masih ada pendapat lain yang semuanya berkisar pada makna penggulungan.

Tentang pengertian انكدار النجوم Ibnu ‘Aṭiyyah mengartikanya sebagai roboh dan jatuhnya bintang tanpa menisbatkan pendapat ini kepada siapapun. kemudian ia menguatkan pendapat dengan menyitir sair. Di samping arti roboh dan jatuh, Ibnu ‘Aṭiyyah juga mengutip pendapat Ibnu Abbas yang mengartikannya dengan berubahnya bintang.

Model penafsiran ini banyak dijumpai dalam *al-Muḥarrar*. Dengan demikian dari segi cara penjelasan *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *muqarin*.

I. Keluasan Penjelasan

Ada dua kategori Keluasan Penjelasan, yaitu: *ijmali* dan *tafṣili*. *ijmali* adalah penjelsan singkat atau global dan *tafṣili* adalah penjelasan secara detail. Jika penafsiran - *Takwīr* ayat 1 dan 2 dijadikan acuan, maka dari segi keluasan penjelasan *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *ijmali*. Sebab dalam penafsiran itu Ibnu ‘Aṭiyyah hanya menjelaskan pengertian *takwiru as syams* dan *inkidar an nujum* tanpa melakukan elaborasi lebih jauh.

Tetapi ada kalanya Ibnu ‘Aṭiyyah melakukan elaborasi terhadap makna suatu ayat. Dari beberapa elaborasi yang ada, di antaranya ada yang terkait dengan

tema fikih, tauhid, atau persoalan sosial pada masa itu. Misalnya, ketika menjelaskan surat *al-Anfāl* ayat 45:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (45)

Ibnu ‘Aṭīyyah sebelum mengurai makna ayat menyimpulkan bahwa ayat ini hingga ayat 47 adalah perintah yang mendatangkan kemenangan dan kemuliaan. Selanjutnya ia mengkaitkan ayat ini dengan hadis:

لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاثبتو

Tidak berharap datangnya musuh tetapi juga tidak lari ketika ia mendatangi kita. Itulah makna yang disimpulkan Ibnu ‘Aṭīyyah. Makna ini tidak hanya berlaku pada persoalan perang, tetapi Ibnu ‘Aṭīyyah juga menerapkannya pada persoalan jabatan. Menurutnya jabatan tidak dicari. Tetapi jika seseorang mendapat ujian dengan memperoleh jabatan, maka ia harus tabah dan tegar dengan menjalankannya dengan cara menegakkan kebenaran

Dari sampel yang ada dapat disimpulkan bahwa dari sisi keluasan penjelasan, *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *ijmali*, dengan catatan bahwa dalam beberapa hal *al-Muḥarrar* juga melakukan uraian yang detail dan panjang lebar.

J. Sasaran dan Tertib Ayat.

Ada tiga model terkait sasaran dan tertib ayat, yaitu: *tahlīli*, *mawḍu'i* dan *nuzuli*. *Tahlīli* adalah penafsiran ayat per ayat sesuai dengan urutan mushaf. Jika penafsiran ayat per ayat disesuaikan dengan urutan turunya al-Qur'an maka disebut *nuzuli*. Sedangkan *mawḍu'i* adalah menafsirkan dua atau lebih ayat yang setema tanpa memandang urutan ayat tersebut. Dua model pertama bersifat analitik. Sebab penafsiran ditekankan pada analisa kata atau kalimat. Sedangkan yang terakhir, yaitu *mawḍu'i* bersifat tematik, karena lebih menekankan kesatuan tema. Berdasarkan sifat kesatuan tema dalam tafsir *mawḍu'i* inilah kemudian dikembangkan tafsir *mawḍu'i* dalam satu surat yang dimaksudkan untuk mencari kesatuan tema dari berbagai sub-sub tema yang terdapat dalam satu surat. Model *mawḍu'i* dalam satu surat banyak mengandalkan *ilmu al-Munāsabāt*.

Dari uraian di atas mudah diduga bahwa dari sisi sasaran dan tertib ayat *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *tahlīli*. Sebab penafsirannya dilakukan secara analitik dan sesuai urutan mushaf.

K. Kecenderungan

Seperti telah disebutkan di atas, kepandaian Ibnu ‘Atiyyah meliputi berbagai bidang ilmu. Karena itu tidak mengherankan jika *al-Muḥarrar* yang merupakan buah karya Ibnu ‘Atiyyah juga mencerminkan keluasan dan keaneka-ragaman pengetahuan pengarangnya. Sederetan ulama memberikan pujian”. Ad Dzahabi memberikan gelar *Al Imam Al ‘Allamah Syaikh Al Mufasssirin* karena Imam Ibnu Atiyyah menguasai ilmu fiqih, tafsir, bahasa Arab, cerdas, serta memiliki dedikasi dan jaringan yang kuat”. Ibnu Zubair mengatakan” Ibnu Atiyyah sosok Ahli Fiqih yang mulia, menguasai hukum hadis dan tafsir baik dari aspek nahu, bahasa, sastra, penyair yang menggugah, mencerahkan pemikiran dan memberikan pemahaman terbaik, juga beinteraksi dengan baik”. Demikian juga pendapat Ibnu Farihun dan Ad Daudi tentang Imam Ibnu Atiyyah” adalah sosok Al Faqih menguasai betul berbagai bidang ilmu, hal itu pun tercantum dalam kitab biografi yang beredar hingga saat ini tentang betapa tsiqot dan luasnya ilmu beliau”. (as Siyar; 19/588, Bugyat al Wia’t; 1/73, ad Dibaj al Madzhab; 2/57)

1. Fikih Maliki

Sebagai penganut mazhab Malik bin Anas, penafsiran Ibnu ‘Atiyyah tidak luput dari kecenderungannya kepada mazhab malikiyah. Bahkan beberapa referensinya di bidang fikih merupakan kitab-kitab yang bermazhab maliki, seperti *al-Muwatta`* dan *al-Mudawwanah*. Dalam banyak ayat yang berkaitan dengan fikih Ibnu ‘Atiyyah pertama-tama menyebutkan pendapat mazhab ulama Maliki baru kemudian menampilkan pendapat dari mazhab lain.

Contoh: ketika menafsirkan surat *al-Baqarah* ayat 196:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ...

Ibnu ‘Atiyyah terlebih dahulu menjelaskan pengertian *أَتَمُّوا* dengan mengutip beberapa pendapat. Kemudian Ibnu ‘Atiyyah menyinggung pembahasan tentang Fardlu Haji menurut mazhab Malikiyah dan menjelaskan bahwa pendapat Malikiyah berbeda dengan pendapat Abu Hanifah.

2. Ilmu Kalam Rasional

Saat bersinggungan dengan ayat yang bertema ilmu kalam, Ibnu ‘Atiyyah tidak melewatkannya tanpa mengelaborasinya dengan menyebut beberapa pendapat

ulama ilmu kalam. Dan dalam beberapa ayat Ibnu ‘Atiyyah tampak condong kepada kelompok rasional seperti Mu’tazilah dan Asy’ariyah, hingga beberapa ulama, seperti Ibnu taimiyah dan Ibnu Hajar al-Haytami, menilainya sebagai, sekurang-kurangnya, memiliki kecenderungan *i’tizaly*. Misalnya, dalam surat Yunus ayat 26:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ...

Ibnu Atiyyah memaparkan pendapat mayoritas ulama yang memaknai kata الْحُسْنَىٰ dan زِيَادَةٌ sebagai surga dan melihat Allah. Tetapi Ibnu Atiyyah memilih pendapat berbeda, yaitu bahwa yang dimaksud زِيَادَةٌ adalah pelipat-gandaan kebaikan. Ia mengatakan bahwa pendapat yang ia pilih lebih argumentatif. Kalau saja pendapat pertama tidak didukung mayoritas ulama, maka pendapat kedua lebih unggul. Selanjutnya Ibnu Atiyyah merasionalisasikan keunggulan pendapat yang ia pilih].

3. Persoalan Sosial

Ibnu Atiyyah juga memiliki kepekaan terhadap persoalan sosial yang dihadapinya. Hal itu dibuktikan ketika Ibnu Atiyyah menafsirkan suatu ayat dan mengkaitkannya dengan persoalan kekinian. Misalnya, ketika menafsirkan Ali Imran:97

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ...

Ibnu Atiyyah membahas penjang lebar tentang kewajiban haji, termasuk di antaranya mengutip pendapat Ibnu al-Qasim yang mengatakan bahwa bagi perempuan makruh melaksanakan haji dengan menggunakan jalur laut. Kemudian ia mengatakan bahwa kemakruhan itu tidak berlaku bagi orang Andalusia yang tidak mungkin melaksanakan haji kecuali melalui jalur laut.

4. Versi *Qira`ah*

Perbedaan *qira`ah* pun tak luput dari pembahasan Ibnu Atiyyah yang diikuti dengan implikasi perbedaan tersebut. Misalnya ketika menafsirkan:

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (هود:46)

ia menguraikan berbagai versi *qira`ah* sekaligus implikasi makna dan gramatika. Versi pertama adalah versi *qira`ah sab`ah* selain al-Kisā`ī, yaitu:

إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ

Versi pertama ini memiliki beberapa penafsiran. *Pertama*, menurut pendapat al-Hasan, Ibnu Sirin dan Ubaid

bin Umair, kata ganti pada **أَنْتَ** merujuk pada putra Nuh *Alayhi al-Salām* dan arti ayat tersebut adalah, “sesungguhnya putra Nuh *Alayhi al-Salām* adalah hasil perbuatan yang tidak baik”. Menurut mereka apa yang disebut sebagai putra Nuh *Alayhi al-Salām* bukanlah putra biologis. Sebab ia merupakan hasil penghianatan istri Nuh *Alayhi al-Salām*.

Kedua, **أَنْتَ** tetap merujuk pada putra Nuh *Alayhi al-Salām*. Tetapi **عَمَلٌ** diposisikan sebagai sifat yang berbentuk *maṣḍar*. Sehingga arti ayat tersebut adalah, “Sesungguhnya putra Nuh *Alayhi al-Salām* memiliki perbuatan yang tidak baik”.

Ketiga, **أَنْتَ** merujuk pada permintaan Nuh *Alayhi al-Salām* kepada Allah agar menyelamatkan putranya dan **عَمَلٌ** tetap dimaksudkan sebagai *maṣḍar*. Dengan demikian arti ayat tersebut adalah, “ sesungguhnya permintaan Nuh *Alayhi al-Salām* kepada Allah agar menyelamatkan putranya adalah perbuatan yang tidak baik”. Pendapat ketiga didukung akhir ayat tersebut yang melarang meminta sesuatu yang tidak diketahui:

فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

dan versi *qira`ah* Ibnu Mas`ud:

إنه عمل غير صالح أن تسألني ما ليس لك به علم

Keempat, **إِنَّهُ** merujuk pada naiknya Nuh *Alayhi al-Salām* bersama orang-orang yang beriman dan **عَمَلٌ** tetap dimaksudkan sebagai *maṣḍar*. Berdasarkan pendapat ini, ayat tersebut bermakna, “sesungguhnya naiknya putra Nuh *Alayhi al-Salām* ke perahu bersama orang-orang beriman bukanlah hal yang bak”.

Versi *qira`ah* kedua adalah versi al-Kisā`ī, yaitu

إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ

dengan menjadikan **عَمِلَ** sebagai *fi'il māḍi* (kata kerja masa lampau) dan **غَيْرَ** sebagai *maf'ūl* (obyek). Versi ini juga diriwayatkan Ummu Salamah dan Aisyah dari Rasulullah *Ṣalla Allah 'Alaihy wa Sallam*, tetapi sanadnya dinilai lemah oleh al-Thabari. Versi yang sama juga ditemukan dalam versi *qira`ah* Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Aisyah dan Anas bin Malik.

Versi ketiga adalah *qira`ah* Ibnu Mas'ud seperti telah disebutkan di atas, yaitu:

إنه عمل غير صالح أن تسألني ما ليس لك به علم

dan versi keempat yang disebutkan secara anonim adalah:

إنه عمل عملا غير صالح

Berdasarkan penuturan di atas, setidaknya terdapat empat kecenderungan dalam *al-Muḥarrar*, yaitu: Fikih Maliki, Ilmu Kalam rasional, persoalan sosial dan versi *qira`ah*.

BAB IV

METODE BAYANI DALAM AL-QUR'AN

A. Perkembangan Tafsir Bercorak Hukum Atau *Fihiyyah*

Salah satu kandungan garis besar al-Qur'an al-Karîm selain memuat hal-hal tentang akidah (keimanan terhadap Allah Swt, hal-hal yang ghaib, para utusan dan kitab-kitab yang mereka bawa) ihsan (akhlak dan relasi sosial baik dengan sesama manusia atau dengan makhluk lain), juga mengandung syariah, dan secara spesifik terkait dengan hukum-hukum aplikatif dalam kehidupan sehari-hari baik fikih ibadah, muamalah, *munakahah*, *jinayâh* dan lain-lain. Yang hukum-hukum aplikatif tadi sebenarnya memberikan mashlahat kepada hamba baik dalam urusan dunia dan akhirat atau yang dikenal *maqâshid asy-Syarîah*.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh para pakar yurisprudensi Islam, seperti asy-Syâthibî dengan pembacaanya terhadap syari'ah menghasilkan *maqashid syariah* yaitu *hifdz ad-Din* (memelihara agama), *hifdz an-Nafs* (memelihara jiwa), *Hifdz al-Aql* (memelihara akal), *Hifdz mal* (memelihara harta), *hifdz nasl* (memelihara keturunan), dan beberapa cendekiawan menambahkan dengan *hifdz al-Bi'ah* (memelihara lingkungan) (Affan, 1997). Bahkan para pakar *maqâshid* dekade terakhir seperti Ibnu Asyur mengemukakan bahwa prinsip-prinsip *maqashid*

syariah yang telah disebutkan, pondasinya terletak pada empat hal, 1) *fitrah* atau fitrah kemanusiaan (*taken for granted*), 2) *as-samahah* (fleksibilitas, toleran dan *equal* (kesetaraan) 3) *al-Hurrah* (kemerdekaan) 4) *al-Haq* (masyarakat yang memiliki tata nilai dan undang-undang dan kaitannya yang paling kuat adalah keadilan) ('Asyur, nd).

Pada zaman Rasulullah Saw, pemahaman tentang hukum-hukum tersebut sesuai dengan karakter masyarakat orang Arab sendiri, khususnya dalam bahasa kemudian jika terjadi ambiguitas dan permasalahan yang tidak terpecahkan mereka langsung merefer kepada Rasulullah Saw (Adz-Dzahabi, 1992).

Ketika Rasulullah Saw wafat, muncul permasalahan-permasalahan baru di kalangan sahabat dan tabi'in yang menuntut mereka untuk memberikan putusan sesuai dengan hukum syara' yang benar (shahih), dan hal yang pertama kali menjadi acuan dalam beristinbath adalah al-Qur'an al-Karîm, mereka mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dan mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya, berdasarkan kemampuan analitis rasio dan hati, jika permasalahan tersebut tidak dapat diselesaikan, maka mereka merujuk kepada sumber yang kedua yaitu sunah Rasulullah Saw, jika belum ditemukan, maka mereka berijtihad dengan bekerja lebih ekstra menggunakan rasio yang berdasarkan

kaidah-kaidah dasar al-Qur'an, dan sunah dan memberikan putusan hukum sesuai kebutuhan (Adz-Dzahabi, 1992).

Selain kadang-kadang terjadi kesepakatan antara para sahabat dalam melihat kandungan hukum yang diistinbathkan, tidak jarang juga mereka berbeda pendapat dalam memahami ayat, dan tentunya implikasi tersebut menghasilkan hukum-hukum yang berbeda dalam pembahasan, seperti peristiwa yang terjadi antara Umar bin Khathab dengan Ali bin Abi Thalib tentang *iddah* (masa menunggu) orang hamil yang ditinggal wafat oleh suaminya. Umar memberikan putusan hukum bahwa *iddah*-nya sampai melahirkan, sedangkan Ali melihat bahwa *iddah*-nya adalah periode mana yang paling lama, antara melahirkan atau melewati masa empat bulan sepuluh hari (Adz-Dzahabi, 1992).

Faktor utama munculnya dua pendapat tersebut adalah adanya *ta'arudh* (kontradiksi) dua *nash* yang sifatnya umum dalam al-Qur'an. Allah Swt menjadikan *iddah* wanita hamil yang ditalak (cerai) sampai melahirkan, sedangkan *iddah* orang wafat adalah empat bulan sepuluh hari tanpa ada rincian, Ali lebih memilih menggunakan dua *nash* ini secara bersama-sama, dan setiap ayat menjadi *mukhahssis* terhadap keumuman ayat yang lain, sedangkan Umar menjadikan ayat talak menjadi *mukhassis* ayat wafat, dan pendapat Umar dikuatkan oleh peristiwa yang terjadi pada Sabi'ah binti al-Harits al-Aslamiyah yang ditinggal wafat oleh

suaminya, kemudian dia melahirkan, setelah dua puluh lima hari kematian suaminya, nabi menghalalkan (membolehkan) Sabi'ah untuk menikah (Adz-Dzahabi, 1992).

Sebagaimana juga perselisihan yang terjadi antara Ibnu Abbas dan Zaid bin Tsabit dalam pembagian waris, jika seorang istri wafat dan dia memiliki ahli waris suami dan kedua orang tua kandung (ayah dan ibu), Ibnu Abbas memberikan fatwa bahwa suami mendapat setengah, sedangkan ibu sepertiga dan ayah adalah sisanya atau *ashabah*. Ibnu Abbas berpegang teguh pada dzahir *nash* QS, an-Nisa' : 11. Sedangkan Zaid bin Tsabit dan para sahabat lain memberikan fatwa bahwa ibu adalah sepertiga yang sisa setelah bagian suami, melihat bahwa ayah dan ibu termasuk laki-lai dan perempuan dengan melihat kaidah bahwa bagian laki-laki adalah dua kali lipat bagian perempuan (Adz-Dzahabi, 1992).

Perbedaan-perbedaan semacam ini terjadi dikalangan para sahabat, sesuai dengan akurasi dan kemampuan pemahaman mereka masing-masing terhadap *nash* al-Qur'an. Serta argumentasi dan domain dalil eksternal lainnya, dan bersama dengan perbedaan-perbedaan ini, sebenarnya setiap individu menuntut atau mengkaji kebenaran yang *haq* yang dilakukan oleh pribadi mereka, jika nampak atau muncul kejelasan atau hal yang lebih argumentatif dari sisi yang berseberangan, maka dia akan

merujuk kepada pendapat yang lebih kuat dan mengambilnya (Adz-Dzahabi, 1992).

B. Tafsir Fiqih dalam Pondasi Bangunan Madzhab-Madzhab Fiqih

Peristiwa sebagaimana yang disebutkan di atas terus menerus berlangsung hingga lahirnya para imam-imam madzhab (madzhab empat dan lainnya), ditambah lagi peristiwa tersebut dari segi kuantitas, dan kualitasnya lebih masif serta komplek di kalangan umat Islam yang sebelumnya belum pernah terjadi, maka setiap imam melihat kembali peristiwa-peristiwa tersebut dalam bingkai perspektif al-Qur'an, sunah dan sumber-sumber *tasyri'*, kemudian memberi putusan dengan hukum yang berpengaruh kuat dalam hatinya. Dan meyakini bahwa hukum tersebut dibangun berdasarkan dalil-dali dan argumentasi, kadang-kadang dikalangan mereka terjadi kesepakatan dalam putusan suatu hukum, namun tidak jarang berbeda sesuai dengan arah dari setiap dalil-dalil yang diajukan. Meskipun demikian, nuansa fanatisme madzhab belum jelas terlihat di antara mereka, bahkan semuanya menyuarakan kebenaran dan masih mencari hukum yang benar-benar shahih.

Dan bukanlah termasuk hal yang rendah atau hina bagi sebagian kelompok mereka, untuk merujuk kembali pendapat-pendapat orang yang berseberangan, jika kebenaran itu nyata. Imam Syafi'i berkata jika hadits itu

benar maka itu pendapatku, dia juga menambahkan bahwa manusia (umat) semuanya adalah satu keluarga dalam fikih Abu Hanifah, Imam Syafi'i pernah berkata kepada Ahmad bin Hanbal yang *notabene* ia adalah muridnya dalam bidang fikih, “ jika hadits yang kamu jelaskan itu benar, maka ajarkanlah kepadaku, dia juga berkata jika menyebutkan hadits, maka Malik adalah bintang yang bersinar tajam, dan pujian-pujian lain yang menunjukkan tersebarnya sifat *low profile*, rendah hati, sikap apresiatif, dan rasa kasih sayang di antara para fukoha', dan inilah relaitas karakter dan keseharian para sahabat, tabi'in dan ulama salaf (Adz-Dzahabi, 1992).

C. Tafsir Fikih pasca Munculnya Taklid dan Fanatisme Madzhab

Pasca imam madzhab wafat, beberapa di antara mereka masih meneruskan ide untuk selalu berjihad dan sebagian yang lain mengikuti, atau bertaklid kepada para imam madzhab, namun taklid di sini adalah taklid yang didasarkan pada pandangan yang sempit dan fanatisme madzhab, tidak dikenal adanya toleransi dan tenggang rasa, mereka juga tidak selalu berupaya untuk mencari esensi kebenaran itu sendiri, bahkan tidak memaparkannya dalam kajian yang lebih bebas, atau kritik konstruktif. Dan puncaknya adalah beberapa orang-orang yang bertaklid buta melihat bahwa pendapat para imamnya seperti *nash-nash*

agama (pendapat imam seperti *nash* al-Qur'an dan hadits) dan mereka sekuat tenaga dengan keilmuan yang dimiliki mencurahkan upaya untuk membela madzhab imam dan menyebar luaskannya, di sisi lain mereka juga mengerahkan daya upaya untuk menganulir pendapat madzhab yang berseberang dengannya dan mencelanya, pengaruhnya adalah sebagian pandangan mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mentakwilkannya sesuai dengan bukti-bukti madzhabnya, jika memungkinkan untuk ditakwil, apabila tidak bisa maka tidak sedikit memberikan takwil yang tidak sesuai atau tidak pantas bagi kelompok yang berseberangan, kadang-kadang menggunakan alibi berupa *naskh*, atau *takhsîsh*, yang demikian ditempuh dengan setiap cara-cara takwil, contohnya Abdullah bin al-Karkhi yang meninggal pada tahun 340 H, dan dia adalah salah seorang yang bersikap fanatik terhadap madzhab Hanafi, dia berkata setiap ayat atau hadits yang berbeda dengan pendapat madzhab kami, maka harus ditakwil atau *mansukh* (Adz-Dzahabi, 1992).

Di sisi lain selain keberadaan orang yang berlebihan dalam bermadzhab (fanatisme), tidak dipungkiri terdapat orang-orang yang bertaklid dan menempatkan posisinya dalam sikap yang moderat terhadap para imam. Pendapat para imam dikaji dan ditelaah dengan bebas, dan memberlakukan dalil sampai pada kesimpulan yang benar siapapun yang berpendapat. Dan keberadaan mereka baik

yang bersikap fanatis, atau moderat, terlihat sekali pengaruhnya dalam tafsir yang bercorak fikih, orang yang fanatis melihat dan menempatkan ayat-ayat al-Qur'an di tengah-tengah pandangan madzhab mereka, sedangkan yang moderat melihat ayat al-Qur'an dengan pandangan yang netral dari kepentingan madzhab, serta menempatkan ayat sesuai dengan nash-nash yang tampak serta nash-nash yang membekas dalam hatinya (Adz-Dzahabi, 1992).

D. Corak Tafsir Fikih Mengikuti Keanekaragaman Kelompok-Kelompok Islam

Jika kita menelusuri keberadaan tafsir yang bercorak fikih di setiap periode, akan ditemukan sedikit sekali yang jauh dari hawa nafsu, serta tujuan-tujuan tersendiri dari awal mula turunnya al-Qur'an sampai waktu berdirinya madzhab-madzhab yang berbeda, kemudian setelah itu melanjutkan dan mengikuti madzhab-madzhab yang bermacam-macam, *ahlussunah* memiliki tafsir fikih yang bermacam-macam dan lahir bersih dari sikap fanatis, kemudian masih tetap terjaga atau bersih dari polusi, sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama salaf, kelompok *dzahiriyah* (tektualis) memiliki tafsir fikih yang dibangun atas tektualitas al-Qur'an tanpa menyimpang darinya, Khawarij memiliki tafsir khusus, begitu juga golongan Syiah memiliki tafsir fikih yang berbeda dengan yang lain, dan setiap kelompok berijtihad dalam mentakwilkan *nash-nash* al-Qur'an

sehingga dapat menguatkannya atau minimal tidak ada kontradiksi, dan sebagian yang lain memaksakan takwil dan keluar dari makna dan *madlul-madlul* kosa kata al-Quran (Adz-Dzahabi, 1992).

E. Produk Tafsir dari Kalangan *Fuqoha'*

Dari beberapa pemikiran yang muncul, maka dihasilkan beberapa penafsiran yang bercorak fikih, bahkan hal tersebut muncul sebelum masa pembukuan, kecuali beberapa yang terpengaruh para fukoha' dari kalangan sahabat dan tabiin, dan banyak diriwayatkan dalam kitab-kitab yang berbeda-beda. Sedangkan pasca kodifikasi, kuantitas pembukuan yang dilakukan ulama, jumlahnya lebih banyak dan berbeda-beda dalam pandangan madzhab khususnya dalam tafsir fikih (Adz-Dzahabi, 1992).

1. Kalangan Hanafiyyah

Abû Bakar ar-Râzî yang terkenal dengan al-Jasshâsh yang meninggal pada tahun 370 H, menulis *Ahkâm al-Qur'an* dan dicetak tiga jilid besar, banyak dikaji para akedemisi. Ahmad bin Said yang dikenal dengan Mula Geon salah seorang ulama pada abad sebelas hijriah mengarang *at-Tafsîrât al-Ahmadiyah fî Bayân al-Ayât asy-Syarî'ah* yang dicetak di India satu jilid besar, salinannya di perpustakaan al-Azhar dan yang lain di perpustakaan al-Mishriyyah Universitas Kairo (Adz-Dzahabi, 1992).

2. Kalangan Syafi'iyah

Abû Hasan ath-Tabari yang terkenal dengan al-Kayâ al-Harâsî (w. 504 H) menulis *Ahkâm al-Qur'an* dan berupa manuskrip satu jilid besar berada di perpustakaan al-Mishriyah dan al-Azhar. Syihâbuddîn Abû al-Abbâs Ahmad bin Yûsuf bin Muhammad al-Halabi, yang dikenal dengan as-Samin (w. 756 H) menulis *al-Qaul al-Wajîz fi Ahkâm al-Kitâb al-Azîz*, juz 1 berada di perpustakaan al-Azhar dan selesai pada firman QS. al-Baqarah : 194. Berupa manuskrip tulisan tangan pengarang (Adz-Dzahabi, 1992).

Alî bin Abdullah Mahmûd asy-Syankafî salah seorang ulama pada abad sembilan hijriah mengarang *Ahkâm al-Kitâb al-Mubîn* dan manuskripnya berada di perpustakaan al-Azhar, dengan tulisan tangan sang pengarang satu jilid (Adz-Dzahabi, 1992). Jalâluddîn as-Suyûthî (w. 911 H) mengarang *al-Iklîl fî Istimbâth at-Tanzîl*, berada diperpustakaan al-Azhar, manuskrip berupa tulisan sang *mualif* satu jilid ukuran sedang (Adz-Dzahabi, 1992).

3. Kalangan Malikiyah

Abû Bakar ibn al-'Arâbî (w. 543 H) mengarang tafsir *Ahkâm al-Qur'an* dan terbit dua jilid besar serta dikaji para akdemisi (Al-Arabi, nd). Abû Abdullah al-Qurthubî (w. 671 H) menulis *al-Jâmi' Ahkâm al-Qur'an* dan dicetak (Al-Arabi, nd).

4. Kalangan Zaidiyah

Husein bin Ahmâd an-Najrî ulama pada abad 8 H menulis tafsir *Syarâh al-Khamsatu Ayât* dan manuskripnya tidak ada (belum diketahui). Syamsuddîn bin Yûsuf bin Ahmad salah seorang ulama abad 9 H, menulis tafsir *ats-Tsamrat al-Yani'ah wa al-Ahkâm al-Wadhîhah al-Qathi'ah* salinannya di perpustakaan al-Mishriyah, berupa 3 jilid manuskrip. Muhammad bin al-Husein bin al-Qâsim salah seorang ulama abad 11 hijriyah menulis *Muntaha al-Murâm Syarah ayat al-Ahkâm*.

5. Kalangan Syiah Imamiyah atau Itsna asyariyah.

Miqdad as-Suturi pada abd 8 H, menulis tafsir *Kanz al-Furqan fi fiqh al-Qur'an*, berupa manuskrip berada diperpustakaan Mesir, terbit satu jilid kecil,

Mufassir-mufassir dalam bidang fikih pada abad ini antara lain :

At-Tafsîr Ahkâm al-Qur'an karya Muhammad Alî as-Sayis,

At-Tafsîr Ahkâm al-Qur'an karya Mannâ' al-Qattân,

At-Tafsîr Ahkâm al-Qur'an karya Alî ash-Sâbûnî

At-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syarîah karya wahabah az-Zuhaili.

Sedangkan dalam tulisan ini akan dikaji *At-Tafsîr Ahkâm al-Qur'an* karya Abu Bakar al-Jashash.

F. Biografi Abû Bakar ar-Râzî al-Jashhâsh

Nama lengkapnya adalah Abû Bakar Ahmad bin Alî ar-Râzî, terkenal dengan panggilan al-Jashhâsh (Tukang Kapur atau tukang plester) (Al-Munawwir, 1997), al-Jashhâsh merupakan nama *Laqab* beliau yang dinisbatkan kepada pekerjaan beliau sebagai tukang plester (campuran semen, pasir, kapur, untuk melekatkan batu bata). Dalam kamus *Lisân al-‘Arâb* kata al-Jashhâsh maknanya adalah kapur atau tukang kapur Al-Arab, nd). Kadang beliau juga di panggil dengan panggilan al-Jashhâsh al-Ḥanafî, ar-Razi al-Jashhâsh, Ahmad ibn ‘Alî, Abû Bakar, dan lain-lain. Sedangkan untuk panggilan Abû Bakar adalah Kunyah beliau (Al-Hanafi, nd).

al-Jashhâsh lahir di kota Baghdad pada ahun 305 H dan wafat masih di kota yang sama pada tahun 370 H. Ia merupakan seorang imam kehormatan dalam fiqih madzhab Hanafi pada abad keempat hijriyah. Sedangkan dari madzhab teologi al-Jashhâsh lebih cenderung terlihat bermadzhab mu’tazilah. Dan kitabnya *Ahkâm al-Qur’an* dipandang sebagai kitab tafsir fikih terpenting, terutama bagi pengikut madzhab Hanafi. al-Jashhâsh sangat luas dalam menuntut ilmu, beliau berguru kepada Abu Suhail al-Zujaj, Abu al-Hasan al-Karkhi dan kepada yang lainnya diantara ‘ulama fiqih pada zamannya, serta menghabiskan studinya pertama kali di kota Baghdad. Kemudian berpindah ke Ahwaz lalu kembali lagi ke Baghdad dan keluar ke Naisabur

dan diakhir hayatnya menetap di Baghdad. Beliau mengambil manhaj zuhud dari gurunya Imam al-Karkhi. Dari sikap zuhudnya itu sampai-sampai ada tawaran beberapa kali kepada beliau menjadi *qodli* atau hakim, namun beliau menolaknya (Al-Hanafi, nd).

Beliau meriwayatkan hadis dari Abdul Bâqi bin Qâni'. Kemudian, atas saran gurunya, al-Karkhi, ia merantau ke Naisabur berguru kepada Hâkim an-Naisabûrî lalu kembali ke Baghdad pada tahun 344 H. Mulai saat itu, ia menetap dan mengajar di Irak. Suatu ketika ia ditawari menjadi *Qadhi* (hakim), namun ia menolak. Kegiatannya dalam pendidikan memberikan hasil nyata. Berkat bimbingannya, lahir pakar-pakar fiqh antara lain Muhammad Yahya al-Jurjani dan Abu Hasan az-Za'farani (Al-Hanafi, nd). Menurut Ibnu an-Najâr, al-Jashâsh meninggal pada hari ahad tanggal 07 bulan dzul hijjah tahun 370 H pada usia 65 tahun sahabatnya Abu Bakar al-Khawarizmi yang menyalatkan jenazahnya (Al-Hanafi).

1. Karya Abû Bakar ar-Râzî al-Jashâsh

al-Jasshâsh sangat piawai dalam multi-disiplin ilmu antara lain ushul fikih, kalam atau teologi, hadits dan lain-lain, Karyanya yang paling penting atau monumental adalah tafsir *Ahkâm al-Qur'an*. Berikut catatan karya-karyanya, antara lain :

1. Tafsir *Ahkâm al-Qur'an*
2. Syarh Mukhtashar al-Karkhî

3. Syarh Mukhtashar at-Thahawi
4. Syarh al-Jâmi' lî Muhammad ibn al-Hasan
5. Syarh al-Asmâ' al-Husnâ
6. Adab al-Qadha (al-Dawudi, nd).

Dari hasil karya-karyanya, ulama pada masanya memandang beliau sebagai *khoirotul 'ulamau al-a'lam* (sebaik-baik ulama dunia-terkenal-) beliau menjadi salah satu sandaran pembelaan terhadap madzhab hanafi. Beliau mendapat gelar *al-manshuru billah* (penolong Allah) pada *thobaqoh mu'tazilah*.

2. Guru-Guru Abû Bakar ar-Râzî al-Jasshâsh

al-Jashâsh memiliki guru yang masing-masing guru tersebut mempunyai disiplin ilmu tersendiri, di antaranya yaitu:

- Abû al-Hasan al-Karkhî, dari Abû al-Hasan al-Karkhî -lah beliau mendapat ilmu zuhud, wara' dan ilmu akhlak lain serta fikih.
- Abû Alî al-Farisy dan Abû Amr Ghulâm, Tsa'lab tentang ilmu lughat
- Al-Hâkim al-Naisabûrî tentang hadits.
- Abdul Bâqi bin Qâni' (mayoritas atau sering disebut dalam kitab *Ahkâm al-Qur'an*) Abû Amr Ghulâm, Tsa'lab juga dalam hadits
- Abû Sahl al-Zarnajî tentang ilmu fiqh penulis kitab ar-*Riyâdhat* Abû Bakar Ahmad bin Mûsâ al-Khawarizmî Abû 'Abdullah Muhammad bin Yahyâ bin Mahdî al-Faqîh

Syeikh al-Qadurî Abû al-Farâj Ahmad bin Muhammad bin Umar yang dikenal dengan Ibnu al-Maslamah, Abû Ja'far bin Muhammad bin Ahmad an-Nasafî, Abû al-Husein Muhammad bin Ahmad bin Ahmad az-Za'faroni, Abû al-Husein bin Muhammad bin Ahmad bin ath-Thib al-Kamârî. (dalam bidang fikih) dan lain-lain.

3. Karakter Abû Bakar ar-Râzî al-Jashâsh

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mannâ' al-Qattân, bahwa al-Jashâsh terlalu fanatik buta terhadap madzhab hanafi sehingga mendorongnya untuk memaksakan penafsiran-penafsiran ayat dan mentakwilnya, guna mendukung madzhabnya. Ia sangat ekstrim kepada mereka yang tidak sependapat dengannya dan bahkan berlebihan dalam mentakwilkan, sehingga menyebabkan pembaca tidak senang meneruskan membaca tafsirnya, karena ungkapan-ungkapan dalam membicarakan madzhab lain sangat pedas. Khususnya terhadap penakwilan dan penggunaan hadits-hadits ahâd, sebagaimana yang menjadi mainstream utama madzhab hanafi tidak terlalu banyak menggunakan hadits ahâd. Dari segi akidah atau teologi dapat dilihat dari beberapa pandangannya terlihat al-Jashâsh cenderung berfaham mu'tazilah (Al-Qhatthan, nd).

Dari sisi tasawuf dan akhlak al-Jashâsh memang terkenal dengan karakter orang yang zuhud, wara' dan menjaga kehormatan diri dari cela dan aib. Bahkan dalam ibadah posisinya seperti para rahib.

Dalam *Târîkh Baghdâd* karya Abû Bakar Ahmad bin Alî bin Tsâbit bin Ahmad bin Mahdî al-Khatîb al-Baghdâdî (w. 463 H) disebutkan (Abu Bakar, nd):

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ الْفَقِيهَ إِمامَ أَصْحَابِ الرَّأْيِ فِي وَقْتِهِ، كَانَ مَشْهُورًا بِالزَّهْدِ وَالْوَرَعِ، وَرَدَ بَغْدَادَ فِي شَبَابِهِ، وَدَرَسَ الْفِقْهَ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ وَلَمْ يَزَلْ حَتَّى انْتَهَتْ إِلَيْهِ الرِّيَاسَةُ، وَرَحَلَ إِلَيْهِ الْمُتَفَقِّهَةُ، وَخَوَّطَ فِيهَا أَنْ يَلِيَ قَضَاءَ الْقَضَاةِ فَاْمْتَنَعَ، وَأَعِيدَ عَلَيْهِ الْخُطَابُ فَلَمْ يَفْعَلْ.

وله تصانيف كثيرة مشهورة ضمنها أحاديث رواها عن أبي العباس الأصم النيسابوري، وعبد الله بن جعفر بن فارس الأصبهاني، وعبد الباقي بن قانع القاضي، وسليمان بن أحمد الطبراني، وغيرهم.

حَدَّثَنِي الْقَاضِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصِّمْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنُ أَحْمَدَ الطَّبْرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ الْأَبْهَرِيُّ، قَالَ: خَطَبَنِي الْمَطِيعُ عَلَى قَضَاءِ الْقَضَاةِ، وَكَانَ السَّفِيرَ فِي ذَلِكَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ أَبِي عَمْرٍو الشَّرَابِيُّ، فَأَبَيْتَ عَلَيْهِ وَأَشْرَتُ بِأَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنَ عَلِيٍّ الرَّازِيِّ، فَأَحْضَرَ لِلْخُطَابِ عَلَى ذَلِكَ، وَسَأَلَنِي أَبُو الْحَسَنِ بْنُ أَبِي عَمْرٍو مَعُونَتَهُ عَلَيْهِ، فَخَوَّطَ فَاْمْتَنَعَ، وَخَلَوْتُ بِهِ، فَقَالَ لِي: تَشِيرُ عَلَيَّ بِذَلِكَ؟ فَقُلْتُ لَا أَرَى لَكَ ذَلِكَ، ثُمَّ قَمْنَا إِلَى بَيْنِ يَدَيِ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ أَبِي عَمْرٍو وَأَعَادَ خُطَابَهُ وَعَدْتُ إِلَى مَعُونَتِهِ، فَقَالَ لِي: أَلَيْسَ قَدْ شَاوَرْتَكَ فَأَشْرَتُ عَلَيَّ أَنْ لَا أَفْعَلَ!، فَوَجِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ أَبِي عَمْرٍو مِنْ ذَلِكَ، وَقَالَ: تَشِيرُ عَلَيْنَا بِأَنْسَانِ ثُمَّ تَشِيرُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ، قُلْتُ: نَعَمْ! إِمَامِي فِي ذَلِكَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، أَشَارَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَنْ يَقْدُمُوا نَافِعًا الْقَارِيَّ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَشَارَ عَلَى نَافِعٍ أَنْ لَا يَفْعَلَ! فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: أَشْرَتُ عَلَيْكُمْ بِنَافِعٍ لِأَنِّي لَا أَعْرِفُ مِثْلَهُ، وَأَشْرَتُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ لَهُ أَعْدَاءٌ وَحَسَادٌ، فَذَلِكَ أَنَا أَشْرَتُ عَلَيْكُمْ بِهِ لِأَنِّي لَا أَعْرِفُ مِثْلَهُ، وَأَشْرَتُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ لِأَنَّهُ أَسْلَمَ لَدِينَهُ.

وَحَدَّثَنِي الصِّمْرِيُّ أَيْضًا، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْخَوَارِزْمِيُّ، أَنَّ مَوْلَدَ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنَ عَلِيٍّ كَانَ فِي سَنَةِ خَمْسٍ وَثَلَاثِ مِائَةٍ، وَأَنَّهُ دَخَلَ

بغداد سنة خمس وعشرين ودرس على أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ. قَالَ الصِّمْرِيُّ: وَتُوفِيَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيّ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ سَبْعِينَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ، وَصَلِيَ عَلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْخَوَارِزْمِيُّ. حَدَّثَنِي هَلَالُ بْنُ الْمُحْسَنِ، قَالَ: تُوْفِيَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيّ الْفَقِيهَ فِي يَوْمِ الْأَحَدِ السَّابِعِ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ سَبْعِينَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ عَشْرًا وَخَمْسَ وَسِتِّينَ سَنَةً، وَصَلِيَ عَلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ الْخَوَارِزْمِيُّ صَاحِبَهُ.

Dalam kitab *Târikh al-Islâm wa Wafayât al-Masyâhîr wa al-'Alâm* karya Syamsuddin Abû Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Usman bin Qaimâz adz-Dzahabî (748 H) menyebutkan (Adz-Dzhabi, 1992):

أحمد بن علي، أبو بكر الرازي، العلامة [المتوفى: 370 هـ] صاحب التصانيف، وتلميذ أبي الحسن الكرخي. وإليه انتهت رئاسة الحنفية ببغداد، وعنه أخذ فقهاؤها. وكان مشهورًا بالزهد والفقه. عُرض عليه قضاء القضاة فامتنع منه. روى في تصانيفه عن أبي العباس الأصم، وعبد الباقي بن قانع، والطبراني. وعاش خمسًا وستين سنة. قدم بغداد في صباه وسكنها، وتصانيفه تدل على حفظه للحديث وبصره به. وكان رأسًا في الزهد. قال أبو بكر الخطيب: حدثنا أبو العلاء الواسطي قال: لما امتنع القاضي أبو بكر الأبهري المالكي من أن يلي القضاء قالوا: فمن يصلح؟ قال: أبو بكر الرازي. وكان الرازي يزيد حاله على منزلة الرهبان في العبادة، فأريد للقضاء فامتنع، وكان يميل إلى الاعتزال، وفي تصانيفه ما يدل على ذلك في مسألة الرؤية وغيرها، وتُوفِّي في ذِي الْحِجَّةِ.

Dalam *Tâj at-Tarâjim* karya Abû al-Fidâ' Zain ad-Dîn Qasîm bin Quthlubagh as-Sûdûni (802-879 H)

أحمد بن علي، أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص. ولد سنة خمس وثلاثمائة. وسكن بغداد. وانتهت إليه رئاسة الحنفية. وسئل العمل بالقضاء فامتنع. تفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج به. وكان على طريقة من الزهد والورع. وخرج إلى نيسابور ثم عاد. وتفقه عليه

جماعة. وروى عن عبد الباقي بن قانع. وله كتاب "أحكام القرآن" وشرح "مختصر" الكرخي وشرح "مختصر" الطحاوي وشرح "الجامع الصغير" و"الجامع الكبير" لمحمد بن الحسن وشرح "الأسماء الحسنى" وله كتاب في "أصول الفقه" وكتاب "جوابات مسائل" وكتاب "مناسك". توفي يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة ببغداد.

Abû al-Fidâ' Zain ad-Dîn Qasîm bin Quthlubagh as-Sûdûni memberikan komentar atau biografi singkat terhadap al-Jashâsh dalam kitab *ats-Tsiqât min man lam yaqa' fi al-Kutub as-Sittah* :

أحمد بن علي، أبو بكر الرازي الفقيه الحنفي. قال الخطيب: إمام أصحاب الرأي في وقته، كان مشهوراً بالزهد والورع. ورد بغداد في شبابه ودرس وتفقه على أبي الحسن الكرخي، ولم يزل حتى انتهت إليه الرياسة، ورحل إليه المتفقهة، وخطب في أن يلي قضاء القضاة فامتنع، وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل. وله تصانيف كثيرة مشهورة منها (1) أحاديث رواها عن أبي العباس الأصم النيسابوري، وعبد الله بن جعفر بن فارس الأصبهاني، وعبد الباقي بن قانع القاضي، وسليمان بن أحمد الطبراني، وغيرهم.

حدثني القاضي أبو عبد الله الصيمري قال: حدثني أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الطبري، حدثني أبو بكر الأبهري، قال: خاطبني (2) المطيع على قضاء القضاة، وكان السفير في ذلك أبو الحسن بن أبي عمرو الشرابي (3) فأبيت عليه، وأشرت بأبي بكر أحمد بن علي الرازي فأحضر للخطاب عن ذلك، وسألني أبو الحسن بن أبي عمرو معونته عليه، فخطب فامتنع، وخلوت به فقال لي: تشير علي بذلك؟ فقال (4): لا أرى لك ذلك. قال: ثم قمنا إلى بين يدي أبي الحسن ابن أبي عمرو وأعاد خطابه، وعدت إلى معونته فقال لي: أليس قد شاورتك فأشرت علي أن لا أفعل؟، فوجم أبو الحسن بن أبي عمرو من ذلك، وقال: تشير علينا بإنسان ثم تشير عليه أن لا يفعل، قلت: نعم إمامي

في ذلك مالك بن أنس أشار على أهل المدينة أن يقوموا نافعاً القارئ في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأشار على نافع أن لا يفعل، فقيل له في ذلك، فقال: أشرت عليكم بنافع لأنني لا أعرف مثله، وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه يحصل له أعداء وحساد، فلذلك أنا أشرت عليكم به لأنني لا أعرف مثله، وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه أسلم لدينه. توفي رحمه الله سنة سبعين وثلاثمائة، يوم الأحد السابع من ذي الحجة، وصلى عليه أبو بكر الخوارزمي، وكان مولده سنة خمسٍ وثلاثمائة.

4. Gambaran Umum Tafsir *Ahkâm al-Qur'an*

Tujuan penulisan tafsir ini sebagaimana yang disebutkan dalam *muqaddimah* (muqadidmah di sini adalah dalam kitab ushul fikih dan tafsir *Ahkam al-Qur'an*), bahwa dalam kitab tersebut telah dijelaskan tentang kalimat, atau uraian global ushuluddin atau ushul tauhid, dan persiapan untuk mengetahui metode *istinbath* makna-makna al-Qur'an dan menggali dalil atau petunjuk dari al-Qur'an, mengambil kesimpulan hukum-hukum yang terkandung dari redaksinya yang berbahasa Arab, terminologi linguistik, dan syari'ah. Karena ilmu yang mendapatkan prioritas paling utama adalah ilmu tauhid atau theologi dan (setelah itu) yaitu mengetahui hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur'an (*Ahkam al-Qur'an*) dan dalil-dalilnya. Dan Hanya kepada Allah kami memohon pertolongan dan perlindungagn (al-Jashshash, nd).

5. Sistematika Penyusunan dan Metode Penafsiran Abu Bakar al-Jashshash

Sistematika penyusunan tafsir yang dikenal di kalangan ahli tafsir ada tiga macam, yaitu: (1) penyusunan kitab tafsir al-Qur'an sesuai dengan tartib susunan ayat-ayat dalam mushhaf, ayat demi ayat dan surat demi surat. Sistematika yang banyak ditempuh dalam kitab-kitab tafsir ini disebut juga sistematika *tartib mushhafi*; (2), sistematika penafsiran al-Qur'an berdasarkan urutan kronologis penurunan ayat-ayat Alqur'an, seperti yang dilakukan oleh Muhammad 'Izzah Darwazah dalam kitabnya, *al-Tafsîr al-Hadîts*. Sistematika semacam ini disebut *tartib nuzûli*. (3), sistematika penafsiran al-Qur'an berdasarkan tema-tema pokok permasalahan yang dibahas, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan sesuatu tema tertentu, dan menempatkan dalam suatu judul tertentu pula yang kemudian ditafsirkan dengan penafsiran yang mengikuti *manhaj mawdhû'i*. Sistematika ini disebut *sistematika mawdhû'i* (Al-Arabi, 1967).

Dengan memperhatikan pengertian masing-masing sistematika di atas, maka tampak dengan jelas bahwa penafsiran Abu Bakar Al-Jashshash telah menempuh sistematika *mushhafi*. Sistematika penulisan tafsir ini adalah sesuai dengan tertib mushafi, namun tidak semua ayat al-Qur'an ditafsirkan oleh Abu Bakar Al-Jashshash. Dia hanya menafsirkan ayat-ayat yang menurutnya perlu ditafsirkan

dan mayoritas berkaitan dengan hukum atau fikih, mengingat tujuan penulisan tafsir ini adalah menjelaskan kandungan hukum. Meskipun demikian terdapat beberapa surat dalam kelompok surat *al-fashilah* (surat makiyah) tidak ditafsirkan sama sekali, seperti QS. al-‘Adiyat, az-Zalzalah, al-Fil, al-Ikhlâs dan lain-lain. Abu Bakar Al-Jashash tidak menjelaskan prinsip-prinsip penafsiran pada *muqadimmah*-nya.

Dalam Penafsiran al-Qur’an menurut tartib mushhafi ini, Abu Bakar Al-Jashash menempuh cara pengelompokan ayat-ayat yang berada di suatu tempat yang masih dalam satu konteks pembicaraan, atau bahkan hanya satu ayat saja yang memiliki dimensi hukum. Dan dari ayat atau ayat-ayat tersebut Abu Bakar Al-Jashash memberikan keterangan judul, atau tema hukum yang dikandung ayat, misalkan tentang *basmalah* atau kewajiban puasa. Cara semacam ini menjadi pioner bagi para mufassir setelahnya, sebut saja al-Qurtubi (w. 671 H) dalam, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*. Hal ini berbeda dengan al-Thabâri yang tidak mengenal pengelompokan ayat tersebut atau al-Farra’. Menurut penulis, cara yang dipilih Abu Bakar Al-Jashash di atas lebih baik, dalam memberikan kemudahan bagi para pembacanya. Karena itu, wajar bila cara ini dipilih oleh mufassir-mufassir lain, seperti al-Sayyid Muhammad Ridha, Ahmad Musthafa al-Marâghi dan Jamâl al-Dîn al-Qâsimi

atau mufassir mkontemporer di bidang hukum seperti Ali ash-Shabuni, Ali as-Sayis dan Wahbah az-Zuhaili.

Selanjutnya, untuk mengetahui metode (*manhaj*) penafsiran yang ditempuh Abu Bakar Al-Jashash, terlebih dahulu perlu dikemukakan pandangan al-Farmawi, yang menyatakan, metode penafsiran yang ditempuh para mufassir dibagi menjadi empat macam. *Pertama, manhaj tahlili*. Dengan *manhaj* ini, mufassir menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam Alqur'an secara tartib mushhafi dan mengungkapkan seluruh pengertian yang ditujunya dengan meneliti kata per kata, kalimat per kalimat, menyingkap munasabah ayat dan memanfaatkan bantuan *sabab al-nuzûl*, hadis-hadis Nabi, riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in dalam mengungkap petunjuk ayat tersebut. *Manhaj tahlili* ini memiliki corak dan orientasi yang berbeda-beda, sesuai dengan pemikiran dan keahlian para mufassir. al-Firmawi memilah corak dan orientasi ini ke dalam tujuh kategori, yaitu: *tafsîr bi al-ma'tsûr*, *tafsîr bi al-ra'y*, *tafsîr al-shûfi*, *tafsîr al-fiqhi*, *tafsîr al-falsafi*, *tafsîr al-'ilmi dan tafsîr adâb al-ijtimâ'i*.

Kedua, manhaj Ijmâli. Dengan *manhaj* ini, mufassir menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan mengupas makna ayat-ayat secara global dengan mengikuti sistematika mushhafi, yang dalam penjelasannya disertai pula dengan *sabab al-nuzûl*, hadits Nabi dan riwayat ulama salaf yang ringkas, seperti *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, karya

Muhammad Farid Wajdi, *Tafsir al-Wajîz*, karya Wahbah al-Zuhayli, dan *Tafsir al-Jalâlayn* karya al-Jalâl al-Mahalli dan al-Jalâl al-Suyûthi.

Ketiga, manhaj muqâran. Dengan manhaj ini, mufassir menjelaskan ayat-ayat Alqur'an berdasarkan apa yang ditulis oleh sejumlah mufassir dengan cara mengambil sejumlah ayat yang terdapat pada suatu tempat dalam Alqur'an yang diikuti dengan telaahan terhadap pendapat para mufassir tentang ayat itu. Pendapat-pendapat itu kemudian dikomparasikan sedemikian rupa, sehingga tampak dengan jelas segi-segi persamaan dan perbedaannya serta latar belakang pemikiran dan kecenderungan masing-masing mufassir (Baidan, 1998).

Keempat, manhaj mawdhû'i, yang merupakan kelanjutan sistematika *mawdhû'i* yang dikemukakan di atas. Dengan manhaj ini, mufassir mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu sesuai dengan urutan kronologisnya, dengan memperhatikan *sabab al-nuzûl* masing-masing ayat, kemudian dilakukan kajian dari berbagai aspek secara utuh, sehingga diperoleh pandangan al-Qur'an yang sempurna mengenai tema itu. Mahmud Syaltut memandang manhaj ini sebagai *al-Tharîqah al-Mutsla*. (Al-Firnawi, nd).

Dengan mencermati klasifikasi yang dikemukakan al-Farmawi di atas, maka akan menjadi jelas bagi setiap pembaca tafsir Abu Bakar Al-Jashshash, bahwa tafsir yang

ditempuh Abu Bakar Al-Jashshash tersebut menggunakan metode (*manhaj*) tahlili, sedangkan sumber yang digunakan ada dua, yaitu riwayat yakni menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain atau hadis-hadis Nabi atau riwayat-riwayat para sahabat dan tabi'in dan dirayat (rasio). Meskipun demikian penulis melihat bahwa sumber dirayat (rasio) lebih dominan. Sementara corak dan orientasi yang mewarnai metode tahili al-Jashshash ini adalah tafsir *Fikhi* (fikih).

Dalam kaitan ini, perlu dijelaskan bahwa pengklasifikasikan suatu kitab tafsir ke dalam kelompok tafsir *bi al-ra'yi* (rasio), bukan berarti seluruh penafsirannya berdasarkan rasio atau akal (sumber seperti ini misalnya berdasarkan kupasan bahasa dan istinbâth hukum) dan menutup kemungkinan bagi para penulis tafsir itu untuk memasukkan unsur-unsur lain selain rasio atau akal, seperti menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain atau hadis-hadis Nabi atau riwayat-riwayat para sahabat dan tabi'in dalam kitab tafsirnya. Karena hal itu sulit dihindarkan, terlebih lagi sumber yang valid dari penafsiran adalah riwayat, argumen lain juga berlaku sebaliknya misalnya kitab tafsir al-Thabâri sendiri yang kitab tafsirnya dinyatakan secara bulat sebagai rujukan tafsir *bi al-ma'tsûr* ternyata tidak dapat menghindarkan diri dari penggunaan daya nalar-nya, terutama ketika melakukan istinbâth hukum dan tarjîh di antara berbagai pendapat. Demikian pula

dengan Abu Bakar Al-Jashash, yang dilekatkan pada tafsirnya sebagai tafsîr *bi al-ra'yi* ternyata tidak menghalanginya untuk melakukan kroscek terhadap riwayat bahkan menjadi landasan hukum yang terkandung dalam ayat. Jika memang demikian masalahnya, maka penamaan suatu kitab sebagai kitab tafsir *bi al-ra'yi*, menurut Husayin al-Dzahabi hanyalah didasarkan atas pertimbangan dominasi riwayat dalam kitab tafsir itu yang sangat menonjol, atau dengan meminjam ungkapannya, pengelompokan semacam itu hanyalah *min bâb al-taghlîb* (Adz-Dzahabi, 1992).

Untuk dapat memberikan gambaran yang lebih jelas tentang beberapa masalah yang menyangkut *manhaj* penafsiran Abu Bakar Al-Jashash, maka uraian berikut ini tampaknya akan sangat membantu.

1. Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an dan Hadis

Abu Bakar al-Jashash berupaya menghimpun ayat-ayat yang menunjuk kepada pengertian, atau penjelasan yang masih relevan dengan tema tersebut, hal itu dimaksudkan untuk menopang ayat itu, atau memberikan klarifikasi jika terhadap kesamaran tentang ayat-ayat dengan topik yang serupa. Meskipun jumlah penggunaan ayat al-Quran intensitasnya tidak sebanyak dengan tafsir *bi al-Ma'tsur* misalkan intensitas perhatian Ibnu Katsir sangat dominan dibandingkan dengan mufassir lain. Tafsir Ibnu Katsir merupakan kitab tafsir yang paling banyak

mengetengahkan ayat-ayat yang mengandung persesuaian arti (Syakir, nd).

Berdasarkan penegasan para pengamat di atas, dan didukung oleh kenyataan yang dapat disaksikan dalam rangkaian penafsirannya, maka berikut ini akan dikemukakan contoh sederhana. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah : 3 terminologi *infaq* dalam ayat ini termasuk didalamnya adalah zakat dan harta-harta yang wajib dikeluarkan atau diinfakkan. Ayat ini diperkuat dengan QS. al-Munafiqun : 10, al-Anfal : 3 dan ayat-ayat dengan terminologi *infaq* dan derivasinya. Mengapa infaq hukumnya wajib karena dalam redaksi tersebut disandingkan dengan shalat fardhu, iman kepada Allah dan kitab-Nya, dan infaq termasuk bagian dari sayarat ketakwaan atau sifat-sifat orang yang bertakwa adalah orang yang berinfaq (al-Jashash, nd).

Terhadap hadis Nabi Muhammad SAW Abu Bakar Al-Jashash menjadikannya sebagai rujukan, jika dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tidak ditemukan dalam ayat al-Qur'an yang lain. Khususnya dalam menentukan hukum. Dan hadits-hadits yang disebutkan atau dijadikan pijakan oleh Abu Bakar al-Jashash tidak disebutkan sanadnya secara lengkap atau utuh, lebih sering langsung mengutip beberapa perawi dari kalangan sahabat hingga *atba' at-tabi'in*, bahkan kadang langsung menisbatkan kepada Rasulullah saw, al-Jashash juga tidak menilai kualitas hadits apakah

shahih atau dhaif. Meskipun jika dilihat dari dekade-dekade sebelumnya, imam Bukhari dan imam Muslim telah menulis *magnum opus*. Meskipun demikian jika terdapat hadits yang bertentangan atau nasikh mansukh, dia mentarjihnya. Misalkan tentang penentuan awal bulan khususnya bulan ramadhan dan syawal apakah dengan *ru'yat al-Hilal* atau *hisab*, Abu Bakar al-Jashash lebih memilih pendapat kepada *ru'yat*. Terlebih hadits tentang *ru'yat al-Hilal* memiliki kedektan makna dengan ayat (al-Jashshash, nd).

2. Penafsiran al-Qur'an dengan Pendapat Sahabat dan Tabi'in

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, bahwa pengertian tafsir *bi al-matsûr* mencakup pula penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan pendapat para sahabat dan tabi'in. Terhadap pendapat para sahabat, Abu Bakar al-Jashash menjadikannya sebagai rujukan, jika dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan sunnah. Sikap demikian ini merupakan asumsi, para sahabat terutama pemuka-pemukanya lebih mengetahui tentang penafsiran al-Qur'an, mengingat bahwa mereka mengalami dan menyaksikan langsung seluk beluk turunnya ayat-ayat al-Qur'an, di samping pemahaman yang sempurna dalam ilmu periwayatan yang mereka miliki. Adapun terhadap pendapat tabi'in atau para ulama setelah tabi'in, Abu Bakar al-Jashash juga mengutipnya meskipun jumlahnya sedikit

Berdasarkan pola pemikiran di atas, maka tidak mengeherankan apabila kitab tafsir *Ahkam al-Qur'an* Abu Bakar al-Jashash ini sarat dengan hadits-hadits nabi yang diriwayatkan para sahabat dan tabi'in.

3. Sikap Abu Bakar al-Jashash Terhadap Ayat-Ayat Hukum

Sebagaimana sudah dikemukakan di atas, bahwa keahlian Abu Bakar al-Jashash yang paling dominan adalah di bidang fikih dan juga tafsirnya juga disebut dengan *ahkam al-Quran* (hukum-hukum al-Quran) sehingga muatan tafsirnya jelas sekali muatan hukum fikih, sebagaimana hal itu juga dapat terbaca dari daftar bab yang ditulis adalah bab hukum atau fikih.

Kitab Tafsir *Ahkâm al-Qur'an* yang dikarang oleh Ahmad ibn 'Alî al-Râzî atau Abû Bakar ar-Râzî al-Jashâsh, merupakan kitab tafsir yang dijadikan rujukan oleh ulama'-ulama' Hanafi tentang fikih, karena juga tersurat nuansa apologis dalam fikih madzhab Hanafi. Kitab Tafsir *Ahkâm al-Qur'an* merupakan kitab tafsir yang istimewa, karena penafsirannya menggunakan metode *bi al-ma'tsûr* yang dikombinasikan dengan dengan *bi ar-ra'yi* (istinbath dan ijtihad), sedangkan biasanya orang yang bermazhab hanafi lebih condong kepada *ra'yi* (penalaran dan logika) dari pada riwayat.

Dalam kitab ini pengarang membatasi diri pada penafsiran ayat yang berhubungan dengan hukum-hukum cabang (Anwar, 2003), Jadi bukan (*tahlili*) analisis murni sebagaimana yang dilakukan oleh penafsir setelahnya seperti al-Qurthubî dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* yang menafsiran seluruh ayat al-Qur'an dari QS. al-Fatihah sampai dengan QS. an-Nas. Al-Jashâsh mengemukakan satu atau beberapa ayat yang masih dalam kelompok tema yang selaras (*wihdah al-Mudhu'iyah*), seperti tema-tema dalam kitab fikih, lalu menjelaskan maknanya dengan hadits atau atsar dan memaparkan masalah fikih yang berhubungan dengannya, baik hubungan itu dekat atau jauh, serta mengemukakan berbagai perbedaan pendapat antar madzhab sehingga pembaca merasa bahwa ia sedang membaca sebuah kitab fikih bukan kitab tafsir (al-Qhattan, nd).

Berdasarkan kenyataan di atas, tidak mengherankan apabila ketika menghadapi ayat-ayat hukum, Abû Bakar ar-Râzî al-Jashâsh konsen untuk terlibat dan berperan aktif dalam diskusi-diskusi hukum-hukum Islam (*fiqhiyyah*).

Dalam menafsirkan ayat al-Jashâsh mengawali dengan dialektika, atau dialogis seputar hukum yang terkandung dalam ayat tersebut yang biasanya dasarnya juga dari hadits nabi, kemudian menguraikannya dari perspektif madzhab yang ada, terutama yang didahulukan adalah madzhab Hanafi, kemudian madzhab yang lain atau

pendapat para sahabat dan tabi'in, setelah itu menjelaskan argumentasi masing-masing madzhab yang berbeda dalam kajian hadits dan lain-lain, kemudian dia melakukan kajian kritis terhadap argumentasi atau dalil-dalil tersebut (misalkan keshahihan sanad, nasikh mansukh dan lain-lain), setelah diuraikan argumentasi tersebut, juga tidak jarang muncul persoalan baru atau argumen yang lain. Maka al-Jashshâsh menelaah kembali, dan diakhir dialektika tersebut diakhiri kesimpulan yang sesuai dengan pendapatnya, serta tidak lupa menuliskan *wallahu 'alam bi as-Shawab* atau *wallahu 'alam bi ma'ani kitabih* dan lain lain sebagai bentuk kerendah hatian, di sisi lain ajaran-ajaran akhlak juga diungkapkan misalkan dalam surat al-Fatihah, kajian kebahasaan untuk menjelaskan makna juga diuraikan khususnya penuturan *sya'ir-sya'ir Arab*.

Meskipun demikian al-Jashshâsh terlalu fanatik buta terhadap madzhab Hanafi sehingga mendorongnya untuk memaksakan penafsiran ayat dan penta'wilannya, guna mendukung madzhabnya. Ia sangat ekstrim dalam menyanggah mereka yang tidak sependapat dengannya, dan bahkan berlebihan menta'wilkan sehingga menyebabkan pembaca (selain dari kalangan madzhab Hanafi) tidak senang meneruskan pembacaan, karena ungkapan-ungkapan yang membahasa madzhab lain sanagat pedas (al-Qhattan, nd).

4. Pandangan Abû Bakar ar-Râzî al-Jasshâsh Terhadap Riwayat Israiliyyat

Salah satu hal yang dianggap aspek kelemahan tafsir adalah masuknya cerita-cerita *israiliyyat* ke dalam tafsir itu. Adapun yang dimaksud Israiliyat adalah penafsiran sebagian al-Qur'an dengan bantuan keterangan ahli kitab yang telah masuk Islam. Cerita-cerita ini dikutip dari mereka oleh sejumlah sahabat dan tabi'in, sehingga kadang-kadang agak sulit membedakan manakah yang merupakan ucapan sahabat atau tabi'in dan manakah pula yang merupakan penukilan dari ahli kitab. Dalam perkembangan selanjutnya, muncul sejumlah rawi yang bertindak berlebihan, dan bahkan nekad, sehingga tidak sedikit dari riwayat-riwayat Israiliyyat itu dinisbatkan kepada ucapan sahabat dan tabi'in, bahkan Nabi saw. Semua riwayat yang semacam ini merupakan bagian dari *israiliyyat*.

Dalam perkembangannya, terdapat bentuk lain dari Israiliyyat, yakni hadis-hadis yang dibuat-buat dengan mengatasnamakan Nabi Muhammad saw. Isinya tidak lagi berkisar pada masalah para Nabi Bani Israil, tetapi sudah mencakup segala bentuk kepalsuan yang disusupkan oleh musuh-musuh Islam ke dalam agama ini, guna memberikan citra yang buruk tentang Islam, pembawa dan para pemeluknya (Ridwan, 1975).

Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan bahwa menurut Husayn al-Dzahabi, pada umumnya para ahli sejarah sangat bersikap toleran terhadap riwayat. Namun pernyataan tersebut, sebenarnya bukanlah tradisi ahli sejarah, melainkan tergantung kepada madzhab sejarah manakah yang dianut oleh seorang sejarawan. Seperti misalnya, Ibnu Jarir al-Thabâri dikenal sebagai sejarawan yang kurang banyak melakukan kritik terhadap riwayat-riwayat yang dibawakannya. Hal ini bukan sesuatu yang mengherankan, jika dihubungkan dengan madzhab sejarah Ibnu Jarir sendiri. Dengan mengutip dari pendahuluan kitab *Târîkh al-Rasûl wa al-Mulk*, karya al-Thabâri, Ahmad Khalil menyatakan bahwa bagi Ibnu Jarir, sejarah bukanlah sebuah disiplin ilmu yang harus tunduk kepada penalaran akal (Khalil, nd).

Madzhab sejarah Ibnu Jarir al-Thabâri di atas berbeda dengan madzhab sejarah yang dipegang Ibnu Katsir. Dalam pendahuluan karya sejarahnya, *al-Bidâyah*, Ibnu Katsir mengatakan bahwa ia tidak akan menyebut riwayat *israiliyyat*, kecuali hanya yang diperkenankan *syara'* untuk dikutip, yakni *israiliyyat* yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah (kategori ketiga), yang mengandung rincian terhadap apa yang disebut secara ringkas dalam al-Qur'an dan sunnah, yang sebenarnya itu tidak ada faidahnya. Dan itu pun hanya sekedar untuk hiasan, bukan atas dasar pandangan bahwa itu dibutuhkan, karena pegangan dan sandaran pokok hanyalah al-Qur'an

dan sunnah, baik yang shahih naupun hasan. Adapun yang mengandung kelemahan itu pun akan dijelaskannya (Ibnu Katsir, nd).

Terlepas dari masalah tersebut, suatu hal yang dapat dipastikan bahwa Abû bakar ar-râzî al-jashâsh mencantumkan riwayat *israiliyyat* yang termuat dalam tafsirnya dengan menyebutkan sumbernya, namun tidak menilai validitasnya, meskipun demikian *isroiliyyat* yang ditulis lebah banyak berkaitan dengan kisah-kisah yang terjadi pada umat terdahulu dan kaitannya dengan peristiwa hukum. Misalkan tentang pembunuhan yang terjadi dikalangan bani Israil, dan nabi Musa diminta untuk mencari pelakunya, solusi yang didapatkan oleh Nabi Musa dengan wahyu adalah menyembelih sapi. Dan dari peristiwa tersebut kesimpulan hukum yang terjadi bahwa seorang pembunuh yang masih memiliki hubungan waris dengan yang dibunuh maka dia akan terhalang mendapatkan warisan (al-Jashshash, nd).

G. Epistemologi Bayani Dan Aplikasi Dalam Tafsir *Ahkam Al-Qur'an*

Nama Muhammad Abed al-Jabiri (al-Jabiri, 2003), seorang pemikir kontemporer asal Maroko, kiranya tidak asing lagi bagi kita. Khususnya setelah karyanya hadir untuk menyerukan “kritik nalar Arab”. Kajiannya ini merupakan refleksi dari kegelisahan terhadap kegagalan atas

kebangkitan Arab Islam, di mana tradisi masih dijadikan “prinsip dasar” untuk berpijak dalam era kontemporer ini. Sehingga, apa yang al-Jabiri lakukan adalah mencoba untuk merekonstruksi pemahaman itu.

Proyek Kebangkitan (Arab) Islam: Kritik Nalar Arab

Keterkaitan antara proyek kritik nalar Arab dan kebangkitan terjadi pada dua tataran. Pertama, kritik nalar lahir dari refleksi atas kegagalan kebangkitan Islam; kedua, ia juga sekaligus menjadi upaya awal untuk merealisasikan upaya kebangkitan tersebut. Artinya, kritik nalar Arab, di satu sisi dilatari oleh keprihatinan atas kegagalan Islam dan di sisi lain terdapat ambisi untuk mewujudkannya.

Al-Jabiri kemudian mencoba merealisasikan itu. Ia mengemukakan bahwa faktor utama yang menyebabkan kegagalan Islam adalah karena upaya kebangkitan itu menyimpang dari mekanisme kebangkitan yang semestinya. Al-Jabiri berkeyakinan bahwa mekanisme kebangkitan diawali dengan seruan berpegang kepada tradisi atau tepatnya kembali kepada “prinsip-prinsip dasar”. Tetapi ini bukan dalam pengertian menjadikan “prinsip dasar” dari masa lalu sebagai landasan kebangkitan yang dihadirkan sebagaimana adanya, tetapi sebagai dasar melakukan kritik terhadap masa kini dan terhadap masa lampau yang lebih dekat, kemudian melompat ke masa lampau. Prinsip-prinsip dasar dari masa lalu yang jauh itu kemudian ditafsirkan

dalam bentuk yang sesuai dengan nilai-nilai baru (al-Jabiri, 2003). Proyeksi ini meniscayakan penggunaan tradisi (prinsip-prinsip dasar) sebagai sandaran untuk melakukan kritik dan melampauinya, bukan sebagai sebuah tradisi yang beku dan statis.

Dengan demikian, proyek kritik nalar Arab Islam adalah sebuah upaya untuk merekonstruksi tradisi (prinsip-prinsip dasar) dengan melakukan pembacaan, dan pensikapan dengan melakukan penulisan ulang terhadap sejarah untuk membatasi kekuatan dan otoritasnya, serta memulihkan historisitas dan relatifitasnya dengan merekonstruksi struktur dan jalinan unsur-unsurnya. Di samping itu, dengan melakukan kritik tersebut, al-Jabiri hendak menempatkan tradisi dalam konteks historisnya dengan segala keterbatasan dan relatifitasnya. Dari sana, memungkinkan menemukan aspek-aspek tradisi yang memiliki dinamisme dan progresifitas yang layak dijadikan landasan untuk membangun masa depan (al-Jabiri, 2003).

Dari sinilah al-Jabiri mengenalkan rekonstruksi pemikirannya terhadap tradisi dengan proses pembentukan nalar Arab, sehingga sampai kepada kajian terhadap proses trilogi formasi epistemologi *bayani*, *'irfani*, dan *burhani*.

1. Epistemologi Bayani dan Relevansinya bagi Ilmu-ilmu Keagamaan

Menurut al-Jabiri, *bayani* adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks Arab (nash), secara langsung ataupun tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlal*). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan dan mengaplikasikannya langsung tanpa perlu pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan yang mentah, sehingga memerlukan tafsir dan penalaran lebih mendalam. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal dan nalar atau rasio dapat bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap bersandar pada teks (al-Jabiri, 2004).

Epistemologi *bayani* menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi, sampai kepada wilayah tafsir, fiqh, ushul fiqh, dan lain-lain. Puncaknya adalah ketika Syafi'i menjadi tolak ukur metodologi dalam ranah syari'ah. Adapun metode berpikir yang diusung oleh Syafi'i adalah bertolak dari teks al-Qur'an dan berusaha memahaminya dalam ruang operasionalnya sendiri, yang mana nalar Arab pada masa Nabi dan sahabat itu bergerak (al-Jabiri, 2003).

Bayani, bila ditinjau dari segi historis kemunculannya, ia terbagi menjadi dua: pertama, kaedah atau dasar-dasar menafsirkan titah (*khitab*), kata interpretasi atau penafsiran dikembalikan pada masa Nabi di saat para sahabat menafsirkan makna-makna dan ibarah-ibarah yang ada

dalam al-Qur'an, atau paling tidak pada masa khulafa' al-rasyidin, di saat umat bertanya kepada para sahabat tentang persoalan umat yang sulit dipecahkan. Kedua, syarat-syarat produksi titah/ khithab, tema yang berhubungan dengan retorika, yang jelas ini muncul bersamaan dengan munculnya aliran politik dan perbedaan kalam setelah kejadian 'tahkim', di mana saat itu terjadi perdebatan yang bersifat "kalam sebagai saran penyebarluasan, memperoleh kemenangan, bantahan, dan permusuhan".

Secara umum metode interpretasi (al bayan) ini dapat dikelompokkan ke dalam sebelas macam yaitu :

- a. Interpretasi Gramatikal (menurut bahasa).
 - b. Interpretasi historis.
 - c. Interpretasi sistematis.
 - d. Interpretasi sosiologis atau teologis.
 - e. Interpretasi komparatif.
 - f. Interpretasi futuristik.
 - g. Interpretasi restriktif.
 - h. Interpretasi ekstensif.
 - i. Interpretasi otentik atau secara resmi.
 - j. Interpretasi interdisipliner.
 - k. Interpretasi multidisipliner.
2. Contoh Aplikasi Kerangka Metode Bayani dalam Memahami dan Menafsirkan ayat/teks al-Qur'an dalam

kitab tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya Abu Bakar al-Jashash.

1. Interpretasi Gramatikal (menurut bahasa).

Penafsiran kata-kata dalam teks hukum sesuai kaidah Bahasa, dan kaidah hukum tata bahasa. Dengan mencoba menangkap arti sesuatu teks / peraturan menurut bunyi kata-katanya dari hasil interprestasinya bisa lebih mendalam dari teks aslinya, sebuah kata dapat mempunyai berbagai arti, dalam bahasa fiqh dikenal dengan kata-kata "*musytarak*". misalnya ketika menafsirkan redakis *kataba* (كتب) dan derivasinya dalam beberpa ayat, seperti tentang puasa, shalat dan berperang. Makna *kataba* (كتب) adalah bermakna kewajiban atau fardhu (al-Jashshah, 1992). Di tambah lagi dengan syai-syair yang ditulis oleh al-Jashash dalam rangka menjelaskan suatu terminologi. Contoh lain ketika menafsirkan ayat *basamallah* (*bismillahirrahmanirrahim*) al-Jashash menjelaskan sembilan bentuk permasalahan yang terkandung dalam *basmalah*, antara lain : *dhamir* atau kata ganti dan *fi'il* (kata kerja) yang disimpan dalam redasi *basamlah*, apakah ia termasuk dari ayat pembuka al-Qur'an, apakah termasuk bagian dari al-Fatihah, apakah termasuk dari awal pembukaan surat, apakah ia termasuk ayat yang tersendiri, atau sempurna atau ayat bukan ayat yang sempurna, membacanya dalam shalat, membacanya pada awal-awal surat dalam shalat, membaca *jahr* atau keras dan yang terakhir manfaat dan banyak makna yang terkadnung

dalam al-fatihah. Dalam kaidah bahasa dan kaidah hukum tata bahasa. Redaksi *ba'* dan *huruf jar* lain pasti selalu terkait dengan *fi'il* atau kata kerja meskipun *fi'il* tersebut tersimpan. Dan kandungan *fi'il* atau kata kerja yang tersimpan dalam *basmalah* terbagi menjadi dua, pertama khabar (berita) dan kedua *amar* (perintah). Namun kandungan yang terkuat adalah bermakana perintah sebagaimana juga diperkuat dengan ayat lain seperti QS. al-Alaq : 1 (al-Jashshah, 1992).

2. Interpretasi historis.

Setiap ketentuan hukum mempunyai sejarahnya sendiri, oleh karenanya harus menafsirkan dengan jalan meneliti sejarah kelahiran hukum itu dirumuskan. Dalam konteks ini dapat dilakukan dua bentuk, yaitu *pertama*, mencari maksud dari aturan hukum pembuat undang-undang (syari'), sehingga kehendak pembuat hukum sangat menentukan. *Kedua*, sejarah kelembagaan hukumnya atau sejarah hukumnya (*rechthistorisch*) adalah metode interpretasi yang ingin memahami undang-undang dalam konteks seluruh sejarah hukumnya, khususnya yang terkait dengan kelembagaan hukumnya. Maka dalam konteks sejarah Hukum Islam, timbulnya hukum dalam penafsiran hukum Islam dapat dilihat dari *asbabun nuzul ayat* atau *asbabul wurud hadist*. Contohnya adalah ketika menjelaskan atau memberikan putusan bagaimana hukumnya berperang di bulan-bulan yang mulia (yaitu 4

bulan yang mulia, dzul qa'dah, dzul hijjah, muharam dan rajab) dalam QS. al-Baqarah : 192-194 dan ayat-ayat yang memiliki kaitan dengan berperang. Dalam tradisi dan kepercayaan jahiliyah sangat dilarang berperang, atau menumpahkan darah pada bulan-bulan yang mulia, sedangkan pada saat itu terjadi peristiwa pembunuhan terhadap orang musyrik, maka orang-orang musyrik menuduh bahwa Nabi Muhammad telah memperbolehkan berperang pada bulan-bulan yang mulia, Allah dalam ayat-ayat tersebut sebenarnya masih memberi tahu larangan berperang pada bulan-bulan haram, namun yang menjadi esensi atau poin kritik adalah bahwa Allah Swt. memperlihatkan kekurangan orang-orang kafir yaitu mereka masih berada dalam kondisi kafir, namun di sisi lain mereka mengagungkan keyakinan larangan pada bulan-bulan yang mulia. Padahal kekufuran adalah dosa yang paling besar, ditambah lagi mereka melakukan pengusiran terhadap orang-orang mukmin dari masjidil haram, dan yang berhak atas pengelolaan dan pemanfaat masjidil haram adalah orang mukmin bukan orang kafir. Dan kejahatan-kejahatan lain yang dilakukan oleh orang kafir dan orang musyrik, yang sebenarnya ini lebih buruk atau lebih jahat daripada sekadar pembunuhan terhadap orang musyrik pada bulan-bulan mulia (al-Jashshah, 1992).

3. Interpretasi sistematis.

Penafsiran sebuah aturan hukum atau ayat sebagai bagian dari keseluruhan sistem, artinya aturan itu tidak berdiri sendiri, tetapi selalu difahami dalam kaitannya dengan jenis peraturan yang lainnya, seperti penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, hadis dengan ayat, hadis dengan hadis. Contoh dalam metode ini tentu banyak sekali mengingat sumber utama dari penafsiran al-Jashash adalah hadits nabi serta pendapat para sahabat dan tabi'in. Mislakan tentang penentuan awal bulan atau hilal khususnya bulan ramadhan dan syawal, QS. al-Baqarah: 185. "barang siapa yang melihat bulan maka berpuasalah". Ayat ini ditafsirkan oleh al-Jashash dengan beberapa hadits nabi terkait dengan *ru'yat al-hilal* atau melihat hilal, dia juga mengutip tindakan aplikatif Ibnu Umar tentang keberadaan bulan sya'ban yang berjumlah 29 hari, jika dia tidak melihat hilal padahal tidak ada asap atau awan yang menutupi di bawahnya, maka paginya dia tidak berpuasa (berarti belum masuk bulan ramadhan), namun jika dia tidak melihat hilal, dan terdapat asap atau awan yang menutupi di bawahnya maka paginya dia berpuasa bersama umat Islam (berarti sudah masuk bulan ramadhan), Ibnu Umar tidak menggunakan metode hisab. Umat Islam sepakat dengan maksud ayat dan hadits bahwa puasa ramadhan wajib dilakukan dengan syarat sudah masuk bulan ramadhan dan penentuan bulan tersebut dengan *ru'yat al-hilal* atau melihat

hilal, dan *ru'yat al-hilal* atau melihat hilal adalah tafsir dari “barang siapa yang melihat bulan” (al-Jashash, 1992).

4. Interpretasi sosiologis atau teologis.

Secara *sosiologis / teologis* apabila makna peraturan / ayat ditetapkan berdasarkan tujuan kemaslahatan. Dalam interpretasi ini dapat menyelesaikan adanya perbedaan, atau kesenjangan antara sifat positif hukum (*rechtpositiviteit*) dengan kenyataan hukum (*rechtwerkejkheid*) sehingga interpretasi sosiologis dan teologis sangat penting. Sebagai contoh penerapan hukum positif diterapkan oleh Umar bin Khathab tidak memotong tangan bagi pencuri, kenyataan hukum tidak dilaksanakan potong tangan karena situasi keadaan masyarakat. dalam kasus ini penulis mengutip pendapat al-Jashash tentang hukum bolehnya minum *khamr* bagi orang yang dalam kondisi darurat, misalnya kehausan. Dan pendapat ini dikemukakan oleh Sa'id bin Jubair. Pandangan seperti ini juga menjadi pilihan madzhab Hanafi, namun ukuran minum *khamr* hanya sekedar untuk menghilangkan dahaga, tidak berlebihan. Sedangkan menurut Makhul *khamr* tidak bisa menghilangkan haus bahkan menambah haus, menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i *khamr* tidak bisa menghilangkan haus bahkan menambah haus dan lapar, hemat imam Syafii *khamr* dapat menghilangkan akal, dan menurut Imam Malik bahwa ayat hanya menyebutkan diperbolehkan mengkonsumis haram hanya terhadap

memakan bangkai. Al-Jashash mengkritisi argumen-argumen yang dikemukakan tadi, bahwa sudah maklum atau menjadi rahasia umum diperbelohkan minum *khamr* hanya karena darurat saja, dan hanya sekadarnya untuk menghilangkan haus, sedangkan alasan bahwa khamr dapat menghilangkan akal, hemat al-Jashash bahwa ketika minum sedikit tidak akan menghilangkan akal, sedangkan tentang kondisi darurat disebutkan hanya berlaku untuk bangkai dan tidak disebutkan dalam *khamr*, karena itu hanya sebagai contoh mengingat *khamr* juga diharamkan sebagaimana dalam 3 ayat yang menjelaskannya, meskipun demikian, hal-hal yang diharamkan namun jika dalam kondisi darurat maka hal itu diperbolehkan. Atau berlakunya keumuman hukum darurat dalam pembolehan hal-hal yang dilarang (al-Jashah, 1992).

5. Interpretasi komparatif.

Dimaksudkan sebagai metode penafsiran dengan jalan membandingkan (*muqarin*) berbagai sistem hukum, baik dalam suatu negara Islam ataupun membandingkan pendapat-pendapat imam mazhab. Dalam metode ini tentu tidak sedikit al-Jashash membandingkan pendapat para imam madzhab empat, atau perbedaan pendapat para tabiin dan sahabat., dalam suatu permasalahan hukum. Tentu perbedaan ini faktornya sangat kompleks sebagaimana dijelaskan dalam kitab-kitab ushul fikih. Salah satu perbedaan pendapat yang memang secara eksplisit

ditampilkan dalam daftar isi (bab) tafsir *ahkam al-Qur'an* karya al-Jashas antara lain; perbedaan pendapat tentang hukum penyihir, perbedaan pendapat tentang fidyah bagi orang yang sudah tua dalam berpuasa, perbedaan pendapat tentang kadar waktu minimum bagi orang yang haid atau suci, perbedaan pendapat tentang ahli waris yang memiliki seorang anak perempuan dan saudara perempuan, perbedaan pendapat tentang shalat dalam keadaan berperang, perbedaan pendapat tentang hewan yang digunakan untuk berburu, perbedaan pendapat tentang kewajiban niat dalam berwudhu. Dan lain-lain. Sebab perbedaan tersebut misalnya dalam penentuan waktu minimum haidh, menurut imam Syafi'i adalah satu hari sebagaimana pendapat Atha', sedangkan menurut Abu Hanifah waktu minimum haid adalah tiga hari dan maksimalnya sepuluh hari, Abu Hanifah mendasarkan pendapatnya pada hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Abi Umamah, Usman bin Abu al-'Ash as-Tsaqafi dan Anas bin Malik. Dan menurut Abu Hanifah batasan ini adalah batasan yang sifatnya final, dan bersifat mahdhah, tauqifi, sebagaimana bilangan rakaat dalam shalat. Tidak ada jalan atau metode lain yang dapat menggugurkannya misalkan qiyas atau *istiqra'* (penelitian) (al-Jashash, 1992).

6. Interpretasi futuristik.
7. Interpretasi restriktif.
8. Interpretasi ekstensif.

9. Interpretasi otentik atau secara resmi.

Dalam jenis interpretasi ini, *qadhi* atau penafsir tidak diperkenankan melakukan penafsiran dengan cara lain selain dari apa yang telah ditentukan pengertiannya di dalam undang-undang itu sendiri. Contoh dalam kasus ini seperti menyangkut hal-hal atau terminologi yang menjadi konsensus sahabat, tabiin dan ulama. Misalkan tentang definisi puasa, hemat al-Jashash puasa secara etimologi bermakan menahan, seperti *shamta* yaitu puasa dari berbicara (diam). Unta itu berpuasa ketika tidak makan dan minum, matahari berpuasa ketika siang karena berada di atas kepala atau tidak bergerak, namun puasa menurut syara' adalah menahan dari makan dan minum atau semisalnya dan *jima'* disertai niat karena mendektakan kepada Allah atau karena kewajiban (al-Jashshash, 1992).

10. Interpretasi interdisipliner.

Bisa dilakukan dalam suatu analisis masalah yang menyangkut berbagai disiplin ilmu hukum, di sini dipergunakan logika penafsiran lebih dari satu cabang ilmu hukum, misalkan sosiologi. Sebagai contoh, interpretasi atas pasal yang menyangkut kejahatan "korupsi" hakim dapat menafsirkan ketentuan pasal ini dalam berbagai sudut pandang yaitu hukum pidana, administrasi negara dan perdata. Dan dalam hal ini al-Jashash menafsirkan *akkalun as-Suht* salah satunya dalam bentuk korupsi. Makna bahasa atau makna dasar dari *suht* sendiri adalah dengan pelicin

atau dapat memuluskan sesuatu. Sesuatu yang haram juga disebut dengan *suht* karena tidak memiliki keberkahan dan dapat membinasakan pelakunya, dari ayat ini juga al-Jashash mengutip beberapa pendapat dari sahabat serta hadits nabi tentang salah satu bentuk *suht* adalah korupsi, kemudian hukum tentang korupsi bisa menjadi kafir pelakunya jika terkait perkara hukum, contoh bentuk *suht* misalnya seseorang yang dekat dengan penguasa atau pemimpin, kemuadin orang ini diberi sesuatu hadiah untuk memuluskan tujuannya dengan pemimpin tersebut.

Ali bin Abi Thalib menyatakan bahwa termasuk dari *suht* adalah korupsi dalam hukum, tarif prostitusi, harga anjing, *khamr*, tarif dukun dan pelicin atau pungli dalam hukum. seolah-olah *suht* adalah mengambil harta yang tidak pantas. Menurut Ibrahim, mujahid, Qotadah adh-Dhahak dan Hasan bahwa *suht* itu adalah korupsi. Sedangkan menurut Masruq jika seorang hakim menerima hadiah, maka dia termasuk memakan *suht*, sedangkan jika seorang hakim melakukan korupsi maka dia telah kafir. ‘Amasy berkata dari Khaitamah dari Umar berkata ada dua pintu dari *suht* yang telah dilakukan manusia yaitu korupsi dan memakai jasa prostitusi. Dari Jabir dari rasulullah Saw Allah melaknat orang yang terlibat dalam perkara korupsi. Hadits yang senada juga diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Dan kesimpulan dari al-Jashash bahwa seluruh penasfsir sepakat

berargumen dengan ayat ini, bahwa menyuap dan menerima sogok atau terlibat praktek korupsi itu haram.

Dan korupsi termasuk bagian dari *suht*. Kemudian bentuk korupsi juga bermacam-macam. misalnya dalam perkara hukum sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah Saw, bentuk yang bukan dalam bidang hukum, misalkan hadiah kepada seseorang untuk membantunya dalam perkara yang terkait dengan pemimpin, pungutan liar, atau pemberian kepada pemerintah atau pemimpin untuk menolong dari kedzaliman, bahkan hadiah kepada pemimpin juga termasuk bagian dari korupsi, memang dari realitas sejarah nabi sebagai seorang pemimpin pernah mendapatkan hadiah, tetapi dalam konteks sekarang atau khususnya pada masa al-Jashash hadiah tersebut lebih bernuansa pada praktek pelicin atau korupsi (al-Jashshah, 1992).

11. Interpretasi multidisipliner.

Seorang hakim atau mufasir harus juga mempelajari suatu atau beberapa disiplin ilmu lain di luar ilmu hukum. Mislanya ilmu sejarah, ilmu bahasa atau sastra,. Dalam hal ini al-jashash juga mengutip beberapa sejarah pendek tentang kebiasaan-kebiasaan Arab jahiliyah misalnya membunuh anak petrempuan, al-Jashah juga sangat kuat mendekati hadits-hadits nabi sebagai sebuah kenyataan sejarah yang menjadi dasar hukum. Dalam sastra al-Jashash

juga mengutip syair-syair untuk memberikan penjelasan terhadap makna.

Contoh Cerminan Ideologis Abu Bakar al-Jashash dalam tafsir *Ahkam al-Qur'an*

a. Bidang teologi dan politik

1. Penafsiran dalam Bidang Akidah atau Teologi Kalam :

Dari penafsiran yang dilakukan al-Jasshâsh terlihat orientasi bahwa dia menganut paham Mu'tazilah. Misalnya ketika ia mengatakan tentang firman Allah Swt QS. al-An'am : 103.

قَوْلُهُ تَعَالَى : { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ } يُقَالُ إِنَّ الْإِدْرَاكَ أَصْلُهُ
اللُّحُوقُ ، نَحْوُ قَوْلِكَ : أَدْرَكَ زَمَانَ الْمُنْصُورِ ، وَأَدْرَكَ أَبَا حَنِيفَةَ ، وَأَدْرَكَ الطَّعَامَ
أَيَّ لَحِقَ حَالَ النَّضْجِ ، وَأَدْرَكَ الزَّرْعَ وَالثَّمْرَةَ ، وَأَدْرَكَ الْغُلَامَ إِذَا لَحِقَ حَالَ
الرِّجَالِ وَإِدْرَاكَ الْبَصَرِ لِلشَّيْءِ لِحُوقِهِ لَهُ بِرُؤْيَيْتِهِ إِيَّاهُ ؛ لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ
اللُّغَةِ أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ : أَدْرَكَتْ بِبَصَرِي شَخْصًا مَعْنَاهُ رَأَيْتُهُ بِبَصَرِي ، وَلَا يَجُوزُ
أَنْ يَكُونَ الْإِدْرَاكُ الْإِحَاطَةَ لِأَنَّ الْبَيْتَ مُحِيطٌ بِمَا فِيهِ وَلَيْسَ مُدْرِكًا لَهُ ، فَقَوْلُهُ
تَعَالَى : { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ } مَعْنَاهُ : لَا تَرَاهُ الْأَبْصَارُ ، وَهَذَا تَمَدُّحٌ بِنَفْيِ رُؤْيَا
الْأَبْصَارِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : { لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ } وَمَا تَمَدَّحَ اللَّهُ بِنَفْيِهِ عَنِ نَفْسِهِ
فَإِنَّ إِبْتِثَاتَ ضِدِّهِ دَمٌ وَنَقْصٌ ، فَغَيْرُ جَائِزٍ إِبْتِثَاتِ نَقِيضِهِ بِحَالٍ ، كَمَا لَوْ بَطَلَنَ
اسْتِحْقَاقُ الصِّفَةِ ب { لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ } لَمْ يَبْطُلْ إِلَّا إِلَى صِفَةِ نَقْصٍ ،
فَلَمَّا تَمَدَّحَ بِنَفْيِ رُؤْيَا الْبَصَرِ عَنْهُ لَمْ يَجْزِ إِبْتِثَاتُ ضِدِّهِ وَنَقِيضِهِ بِحَالٍ ؛ إِذْ كَانَ
فِيهِ إِبْتِثَاتُ صِفَةِ نَقْصٍ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَجُودَةٌ
يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ } لِأَنَّ النَّظَرَ مُحْتَمَلٌ لِمَعَانٍ ، مِنْهُ انْتِظَارُ الثَّوَابِ

كَمَا رُوِيَ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ السَّلَفِ ، فَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ مُحْتَمَلًا لِلتَّأْوِيلِ لَمْ يَجْزِ
 الْإِعْتِرَاضُ عَلَيْهِ بِمَا لَا مَسَاحَ لِلتَّأْوِيلِ فِيهِ .
 وَالْأَخْبَارُ الْمَرْوِيَّةُ فِي الرَّؤْيَةِ إِنَّمَا الْمُرَادُ بِهَا الْعِلْمُ لَوْ صَحَّتْ ، وَهُوَ عِلْمُ
 الصَّرُورَةِ الَّذِي لَا تَشْبُهَةٌ شَبَهَةٌ وَلَا تَعْرِضُ فِيهِ الشُّكُوكُ ؛ لِأَنَّ الرَّؤْيَةَ بِمَعْنَى
 الْعِلْمِ مَشْهُورَةٌ فِي اللُّغَةِ .

Kandungan penafsiran :

Idrâk bermakna *ilshâq* artinya mendapatkan, mencapai atau menjumpai, misalkan saya menjumpai zamannya Manshur, atau menjumpai Abu Hanifah, menjumpai makanan ketika matang atau masak, menjumpai ladang dan buah-buahan, anak itu telah sampai (baligh) ketika dia menjumpai masa baligh atau dewasa. Sedangkan pencapaian atau perjumpaan mata terhadap sesuatu, adalah dengan perjumpaan dan melihatnya, karena tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahasa terkait ucapan saya menjumpai seseorang dengan mataku, maksudnya melihatnya dengan mataku sendiri.

Idrâk tidak boleh dimaknai dengan *ihâthah* artinya meliputi, karena rumah meliputi seluruh isi yang ada di dalamnya, namun tidak mendapatkannya, makna dari *لَا تُدْرِكُهُ* *لَا تَدْرِكُهُ* bahwa Allah Swt, tidak dapat dilihat oleh mata, dan redaksi ini sifatnya adalah pujian atau *madah* seperti QS. al-Baqarah: *لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ* bahwa Allah Swt, memuji dirinya dengan menafikan atau menegasikan sifat-sifat tersebut (kantuk dan tidur), karena *itsbat*, meneguhkan atau

menetapkan sifat yang bertentangan dengan-Nya, maka akan menjadi rendah, hina dan kurang. Dan jika Allah Swt, memuji dirinya dengan menafikan sifat atau keadaan dapat melihat terhadap dzat-Nya, maka tidak boleh menetapkan atau menetapkan sifat yang bertentangan dengan-Nya, dengan alasan satu keadaan atau kondisi (*hal*), maka juga tidak boleh (di *takhsis*) dengan firman lain : QS. al-Qiyamah : 22-23.

Al-nadzar mengandung banyak kemungkinan makna, salah satunya menunggu pahala sebagaimana yang diriwayatkan para ulama salaf. Dan jika hal ini pantas untuk ditakwil, maka tidak boleh menggunakannya atau memaparkan (*takhsis*) kepada wilayah atau cakupan yang tidak dapat ditakwil.

Sedangkan hadits tentang *ru'yah* atau melihat, bermakna mengetahui atau pengetahuan yang sifatnya aksiomatik dan tidak terdapat keserupaan atau keraguan. Karena *ru'yah* (melihat) bermakna *al-Ilmu* (mengetahui) populer dikalangan pakar bahasa.

2. Pandangan Politik

Kontra terhadap Muawiyah misalkan dalam QS. al-Hajj 39-41.

قَوْلُهُ تَعَالَى : { الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ } قَالَ أَبُو بَكْرٍ : هَذِهِ صِفَةُ الَّذِينَ أُذِنَ لَهُمْ فِي الْقِتَالِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى { أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا } إِلَى قَوْلِهِ : { الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ } إِلَى قَوْلِهِ : { الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ

وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ { وَهَذِهِ صِفَةُ الْمُهَاجِرِينَ ؛ لِأَنَّهُمُ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ
بِغَيْرِ حَقٍّ ، فَأَخْبَرَ تَعَالَى أَنَّهُ إِنْ مَكَنَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ
وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَهُوَ صِفَةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الَّذِينَ
مَكَنَهُمُ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ وَهُمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَفِيهِ
الدَّلَالَةُ الْوَاضِحَةُ عَلَى صِحَّةِ إِمَامَتِهِمْ لِإِخْبَارِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّهُمْ إِذَا مَكَنُوا فِي
الْأَرْضِ قَامُوا بِفُرُوضِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ ، وَقَدْ مَكَنُوا فِي الْأَرْضِ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونُوا
أَنْمَةً قَانِمِينَ بِأَوَامِرِ اللَّهِ مُنْتَهِينَ عَنِ زَوَاجِرِهِ وَنَوَاهِيهِ ، وَلَا يَدْخُلُ مَعَاوِيَةَ فِي
هَؤُلَاءِ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا وَصَفَ بِذَلِكَ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ،
وَلَيْسَ مَعَاوِيَةَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ بَلْ هُوَ مِنَ الطُّلُقَاءِ .

Kandungan penafsiran :

Dari penjelasan di atas sebenarnya menggambarkan sifat dan karakter kaum muhajirin, karena mereka adalah orang-orang yang terusir secara tidak sah atau tidak benar, maka Allah Swt memberi tahu bahwa jika kami memberikan mereka kedudukan di bumi dan mereka mendirikan shalat, menunaikan zakat dan melakukan amar ma'ruf nahi munkar, karakter ini tentu sifat dan watak para *khulafaurrasyyidin* yang telah Allah Swt tempatkan kedudukan mereka di bumi, mereka adalah Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali. dan ini sebenarnya juga mengandung *dilalah* atau petunjuk yang jelas tentang legalitas atau keabsahan kepemimpinan mereka atau *imamah*, karena mereka bertempat di bumi dan menegakkan kewajiban-kewajiban terhadap Allah (hukum-hukum Allah Swt), mereka ditempatkan pada kedudukan atau tampuk kepemimpinan di bumi, maka mereka wajib mengekakkan perintah-perintah Allah Swt, dan mencegah

hal yang dilarangnya, Mu'awiyah bukanlah termasuk dari mereka, karena Allah Swt, memberikan gambaran bahwa orang tersebut adalah orang yang terusir dan berhijrah dari negaranya, Mu'amiyah bukanlah termasuk orang yang berhijrah bahkan dia termasuk orang yang bercerai berai.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى { وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ } فِيهِ الدَّلَالَةُ عَلَى صِحَّةِ نُبُوءَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ لِأَنَّهُ قَصَرَ ذَلِكَ عَلَى قَوْمٍ بِأَعْيَانِهِمْ بِقَوْلِهِ : { الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ } فَوُجِدَ مُخْبِرُهُ عَلَى مَا أُخْبِرَ بِهِ فِيهِمْ .
وَفِيهِ الدَّلَالَةُ عَلَى صِحَّةِ إِمَامَةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَيْضًا ؛ لِأَنَّ اللَّهَ اسْتَخْلَفَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَمَكَنَ لَهُمْ كَمَا جَاءَ الْوَعْدُ ، وَلَا يَدْخُلُ فِيهِمْ مُعَاوِيَةُ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ .

Dan firman di atas memberikan *dilalah* atau petunjuk kebenaran risalah kenabian Nabi Muhammad Saw, karena menghususkan kepada kaum atau kelompok tertentu, maka dari ayat ini ditemukan kandungan apa yang dikhabarkan, dan dari ayat ini juga menunjukkan *dilalah* keabsahan khalifah empat, karena Allah mengangkat dan mengokohkan mereka menjadi khalifah sebagaimana yang dijanjikan. Mu'awiyah tidak termasuk di dalamnya karena pada waktu itu belum beriman.

b. Bidang Hukum

Karena latar belakang al-Jashsahs adalah ulama yang banyak memberikan fokus kajian kepada hukum fikih maka dalam tafsirnya corak fikih tersebut sangat dominan. Dan interpretasi yang diijtihadkan oleh al-jashshas sebenarnya

adalah aplikasi dari ushul fikih (ideologi) yang telah dikonstruksi oleh Imam Hanafi yaitu al-Quran, Hadis *mutawattir* bukan Hadis *ahad* (ketat dalam menerima hadis), pendapat sahabat, *ijma'* dan *qiyas* (analogi) (al-Jashshah, 1992).

3. Kajian Terminologis

Karena al-Jashshah seorang ulama ushul maka kajian bahasa, linguistik dan terminologis menjadi langkah awal sebelum mengaitkannya dengan al-Quran dan hadis. Kajian terminologis yang dimaksud salah satunya problematika telaah definitif dalam fiqh, dan sebenarnya al-Jashshah dalam contoh ayat berikut sangat banyak mendasarkan kepada hadits-hadits nabi, bukan hanya sekadar piranti kebahasaan saja, contohnya QS. al-Baqarah : 219

وَقَدْ اُخْتَلَفَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهُ اسْمُ الْخَمْرِ مِنَ الْاَشْرِبَةِ ، فَقَالَ الْجُمْهُورُ الْاَعْظَمُ مِنَ الْفُقَهَاءِ : اسْمُ الْخَمْرِ فِي الْحَقِيْقَةِ يَتَنَاوَلُ النَّبِيَّ الْمُشْتَدَّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ " . وَرَعَمَ فَرِيْقٌ مِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَمَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ اَنَّ كُلَّ مَا اَسْكَرَ كَثِيْرُهُ مِنَ الْاَشْرِبَةِ فَهُوَ خَمْرٌ . وَالْدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ اسْمَ الْخَمْرِ مَخْصُوْصٌ بِالْنَّبِيِّ الْمُشْتَدَّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ دُوْنَ غَيْرِهِ وَاَنَّ غَيْرَهُ اِنْ سُمِّيَ بِهَذَا الْاِسْمِ فَاِنَّمَا هُوَ مَخْمُوْلٌ عَلَيْهِ وَمُشَبَّهٌ بِهٖ عَلٰى وَجْهِ الْمَجَازِ حَدِيْثُ اَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ : { اَتَيْ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْشَوَانِ فَقَالَ لَهُ : اَشْرَبْتِ خَمْرًا ؟ فَقَالَ : مَا شَرِبْتُهَا مِنْذُ حَرَمَهَا اللهُ وَرَسُولُهُ ، قَالَ : فَمَاذَا شَرِبْتِ ؟ قَالَ : الْخَلِيْطَيْنِ ؛ قَالَ : فَحَرَّمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلِيْطَيْنِ } .

Terjadi perbedaan pendapat tentang definisi yang termasuk minuman *khamr*, jumbuh ulama fukoha' berkata, esensi dari nama *khamr* adalah perasan dari air anggur

(diseruling atau fermentasi). Sedangkan kelompok lain baik penduduk Madinah, Imam Malik dan Syafi'i mengira bahwa setiap minuman yang banyak menyebabkan mabuk disebut *khamr*, dalil atau argumentasi nama *khamr* khusus hanya untuk perasan anggur bukan yang lain, sedangkan yang lainnya disebut dengan "khamar" karena disamakan atau diserupakan dalam bentuk majaz sebagaimana hadis Sa'id al-Khudri bahwa Nabi Muhammad Saw, diberi *nasywan* (sesuatu) yang memabukkan, nabi kemudian berkata kepadanya apakah kamu minum *khamr*, saya tidak meminumnya semenjak Allah dan Rasul-Nya melarang, nabi bersabda apa yang kamu minum, dijawab *al-khalithain* (dua campuran) maka rasul mengharamkan campuran tersebut.

فَنَفَى الشَّارِبُ اسْمَ الْخَمْرِ عَنِ الْخَلِيطَيْنِ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُنْكِرْهُ عَلَيْهِ ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ يُسَمَّى خَمْرًا مِنْ جِهَةِ لُغَةٍ ، أَوْ شَرَعَ لِمَا أَفْرَهُ عَلَيْهِ ؛ إِذْ كَانَ فِي نَفْيِ التَّسْمِيَةِ الَّتِي عُلِقَ بِهَا حُكْمٌ نَفْيِ الْحُكْمِ ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُفَرِّقُ أَحَدًا عَلَى حَظَرٍ مُبَاحٍ وَلَا عَلَى اسْتِبَاحَةِ مَحْظُورٍ ، وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اسْمَ الْخَمْرِ مُنْتَفٍ عَنْ سَائِرِ الْأَشْرِبَةِ إِلَّا مِنَ النَّيِّ الْمُشْتَدِّ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْخَلِيطَانِ لَا يُسَمَّيَانِ خَمْرًا مَعَ وُجُودِ قُوَّةِ الْإِسْكَارِ مِنْهُمَا عَلِمْنَا أَنَّ الْإِسْمَ مَفْصُورٌ عَلَى مَا وَصَفْنَا .

Peminum tadi tidak menyebut *khamr* untuk *al-Khalithaini*, di hadapan nabi Muhammad Saw, dan dia tidak mengingkarinya, jika hal itu disebut *khamar* adalah dari segi bahasa atau syara' dan pasti akan mengakomodirnya, karena dalam menafikan sebuah nama yang terkait dengan

hukum, sebenarnya juga akan meniadakan hukum itu sendiri, dan sudah maklum diketahui bahwa Nabi Muhammad Saw tidak menetapkan seseorang untuk melarang atau mengharamkan hal yang boleh, begitu juga sebaliknya tidak membolehkan hal yang haram, dan dari dalil ini nama *khamr* hanya untuk minuman dari perasan anggur yang diseruling, karena *al-Khalithaini* yang kadar memabukkannya lebih kuat tidak disebut dengan *khamr*.

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الْبَاقِيِّ بْنُ قَانِعٍ قَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْعُلَاقِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ بَكَّارٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ بَشِيرٍ الْعَطْفَانِيُّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : { سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْأَشْرَبِيَّةِ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ ، فَقَالَ : حَرَامٌ الْخَمْرُ بِعَيْنِهَا ، وَالسُّكْرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ } .

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ الْبَاقِيِّ قَالَ : حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ : حَدَّثَنَا عِيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ : حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُمَارَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ النُّعْمَانِ قَالَ : سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : { الْخَمْرُ بِعَيْنِهَا حَرَامٌ ، وَالسُّكْرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ } .

Maksud dari dua hadits di atas adalah bahwa keberadaan materi *khamr* adalah haram dan sesuatu minuman yang memabukkan juga haram.

{ ، وَالسُّكْرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ } . وَقَدْ دَلَّ أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْمَحْرَمَ مِنْ سَائِرِ الْأَشْرَبِيَّةِ هُوَ مَا يَحْدُثُ عِنْدَهُ السُّكْرُ ، لَوْلَا ذَلِكَ لَمَا افْتَصَرَ مِنْهَا عَلَى السُّكْرِ دُونَ غَيْرِهِ ، وَلَمَّا فَصَلَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْخَمْرِ فِي جِهَةِ التَّحْرِيمِ ، وَدَلَّ أَيْضًا عَلَى أَنَّ تَحْرِيمَ الْخَمْرِ حُكْمٌ مَقْصُورٌ عَلَيْهَا غَيْرُ مُتَعَدٍّ إِلَى غَيْرِهَا قِيَاسًا وَلَا اسْتِدْلَالًا ؛ إِذْ عُلِقَ حُكْمُ التَّحْرِيمِ بِعَيْنِ الْخَمْرِ دُونَ مَعْنَى فِيهَا سِوَاهَا ، وَذَلِكَ يَنْفِي جَوَازَ الْقِيَاسِ عَلَيْهَا ؛ لِأَنَّ كُلَّ أَصْلِ سَاعَ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ فَلَيْسَ الْحُكْمُ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ مَقْصُورًا

عَلَيْهِ وَلَا مُتَعَلِّقًا بِهِ بِعَيْنِهِ ، بَلْ يَكُونُ الْحُكْمُ مَنْصُوبًا عَلَى بَعْضِ أَوْصَافِهِ مِمَّا هُوَ
مَوْجُودٌ فِي فُرُوعِهِ فَيَكُونُ الْحُكْمُ تَابِعًا لِلْوَصْفِ جَارِيًا مَعَهُ فِي مَعْلُولَاتِهِ .

Dan dari hadits ini menunjukkan keharaman minuman-minuman yang lain, selama memabukkan, juga menunjukkan keharaman *khamr* yang tidak dapat dijadikan *qiyas* atau istidlal untuk yang lain, dan hukum di bangun atas beberapa sifa-sifatnya yang terdapat dalam cabang-cabang, maka dari itu hukum mengikuti sifat yang konstan atau yang berlaku atas perkara.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ سَائِرَ الْأَشْرَبَةِ الْمُسْكِرَةِ لَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الْخَمْرِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْهُ : { الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ : النَّخْلَةِ
، وَالْعَبِيبَةِ } .

minum-minuman lain yang memabukkan tidak disebut *khamr* karena hadits Nabi bahwa *khamr* terbuat dari dua pohon pertama kurma dan kedua anggur.

وَرُوي عَنْ عَظْمَاءِ الصَّحَابَةِ مِثْلَ عُمَرَ وَعَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي ذَرٍّ وَعَیْرِهِمْ شَرَبُ النَّبِيذِ
الشَّدِيدِ ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ أَخْلَافِهِمْ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَهْلِ
الْعِرَاقِ لَا يَعْرِفُونَ تَحْرِيمَ هَذِهِ الْأَشْرَبَةِ وَلَا يُسَمُّونَهَا بِاسْمِ الْخَمْرِ ، بَلْ يَنْفُونَهُ
عَنْهَا ، دَلَّ ذَلِكَ عَلَى مَعْنِيَيْنِ : أَحَدُهُمَا أَنَّ اسْمَ الْخَمْرِ لَا يَقَعُ عَلَيْهَا وَلَا يَتَنَاوَلُهَا
؛ لِأَنَّ الْجَمِيعَ مُتَّفِقُونَ عَلَى دَمِّ شَارِبِ الْخَمْرِ وَأَنَّ جَمِيعَهَا مُحَرَّمٌ مَحْظُورٌ ،
وَالثَّانِي : أَنَّ النَّبِيذَ عَيْرٌ مُحَرَّمٌ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُحَرَّمًا لَعَرَفُوا تَحْرِيمَهُ كَمَعْرِفَتِهِمْ
بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ ؛ إِذْ كَانَتْ الْحَاجَّةُ إِلَى مَعْرِفَةِ تَحْرِيمِهَا أَمَسَّ مِنْهَا إِلَى مَعْرِفَةِ
تَحْرِيمِ الْخَمْرِ لِعُمُومِ بَلَوَاهُمْ بِهَا ذَوْنَهَا ، وَمَا عَمَّتِ الْبَلْوَى مِنَ الْأَحْكَامِ فَسَبِيلُ
رُودِهِ نَقْلُ التَّوَاتُرِ الْمَوْجِبِ لِلْعِلْمِ ، وَالْعَمَلِ ، وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ تَحْرِيمَ
الْخَمْرِ لَمْ يُعْقَلْ بِهِ تَحْرِيمَ هَذِهِ الْأَشْرَبَةِ وَلَا عَقْلَ الْخَمْرِ اسْمًا لَهَا وَاحْتِجَّ مَنْ رَعِمَ
أَنَّ سَائِرَ الْأَشْرَبَةِ الَّتِي يُسْكِرُ كَثِيرُهَا خَمْرٌ بِمَا رُوي عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : { كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ } وَيَمَا رُوِيَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : { الْخَمْرُ مِنْ خُمْسَةِ أَشْيَاءَ : التَّغْرِ ، وَالْعَيْبِ ، وَالْحَنْظَةِ ، وَالشَّعِيرِ ، وَالْعَسَلِ } .

Diriwayatkan dari sahabat senior seperti Umar, Abdullah, Abu Dzar dan lainnya tentang bolehnya minuman nabidz (sirup kurma atau kismis) yang kental, begitu juga para tabiin dan orang-orang setelah mereka dari kalangan ahli fukoha' Irak tidak mengenal keharaman jenis ini, dan tidak menyebutnya *khamr* bahkan mereka menegasikannya, dari keterangan ini bahwa penyebutan *khamr* tidak berlaku untuk selain perasan anggur yang terfermentasi, dan seluruh ulama' sepakat mencela peminum *khamr* dan melarangnya. Nabidz (sirup atau perasana kurma atau ksismis atau anggur tidak terfermentasi) tidak haram, jika haram maka para ulama akan mengharamkannya sebagaimana keharaman *khamr*, karena nabidz banyak sekali diminuum atau dibuat dan beredar di masyarakat (*umum al-balwa*) maka kebutuhan untuk mengetahui hukum nabidz lebih urgen daripada mengetahui keharaman hukum *khamar*, dan pengetahuan serta pengamalan atau kepatatan hukum untuk sesuatu yang sifatnya urgen, dan menjadi persoalan yang umum atau mainstream masyarakat harus menggunakan dalil yang mutawatir.

Dari keterangan ini, menjadi dalil bahwa keharaman *khamr* belum dapat dijadikan alasan logis keharaman minuman ini (nabidz) atau menyebut nabidz dengan *khamr*,

dan berargumen orang yang mengira bahwa minuman yang banyak memabukkan disebut *khamr* dengan riwayat hadits Ibnu Umar bahwa setiap yang memabukkan adalah *khamar*. Dan riwayat dari Nu'man bin Bisyr bahwa *khamr* terbuat dari : kurma anggur gandum (*hinthah* dan *sya'ir*) dan madu.

وَبِمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ : " الْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ " ، وَبِمَا رُوِيَ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : { كُلُّ مُخَمَّرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ } ، وَبِمَا رُوِيَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ : " كُنْتُ سَاقِي الْقَوْمِ حَيْثُ حُرِّمَتْ الْخَمْرُ فِي مَنْزِلِ أَبِي طَلْحَةَ وَمَا كَانَ خَمْرُنَا يَوْمَئِذٍ إِلَّا الْفُضِيخُ ، فَحِينَ سَمِعُوا تَحْرِيمَ الْخَمْرِ أَهْرَاقُوا الْأَوَانِيَّ وَكَسَرُوهَا " .

وَقَالُوا : فَقَدْ سَمَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ الْأَشْرِبَةَ خَمْرًا ، وَكَذَلِكَ عُمَرُ وَأَنَسٌ ، وَعَقَلْتُ الْأَنْصَارُ مِنْ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ تَحْرِيمَ الْفُضِيخِ وَهُوَ نَقِيعِ الْبُسْرِ ؛ وَلِذَلِكَ أَرَأَوْهَا وَكَسَرُوهَا الْأَوَانِيَّ ، وَلَا تَخْلُو هَذِهِ التَّسْمِيَةُ مِنْ أَنْ تَكُونَ وَاقْعَةً عَلَى هَذِهِ الْأَشْرِبَةِ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ أَوْ الشَّرْعِ ، وَأَيُّهُمَا كَانَ فَحَجَّتَهُ ثَابِتَةً ، وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةً ، فَتَبَّتْ بِذَلِكَ أَنَّ مَا أَسْكَرَ مِنَ الْأَشْرِبَةِ كَثِيرُهُ فَهُوَ خَمْرٌ وَهُوَ مُحَرَّمٌ بِتَحْرِيمِ اللَّهِ إِيَّاهَا مِنْ طَرِيقِ اللَّفْظِ .

Dan Umar meriwayatkan bahwa *khamr* adalah yang menutupi akal, Ibnu Abbas meriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw, setiap sesuatu yang memabukkan adalah *khamr* dan setiap yang memabukkan adalah haram, Anas berkata bahwa saya memberi minum suatu kaum ketika *khamr* diharamkan tepatnya di rumah Abu Thalhan, dan *khamar* pada saat ini adalah hal yang jelek, ketika mereka mendengar keharaman *khamr* mereka menumpahkan *khamr* dan memecah tempat-tempat atau botol *khamr*.

Mereka berkata bahwa Rasulullah saw menyebut minuman ini dengan *khamr*, demikian juga Umar dan Anas, kaum Anshar merasionalkan bahwa keharaman *khamr* adalah keharaman yang sangat jelek, yaitu mereka merendam kurma yang belum matang, oleh karena itu, mereka menumpahkan dan memecah tempat-tempat *khamr*. Identifikasi penyebutan ini dari peristiwa peristiwa tersebut adalah dari sisi Bahasa atau syara'. Argument yang diajukan valid dan penyebutanya benar. Maka tetap bahwa minuman yang banyak memabukkan disebut *khamr*, dan itu diharamkan Allah Swt secara literal.

وَالْجَوَابُ عَنْ ذَلِكَ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ : أَنَّ الْأَسْمَاءَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ سَمِّيَ بِهِ الشَّيْءُ حَقِيقَةً لِنَفْسِهِ وَعِبَارَةٌ عَنْ مَعْنَاهُ ، وَالضَّرْبُ الْأَخْرُ مَا سَمِّيَ بِهِ الشَّيْءُ مَجَازًا ، فَأَمَّا الضَّرْبُ الْأَوَّلُ فَوَاجِبٌ اسْتِعْمَالُهُ حَيْثُمَا وَجَدَ .
وَأَمَّا الضَّرْبُ الْأَخْرُ فَإِنَّمَا يَجِبُ اسْتِعْمَالُهُ عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ ؛ نَظِيرُ الضَّرْبِ الْأَوَّلِ قَوْلُهُ تَعَالَى : { يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا } فَأُطْلِقَ لَفْظَ الْإِرَادَةِ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ حَقِيقَةً .
وَنَظِيرُ الضَّرْبِ الثَّانِي قَوْلُهُ : { فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ } فَأُطْلِقَ لَفْظَ الْإِرَادَةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً .

Untuk menanggapi pernyataan di atas adalah : bahwa nama-nama atau kata itu terbagi menjadi dua, yang pertama hakikat atau denotatif yang benar-benar menunjukkan makna tersebut dan yang kedua adalah *majazi* atau konotatif. Jenis yang pertama harus dilaksanakan dimanapun berada, sedangkan yang kedua adalah wajib menggunakannya

ketika ada dalil atau landasan argumentatif. Contohnya seperti redaksi **يُرِيدُ** dalam QS. an-Nisa' : 26 dan QS. al-kahfi , 77 yang QS. an-Nisa' : 26 hakikat sedangkan yang QS. al-kahfi : 77 adalah majazi, isim-isim atau istilah syara' dalam bingkai majaz tidak dapat melampaui atau melanggar keluar dari posisinya, maka ketika kita menyebut nama *khamr*, maka minum-minuman selain perasan anggur yang terferentasi tidak termasuk, dan selain itu (*khamr*) bukanlah hakikat. Adapun dalil tentang bolehnya menegaskan nama *khamr* untuk selain perasasan dan fermentasi anggur sebagaimana yang kami gambarkan adalah hadits Nabi Muhammad Saw,

وَنَحْوُ قَوْلِهِ : { إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ } فَاسْمُ الْخَمْرِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ حَقِيقَةٌ فِيمَا أُطْلِقَ فِيهِ .

وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ : { إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا } فَأُطْلِقُ اسْمَ الْخَمْرِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مَجَازًا ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُعْصَرُ الْعِنَبُ لَا الْخَمْرُ .

وَنَحْوُ قَوْلِهِ : { رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا } فَاسْمُ الْقَرْيَةِ فِيهَا حَقِيقَةٌ ، وَإِنَّمَا أَرَادَ الْبُنْيَانَ .

ثُمَّ قَوْلُهُ : { وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا } مَجَازٌ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُرَدِّ بِهَا مَا وُضِعَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيقَةً ، وَإِنَّمَا أَرَادَ أَهْلَهَا.وَالْأَسْمَاءُ الشَّرْعِيَّةُ فِي مَعْنَى أَسْمَاءِ الْمَجَازِ لَا تَتَعَدَّى بِهَا مَوَاضِعَهَا الَّتِي سُمِّيَتْ بِهَا ، فَلَمَّا وَجَدْنَا اسْمَ الْخَمْرِ قَدْ يَنْتَفِي عَنْ سَائِرِ الْأَشْرِبَةِ سِوَى النَّبِيِّ الْمُسْتَنْدِّ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ ، عَلِمْنَا أَنَّهَا لَيْسَتْ بِخَمْرٍ فِي الْحَقِيقَةِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِ انْتِفَاءِ اسْمِ الْخَمْرِ عَمَّا وَصَفْنَا حَدِيثُ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ : { أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْشَوَانُ فَقَالَ : أَشْرَبْتُ خَمْرًا ؟ فَقَالَ :

وَاللَّهِ مَا شَرِبْتُهَا مِنْذُ حَرَمَهَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ قَالَ : فَمَادَا شَرِبْتَ ؟ قَالَ : شَرِبْتُ الْخَلِيطَيْنِ ؛ فَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلِيطَيْنِ يَوْمَئِذٍ .
فَنَفَى اسْمَ الْخَمْرِ عَنِ الْخَلِيطَيْنِ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقْرَهُ عَلَيْهِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِخَمْرٍ ، وَقَالَ ابْنُ عَمْرٍ : " حُرِّمَتِ الْخَمْرُ وَمَا بِالْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ مِنْهَا شَيْءٌ " فَنَفَى اسْمَ الْخَمْرِ عَنِ أَشْرَبَةِ تَمْرِ النَّخْلِ مَعَ وُجُودِهَا عِنْدَهُمْ يَوْمَئِذٍ .

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : { الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ } وَهُوَ أَصَحُّ إِسْنَادًا مِنَ الْأَخْبَارِ الَّتِي ذُكِرَ فِيهَا أَنَّ الْخَمْرَ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ ؛ فَفَنَى بِذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مَا حَرَجَ مِنْ غَيْرِهِمَا خَمْرًا ، إِذْ كَانَ قَوْلُهُ : { الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ } اسْمًا لِلْجِنْسِ مُسْتَوْعِبًا لِجَمِيعِ مَا يُسَمَّى بِهَذَا الْاسْمِ ؛ فَهَذَا الْخَبْرُ مُعَارِضٌ مَا رَوِيَ مِنْ أَنَّ الْخَمْرَ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ ، وَهُوَ أَصَحُّ إِسْنَادًا مِنْهُ .

Sabda nabi tentang *khamr* terdiri dari dua tanaman atau pohon yaitu anggur dan kurma, sanadnya lebih shahih dari pada *khamr* terdiri dari lima macam, maka selain dua tanaman tersebut bukanlah *khamr* dua tanaman ini (anggur dan kurma) mencakup seluruh jenis atau macamnya, dan antara hadits ini (dua jenis tanaman) dengan lima jenis tanaman bertentangan, namun yang paling shahih sanadnya adalah yang dua jenis saja.

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَنَّ هَذِهِ التَّسْمِيَةَ إِنَّمَا تَسْتَحِقُّهَا فِي حَالِ تَوَلِيدِهَا السُّكَّرَ قَوْلُ عَمْرٍ : " الْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ " وَقَلِيلُ النَّبِيدِ لَا يَخَامِرُ الْعَقْلَ ؛ لِأَنَّ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ هُوَ مَا غَطَّاهُ ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمَوْجُودٍ فِي قَلِيلِ مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ مِنْ هَذِهِ الْأَشْرَبَةِ . وَإِذَا ثَبَّتَ بِمَا وَصَفْنَا أَنَّ اسْمَ الْخَمْرِ مَجَازٌ فِي هَذِهِ الْأَشْرَبَةِ ، فَلَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي مَوْضِعِ يَقُومُ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَنْطَوِيَ تَحْتَ إِطْلَاقِ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ ؛

Penyebutan *khamr* untuk jenis selain perasan dua tanaman ini sebenarnya karena dampak yang ditimbulkan

yaitu mabuk, *khamr* adalah yang menutupi atau menghalangi akal, sedangkan nabidz yang jumlahnya sedikit tidak akan membuat mabuk, karena yang benar-benar mabuk adalah yang menghilangkan atau menutupi akal, yang demikian tidak akan terjadi atau tidak akan terwujud jika jumlahnya sedikit, meskipun minum-minuman ini jika banyak dikonsumsi akan memabukkan. Dan sebagaimana yang kami paparkan bahwa minum-minuman selain dari dua jenis tanaman ini (perasan anggur yang terfermentasi) bukanlah termasuk dari *khamr* (*khamar majazi*) maka tidak boleh sama sekali disebut *khamr* secara mutlak.

4. Kritik Terhadap Penggunaan Hadits Ahad

Sebagaimana lazimnya beberapa madzhab dalam diskursus ushul fikih terutama madzhab Hanafi, menyikapi khabar ahad terdapat dua arus utama :

- a. Memberikan pengetahuan yang yakin dengan jalan *nadzari* (analisis) dan *istidlal* (analisis-kritis) dan pendapat ini dikemukakan al-Jasshash.
- b. Memberikan pengetahuan yang mantap atau tenang, posisinya dibawah hadits mutawatir dan dapat digunakan atau diperbolehkan untuk menambahi hukum kitab-kitab Allah Swt, atau bisa menasakh. Dan pendapat ini dipegang oleh Isa bin Aban.

Dan dari kerangka yang dibangun oleh al-Jasshâsh, dia menerapkannya dalam tafsir al-Qur'an. Misalkan dalam QS. al-Baqarah : 232.

وَقَوْلُهُ : { لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ } لَا يَعْتَرِضُ عَلَى مَوْضِعِ الْخِلَافِ ؛ لِأَنَّ هَذَا عِنْدَنَا نِكَاحٌ بِوَالِيٍّ ؛ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ وَلِيٌّ نَفْسِهَا كَمَا أَنَّ الرَّجُلَ وَلِيٌّ نَفْسِهِ ؛ لِأَنَّ الْوَالِيَّ هُوَ الَّذِي يَسْتَحِقُّ الْوِلَايَةَ عَلَى مَنْ يَلِي عَلَيْهِ ، وَالْمَرْأَةُ تَسْتَحِقُّ الْوِلَايَةَ وَالنَّصْرَفَ عَلَى نَفْسِهَا فِي مَالِهَا فَكَذَلِكَ فِي بَضْعِهَا .

Hadits tentang tidak sah nikah tanpa wali bukanlah memperlihatkan posisinya dalam perselisihan, karena menurut pendapat kami nikah harus dengan wali, karena sesungguhnya seorang perempuan itu menjadi wali untuk dirinya sendiri, sebagaimana seorang laki-laki menjadi wali bagi dirinya sendiri, karena wali adalah orang yang berhak mengatur dan menguasai apa yang ada di sekelilingnya, dan perempuan berhak mengatur dan menguasai dirinya sendiri, baik terhadap hartanya atau kehormatannya. Atau bisa dikatakan Abu Bakar al-Jashash sangat selektif terhadap hadits Ahad, mungkin jika tidak ada khabar yang tersiar luas atau *mutawatir* maka hadits ahad wajib diterima (al-Jashash, 1992).

5. Fanatisme Madzhabiyah (Hanafi)

Sisi lain dari kuatnya pengaruh yurisprudensi hukum Islam terhadap intelektual al-Jashshash, menyebabkan dirinya memiliki karakter fanatisme madzhab, khususnya maddzhab hanafi. Misalkan dalam penafsiran QS. al-Maidah: 6.

وَيُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : { فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ } الْآيَةَ ، عَلَى بُطْلَانِ قَوْلِ الْقَائِلِينَ بِإِجَابِ التَّرْتِيبِ فِي الْوُضُوءِ ، وَعَلَى أَنَّهُ جَائِزٌ تَقْدِيمُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ عَلَى مَا يَرَى الْمُتَوَضِّئُ ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِنَا وَمَالِكٍ وَالثَّوْرِيِّ وَاللَّيْثِ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : (لَا يُجْزِيهِ عَسَلُ الدَّرَاعَيْنِ قَبْلَ الْوَجْهِ وَلَا عَسَلُ الرَّجْلَيْنِ قَبْلَ الدَّرَاعَيْنِ) . وَهَذَا الْقَوْلُ مِمَّا خَرَجَ بِهِ الشَّافِعِيُّ عَنْ إِجْمَاعِ السَّلَفِ وَالْفُقَهَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ وَعَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ : (مَا أَبَالِي بِأَيِّ أَعْضَائِي بَدَأْتُ إِذَا أَتَمَمْتُ وَضُوءِي) ، وَلَا يُرْوَى عَنْ أَحَدٍ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ فِيمَا نَعْلَمُ مِثْلَ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ . .

Kandungan Penafsiran :

Dan dari firman di atas dapat dijadikan dalil tentang batalnya pendapat orang yang mengatakan kewajiban tertib dalam berwudhu, dari ayat ini boleh mendahulukan sebagian anggota wudhu atas yang lain sesuai dengan apa yang diinginkan (dilihat) orang yang berwudhu, dan ini pendapat kami (hanafiyayah) Malik, ats-Tsauri, al-Laits, al-Auza'i. Imam Syafi'i berkata tidak sah wudhunya jika membasuh kedua tangan sebelum membasuh wajah, juga tidak sah membasuh kaki sebelum membasuh tangan.

Dan dari pendapat di atas Syaf'i sebenarnya keluar dari Ijma' salaf dan fuqoha', dan mereka berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ali, Abdullah dan Abu Hurairah (saya tidak memperdulikan anggota tubuh mana yang pertama kali saya mulai, apabila saya telah menyempurnakan wudhu), sebagaimana yang kami ketahui juga tidak diriwayatkan dari kalangan siapapun baik salaf maupun khalaf seperti ucapan Syafi'i.

H. Kritik terhadap interpretasi al-Jashsâs

a. Penafsiran yang kurang memiliki munasabah

Al-Jasshâsh dalam beberapa ayat memberikan interpretasi yang tidak memiliki relevansi atau munasabah dengan ayat lainnya atau ayat yang dimasud. Misalkan ketika memaparkan QS. al-Baqarah : 25

وَقَوْلُهُ تَعَالَى : { وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ } يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْبَشِيرَةَ هِيَ الْخَبْرُ السَّارُّ ، وَالْأَظْهَرُ وَالْأَعْلَبُ أَنَّ إِطْلَاقَهُ يَتَنَاوَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ مَا يُحَدِّثُ عِنْدَهُ الْإِسْتِبْشَارَ وَالسَّرُورَ وَإِنْ كَانَ قَدْ يَجْرِي عَلَى غَيْرِهِ مَقِيدًا كَقَوْلِهِ { فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ } وَكَذَلِكَ قَالَ أَصْحَابُنَا فِيمَنْ قَالَ : " أَيُّ عَبْدٍ بَشَّرَنِي بِوِلَادَةِ فَلَانَةٍ فَهُوَ حُرٌّ " فَبَشَّرُوهُ جَمَاعَةً وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ ؛ أَنَّ الْأَوَّلَ يَعْتَقُ دُونَ غَيْرِهِ لِأَنَّ الْبَشِيرَةَ حَصَلَتْ بِخَبْرِهِ دُونَ غَيْرِهِ . وَلَمْ يَكُنْ هَذَا عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ : " أَيُّ عَبْدٍ أَخْبَرَنِي بِوِلَادَتِهَا " ؛ فَأَخْبَرُوهُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ أَنَّهُمْ يَعْتَفُونَ جَمِيعًا ؛ لِأَنَّهُ عَقْدَ الْيَمِينِ عَلَى خَبْرٍ مُطْلَقٍ فَيَتَنَاوَلُ سَائِرَ الْمُخْبِرِينَ ، وَفِي الْبَشِيرَةِ عَقْدُهَا عَلَى خَبْرٍ مَخْصُوصٍ بِصِفَةٍ وَهُوَ مَا يُحَدِّثُ عِنْدَهُ السَّرُورَ وَالْإِسْتِبْشَارَ وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَوْضُوعَ هَذَا الْخَبْرِ مَا وَصَفْنَا .

Kandungan penafsiran :

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa sebenarnya QS. al-Baqarah : 25, menceritakan balasan bagi orang-orang yang beriman dan beramal shaleh dengan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, namun penafsiran yang dijelaskan al- Jashshâsh dalam ayat ini melebar, bahwa kata *bisyarah* atau kabar gembira misalkan terletak dalam redaksi siapapun hamba yang

memberi kabar gembira kepada seseorang tentang kelahiran fulan, maka dia merdeka.

Kemudian satu kelompok budak memberi kabar gembira tersebut secara terpisah, dan implikasi dari kasus seperti ini bahwa yang merdeka adalah hamba yang pertama kali memberikan kabar gembira tersebut, karena dia memberi informasi yang menggembirakan pertama kali, bukan yang lain. Lain halnya dengan redaksi siapapun hamba yang memberi kabar kepadaku tentang kelahiran fulan maka dia merdeka, kemudian satu kelompok budak memberi kabar gembira tersebut secara terpisah dan implikasi dari kasus seperti ini bahwa yang merdeka adalah seluruh hamba yang memberikan kabar tersebut karena akad sumpah yang dilakukan sifatnya masih umum atau mutlak dan mencakup seluruh informan. Sedangkan dalam sumpah kabar gembira adalah berita yang sifatnya khusus dengan sifat yang diceritakan, yaitu berupa kesenangan dan kebahagiaan.

b. Penggunaan Diksi dan Kritik yang Kasar

Karena sisi fanatisme al-Jashshash sangat kuat, dalam beberapa penafsirannya terkandung redasi dan diksi kata-kata yang bersifat kasar dan kurang sopan, terlebih yang menjadi objek sasaran kritik tersebut adalah ulama yang *notabene* juga seorang Mujathid, seperti Imam Syafi'i. kritik kasar tersabut antara lain :

قَالَ أَبُو بَكْرٍ : مَا ظَنَنْتُ أَنْ أَحَدًا مِمَّنْ يُنْتَدَبُ لِمُنَاطَرَةِ حَظْمٍ يَبْلُغُ بِهِ الْإِفْلَاسَ مِنْ
الْحُجَّاجِ إِلَى أَنْ يَلْجَأَ إِلَى مِثْلِ هَذَا مَعَ سَخَافَةِ عَقْلِ السَّائِلِ وَعَبَاوَتِهِ ، وَذَلِكَ ؛

Saya tidak menduga ada seseorang yang diberi kuasa atau kemampuan untuk berargumen (membantah) sampai tidak memiliki atau kekurangan argumen dan berlingung, atau berkata seperti orang yang lemah akalunya dan bodoh seperti orang yang bertanya. Pernyataan di atas muncul setelah argumentasi yang panjang apakah anak dari hasil zina termasuk mahram atau tidak, menurut madzhab Syafi'i tidak menjadi mahram dan tidak memiliki nasab ke orang tua (ayah biologis), sedangkan menurut madzhab Hanafi termasuk mahram namun tidak masuk dalam kategori nasab yang sah, argumentasinya adalah karena adanya hubungan biologis (bersetubuh). Perbedaan terletak dalam bahasa apakah nikah itu akad atau *dukhul* bersetubuh). Oleh karena itu, yang menyebabkan menjadi *mahram* adalah *wath'i* atau bersetubuh (al-Jashash, 1992).

Alquran turun tentu sudah termasuk ayat dan hukum fikihnya yang berkaitan dengan ibadah di dalamnya, bahkan para sahabat yang hidup sezaman dengan Nabi Muhammad SAW, yang sudah dianggap lebih memahami ayat dan hukum-hukum fiqh ketika terjadi keraguan dan perbedaan pendapat mereka kembali lagi kepada Rasulullah untuk menyelesaikannya (adz-Dzahabi, 2000).

Seiring berjalannya waktu ketika Rasul wafat, pengambilan hukum diambil berdasarkan kesepakatan yang lebih shahih. Karena tidak seluruhnya solusi semua permasalahan terdapat dalam Alquran dan Hadits maka

dilakukan jalan yang lain, yaitu jalan ijtihad. Bahkan seiring perkembangan zaman banyak terjadi perbedaan madzhab terutama dalam madzhab fiqh yang sudah diketahui (adz-Dzahabi, 2000).

Sementara itu, dalam perkembangan keilmuan modern, model metodologi pemikiran sebagaimana telah disepakati oleh beberapa ahli dibagi menjadi tiga bagian, yaitu *bayani*, *burhani* dan *irfani*. *Bayani* diartikan sebagai model metodologi berpikir yang didasarkan kepada teks. *Burhani* diartikan sebagai model metodologi berpikir yang lebih mengedepankan rasio melalui logika. Pendekatan ini menjadikan teks serta realitas yang ada sebagai suatu hubungan yang keduanya sebagai sumber kajian. Sedangkan *irfani* diartikan sebagai model berpikir yang mengedepankan pengalaman batin seseorang sehingga pendekatan irfani ini sering digunakan untuk ta'wil.

Salah satu karya tafsir yang bernuansa fiqh di antaranya Tafsir *Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Jashash (bermadzhab Hanafi), Tafsir *Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Kiya Al-Harrasi (bermadzhab Maliki), Tafsir *Ahkam Al-Qur'an* karya Ibnu Arabi, Tafsir *Jami' li Ahkam Al-Qur'an* Karya Abi 'Abdillah Al-Qurthubi (bermadzhab Maliki), dan lain sebagainya. Namun, dalam makalah ini yang menjadi objek kajian adalah dalam tafsir yang bernuansa madzhab maliki yaitu Tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* karya Abi Abdillah Al-Qurthubi (adz-Dzahabi, 2000).

A. Biografi Al-Qurthubi

a. Riwayat Hidup Al-Qurthubi

Al-Qurthubi merupakan salah seorang ahli fikih, orang yang alim dan sudah dikenal menjadi seorang *mufassir* dikalangan ulama. Nama lengkap beliau adalah Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh Al-Anshari Al-Khazrazy Al-Andalusi Al-Qurthubi al-Mufassir, tetapi lebih dikenal dengan panggilan Al-Qurthubi (adz-Dzahabi, 2000). Al-Qurthubi diambil dari suatu daerah yang berada di Andalusia (yang sekarang dikenal dengan spanyol), yaitu Cordoba, Al-Qurthubi dinisbatkan kepada Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad karena merupakan tempat kelahirannya walaupun tidak ada data yang menyebutkan tanggal berapa beliau di lahirkan. Namun, Al-Qurthubi dilahirkan ketika berada di bawah kekuasaan Dinasti Muwahiddin yang berpusat di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232-1492 M) yakni sekitar abad ke-7 H atau lebih tepatnya pada tahun 13 M pada saat ini terjadi ekspansi kewilayah spanyol dan masuk ke wilayah Islam. Bahkan pada waktu itu spanyol berada dalam keterpurukan (Anam, 2008). Beliau wafat pada malam senin tanggal 9 Syawal 671 H (1272 M) dan beliau dimakamkan di Munya Kota Bani Khausyab, daerah Mesir Utara (Al-Qurtubi, 2006).

b. Intelektual Al-Qurthubi

Perjalanan intelektual seorang *mufasssir* yang bernama Al-Qurthubi begitu luas. Bukan hanya dilakukan di satu tempat melainkan ke beberapa tempat sehingga Al-Qurthubi dalam bidang keilmuan dan intelektualnya sangat dipengaruhi. Perjalanan intelektual Al-Qurthubi dibagi menjadi dua tempat, yaitu Cordoba dan Mesir. Ketika di Cordoba Al-Qurthubi selalu mengikuti halaqah yang diadakan di masjid-mesjid dan madrasah para ulama pembesar Cordoba. Sedangkan ketika di Mesir, Al-Qurthubi banyak belajar kepada para ulama yang ia jumpai. Cordoba merupakan tempat pertama kali ia memulai intelektualnya dan Mesir adalah tempat pengembangan keilmuannya bersama para ulama atau guru yang ia jumpai (al-Qurtubi, 2006).

c. Guru-Guru Al-Qurthubi

Perjalanan keilmuan Al-Qurthubi di bagi menjadi dua tempat, yaitu Cordoba dan Mesir. Adapun guru-guru Al-Qurthubi ketika di Cordoba, diantaranya:

- 1) Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Muhammad al-Qaisi, yang dikenal dengan sebutan Ibn Abi Hijjah. Beliau adalah guru Al-Qurthubi yang pertama di Cordoba;
- 2) Yahya bin Abdurrahman bin Ahmad bin 'Abdurrahman bin Rabi';

- 3) Seorang hakim di Andalusia yakni Abu Sulaiman Rabi' bin al-Rahman bin Ahmad al-Sy'ari al-Qurtubi. Beliau berpindah ke Syubailiah hingga meninggal di sana pada tahun 632 H;
- 4) Abu Hasan Ali bin Abdullah bin Muhammad bin Yusuf al-Anshari al-Qurtubi al-Maliki yang dikenal dengan sebutan Ibnu Qutal, pernah menjabat sebagai seorang hakim, wafat di Marakisy tahun 651 H;
- 5) Al-Qadhi Abu 'Amir Yahya bin 'Amir bin Ahmad bin Muni';
- 6) Guru ahli hadis, fikih dan teolog yakni Abu Amir Yahya bin Abd al-Rahman bin Ahmad al-Asy'ari (w. 639);
- 7) Ulama ahli hadis di Andalusia, bahkan dikenal juga sebagai seorang penyair dan ahlu nahwu, yakni Abu Muhmmad Abdullah bin Sulaiman bin Daud bin Hautillah al-Anshari al-Andalusia (w. 612 H). Beliau pernah menjadi Qadi di Cordoba dan tempat lainnya (Malikah, 2001).

Sedangkan guru-guru yang pernah dijumpai Al-Qurthubi di Mesir yang juga mempengaruhi perkembangan intelektualnya setelah dari Cordoba, yaitu diantaranya:

- 1) Abu Thahir Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Al-Ashfahani;

- 2) Ibnu Al-Jamiziy Baha Al-Din ‘Ali bin Hibbatullah bin Salaman bin Al-Muslim bin Ahmad bin ‘Ali al-Misri al-Syafi’I;
- 3) Ibnu Ruwaj Rasyid al-Din Abu Muhammad ;Abd al-Wahhab bin Ruwaj;
- 4) Abu Bakar Muhammad bin Al-Walid dari Andalusia;
- 5) Abu Muhammad ‘Abd al-Mu’ati bin Mahmud bin Abd Mu’atti bin Abd Al-Khaliq al-Khamhi al-Maliki al-Faqih al-Jahid (W.638 H);
- 6) Abu Muhammad Rasyid al-Din ‘Abd al-Wahhab bin Dafir (w.648 H);
- 7) Seorang Mufti *al-Mukri, al-Khatib al-Musnid*, yakni Abu al-Hasan Ali bin Hibatullah bin Salamah al-Lakhmi al-Misri al-Syafii (w.649 H);
- 8) Abu al-‘Abbas Ahmad bin Umar bin Ibrahim Al-Maliki penulis kitab *Al-Mufhim fi Syarh Muslim* (w. 656 H).

Nama-nama di atas adalah guru yang sangat memengaruhi keilmuan dan perkembangan intelektualnya Al-Qurthubi. Banyaknya guru yang beliau temui adalah seorang hakim, mufti, ahli fikih, sehingga tidak salah ketika ia menulis suatu karya sedikit banyaknya terpengaruh oleh gurunya. Sedangkan untuk muridnya sendiri yang tertera dalam sejarah hanya ada satu murid yaitu Shihab al Din Ahmad, yaitu anaknya sendiri.

d. Karya – karya Al-Qurthubi

Kecintaan terhadap ilmu Al-Qurthubi tuangkan dalam menulis sebuah kitab. Karena kejujuran, ke'arifannya ia korbakan waktunya hanya untuk beribadah dan mendekatakan diri nya kepada Allah SWT. Karya-karya yang beliau tuangkan dalam bentuk sebuah kitab meliputi beberapa bidang, diantaranya: bidang hadis, tafsir, fikih, qira'at dan lain sebagainya. Adapun karya Al-Qurthubi yang terkenal, adalah:

- 1) *Al-Jami' lī Ahkam Alquran*. Kitab tafsir yang paling besar dan merupakan tafsir bercorak fiqh.
- 2) *At-Tadzkaru bi al-Umuri al-Akhirati*.
- 3) *Al-I'lam bima fi Din al-Nasara min al-Mafasid wa Awham wa Kazhar Mahasin al-Islam*. Dicitak di Mesir oleh Dar al-Turats al-'Arabi.
- 4) *Syarh al-Tuqsho fi al-Hadits al-Nabawi*.
- 5) *Al-Tadzkirah fi Ahwal al-Mauti wa Umur al-Akhirah*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia sebagai "Buku Pintar Alam Akhirat" yang diterbitkan di Jakarta tahun 2004. Cetakan terbaru tahun 2014 ada kitab *Mukhtashor*-nya yang ditulis oleh Fathi bin Fathi al-Jundi.
- 6) *Al-I'lam fi Ma'rifati Maulid al-Mustafa 'alaih al-Salat wa al-Salam*, terdapat di *Maktabah Tub Qabi*, Istanbul.
- 7) *Al-Ashnafī Syarkhi al-asama' al-Husna*.

- 8) *At-Tadzkaru fi Afdhali al-Adzkari*. Berisi tentang penjelasan kemuliaan-kemuliaan al-Quran. dicetak pada tahun 1355 M di Kairo.
- 9). *Syarh al-Taqssi*.
- 10) *Minhaj al-'Ibad wa Mahajah al-Salikin wa al-Zihad*.
- 11) *Urjuzah Fi Asma' al-Nabi SAW*. Kitab ini disebutkan dalam kitab al-Dibaj al-Zahab karya Ibn Farh.
- 12) *Al-Taqrif li Kitab al-Tamhid*.
- 13) *Risalah fi Alqab al-Hadis*.
- 14) *Al-Muqbis fi Syarhi Muwatha Malik bin Anas*.
- 15) *Al-Aqdiyah*.
- 16) *Al-Misbah fi al-Jam'i baina al-Af'al wa al-Shihah (fi 'Ilmi Lugah)*
- 17) *Al-Luma' al-Lu'lu'iyah fi al-'Isyrinat al-Nabawiyah wa ghairiha* (adz-Dzhabi, 2000).

B. Tafsir Jami' Li Ahkam Alquran

a. Latar Belakang Penamaan dan Penulisan

Nama lengkap tafsir ini adalah *Jami' li Ahkam al-Quran wa al Mubayyin lima Tadammanahu mina Sunnati wa Ayil Furqan* (Adz-Dzahabi, 2000). Al-Qurthubi menyebutkan dalam *muqadimah*nya menjelaskan alasan Al-Qurthubi menamai kitabnya dengan kalimat **وسميته**. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa judul kitab ini berasal dari pengarahnya sendiri.

Al-Qurthubi dengan melihat latar belakang keilmuannya, seperti para ulama lainnya seperti Syekh Abi Abbas bin ‘Umar Qurthubi seorang penulis kitab *Al-Mafhum fi Syarh Shahih Muslim* dan ulama lainnya yang memiliki semangat yang besar untuk menyusun sebuah kitab. Begitupun AL-Qurthubi juga memiliki keinginan yang sama dalam menyalurkan keilmuannya dalam menyusun sebuah karya berbentuk sebuah kitab tafsir yang bernuansa fiqh (adz-Dzahabi, 2000).

Ketika membaca kitab tafsir *Jami’ li Ahkam Al-Qur’an* karya Al-Qurthubi dapat dilihat di dalam tafsir tersebut menjelaskan mengenai *asbab nuzul*, perbedaan *qira’at*, *I’rab*, perbedaan dalam pembacaan lafadz Alquran, menampilkan hadits sesuai dengan permasalahan yang sedang dibahas serta memasukan pula perbedaan pendapat dari imam madzhab. Sehingga terlihat Al-Qurthubi memiliki latar belakang tujuan penulisan kitab tafsir ini yaitu untuk memudahkan para pembaca terutama dalam bidang hukum karena dalam tafsirnya akan ditemukan pendapat dari beberapa madzhab fiqh dan dikuatkan dengan mencantumkan hadits-hadits nabi yang saling berkaitan (adz-Dzahabi, 2000).

Pandangan Al-Qurthubi terhadap beberapa madzhab sangat toleran dan tidak terlalu ekstrim. Bahkan, Al-Qurthubi selalu membenarkan semua pandangan madzhab di luar yang dianutnya selagi ada dalil yang menguatkannya

sehingga Al-Qurthubi tidak begitu mempermasalahkan beberapa perbedaan madzhab. Sedangkan pandangan Al-Qurthubi tentang *israiliyat* banyak ditinggalkan walaupun dalam kitabnya ia memasukkan hadits tetapi lebih selektif dalam masalah *israiliyat*.

latar belakang Al-Qurthubi menulis kitab tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* memang semata-mata keinginan dan dorongan hatinya karena kecintaannya kepada ilmu yang dimilikinya. Bahkan harapan Al-Qurthubi dengan hasil karyanya bisa menjadi bekal amal shaleh dirinya ketika ia telah wafat dan bermanfaat bagi para pembaca dalam menyelesaikan keraguannya terutama dalam bidang hukum fiqh.

b. Biodata Kitab

Al-Qurthubi menghasilkan beberapa karyanya dalam beberapa bidang sesuai dengan keilmuan yang dimilikinya. Akan tetapi, karya yang paling terbesar dalam bidang tafsir adalah tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an wal Mubayyin lama Tadhamanahu mina sunnati wa Ayil Furqan*. Atau lebih dikenal dengan tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* atau *Tafsir Al-Qurthubi*. Hal ini seringkali terjadi pada beberapa kitab tafsir lainnya yang lebih dikenal dengan nama pengarangnya, begitupun kitab tafsir karya Al-Qurthubi. Pada halaman depan kitab tersebut tertulis judul besar *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* yang disusun oleh Abi 'Abdillah

Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthubi (w. 671 H) (al-Qurtubi, nd). Tafsir ini dicetak dan diterbitkan di Qahirah oleh Dar Kitab Al-Misriyah tahun 1964 M atau 1384 H. dengan 20 Juz yang di tahqiqi oleh أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش

Dicetak pula di Beirut oleh Dar Ahya'u al-Turats al-Arabiyy dan Dar al-Kitab al misriyah tahun 1967 M dengan 20 jilid dengan tebal 30 cm. Dicetak lagi oleh Dar al-Kitab al'Alamiyyah tahun 1408 H dalam 20 Jilid beserta *al-Faharas-nya*. Dicetak di Kairo oleh Dar Alqhadu al-'Arabiyy; cetakan pertama tahun 1409 H / 1988 M dalam 10 jilid dengan tebal 24 cm (Ali Iyaz, nd). Tafsir ini dicetak pula di Beirut oleh Ar-Risalah pada tahun 1427 H/ 2006 M dalam 24 jilid (al-Qurtubi, nd).

c. Karakteristik Kitab Tafsir *Jami' Li Ahkam Alquran Karya Al-Qurthubi*

1) Sumber penafsiran

Sebagaimana telah diketahui mengenai sumber tafsir, bahwa sumber tafsir ialah sumber yang menjadi rujukan oleh para mufassir yang diletakkan dalam kitab tafsir mereka, serta tidak lepas dari pandangan mereka dalam menafsirkan Alquran (Badruzzaman dan Zulaiha, nd). Adapun sumber tafsir yang diketahui dibagi menjadi dua, yaitu sumber *bil matsu*r (Anwar, 2002) dan *bil ra'yi* (al-Farnawi, nd).

Kitab tafsir Al-Qurthubi ini termasuk kepada jenis kitab tafsir *bi Al-Ma'tsur* (periwiyatan). Karena dalam kebanyakan penafsiran, Al-Qurthubi menampilkan hadis-hadis nabi dan mengemukakan pendapat para ulama setelah itu barulah al-Qurthubi mengambil keputusan atau hasil dari ayat yang ditafsirkan.

Contohnya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 1-

2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)

[بيان الأقوال الواردة في الحروف المقطعة التي في أوائل السور]
اختلف أهل التأويل في الحروف التي في أوائل السور، فقال عامر الشعبي وسفيان الثوري وجماعة من المحدثين: هي سر الله في القرآن، والله في كل كتاب من كتبه سر. فهي من المتشابه الذي انفرد الله تعالى بعلمه، ولا يجب «1» أن يتكلم فيها، ولكن نؤمن بها ونقرأ كما جاءت. وروي هذا القول عن أبي بكر الصديق وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما. وذكر أبو الليث السمرقندي عن عمر وعثمان وابن مسعود أنهم قالوا: الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر.

Al-Qurthubi menjelaskan beberapa perbedaan pendapat dalam posisi huruf *muqata'ah*, seperti halnya perbedaan para ahli ta'wil dalam menafsirkan huruf *muqatha'ah* sebagaimana dijelaskan oleh 'Amr Sya'biyu dan Sufyan Ats-tsaury : huruf *muqatha'ah* adalah maknanya adalah rahasia Allah, dan termasuk ke dalam ayat-ayat mutasybih yang hanya Allah mengetahui maksudnya.

وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: لَمْ نَجِدِ الحُرُوفَ المُقَطَّعَةَ فِي القُرْآنِ إِلَّا فِي أوَائِلِ السُّورِ، وَلَا نَدْرِي مَا أَرَادَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا. قُلْتُ: وَمِنْ هَذَا المَعْنَى مَا ذَكَرَهُ أَبُو بَكْرِ الأَنْبَارِيُّ: حَدَّثَنَا الحَسَنُ بْنُ الحَبَابِ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ حَدَّثَنَا أَبُو المُنْذِرِ الوَاسِطِيُّ عَنِ مَالِكِ بْنِ مَعُولٍ عَنِ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُنَيْمٍ «2»

قَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَنْزَلَ هَذَا القُرْآنَ فَاسْتَأْثَرَ مِنْهُ بِعِلْمٍ مَا شَاءَ، وَأَطْلَعَكُمْ عَلَى مَا شَاءَ، فَأَمَّا مَا اسْتَأْثَرَ بِهِ لِنَفْسِهِ فَلَسْتُمْ بِنَائِلِيهِ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهُ، وَأَمَّا الَّذِي أَطْلَعَكُمْ عَلَيْهِ فَهُوَ الَّذِي تَسْأَلُونَ عَنْهُ وَتُخْبِرُونَ «3» بِهِ، وَمَا بِكُلِّ القُرْآنِ تَعْلَمُونَ، وَلَا بِكُلِّ مَا تَعْلَمُونَ تَعْمَلُونَ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ: فَهَذَا يُوضِّحُ أَنَّ حُرُوفًا مِنَ القُرْآنِ سَنِرَتْ مَعَانِيهَا عَنِ جَمِيعِ العَالَمِ، اخْتِبَارًا مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَامْتِحَانًا، فَمَنْ آمَنَ بِهَا أُثِيبَ وَسَعِدَ، وَمَنْ كَفَرَ وَشَكَّ أَثَمَ وَبَعُدَ. حَدَّثَنَا أَبُو يُوسُفَ بْنُ يَعْقُوبَ القَاضِي حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنِ سَفْيَانَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنِ عُمَارَةَ عَنِ حُرَيْثِ بْنِ ظُهَيْرٍ عَنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: مَا آمَنَ مُؤْمِنٌ أَفْضَلَ مِنْ إِيمَانِ بَغِيبٍ، ثُمَّ قَرَأَ: "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" [البقرة: 3].

Adapun sumber tafsir yang digunakan al-Qurthubi dalam tafsirnya dibagi menjadi 2, yaitu sumber *ashliyah* adalah *bil ma'tsur* yang menafsirkan Alquran dengan Alquran, sunnah Rasulullah, perkataan sahabat dan tabi'in, serta kaidah-kaidah kebahasaan. Sedangkan sumber *tsanawiyah*nya adalah pendapat para madzhab ulama *fiqih* dan *ijtihadnya* sendiri.

2) Metode Penfasiaran

Menurut Dr. Abu Hayy Al-Farmawi atau lebih dikenal Al-Farmawi dalam bukunya *Al-Bidayah fi At-Tafsir Al-Maudhu'i: Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyah*

menjelaskan bahwa metode tafsir yang digunakan dibagi menjadi empat bagian, diantaranya *ijmali*, *tahlili*, *maudhu'i* dan *muqarran*.

Didasarkan pada penjelasan mengenai metode tafsir di atas. Penulis menggunakan metode tafsir yang ditawarkan oleh Al-Farmawi sebagaimana telah dijelaskan di atas. Maka dapat dilihat pula, pengkategorian metode tafsir dalam kitab tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Qurthubi adalah menggunakan metode *tahlili*. Sebagaimana tafsirnya Al-Qurthubi menafsirkan secara rinci dengan melibatkan beberapa aspek. Adapun langkah-langkah penafsiran al-Qurtubi sebagai berikut:

- a. Al-Qurthubi menjelaskan tentang Surat tersebut berikut fadhilah atau keutamaan dari setiap surat;
- b. menyebutkan ayat,
- c. menjelaskan poin-poin masalah dari ayat yang dibahas tersebut;
- d. memberikan penjelasan dari segi Bahasa;
- e. memasukkan ayat-ayat lain dan hadis yang berhubungan dengan menyebutkan sumbernya;
- f. mengutip pendapat ulama dengan dilengkapi sumber pendapat tersebut sebagai alat untuk mengungkapkan hukum-hukum yang berkaitan dengan bahasan yang diteliti.
- g. menolak pendapat yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam,

- h. mendiskusikan pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing dan mengambil pendapat yang paling benar.

Sebagai contoh ketika menafsirkan ayat tentang larangan dalam berpuasa yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187.

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (187) فِيهِ سِتٌّ وَثَلَاثُونَ مَسْأَلَةً:

الأولى- قَوْلُهُ تَعَالَى: " أَحَلَّ لَكُمْ " لَفْظٌ " أَحَلَّ " يَقْتَضِي أَنَّهُ كَانَ مُحَرَّمًا قَبْلَ ذَلِكَ ثُمَّ نُسَخَ. رَوَى أَبُو دَاوُدَ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ وَحَدَّثَنَا أَصْحَابُنَا قَالَ: وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا أَفْطَرَ «2» فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يَأْكُلَ لَمْ يَأْكُلْ حَتَّى يُصْبِحَ، قَالَ: فَجَاءَ عَمْرٌ فَارَادَ امْرَأَتَهُ فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ نِمْتُ، فَظَنَّ أَنَّهَا تَعْتَلُ فَاتَّاهَا. فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَارَادَ طَعَامًا فَقَالُوا: حَتَّى نُسَخَّنَ لَكَ شَيْئًا فَنَامَ، فَلَمَّا أَصْبَحُوا أَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، وَفِيهَا (أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ". وَرَوَى الْبُخَارِيُّ عَنِ الْبِرَاءِ قَالَ: كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَائِمًا فَحَضَرَ الْإِفْطَارَ فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يُفْطَرَ لَمْ يَأْكُلْ لَيْلَتَهُ وَلَا يَوْمَهُ حَتَّى يَمْسِيَ، وَأَنْ قَيْسُ ابْنُ صَرْمَةَ الْأَنْصَارِيُّ كَانَ صَائِمًا-

وَفِي رِوَايَةٍ: كَانَ يَعْمَلُ فِي النَّخِيلِ بِالنَّهَارِ وَكَانَ صَائِمًا. فَلَمَّا حَضَرَ الْإِفْطَارَ أَتَى امْرَأَتَهُ فَقَالَ لَهَا: أَعِنْدَكَ طَعَامٌ؟ قَالَتْ لَا، وَلَكِنْ أَنْطَلِقُ فَأَطْلُبُ لَكَ، وَكَانَ يَوْمُهُ يَعْمَلُ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ، فَجَاءَتْهُ امْرَأَتُهُ فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ: خِيْبَةٌ لَكَ! فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ غَشِيَ عَلَيْهِ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَزَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ: " أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ " فَفَرِحُوا فَرَحًا شَدِيدًا،

وَنَزَلَتْ: " وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ". وَفِي الْبُخَارِيِّ أَيْضًا عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَ صَوْمُ رَمَضَانَ كَانُوا لَا يَفْرُبُونَ النِّسَاءَ رَمَضَانَ كُلَّهُ، وَكَانَ رِجَالٌ يَخُونُونَ أَنْفُسَهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: " عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ". يُقَالُ: حَانَ وَاخْتَانَ بِمَعْنَى مِنَ الْخِيَانَةِ، أَيْ تَخُونُونَ أَنْفُسَكُمْ بِالْمُبَاشَرَةِ فِي لَيْالِي الصَّوْمِ. وَمَنْ عَصَى اللَّهَ فَقَدْ حَانَ نَفْسَهُ إِذْ جَلَبَ إِلَيْهَا الْعِقَابَ.

وَقَالَ الْفُتَيْبِيُّ: أَصْلُ الْخِيَانَةِ أَنْ يُوْتَمَنَ الرَّجُلُ عَلَى شَيْءٍ فَلَا يُؤَدِّي الْأَمَانَةَ فِيهِ. وَذَكَرَ الطَّبْرِيُّ: أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَجَعَ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ سَمَرَ عِنْدَهُ لَيْلَةً فَوَجَدَ امْرَأَتَهُ قَدْ نَامَتْ فَأَرَادَهَا فَقَالَتْ لَهُ: قَدْ نِمْتُ، فَقَالَ لَهَا: مَا نِمْتُ، فَوَقَعَ بِهَا. وَصَنَعَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ مِثْلَهُ، فَعَدَا عُمَرُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَعْتَذِرُ إِلَى اللَّهِ وَالْيَكِّ، فَإِنَّ نَفْسِي رَيَّبَتْ لِي فَوَاقَعْتُ أَهْلِي، فَهَلْ تَجِدُ لِي مِنْ رُخْصَةٍ؟ فَقَالَ لِي: (لم تكن حقيقا يا عمر) فَلَمَّا بَلَغَ بَيْتَهُ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فَأَنْبَاهَ بِعُدْوَانِهِ فِي آيَةِ مِنَ الْقُرْآنِ. وَذَكَرَهُ النَّحَّاسُ وَمَكِّي، وَأَنَّ عُمَرَ نَامَ ثُمَّ وَقَعَ بِامْرَأَتِهِ، وَأَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ فَنَزَلَتْ: " عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَلَا تَنْبَأُ بِمَا تَعْمَلُونَ " ... " الْآيَةُ الثَّانِيَةُ - قَوْلُهُ تَعَالَى: " لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ " لَيْلَةَ " نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ، وَهِيَ اسْمُ جِنْسٍ فَلِذَلِكَ أَفْرَدَتْ. وَالرَّفْتُ: كِنَايَةٌ عَنِ الْجَمَاعِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَرِيمٌ يَكْنِي، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَالسُّدِّيُّ. وَقَالَ الرَّجَّاجُ: الرَّفْتُ كَلِمَةٌ جَامِعَةٌ لِكُلِّ مَا يُرِيدُ الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ، وَقَالَهُ الْأَزْهَرِيُّ أَيْضًا. وَقَالَ ابْنُ عَرَفَةَ: الرَّفْتُ هَا هُنَا الْجَمَاعُ. وَالرَّفْتُ: التَّصْرِيحُ بِذِكْرِ الْجَمَاعِ وَالْإِعْرَابُ بِهِ. قَالَ الشَّاعِرُ:

وَيَرَيْنَ مِنْ أُنْسِ الْحَدِيثِ زَوَانِيَا ... وَبِهِنَّ عَنْ رَفْتِ الرَّجَالِ
نِفَارًا وَقِيلَ: الرَّفْتُ أَصْلُهُ قَوْلُ الْفَحْشِ، يُقَالُ: رَفْتُ وَارْفَتَ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْقَبِيحِ،
وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ:
رُوبَ أَسْرَابٍ حَجِيحٍ كُظْمٌ ... عَنِ اللِّغَا وَرَفْتِ التَّكَلُّمِ

Metode dalam penafsiran Al-Qurthubi diantaranya sudah dijelaskan di atas. Diantaranya Al-Qurthubi menyebutkan ayatnya terlebih dahulu sebagaimana sesuai dengan tema yang dibahas. Kemudian menyebutkan beberapa masalah yang ada dalam ayat tersebut, sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 terdapat 16 masalah. dengan sebelumnya menguraikan kosa katanya seperti kata (أحل) yang menunjukkan bahwa hukum sebelumnya adalah haram kemudian di *nasakh* (dihapus). Selanjutnya Al-Qurthubi menjelaskan pendapatnya sebagaimana diriwayatkan oleh para ulama hadis diantaranya seperti Imam Al-Bukhari, meriwayatkan dari Al-Barra', dia berkata: dulu para sahabat ketika berpuasa, kemudian mereka datang untuk berbuka. Sebelum berbuka mereka tidur dan tidak ada makan serta minum pada sore harinya. Kemudian di akhir Al-Qurthubi mengungkapkan pendapatnya mengenai ayat tersebut.

3) Corak Penafsiran

Setiap tafsir tentunya memiliki kecenderungan dalam penafsirannya. Begitupun tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Qurthubi. Berbagai corak penafsiran diantaranya tafsir yang bercorak fiqh, sufi, ilmi, falsafi, *adabul ijtima'I*, dan berbagai corak lainnya yang menjadi kekhasan sebuah tafsir tersebut. Adanya perbedaan corak tafsir disetiap tafsir tenting tidak bisa dipisahkan dari kondisi keilmuan yang

dimiliki oleh mufassir itu sendiri dan begitupun situasi serta kondisi keadaan yang tentunya mempengaruhi corak itu ada dalam tafsirnya.

Maka dapat ditarik kesimpulan untuk kekhasan yang dimiliki oleh tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Qurthubi adalah bernuansa *fiqh*. Alasan penulis menyimpulkan demikian, karena dengan melihat judul yang tertera dalam kitabnya sendiri yakni *Jami' li Ahkam Al-Qur'an* itu artinya didalamnya dijelaskan beberapa kumpulan atau menghimpun beberapa hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an walaupun tafsir AL-Qurthubi disusun *tartib suwar* akan tetapi di dalamnya memasukkan beberapa pendapat terutama pendapat para madzhab *fiqh*. Selain itu, adanya kesepakatan dari beberapa ulama menyebutkan bahwa corak tafsir Al-Qurthubi tersebut adalah bercorak *fiqh*. Kekentalan nuansa *fiqh* tersebut menyebabkan Al-Qurthubi begitu toleran terhadap madzhab lainnya walaupun dirinya hidup di tengah-tengah masyarakat bermadzhab maliki.

4) Pendapat Ulama Mengenai Kitab Tafsir *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran*

Al-Qurthubi adalah seorang ulama yang dikenal dengan kezhuhudannya. Begitupun Al-Qurthubi juga tidak luput dari beberapa komentar dari beberapa ulama lainnya. Pro dan kontra terhadap apa yang dilakukan Al-Qurthubi

itulah hak prerogatif setiap orang yang bebas memberikan komentarnya. Pendapat para ulama tentang Al-Qurthubi dan karya-karyanya, diantaranya:

1. Muhammad Husain Ad-Dzahabi memberikan komentarnya tentang Al-Qurthubi. Menurutnya, Al-Qurthubi adalah seorang imam yang memiliki begitu banyak dan luas tentang ilmu pengetahuan. Al-Qurthubi juga begitu cerdas dan mempunyai hafalan yang banyak terutama dalam bidang hadits, kapasitas intelektual yang ia miliki mengantarkan dirinya untuk menghasilkan berbagai karya dalam berbagai bidang disiplin ilmu;
2. Ibnu Taymiyah juga ikut memberi komentar atau penilaiannya terhadap Al-Qurthubi. Taymiyah menilai bahwa kitab tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* lebih baik daripada kitab tafsir karya Zamakhsari. Isinya yang begitu dekat dengan cara berfikir *ahl kitab* dan lebih berhati-hati dalam kebid'ahan, serta lebih teliti dalam memasukkan hadits-hadits nabi;
3. Menurut *Al-Qutb 'Abd al-Karim al-Halabi*, Al-Qurthubi adalah hamba yang shaleh;
4. Al-Alamah ibn Farhun pernah berkomentar tentang tafsir al-Qurthubi: "*tafsir ini termasuk tafsir yang paling penting dan besar sekali manfaatnya, mengganti kisah-kisah dan sejarah-sejarah yang tidak perlu dengan hukum-hukum al-Quran dan lahir*

darinya dalil-dalil, menyebutkan qira'at-qira'at, i'rab dan nasikh-masukh" (adz-Dzahabi, 2000)

5. Menurut Ibnu Syakir, Al-Qurthubi seorang ulama yang memiliki banyak karya yang bisa memberikan manfaat bagi para pembaca khususnya dalam bidang fiqh. Dengan keuletan dan kecintaannya dalam bidang ilmu ia mewaqafkan waktunya untuk menghasilkan beberapa karya.
6. Sedangkan menurut Ibnu Khaldun berpendapat bahwa Al-Qurthubi menulis kitab tafsir ini dengan menggunakan model tafsir *Ibn. 'Atiyyah* sehingga dapat dilihat bahwa kitab tafsirnya justru mendekati kesempurnaan (Inayah, 2006).
7. Kesimpulannya bahwa sesungguhnya al-Qurtubi dalam tafsirnya ini bebas atau tidak terikat oleh madzhab, analisisnya teliti, solutif dalam perbedaan dan perdebatan, mengagali tafsirnya dari segala segi, mahir dalam segala bidang ilmu yang berkaitan dengannya (Adz-Dzahabi, 2000).

C. Pengertian Dimensi *Bayani*

Sebagaimana telah disebutkan dalam penelitian tentang “Dimensi Bayani dalam *Tafsir Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Jashshas” penelitian yang dilakukan oleh M. Dikron (Rahman, 2006). Mengenai dimensi bayani yang dijelaskan dalam penelitian tersebut yang di kemukakan

oleh Al-Jabiri yang memperkenalkan rekonstruksi pemikiran tentang nalar Arab sehingga tercipta tiga macam model pemikiran diantaranya *bayani*, *burhani* dan *irfani* sebagaimana dijelaskan di atas (Dikron, 2019).

Akan tetapi, dalam penulisan makalah ini lebih menekankan pada model pemikiran *bayani*. Adapun *bayani* sendiri diartikan sebagai model pemikiran yang lebih mengedepankan pada otoritas teks Arab (nash). Sedangkan *bayani* dilihat dari model interpretasinya dibagi menjadi 11 bagian, diantaranya:

- a) Interpretasi gramatikal;
- b) Interpretasi historis;
- c) Interpretasi sistematis;
- d) Interpretasi sosiologis atau teologis;
- e) Interpretasi komparatif;
- f) Interpretasi futuristik;
- g) Interpretasi restriktif;
- h) Interpretasi ekstensif;
- i) Interpretasi otentik;
- j) Interpretasi interdisipliner; dan
- k) Interpretasi multidisipliner.

D. Penerapan Aplikasi Dimensi *Bayani* dalam Tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* Karya Al-Qurthubi

Penafsiran dengan melihat dari sisi dimensi *bayani* sebagaimana telah dijelaskan di atas. Dengan sebelas

macam model interpretasi *bayani* yang akan diaplikasikan dalam tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Qurthubi.

a) Interpretasi Gramatikal

Penafsiran kata-kata dalam teks hukum sesuai dengan kaidah bahasa atau segi gramatikalnya. Tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* yang menggunakan metode *tahlili* yang dikategorikan tafsir dengan penafsiran yang rinci dengan memasukkan penafsiran dari beberapa aspek. Misalnya Al-Qurthubi menafsirkan QS. An-Nisa [4]: 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

فيه أربع عشرة مسألة: الأولى- قوله تعالى: " (وَإِنْ خِفْتُمْ) " شرط، وجوابه (فَانكِحُوا). أي إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فِي مَهْرِهِنَّ وَفِي النِّفْقَةِ عَلَيْهِنَّ (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ) أَي غَيْرَهُنَّ.

dalam menafsirkan kata *وَإِنْ خِفْتُمْ* adalah syarat, sedangkan jawabnya *فانكحوا*. yaitu jika kalian khawatir tidak mampu berbuat adil dalam memberikan mahar dan nafkah kepada mereka, maka *فانكحوا ما طاب لكم* yaitu selain mereka (anak-anak yatim).

وَ (خِفْتُمْ) مِنَ الْأَضْدَادِ، فَإِنَّهُ يَكُونُ الْمُخَوَّفُ مِنْهُ مَعْلُومَ الْوُفُوعِ، وَقَدْ يَكُونُ مَظْنُونًا، فَلِذَلِكَ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي تَفْسِيرِ هَذَا الْخَوْفِ. فَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: (خِفْتُمْ) بِمَعْنَى أَيْقَنْتُمْ. وَقَالَ آخَرُونَ: (خِفْتُمْ) ظَنَنْتُمْ. قَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: وَهَذَا الَّذِي اخْتَارَهُ الْحَدَّاقُ، وَأَنَّهُ عَلَى بَابِهِ مِنَ الظَّنِّ لَا مِنَ الْيَقِينِ. التَّقْدِيرُ مَنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ التَّقْصِيرُ فِي الْقِسْطِ لِلْيَتِيمَةِ فَلْيَعْدِلْ عَنْهَا

Dan kalimat (خَفْتُمْ) memiliki dua makna yang kontradiktif, karena terkadang yang diikuti adalah sesuatu yang pasti terjadi, dan terkadang pula hanya sekedar dugaan saja. Oleh karena itu, para ulama berbeda pendapat dalam tafsirnya terhadap kekhawatiran ini. Abu Ubaidillah mengartikan kata (خَفْتُمْ) yaitu dengan makna kalian yakin. Ada pula pendapat lainnya memberikan makna hanyalah dugaan kalian. Inilah, yang dipilih oleh Al-Hudzaq sebagaimana dikatakan oleh Ibnu ‘Athiyah menunjukkan bahwa ayat ini merupakan ayat yang termasuk ke dalam bab dugaan bukan keyakinan.

b) Interpretasi Historis

Alquran diturunkan karena adanya peristiwa atau pertanyaan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW., atau disebut dengan *asbab nuzul*. Walaupun tidak semua ayat dilator belakangi dengan adanya peristiwa atau kejadian yang menyebabkan ayat tersebut turun ataupun juga karena adanya pertanyaan tentu saja ayat-ayat tersebut turun. Bukan hanya Alquran saja melainkan segala sesuatu yang terjadi baik dalam hukum ataupun dalam hal lainnya tentu mempunyai sejarah historisnya. Sebagaimana Al-Qurthubi dalam tafsirnya tidak lupa mencantumkan penafsirannya dengan melihat sisi historisnya ayat tersebut atau melihat dari aspek *asbab nuzulnya*. Misalnya ketika Al-Qurthubi menafsirkan QS. An-Nissa [4]: 12.

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرَّبِيعَ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرَّبِيعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصَّى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ (12)

Pada ayat ini, Al-Qurthubi mencantumkan adanya perbedaan dalam mencantumkan *asbab nuzul*. Dengan banyaknya perbedaan riwayat dalam mencantumkan *asbab nuzul* maka Al-Qurthubi mencantumkan beberapa riwayat. Diantaranya:

الثَّلَاثَةُ- وَاخْتَلَفَتِ الرَّوَايَاتُ فِي سَبَبِ نَزُولِ آيَةِ الْمَوَارِيثِ، فَرَوَى التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَالذَّارِقُطْنِيُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ امْرَأَةً سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ سَعْدًا هَلَكَ وَتَرَكَ بَنَتَيْنِ وَأَخَاهُ، فَعَمَدَ أَخُوهُ فَقَبِضَ مَا تَرَكَ سَعْدٌ، وَإِنَّمَا تَنكِحُ النِّسَاءَ عَلَى أَمْوَالِهِنَّ، فَلَمْ يُجِبْهَا فِي مَجْلِسِهَا ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَتْهُ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ابْنَتَا سَعْدٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (ادْعُ لِي أَخَاهُ) فَجَاءَ فَقَالَ لَهُ «1»: (ادْفَعِ إِلَيَّ ابْنَتَيْهِ التَّلْتَيْنِ وَإِلَى امْرَأَتِهِ الثَّمَنُ وَلَكَ مَا بَقِيَ). لَفْظُ أَبِي دَاوُدَ. فِي رِوَايَةِ التِّرْمِذِيِّ وَغَيْرِهِ: فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمَوَارِيثِ. قَالَ: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ. وَرَوَى جَابِرٌ أَيْضًا قَالَ: عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

وروى جابر أيضاً قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة يمشيان، فوجداني لا أعقل، فدعا بماء فتوضأ، ثم رش عليّ منه، فأقفت، فقلت: كيف أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿يُؤَيِّدُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾. أخرجه في الصحيحين^(٣).

وأخرجه الترمذي وفيه: فقلت يا نبي الله، كيف أقسم مالي بين ولدي؟ فلم يرده عليّ شيئاً، فنزلت: ﴿يُؤَيِّدُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي مَثَلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ مِنَ الْآيَةِ﴾. قال: حديث حسن صحيح^(٤).

Asbab Nuzul tentang ayat waris diriwayatkan secara berbeda-beda. Seperti yang diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ad Daruquthniy dari Jabir bin Abdillah bahwa istri sa'd bin Ar Rabi' berkata: wahai Rasulullah, sesungguhnya Sa'ad telah meninggal dan meninggalkan dua putrid an satu saudara laki-laki. Saudara laki-laki tersebut mengambil semua yang ditinggalkan oleh Sa'ad, sedangkan anak perempuannya dinikahi dengan harta mereka. Rasulullah SAW., tidak menjawabnya di majlis tersebut. Kemudian istri Sa'ad datang kembali dan bertanya untuk kedua kalinya: wahai Rasulullah, bagaimana dengan dua putri perempuan Sa'ad? Rasul menjawab: pangillah saudaranya kepadaku. Lalu anak perempuan tersebut datang, Rasul berkata kepadanya: berikan kedua putrinya sepertiga, dan kepada istrinya seperdelapan, sedangkan engkau ambil selebihnya. Lafadz dari Abu Dawud. Dalam riwayat At Tirmidzi dan selainnya :

turunlah ayat mawaris . Imam Tirmidzi berkata ini adalah hadis shahih.

c) Interpretasi Sistematis

Penafsiran mengenai sebuah aturan terutama dalam urusan aturan hukum tentu saja menggunakan keseimbangan yang sistematis. Begitu pula dengan Al-Qurthubi yang menafsirkan ayat-ayat Alquran dalam tafsirnya dilakukan secara sistematis. Seperti menafsirkan ayat dengan ayat yang lain, menafsirkan dengan hadits dan memasukkan dari beberapa aspek lainnya. Sebagai contoh ketika Al-Qurthubi menjelaskan ayat tentang talak rujuk dan masa *iddahnya*.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٢٨

قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) فِيهِ خَمْسُ مَسَائِلَ: الْأُولَى- قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ) لَمَّا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْإِيْلَاءَ وَأَنَّ الطَّلَاقَ قَدْ يَقَعُ فِيهِ بَيْنَ تَعَالَى حُكْمِ الْمَرْأَةِ بَعْدَ التَّطْلِيقِ. وَفِي كِتَابِ أَبِي دَاوُدَ وَالنَّسَائِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: " وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ " الْآيَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا، وَإِنْ طَلَّقَهَا ثَلَاثًا، فَنَسَخَ ذَلِكَ وَقَالَ: " الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ " الْآيَةِ. وَالْمُطَلَّقَاتُ لَفْظٌ عُمُومٍ، وَالْمُرَادُ بِهِ الْخُصُوصُ فِي الْمَدْخُولِ بِهِنَّ، وَخَرَجَتِ الْمُطَلَّقَةُ قَبْلَ الْبِنَاءِ بِآيَةِ " الْأَحْزَابِ " : " فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدَاةٍ تَعْتَدُونَهَا «1» " عَلَى مَا يَأْتِي. وَكَذَلِكَ الْحَامِلُ بِقَوْلِهِ: " وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ «2»

Penafsiran Al-Qurthubi tentang ayat ini dengan menyebutkan lima masalah yang ada dalam ayat tentang talak rujuk dan masa *iddah*nya seorang istri. Ayat tersebut ditafsirkan dengan memasukkan beberapa hadits yang terdapat dalam kitab Abu Daud dan An-Nasa'I. hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, beliau berkata bahwa apabila laki-laki mentalak seorang istrinya maka ia tetap memiliki hak istrinya walaupun telah mentalaknya sebanyak tiga kali, akan tetapi, ayat ini di nasakh dengan firman Allah الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ. Kata الْمَطْلَقَاتِ diartikan secara umum dan tidak termasuk dalam QS. Al-Ahzab ayat 49 dan QS. At-Thalaaq ayat 4 yang sama-sama berkaitan dengan talak akan tetapi memiliki makna yang berbeda.

d) Interpretasi Sosiologis atau teologis

Adanya interpretasi sosiologi atau teologis bertujuan untuk kemaslahatan. Karena Alquran adalah *rahmatan lil 'alamiin*. Sebagai contoh QS. An-Nisa [4]: 3 yang menjelaskan tentang perintah kewajiban para wali terhadap asuhannya.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتَلْتُمْ
وَرُبِّعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣

Penafsiran Al-Qurthubi terhadap ayat ini dilihat dari 14 aspek permasalahan. Ayat ini merupakan suatu dugaan bukan keyakinan sebagaimana disepakati oleh Al-Hudzaq diriwayatkan oleh Ibnu Athiyah. Takdirnya adalah barang

siapa yang menduga kuat tidak akan mendzalimi perempuan yatim, maka berpalinglah darinya. Bahkan semua pakar ilmu bersepakat bahwasannya apabila tidak adanya kekhawatiran dalam bersikap atau berlaku adil maka menikah lebih dari satu istri: dengan dua, tiga atau empat. Akan tetapi, antara imam madzhab berbeda pendapat dalam menafsirkan perempuan yang bagaimana yang boleh dinikahi.

الثَّالِثَةُ- تَعَلَّقَ أَبُو حَنِيفَةَ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي تَجْوِيزِهِ «2» نِكَاحَ الْيَتِيمَةِ قَبْلَ الْبُلُوغِ. وَقَالَ: إِنَّمَا تَكُونُ يَتِيمَةً قَبْلَ الْبُلُوغِ، وَبَعْدَ الْبُلُوغِ هِيَ امْرَأَةٌ مُطْلَقَةٌ لَا يَتِيمَةٌ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ أَرَادَ الْبَالِغَةُ لَمَّا نَهَى عَنْ حَطِّهَا عَنْ صَدَاقِ مِثْلِهَا، لِأَنَّهَا تَخْتَارُ ذَلِكَ فَيَجُوزُ إِجْمَاعًا

Abu Hanifah mengomentari ayat ini yaitu dalam pembolehan menikahi perempuan yatim sebelum baligh. Abu Hanifah berkata bahwa sesungguhnya perempuan yatim boleh dinikahi sebelum baligh dan setelah baligh, karena dia sama seperti perempuan pada umumnya bukan perempuan yatim, dengan dalil bahwasannya jika hendak menikahi perempuan yatim yang baligh, dia dilarang untuk mengurangi mahar *mitsil* darinya, karena dia berhak mendapatkan atau memilih hal tersebut. Dan semua itu berdasarkan ijma'.

. وَذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَالْجُمْهُورُ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ حَتَّى تَبْلُغَ. وَتُسَمَّيْنَ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ) وَالنِّسَاءُ اسْمٌ يُنطَلِقُ عَلَى الْكِبَارِ كَالرِّجَالِ فِي الذُّكُورِ، وَاسْمُ الرَّجُلِ لَا يَتَنَاوَلُ الصَّغِيرَ، فَكَذَلِكَ اسْمُ النِّسَاءِ، وَالْمَرْأَةُ لَا يَتَنَاوَلُ الصَّغِيرَةَ.

Sedangkan menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i serta jumhur ulama berpendapat bahwa perempuan yatim harus sudah mencapai usia baligh dan bisa meminta pendapatnya sebelum ia dinikahi. Sebagaimana firman Allah dalam QS. An-Nisa[4]: 127.

e) Interpretasi Komparatif

Komparatif dalam metode tafsir lebih dikenal dengan *muqarran*. Dalam tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* di dalamnya terdapat beberapa pendapat madzhab fiqh, tetapi yang lebih dominan perbedaan madzhab maliki, Hanafi dan syafi'i, sedangkan hambali tidak begitu dominan disebutkan dalam tafsirnya. Seperti dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 187 tentang suami dan istri bagaikan pakaian yang saling melengkapi satu sama lain.

الْعَاشِرَةُ۔ وَاخْتَلَفُوا أَيضًا فِيمَا يَجِبُ عَلَى الْمَرْأَةِ يَطُوهَا زَوْجَهَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، فَقَالَ مَالِكٌ وَأَبُو يُوسُفَ وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ: عَلَيْهَا مِثْلُ مَا عَلَى الرَّوْجِ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: لَيْسَ عَلَيْهَا إِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ، وَسِوَاءَ طَاوَعْتَهُ أَوْ أَكْرَهَهَا، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجَابَ السَّائِلَ بِكَفَّارَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَمْ يُفَصِّلْ. وَرَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: إِنْ طَاوَعْتَهُ فَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفَّارَةٌ، وَإِنْ أَكْرَهَهَا فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ لَا غَيْرَ. وَهُوَ قَوْلُ سَخْنُونِ بْنِ سَعِيدِ الْمَالِكِيِّ. وَقَالَ مَالِكٌ: عَلَيْهِ كَفَّارَتَانِ، وَهُوَ تَحْصِيلُ مَذْهَبِهِ عِنْدَ جَمَاعَةِ أَصْحَابِهِ

Mereka berselisih pendapat apakah wanita wajib (membayar kafaroh) ketika digauli oleh suaminya pada bulan ramadhan. Berkata Malik, Abu Yusuf, dan Ashab Ar Rayi: baginya sebagaimana atas suami, berkata Imam Syafii: tidak ada bagi sitri kecuali kafaroh satu kali, sama saja

apakah dia menyukainya atau kah membencinya; karena Nabi Muhammad SAW., menjawab orang yang bertanya dengan satu kali kafaroh tanpa rincinya. Dan telah diriwayatkan dari Abu Hanifah : jika sama-sama suka maka setiap dianatar mereka satu kafaroh, dan jika suami memaksanya, maka bagi suami satu kafaroh dan istri tidak memabayar kafaroh, itu adalah pendapat suhunn bin sa'id al maliki. Berkata Malik: bagi suami dua kafaroh, itu adalah kesimpulan madzhab Malik menurut jamaah ashabnya.

الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ- وَاخْتَلَفُوا أَيضًا فِيمَنْ جَامَعَ نَاسِيًا لِيَوْمِهِ أَوْ أَكَلَ، فَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ وَإِسْحَاقُ: لَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْوَجْهَيْنِ شَيْءٌ، لَا قَضَاءَ وَلَا كَفَّارَةَ. وَقَالَ مَالِكٌ وَاللَّيْثُ وَالْأَوْزَاعِيُّ: عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَلَا كَفَّارَةَ، وَرُوِيَ مِثْلَ ذَلِكَ عَنْ عَطَاءٍ. وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَطَاءٍ أَنَّ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةَ إِنْ جَامَعَ، وَقَالَ: مِثْلَ هَذَا لَا يُنْسَى. وَقَالَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ: سَوَاءٌ وَطِئَ نَاسِيًا أَوْ عَامِدًا فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ، وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ الْمَاجِشُونِ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَإِلَيْهِ دَهَبَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ الْمَوْجِبَ لِلْكَفَّارَةِ لَمْ يُفَرِّقْ فِيهِ بَيْنَ النَّاسِي وَالْعَامِدِ. قَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ: لَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

Mereka berbeda pendapat juga tentang suami yang menjima dan makan karena lupa sedang berpuasa, berkata As Syafii , Abu Hanifah dan ashabnya, serta Ishaq : tidak mengapa dari dua keadaan tersebut, tidak ada qadha juga tidak kafaroh. Berkata Malik , Laits, dan Awzai' : baginya qadha dan kafaroh, dan diriwayatkan sebagaimana oleh Atha. Telah diriwayatkan oleh Athab bahwa baginya kafaroh jika berjima, dia berkata : hal seperti ini tidak mungkin lupa. Sebagian kaum Ahli Dzahir berkata : sama

saja apakah berjima karena lupa atau sengaja , maka baginya qadha dan kafaroh, itu adalah perkataan Ibn Al Majisun abd Al Malik, dan begitupun Madzhab Imam Ahmad; karena hadis newajibkan kafaroh tidak membedakan anatara lupa dan sengaja, berkata Ibnu Al Mundzir : tidak mengapa baginya.

- f) Interpretasi Futuristic**
- g) Interpretasi restriktif**
- h) Interpretasi ekstensif**
- i) Interpretasi otentik**
- j) Interpretasi interdisipliner**

Bila dilakukan dalam suatu masalah yang menyangkut berbagai disiplin ilmu hukum, disini dipergunakan logika penafsiran lebih dari satu cabang ilmu hukum tetapi dilihat dari ilmu social juga Al-Qurthubi masukkan. Seperti tentang silaturahmi yang tertera dalam QS. An-Nisa [4]: 1. Al-Qurthubi menafsirkan bahwa kata **الأَرْحَام** memiliki makna yang mendalam bahkan sebagian ulama berpendapat bahwa orang tidak akan masuk syurga orang yang melakukan syirik dan tidak menjaga silaturahmi.

k) Interpretasi multidisipliner

Seorang mufassir harus juga mempelajari bukan hanya tentang tafsir saja, melainkan semua ilmu. Begitu pula Al-Qurthubi dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran memasukkan aspek Bahasa tidak hanya sekedar penafsiran dengan beberapa pendapat madhhab akan tetapi Al-Qurthubi

juga memasukkan gramatikal Bahasa, ilmu nahwu dan ilmu lainnya.

E. Ideologi Al-Qurthubi dalam Tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*

Ideologi secara Bahasa dibagi menjadi dua bagian, terdiri dari *Idea* dan *logos*. *Idea* yang diartikan sebagai konsep, gagasan, cita-cita dan memiliki arti pengertian dasar sedangkan *logos* adalah ilmu. Sedangkan menurut Kamus Bahasa Indonesia, ideology diartikan sebagai kumpulan konsep atau cara berfikir seseorang terhadap sesuatu bahkan dalam pengertian politik yang dimaksud ideology adalah himpunan ide atau keyakinan yang menjadi dasar dalam menentukan sikap seseorang terhadap kejadian. Sedangkan menurut beberapa ahli, yang dimaksud dengan ideology adalah ilmu tentang ide atau tentang pengertian dasar seseorang terhadap sesuatu.

Ideologi dan tafsir tentu saja tidak bisa dipisahkan, karena ideologi tafsir dalam pemahaman penulis ialah suatu paham atau cara berfikir seseorang dalam menafsirkan Alquran yang akhirnya bisa memberikan pengaruh dalam penulisan tafsir seorang *mufassir*. Bisa saja, suatu paham atau pendapat tersebut disesuaikan dengan latar belakang intelektual atau social kondisi dari penafsir itu sendiri. Dapat ditegaskan bahwa ideologi tafsir tersebut merupakan cara pandang atau cara berfikir yang memiliki peran sangat kuat

dalam memahami Alquran, bahkan sampai pada level yang lebih sederhana atau praktis. Terkait dengan hal itu sampai pada penghujunabad ke-20 terdapat dua ideologi tafsir, diantaranya interpretasi skripturalis dan interpretasi subtansialis (Mahfudz, 2016).

Interpretasi skripturalis dilakukan pada tafsir klasik, walaupun ada pendapat yang mengatakan bahwa skrituralis berbahaya jika digunakan ke dalam Alquran apalagi dalam menafsirkan ayat-ayat mutasyabih. Namun, disisi lain selama skipturalis bermakna asli dengan maksud agar mudah dipahami, maka boleh digunakan dalam menafsirkan Alquran. Akan tetapi, justru interpretasi skipturalis banyak digunakan atau tidak keliru jika digunakan dalam keyakinan teologis. Sebagaimana Al-Qurthubi yang secara umum menggunakan sisi historis (*asbab nuzul*) dengan memasukkan beberapa riwayat yang dianggap lebih shahih. Sementara itu, dalam penafsiran Al-Qurthubi memuat pula beberapa pendapat yang memudahkan para pembaca dalam menyederhakan dengan dilihat dari beberapa aspek masalah yang terkandung dalam setiap ayat. Seperti Al-Qurthubi menafsirkan ayat tentang hubungan social dalam QS. An-Nisa [4]: 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١

Artinya: “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.” (QS. An-Nisa [4]: 1)

فِيهِ سِتٌّ «4» مَسَائِلَ: الْأُولَى- قَوْلُهُ تَعَالَى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ) قَدْ مَضَى فِي (الْبَقَرَةِ) اشْتِقَاقُ (النَّاسِ) وَمَعْنَى التَّقْوَى وَالرَّبَّ وَالْخَلْقِ وَالزُّوجِ وَالْبَيْتِ، فَلَا مَعْنَى لِلْإِعَادَةِ «5»

Ayat ini terdiri dari enam masalah. *Pertama*, sebagaimana firman Allah (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ) yang memiliki makna taqwa kepada Allah. Para ulama bersepakat bahwa silaturahmi hukumnya wajib. Dan ketika memutuskan silaturahmi hukumnya haram. Nabi berkata kepada Asma' dalam haditsnya Nabi berkata: sebelumnya Asma bertanya kepada Nabi Muhammad SAW., apakah saya harus menyambung silaturahmi kepada ibuku? Nabi menjawab, iya sambunglah silaturahmi dengan ibumu walaupun ibumu kafir. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa menjalin silaturahmi terjalin bukan hanya sesama muslim akan tetapi menjalin silaturahmi juga kepada orang kafir. Bahkan, Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya berkata orang yang selalu menjaga silaturahmi terhadap sesama bisa

diwariskan walaupun tidak ada ikatan darah sekalipun atau sesuatu yang difardhukan.

Mereka memerdekakan orang yang membeli budak-budak yang memiliki hubungan silaturahmi dengan mereka karena kemuliaan silaturahmi, mereka membangun pandangan mereka dari apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud bahwa Nabi Muhammad SAW., bersabda : “ barang siapa yang memiliki hubungan silaturahmi yang diharamkan maka dia adalah orang yang merdeka” . Hal itu adalah pendapat mayoritas ahli ilmu. Diriwayatkan dari Umar bin AL Khattab r.a dan Abdullah bin Mas’ud , dan tidak diketahui dari keduanya ada yang menyelisih dari kalangan sahabat. Hal itu adalah pendapat Hasan Al Bashriy , Jabir bin Zaid, ‘Atha, Sya’bi , Az Zuhri, dan juga pendapatnya At Tsauri, Ahmad, dan Ishaq.

Ulama-ulama kami (Maliki) dalam hal tersebut terdapat tiga pendapat : Pertama, bahwa rahim hanya dikhususkan untuk ayah dan kakek. Kedua, dari kedua sisi yakni saudara-saudara. Ketiga, sebagaimana perkataan Abu Hanifah. Berkata Imam Syafii : Tidak ada yang bisa memerdekakannya kecuali anak-anaknya, ayahnya, dan ibunya, dan tidak bisa saudara-saudaranya dan siapapun yang memiliki hubungan kedekatan dan darah untuk memerdekakannya. Sebagaimana pula penafsiran Al-Qurthubi tentang QS. An-Nisa[4]: 9:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ
وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۙ

فِيهِ مَسْأَلَتَانِ: الْأُولَى- قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَلْيَخْشَ) حَذَفَتِ الْأَلْفُ مِنْ (لِيَخْشَ) لِلجَزْمِ
بِالأَمْرِ، وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ سَبِيئِيهِ إِضْمَارُ لَامِ الأَمْرِ قِيَاسًا عَلَى حُرُوفِ الجَرِّ إِلَّا فِي
ضَرُورَةِ الشَّعْرِ. وَأَجَازَ الكُوفِيُّونَ حَذْفَ اللّامِ مَعَ الجَزْمِ، وَأَنْشَدَ الجَمِيعُ:

مُحَمَّدٌ تَفَدُّ نَفْسَكَ كُلَّ نَفْسٍ ... إِذَا مَا خَفْتَ مِنْ شَيْءٍ تَبَالًا «1»

أَرَادَ لِنَفْدِ، وَمَفْعُولٌ (لِيَخْشَ) مَحذُوفٌ لِذِلَالَةِ الكَلَامِ عَلَيْهِ. وَ (خَافُوا) جَوَابُ
(لَوْ). التَّفْذِيرُ لَوْ تَرَكَوْا لَخَافُوا. وَيَجُوزُ حَذْفُ اللّامِ فِي جَوَابِ (لَوْ).

Dalam penafsiran ayat ini terdiri dari dua masalah, diantaranya : firman Allah (خَافُوا) adalah jawab dari (لَوْ) , takdirnya : seandainya mereka meninggalkan , pastilah mereka merasa khawatir. Boleh membuang huruf lam dalam jawab (لَوْ).

وَهَذِهِ الْآيَةُ قَدْ اِخْتَلَفَ العُلَمَاءُ فِي تَأْوِيلِهَا، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ: هَذَا وَعَظٌّ لِلأَوْصِيَاءِ،
أَيِ افْعَلُوا بِالنِّسَامِي مَا تُحِبُّونَ أَنْ يَفْعَلَ بِأَوْلَادِكُمْ مِنْ بَعْدِكُمْ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ.
وَلِهَذَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا).

Para ulama berbeda pendapat terkait takwil ayat ini ; satu kelompok berkata : ini adalah nasihat untuk para pewasiat, yaitu : perlakukanlah anak-anak yatim sebagaimana yang kalian senangi untuk dilakukan kepada anak-anak kalian; begitupun perkataannya Ibnu ‘Abbas. Oleh karenanya Allah SWT berfirman dalam surat An Nisa ayat 10 : (sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara dzalim).

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: المُرَادُ جَمِيعُ النَّاسِ، أَمَرَهُمْ بِاتِّقَاءِ اللهِ فِي الأَيْتَامِ وَأَوْلَادِ النَّاسِ،
وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا فِي حُجُورِهِمْ. وَأَنْ يَشَدِّدُوا لَهُمُ القَوْلَ كَمَا يُرِيدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ

يُفَعَّلَ بَوْلِدِهِ بَعْدَهُ. وَمِنْ هَذَا مَا حَكَاهُ الشَّيْبَانِيُّ قَالَ: كُنَّا عَلَى قُسْطَنْطِينِيَّةَ فِي عَسْكَرِ مَسْلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، فَجَلَسْنَا يَوْمًا فِي جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِيهِمْ ابْنُ الدَّيْلَمِيِّ، فَتَدَاكُرُوا مَا يَكُونُ مِنْ أَهْوَالِ آخِرِ الزَّمَانِ. فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَا بَشِيرٍ «2»، وَدَيِّ الْأَى يَكُونُ لِي وَوَلَدٌ. فَقَالَ لِي: مَا عَلَيْكَ! مَا مِنْ نَسَمَةٍ قَضَى اللَّهُ بِخُرُوجِهَا مِنْ رَجُلٍ إِلَّا خَرَجَتْ، أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَأْمَنَ عَلَيْهِمْ فَاتَّقِ اللَّهَ فِي غَيْرِهِمْ، ثُمَّ تَلَا الْآيَةَ. وَفِي رَوَايَةٍ: الْأَى أَدُلُّكَ عَلَى أَمْرٍ إِنْ أَنْتَ أَدْرَكْتَهُ نَجَاكَ اللَّهُ مِنْهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ وَوَلَدًا مِنْ بَعْدِكَ حَفِظَهُمُ اللَّهُ فِيكَ؟ فَقُلْتُ: بَلَى! فَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا) إِلَى آخِرِهَا.

Pendapat lain mengatakan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah untuk semua manusia. Allah perintahkan semua manusia untuk bertakwa kepada Allah baik kepada anak yatim dan anak manusia lainnya, sekalipun anak-anak tersebut bukan anak kandungnya. Hendak pula mereka (orang tua) berperilaku anak yatim sama seperti anak kandungnya sendiri. Berkata As-Syaibani bahwa kami berada dalam pasukan Maslamah bin Abdul Malik, ketika kami duduk dalam satu majelis ilmu bersama Ibn Ad-Dailani. Beliau berkata Wahai sahabatku Abu Bahsr bahwasannya aku tidak memiliki anak. Lalu dia berkata jangan khawatir! Tidaklah ayat ini tentang وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا yang mengatakan bahwa tidaklah sebuah tiupan yang Allah berikan itu akan hidup dan keluar seorang kecuali pasti ia akan keluar, baik suka maupun membencinya. Akan tetapi, jika kamu hendak menjaga mereka, maka bertakwalah kepada Allah. Dalam riwayat : maukah aku tunjukan untukmu atas suatu perkara yang apabila engkau

menemuinya, Allah akan menyelamatkanmu darinya, jika engkau meninggalkan seorang anak setelahmu, maka Allah akan menjaga mereka karenamu? saya berkata: ya! lalu dia membacakan ayat: وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا

الثَّانِيَةَ- قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا) السَّدِيدُ: الْعَدْلُ وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ، أَي مَرُوا الْمَرِيضَ بِأَنْ يُخْرِجَ مِنْ مَالِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْحُقُوقِ الْوَاجِبَةِ، ثُمَّ يُوصِي لِقَرَابَتِهِ

Kedua, firman Allah (وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا)

memiliki makna adil, yang benar dari sebuah perkataan. Maksudnya adalah perintahkan orang yang sakit agar dia mengeluarkan hartanya untuk memenuhi hak-hak yang wajib. Kemudian berwasiatlah kepada kerabatnya.

Penafsiran Al-Qurthubi tentang hukum terutama berkaitan dengan *munakahat*. Kehidupan berkeluarga yang sering menimbulkan permasalahan sehingga membutuhkan jawaban mengenai permasalahan tersebut. Sebagaimana dalam QS. Al-A'raf [7]: 189:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَتْهُ دَعَا اللَّهَ رَبِّهَمَا لِنِئْنِ آتَيْنَا صَلَاحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia yang sudah banyak disepakati bahwa manusia yang pertama diciptakan adalah Nabi Adam, a.s kemudian menciptakan Hawa dari tulang rusuknya untuk menemani dan menghasilkan keturunan. Sebagaimana Al-Qurthubi menafsirkan kata *hamlan* yang diartikan sebuah penyakit.

Begitupun melihat bahwa Ibnu Qasim dan Yahya meriwayatkan dari Malik, dia berkata: “awal hamil adalah kabar gembira dan merupakan kabar bahagia, dan ujungnya adalah sebuah penyakit. Ini didasarkan pada pendapat Malik sebagaimana terlihat secara zahirnya **دَعَا اللَّهُ رَبَّهُمَا** yang menunjukkan tentang keadaan ketika seorang wanita hamil, karena besarnya perkara dan tanggungan yang dipikul, menjadikan bahwa perempuan yang meninggal ketika hamil adalah syahid sebagaimana tertera dalam hadits.

Tidak Fanatis terhadap Satu Madzhab

Al-Qurthubi dikenal hidup dikalangan masyarakat yang bermadzhab maliki, walaupun ia memegang madzhab fiqh maliki tapi ketika ia menafsirkan Alquran dalam tafsirnya *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* tidak begitu sectarian atau berpihak secara keras sesuai dengan madzhab yang dianutnya. Al-Qurthubi begitu toleran kepada madzhab lainnya selagi ada dalil yang mendukung tentang pendapat madzhab lainnya. Dalam tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* memang lebih banyak memasukan pendapat madzhab syafi'i, Hanafi, dan Maliki itu sendiri, untuk Madzhab Hambali Al-Qurthubi jarang mencantumkan dalam tafsirnya bahkan terlihat tidak ada. Sebagaimana penafsiran tentang kewajiban hak suami dan istri yang tertera pada QS. Al-Baqarah [2]: 187.

Al-Qurthubi menyebutkan bahwa pembatalan puasa yang dilakukan antara suami istri karena *jima*. Sebagaimana pendapat Imam Malik, Syafi’I menyebutkan bahwa tidak ada bagi istri kecuali *kafarah* satu kali, sama saja apakah dia menyukainya atau tidak Rasulullah menjawab, “*orang yang bertanya dengan satu kali kafarah tanpa rincinya.*” Dan telah diriwayatkan dari Abu Hanifah, “*jika sama-sama suka maka setiap diantara mereka satu kafarah, dan jika suami memaksanya, maka bagi suami satu kafarah dan istri tidak membayar kafarah,*” itu adalah pendapat Sunhun bin Sa’id Al-Maliki. Berkata Malik, “*bagi suami dua kafarah, itu adalah kesimpulan madzhab Malik menurut jama’ah ashabnya.*”

Sedangkan interpretasi subtansialis pada dasarnya adalah Bahasa yang sering digunakan oleh terminology “takwil” sebagaimana dilakukan dan dimunculkan dalam tafsir klasik. Interpretasi subtansialis berupaya keras untuk menangkap makna subtansial dibalik teks-teks Alquran di dalamnya. Sebagaimana diketahui bahwa isi dalam Alquran terdiri dari dua kelompok besar, yakni ayat-ayat *Muhkam* dan ayat-ayat *mutasyabih* (Mahfudz, 2016).

Al-Qurthubi ketika mengungkap ayat-ayat yang berkaitan dengan *muhkam* dijelaskan sesuai dengan melihat perbandingan madzhab dan ditafsirkan secara jelas dengan dibantu oleh dalil-dalil yang menguatkannya. Sedangkan ketika menafsirkan ayat-ayat *mutasyabih* Al-Qurthubi

memasukkan beberapa riwayat yang mendukung terhadap ayat tersebut dan mengembalikan maknanya kepada Allah. Ia lebih mengikuti penafsiran yang berkaitan dengan maknanya dikembalikan lagi kepada Allah. Seperti dalam menafsirkan *fawatihussuwar*, ia tidak menafsirkan secara detail tapi dengan memasukkan riwayat dari beberapa hadits kemudian mengembalikan makna yang sesungguhnya kepada Allah. Selain itu, Al-Qurthubi dalam menafsirkan ayat *mutasyabihat* seperti dalam QS. Al-Ra'du : 2, tentang Allah yang bersemayam di *arasy*. Al-Qurthubi tidak banyak berkomentar mengenai kalimat tersebut.

(ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) تَقَدَّمَ الْكَلَامُ فِيهِ «2». (وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) أَي دَلَّلَهُمَا لِمَنَافِعِ خَلْقِهِ وَمَصَالِحِ عِبَادِهِ، وَكُلُّ مَخْلُوقٍ مُدَلَّلٌ لِلْخَالِقِ

BAB V

METODE IRFANI DALAM AL-QUR'AN

A. Istilah Bayani

1. Etimologi

Kata *bayan* berasal dari akar kata bahasa arab b – y – n, yang memiliki arti pisah atau terpisah (*al-fashal / al-infishal*) dan jelas atau menampakan (*al-Zuhur / izhar*). Sesuatu dikatakan jelas apabila dia berbeda dari yang lain dan memiliki keistimewaan dibanding dengan yang lain. Oleh karena itu, pengertian yang kedua (*al-zuhur / izhar*) lahir dari pengertian yang pertama (*al-fashal / al-infishal*). Menurut Abid Al-Jabiri, pengertian yang pertama secara mendasar terkait dengan wujud ontologis, sementara pengertian yang kedua terkait wujud epistemologis (al-Dawiy, 2002). Lebih jauhnya, al- Jabiri mendefinisikan *al-bayani* dengan memperhatikan dua bagian pembahasan yaitu *taqnin tafsir al-khitab* (peraturan penafsiran teks) dan *syuruth intaj al-khitab* (Syarat membuat teks) (al-Arabi, 1991).

2. Terminologis

Bayani adalah suatu epistemologi yang mencakup disiplin yang berpangkal dari bahasa arab, yaitu *nahwu* (al-hasyimi, 2009) fikih, ushul fikih, kalam dan *balaghah*. Masing-masing disiplin ilmu itu terbentuk dari satu sistem kesatuan bahasa yang mengikat basis-basis penalaranya.

Epistemologi ini dapat dipahami dari tiga segi, yaitu, segi aktifitas pengetahuan, diskursus pengetahuan dan sistem pengetahuan. Sebagai aktifitas pengetahuan, bayani berarti “tampak menampakan” dan “faham memahamkan”, sebagai diskursus pengetahuan bayani berarti dunia pengetahuan yang dibentuk oleh dunia arab islam murni, yaitu ilmu bahasa dan ilmu agama. Sementara itu sebagai sistem pengetahuan bayani berarti kumpulan dari prinsip-prinsip, konsep-konsep dan usaha yang menyebabkan dunia terbentuk tanpa disadari (Abdullah, 2001).

Menurut Al-Jabiri bahasa bukan hanya berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berfikir, tetapi lebih dari itu adalah suatu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran. System bahasa yang semacam itu nampak jelas pada masa *tadwin* (pembukuan), dimana terjadi pembukuan dan kodifikasi bahasa arab dari bahasa sehari-hari menjadi bahasa resmi dan ilmiah, pembukuan ini dilakukan oleh Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (w. 170 H) dan Sibawaih. Lebih lanjut Al-Jabiri menemukan konsep-konsep seperti *tasbih* (emulasi) dan *qiyas* (analogi) yang lazim dipakai menyusun kata-kata dari kalimat, termasuk keindahan bahasa (al-jabiri, 2000).

B. Sejarah Penalaran Bayani

Dari sejarahnya, aktifitas bayani sudah dimulai sejak munculnya pengaruh islam, tetapi belum merupakan suatu kajian ilmiah seperti identifikasi keilmuan dan peletakan

aturan penafsiran teks. Sebagaimana pendapat al-Jabiri terkait historisitas bayani bahwa ia mendefinisikan *al-bayani* dengan memperhatikan dua bagian pembahasan yaitu *taqnin tafsir al-khitab* (peraturan penafsiran teks) dan *syuruth intaj al-khitab* (Syarat membuat teks) (al-jabiri 1991). Asas dari *taqnin tafsir al-khitab* (peraturan penafsiran teks) adalah para sahabat yang meriwayatkan atau pun menafsirkan al-Qur'an, seperti Ibnu Abbas (w. 68 H), namun penyebaran budaya (Rahman dan Mimbar, 2018) ini masih dalam bentuk lisan dan belum terkodifikasi secara ilmiah. Tafsir al-Khitab al-Bayani mulai semarak pada masa kodifikasi seperti yang dilakukan oleh Muqatil bin Sulaeman (w. 150 H), Abu Zakaria Yahya bin Ziyad (w. 207 H), dan Abu Ubaidah bin Muammar (w. 215 H). Pada masa ini lah mulai ada arah yang jelas tentang *taqnin tafsir al-khitab* (peraturan penafsiran teks), namun masih sesempurna imam syafi'i, karena selain memperhatikan penjelasan al-Qur'an secara bahasa beliau juga mendemonstrasikan bagaimana cara memahami al-Qur'an. Tahap selanjutnya adalah mulai munculnya aturan penafsiran wacana bayani. Proses peletakan penafsiran bayani dilakukan oleh imam syafi'I (w. 204 H). Imam Syafi'I menjelaskan bahwa *al-Bayan* memiliki dua unsur pokok yakni *ushul* yang memiliki beberapa cabang dan *al-Bayan* sebagai cara mengutarakan sesuatu.

Dalam perkembangan selanjutnya, pembahasan tentang *bayan* lebih identik dengan pembahasan logika dibanding dengan ilmu yang lainya. Al-Jabiri menolak pendapat bahwa hal tersebut dikarenakan masuknya fisafat yunani dalam pemikiran arab islam. Menurutnya, perubahan tersebut terjadi karena setelah kajian *bayan* berkembang dalam pendekatan *balaghah*, para ulama berusaha mengkaji tentang penafsiran teks agama seperti al-Qur'an dengan meneliti tentang *i'jaz al-Qur'an* (kemukjizatan al-Qur'an) di kalangan muktazilah (al-Jabiri, 1991). Maka al-Jabiri mengambil pendapat Ibnu Wahab dalam perkembangan pemikiran bayani. Ia mengatakan bahwa akal membedakan manusia dengan hewan. Akal manusia terbagi menjadi dua yaitu : akal *mauhub* (akal pemberian tuhan), dan akal *maksub* (hasil usaha manusia). Maka manusia adalah insan yang berakal dan mampu menjelaskan dan menggunakan akalnya (al-Jabiri, 1991). Adapun macam-macam ilmu bayan menurut Ibnu Wahab adalah : 1. *Bayan i'tibar* (al-arabi, 1991) (menerangkan kondisi), 2. *Bayan I'tiqad* (menerangkan keyakinan/kepercayaan). Setelah mengetahui bayan *i'tibar* maka pemahaman manusia meningkat pada keyakinanya dan hal tersebut bisa berupa hak/benar, ragu, atau batil/salah, 3. *Bayan al-Ibarah* (al-Arabi, 1993), 4. *Bayan al-Kitab* (al-arabi, 1993).

Dari pembahasan bayan di atas, al-Jabiri sependapat dengan teori Ibnu Wahab yang menggabungkan teori ushuli

yang dipelopori oleh imam syafi'i dan teori bahasa yang dibahas oleh al-jahidz (al-Jabiri, 1991). Al-Jabiri menyimpulkan adanya cakupan pengetahuan bayan yang menyeluruh di pemikiran arab islam tersebut yaitu bayan yang berkaitan dengan logika, pengetahuan, epistemologi, dan ideologi (al-Jabiri, 1993). Dengan demikian, diketahui bahwa ada tiga fase perkembangan *bayan* yaitu masa pembentukan *qawanin tafsir al-khitab* yang disempurnakan oleh Imam Syafi'i dan kaidah memproduksi *khitab* yang ditawarkan al-Jahidz dan cara memperoleh pengetahuan yang ditawarkan Ibnu Wahab (al-Jabiri, 1993).

C. Ruang Lingkup Bayani

Dari pemaparan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa ruang lingkup kajian dari bayani meliputi beberapa hal yakni, Objek Kajian Material *bayani* dan Objek Kajian Formal bayani. Adapun objek kajian material *bayani* meliputi:

1. Teks *Nash* (Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW berikut *Qoul shahabi* dan *Qaoul tabi'in*.)
2. Teks Non Nashn (berupa karya para ulama)

Adapun corak berpikir yang diterapkan dalam ilmu-ilmu ini cenderung deduktif yakni mencari isi di dalam teks, artinya menempatkan teks yang dikaji sebagai satu ajaran mutlak (dogma) yang harus dipatuhi dan diikuti. Adapun objek kajian formal *bayani* meliputi :

1. Gramatika dan sastra (*Nahwu* dan *balaghah*)
2. Hukum dan teori hukum (*fiqh* dan *ushul fiqh*)
3. Beberapa kasus di bidang ilmu Qur'an dan Hadits.

D. Metode Bayani

Untuk mendapatkan pengetahuan, epistemologi bayani menempuh dua jalan. Pertama berpegang pada teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab. Kedua,. Dalam kajian *ushul fiqh*, qiyas diartikan memberikan keputusan hukum suatu masalah berdasarkan suatu masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya adalah teks, karena adanya kesamaanillah (al-Jabiri, 1993). Ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas :

- a. Adanya *al-ashl*, yaitu *nash* suci yang memberikan hukum dan di pakai sebagai ukuran.
- b. *Al-far*, yakni ssesuatu yang tidak ada hukumnya dalam *nash*.
- c. Hukum *al-ashl* yakni ketetapan hukum yang diberikan oleh *ashl*.
- d. *Illah*, yakni keadaan tertentu yang di pakai sebagai dasar ketetapan hukum *ashl*.

Contoh qiyas adalah soal hukum meminum arak dari*qurmah*. Arak dari perasan kurma disebut *far* (cabang) karena tidak ada ketentuan hukumnya dalam *nash* dan ia akan di qiyaskan dalam *khamr*. *Khamr* adalah *ashl* atau pokok sebab terdapat dalam teks (*nash*) dan hukumnya

haram, alasannya *illah* karena memabukkan. Hasilnya arak adalah haram karena ada persamaan antara arak dan khamr, yakni sama-sama memabukkan.

E. Pengajaran *Tafsir Bayani*

Pengajaran *Tafsir bayani* telah mengalami perkembangan dari masa kemasa baik dari segi keilmuan atau pengajaran, sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada penjelasan sebelumnya. Sehingga penulis memilih untuk memberikan gambaran terkait pengajaran penafsiran *bayani* yang berkembang di periode kontemporer, mengingat pada periode ini sangat berdekatan erat dengan kajian-kajian sosial kemasyarakatan. Salah satu diantara *mufassir* kontemporer yang menggunakan pengajaran *bayani* di dalam aplikasi penafsirannya ialah Aisyah bintu Syati melalui karyanya *Tafsir Al-Bayani li al-Qur'an al-Kariim*.

Dalam pengantar tafsirnya, Bintu Syati menyatakan:

“Apa yang saya kemukakan disini hanyalah berusaha menafsirkan surat-surat pendek secara *bayani* dan mukjizatnya yang kekal. Saya berusaha semaksimal mungkin untuk memurnikan pemahaman nas Qur’ani dengan menampakan ruh bahasa arab berikut tempramenya, mengenali setiap lafalnya, serta setiap gerakan dan aksinya dalam uslub al-Qur’an. Kita

berhukum hanya padanya apabila terjadi perbedaan, berdasar petunjuk-petunjuk yang akurat dalam kamus, penalaran yang cerdas terhadap konteksnya, dan isyarat-isyarat pengungkapannya yang penuh mukjizat.”Argumentasi yang dimajukan tentang gaya bahasa Al-Qur’an dan surat-surat pendek yang dipilih tidak lain karena surat pendek selalu dicirikan dengan ayat pendek selalu dicirikan dengan ayat yang pendek. Secara retorik, kependekannya menunjukkan kekuatan, ketegasan, kepastian, tidak bertele-tele dan membangkitkan keseriusan bagi siapa saja yang mendengarkannya.” (Syati, 1996).

Salah satu temuan penting pendekatan *bayani* ialah ketika beliau menjelaskan penafsiran surat *ad-dhuha*:

وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

1. Demi waktu matahari sepenggalahan naik,
2. dan demi malam apabila telah sunyi (gelap),
3. Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu.
4. Dan sesungguhnya hari kemudian itu lebih baik bagimu daripada yang sekarang (permulaan).
5. Dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas.

6. Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim, lalu Dia melindungimu?
7. Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang bingung, lalu Dia memberikan petunjuk.
8. Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan.
9. Sebab itu, terhadap anak yatim janganlah kamu berlaku sewenang-wenang.
10. Dan terhadap orang yang minta-minta, janganlah kamu menghardiknya.
11. Dan terhadap nikmat Tuhanmu, maka hendaklah kamu siarkan.

Menurut Bintu Syati, surat *ad-Dhuha* ini memulai dengan *Qasam* dengan huruf *waw* yang pada umumnya adalah gaya bahasa untuk menjelaskan penalaran inderawi. Keagungan yang tampak dimaksudkan untuk menciptakan daya Tarik yang kuat. Sedangkan pemilihan *muqsam bih* (Objek yang dijadikan sumpah) dilakukan dengan memperhatikan sifat yang sesuai dengan keadaan. Menelusuri sumpah-sumpah al-Qur'an seperti yang terdapat dalam surat *ad-Dhuha* sebagai ungkapan *lafitah* (penarikan perhatian) terhadap suatu gambaran materi yang dapat diindra dan realitas yang dapat dilihat sebagai ilustratif sebagai gambaran lain yang maknawi dan sejenis, tidak dapat dilihat dan diindra (Syati, 1996).

Dengan demikian menurut Bintu Syati, al-Qur'an dengan sumpahnya "waktu shubuh ketika mulai terang dan menyingsing". Dan malam ketika hampir meninggalkan gelapnya yang menutupi dan telah berlalu". Menjelaskan makna-makna petunjuk dan sebenarnya, atau kesesatan dan kebatilan, dengan materi-materi cahaya kebathilan. Penjelasan yang maknawi (abstrak) dengan hissi (kongkrit) ini dapat dikemukakan pada sumpah-sumpah al-Qur'an dengan *waw* (Syati, 1996).

Adapun *muqsam bih* dalam dua ayat surat Ad-Dhuha adalah gambaran bersifat fisik dan kongkrit yang setiap hari dapat disaksikan manusia ketika cahaya memancar pada dini hari. Kemudian kalimat "turunya malam ketika sunyi dan hening" tanpa mengganggu sistem alam. Silih bergantinya dua keadaan dapat menimbulkan keingkar, bahkan sebagai sesuatu yang tak pernah terlintas dari pikiran siapa pun, bahwa langit telah meninggalkan bumi dan menyerahkannya pada kegelapan dan keganasan setelah cahaya memancar pada waktu dhuha. Dan adakah yang lebih merisaukan jika sesudah waktu waktu tenang tatkala cahaya menyinari Nabi Muhammad SAW, datanglah kekosongan wahyu ilahi yang bagaikan malam sunyi kita saksikan seusai waktu dhuha yang cahayanya gemerlapan. Inilah yang diyakini Bintu Syati dalam tafsir al-bayan tentang sumpah dengan waktu *dhuha* dan malam ketika waktu sunyi (Syati, 1996).

Begitupun pendekatan bahasa lain yang Bintu Syati lakukan pada ayat-ayat yang lain dalam surat *ad-Dhuha*, seperti ketika menafsirkan kata *ad-Dhuha* yang beliau lakukan dengan meneliti perbedaan pendapat *mufasssir*, apakah bermakna seluruh siang atau satu saat dari saat-saatnya. Dan kata “malam ketika ia telah datang” apakah maknanya datang atau pergi, memuncak, kegelapan atau kesunyian. Apabila menurut bahasa lafalnya mengandung kemungkinan arti lebih dari satu makna, seperti yang dikatakan oleh para mufasssir mengenai lafal *ad-Dhuha* dan “*saja*”, maka ilmu keindahan bahasa tidak membolehkan kecuali memberikan satu makna untuk satu *maqam* (tempat) yang denganya lafal dapat berdiri sendiri, tidak dengan yang lainnya. Menurut Bintu Syati, bahasa mendefinisikan *dhuha* sebagai waktu tertentu di siang hari sebagai jalan dinamakan pula *shalat dhuha* karena ia dilakukan pada waktu tersebut. Selanjutnya mengenai kata “*saja*” yang diartikan dengan *saja al-lail* (ketenangan atau keredaan malam), itulah yang sesuai dengan makna bayani, bukan datang atau berpalingnya malam sebagaimana yang dikatakan para *mufasssir*, karena tidak terdapat kosa kata “*saja*” di dalam al-Qur’an seluruhnya kecuali ditempat ini. Namun Bintu Syati berpendapat bahwa kata *saja* merupakan antonim dari kata *dhuha*. Bintu Syati meyakini bahwa kata *saja al-lail* adalah saat ketenangan dan keheningan malam sesuai dengan apa yang

dikenal dikalangan orang arab ketika menggunakan kalimat *tharfun sajiin* (Pandangan yang tenang) dan *bahrin sajiin* (lautan yang tenang). Dan *sajwa* adalah unta yang jika diperah, ia dalam keadaan tenang (Syati, 1996).

Keseluruhan penafsiran Bintu Syati terhadap surat *ad-Dhuha* pada akhirnya menghasilkan kesimpulan dengan mengutip pendapat ar-Razi bahwa sesungguhnya Allah mengakhirkan hak-Nya yakni syukurnya manusia akan nikmatnya, dengan mendahulukan hak anak yatim, orang yang meminta-minta sebab Allah maha kaya, sedang kedua orang itu memerlukanya. Mendahulukan hak orang lain yang membutuhkan itu lebih utama (Syati, 1996).

F. Hikmah ajaran al-Quran dalam dimensi *Bayani*

Al-Qur'an merupakan bentuk narasi *bayani* yang begitu luhur, yang pada akhirnya narasi tersebut memberikan beberapa bentuk pemahaman terhadap manusia, yang menjadikan manusia sebagai insan yang berpikir. Tapi taukah kita bahwasanya secara tidak sadar selain membuat manusia berpikir mengenai prodak keilmuan Qur'an, ajaran al-Qur'an dengan pendekatan *bayani* melahirkan pernyataan keilmuan bahwa al-Qur'an menjaga eksistensi bahasa arab itu sendiri . Hal inilah yang menjadi salah satu hikmah yang menjadi sorotan penulis setelah penjelasan yang cukup panjang yang penulis sertakan di awal pembahasan.

1. Kitab suci al-Qur'an menginventarisir kosa kata al-Qur'an

‘Dengan jumlah ayat dalam al-Qur'an serta surat yang terkumpul dalam al-Qur'an dalam bahasa arab yang dibaca bahkan di hafal oleh seluruh umat manusia, menjadikan bahasa arab menjadi bahasa lisan umat islam seluruh dunia. Dengan demikian bahasa arab tidak akan pernah mati sebagaimana al-Qur'an itu sendiri yang tak pernah mati. Sedari dulu, umat islam menjadikan al-Qur'an sebagai kitab ibadah., hukum, akhlak yang menjadi pedoman di setiap langkah dan tindakanya. Sehingga bagaimana tidak jika bahasa arab menjadi perhiasan pada lisan muslimin. Dan ia kekal bahkan tidak sampai di sana, pada hari ini, al-Qur'an dijadikan pula sebagai rujukan umat non-muslim baik sebagai riset sejarah, bahasa, sains atau pun teknologi yang menambah semakin besarnya kekuatan al-Qur'an di mata dunia. Dan semakin jelas kebesaran Allah SWT.

2. Al-Qur'an mengekalkan gaya bahasa pada bahasa arab

Selain kosakata, al-Qur'an pun mengabadikan pola dan gaya bahasa. Kita ketahui, bahwa bangsa Arab sejak dulu sangat mencintai syair. Dimana pola dan gaya bahasa mnenjadi senjata kepamoran seseorang pada masanya. Namun al-Qur'an membawa pola dan gaya bahasa yang berbeda yang lebih memikat, meskipun adakalanya memiliki pola yang hampir sama. Sebagaimana al-Qur'an

mengabadikan *majaz* (perumpamaan), *kinayah* (sindiran), serta *tasybih* (permisalan)

3. Al-Qur'an meninggikan martabat bahasa arab

Sebagaimana bahasa inggris yang menjadi bahasa internasional. Lebih-lebih Al-Qur'an telah menjadi bahasa pemersatu umat manusia. Setiap pengkajian al-Qur'an, semakin menjadikan mereka lebih memahami isi kandungan al-Qur'an. Sedangkan al-Qur'an berbahasa Arab. Sehingga pada akhirnya mengangkat derajat tanah kelahiran al-Qur'an yakni mekah *al-mukaromah*.

4. Al-Qur'an memperkaya makna kata dalam bahasa arab

Al-Qur'an memiliki pedanan kata yang berbeda-beda. Yang memiliki makna berbeda meskipun di ulang-ulang dalam bentuk yang sama. Inilah yang menjadikan al-Qur'an semakin memperkaya khazanah makna. Bukan hanya itu, al-Qur'an merekonstruksi makna yang telah membudaya pada masa jahiliyah menjadi makna yang berketauhidan hingga merombak pemikiran ketuhanan yang jauh dari kata benar.

5. Al-Qur'an memperkuat *lahjah* suku Quraisy

Dengan abadinya bahasa arab dan abadinya tempat kelahirannya, makalah pasti mengabadikan pula lahjah atau logat ketrunanya. Yakni suku Quraisy.

BAB VI

METODE DOUBLE MOVEMENT DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Biografi dan Latar Belakang “Pendidikan Fazlur Rahman”

Nama lengkap Fazlur Rahman yaitu “Fazlur Rahman Malik,” Ia lahir di daerah Hazara”Punjab, pada tanggal..21 September..1919 M. Tradisi dalam keluarga Fazlur Rahman bermadzhab Hanafi, dan sejak kecil ia dibesarkan dalam lingkungan bermadzhab Hanafi yang kuat. Oleh karena itu, sejak kecil ia sudah teratur melaksanakan ritual keagamaan seperti shalat, puasa dan lainnya. Ayahnya adalah seorang ulama tradisional saat itu, yaitu “Maulana Sihabuddin” yang mana pemikiran ayahnya itu berbeda dengan ulama saat itu yang beranggapan dan juga “menentang” bahwa pendidikan ”modern” dapat menjadi racun bagi iman, dan moral (Syamsuddin, 2010).

Sejak kecil, Fazlur Rahman sering mendapatkan pelajaran dari ayahnya dalam ilmu hadits dan syari’ah. Karena itu, ia selalu menyertakan nama ayahnya dalam berbagai karya yang ditulisnya, yang menunjukkan kesan terhadap ayahnya tersebut. Kelebihan Fazlur Rahman sudah terlihat sejak kecil, ia sudah hafal Al-Qur’an dengan baik pada usianya sepuluh tahun, ia juga mempelajari Filsafat

dan bahasa Arab, pada usia empat belas tahun (Rahman, 2018). Penguasaan bahasa Fazlur Rahman sangat baik, diantaranya bahasa Persia, Urdu, Inggris, Perancis, Jerman, juga Eropa kuno, seperti latin dan Yunani (A'la, 2003).

Dalam mengungkapkan gagasannya, Rahman tidak bersikap lunak pada kritiknya, sehingga ia menjadi sosok yang dipandang kontroversi di kalangan peminat kajian Islam lainnya. sehingga hasil pemikirannya terbatas dan tidak dapat beredar di semua kalangan. Rahman sudah memiliki minat pada bidang pemikiran Islam, semenjak ia masih muda, dan ia mempersiapkannya, ketika menempuh pendidikannya, di jenjang perkuliahannya (Rahman, 2003).

Fazlur Rahman memiliki kedudukan tersendiri dalam pemikiran Islam kontemporer. Dalam pendidikannya, ia memperoleh pendidikan tradisional juga modern. Pendidikan tradisional ia dapatkan di lingkungan keluarga di Pakistan dan di Universitas di benua India. Sedangkan pendidikan modern dan pengetahuan ilmiah ia pelajari di berbagai Universitas di Barat (Anshari, 2003).

Latar belakang pendidikan Rahman mempengaruhi cara berpikirnya. Ia mulai mengeyam pendidikan modern pada masa remajanya, pada tahun 1933. Di Punjab University Lahore Rahman menyelesaikan studi hingga bergelar "M.A" dan mendapat penghargaan untuk "Bahasa Arabnya." Ia dinilai berbeda dengan yang lain karena

pemikirannya yang kritis, hingga “mutu rendah pendidikan” di India saat itu pun ia kritisi, sehingga mengambil keputusan untuk meneruskan program “doktornya” di Inggris” yaitu di “*Oxford University*. Fazlur Rahman menyelesaikan program doktornya dan mendapat “gelar Ph.D” disana dengan disertasi “Psikologi Ibnu Sina (Tsani, 1998).

Setelah menyelesaikan studinya disana, ia mengajar di beberapa universitas di “Kanada” yaitu delapan tahun di “Durham University” dan selama tiga tahun di “Mc.Gill University” hingga tahun ‘1960. ‘Setelah itu Presiden Pakistan pada saat itu meminta Rahman kembali ke negaranya yaitu ‘Pakistan’ dan dua tahun setelahnya, yaitu pada ‘1962’ Ayyub Khan ‘meminta Rahman untuk menjadi pimpinan ‘Lembaga Riset Islam’ dan pada 1964, ia menjadi “Dewan Penasehat Ideologi Islam.” Namun, pada tahun ‘1986,’ Fazlur Rahman mengajukan pengunduran diri pada Presiden Pakistan’ dikarenakan banyaknya kontroversi dan pertentangan dari ulama ‘tradisional fundamentalis’ terhadap pemikiran modern Fazlur Rahman (A’mal, 1987).

‘Fazlur Rahman’ mendapatkan tawaran mengajar dari salah satu universitas di ‘Los Angeles’ yaitu “Universitas California” pada akhir tahun ‘1969’ dan disana juga ia diangkat menjadi ‘Guru Besar Pemikiran Islam.’ Ia mengajar berbagai mata kuliah yang berhubungan dengan ‘pemikiran Islam seperti Filsafat Islam,’ pemikiran politik

(Rahman, 2010) Islam, 'tasawuf, 'Hukum Islam, 'ModernismeIslam dan lainnya. Faktor yang mempengaruhi Rahman untuk memutuskan mengajar di Barat, karena berbagai gagasan pemikirannya, akan lebih berkembang di Barat dibandingkan dengan Negeranya Pakistan. Dan di negeranya pula, ia tidak menemukan keterbukaan dan perdebatan yang baik mengenai gagasan pemikirannya (Shaleh, 2007).

Kehidupan Rahman selama di'Chicago'ia fokuskan pada bidang keilmuan dan keislaman. Di rumahnya yang terletak di'Naperville'ia banyak menghabiskan waktunya di dalam perpustakaan, yang menjadikannya ia konsisten dan bersungguh-sungguh dalam bidang keilmuan Islam sehingga pada tahun'1983'ia mendapat pengakuan dari lembaga keilmuan taraf'Internasional'di "Universitass California."

Selama menetap di'Chicago'ia tampil sebagai pemikir modern yang berusaha memecahkan berbagai problema umat dengan solusi-solusinya. Fokusnya Rahman dalam keilmuan, membuat ia berhasil menulis banyak buku dan artikel yang dimuat di jurnal internasional. Hasil pemikirannya itu masih dikaji hingga saat ini. Perkembangan pemikirannya ditulis dalam berbagai karya, yang terbagi dalam tiga periode, periode awal pada decade 50-an, seperti karyanya "*Avicenna's Pyschology*"(1952), periode tengah ketika ia menetap di Pakistan, yang

menimbulkan banyak kontroversi, diantara karyanya *“Islamic Methodology in History”*(1965), dan terakhir pada decade 70-an, periode masa ia menetap di”Chicago, salah satu karyanya *“Major themes of the Qur’an”*(1980),dan masih banyak karya lain yang ditulisnya, selain dari yang disebutkan diatas. Rahman meninggal dunia pada tanggal”26 Juli.1998”karena sekian lama mengidap penyakit’diabetes’ (Shaleh, 2007).

B. Epistemologi “TafsirKontemporer”

“Epistemologi tafsirkontemporer,” menjelaskan keabsahan penafsiran yang muncul dari gagasanulama kontemporer, dengan menjelaskannya dari segi metode, dan ketetapan langkah penafsirannya. Adapun teori untuk menguji kebenaran tafsir dapat dilihat dari hal, yaitu teori”koherensi,””teori korespondensi dan teori pragmatis.”

Dalam Epistemologii tafsir, diungkap bagaimana “teori” ilmu pengetahuan ‘tafsir’ dan bagaimanakah tafsir yang dapatt diuji kebenarannya berdasarkan “norma episteme. Dari beberapa faktor yang mempengaruhi perbedaan epistem dan ‘cara pandang’ mufassir, diantaranya adalah perbedaan ‘socio-historis,s’faktor pendidikan mufassir bahkan situasii politik ketika penulisan tafsir tersebut dilakukan. Otak pemikiran mufassir dan

objektifitas mufassir dalam memandang teks wahyu, semua mewarnai hasil “penafsiran.”

Penafsiran ayat Al-Qur’an dalam perkembangannya banyak dipengaruhi oleh “perubahan dan perkembangan epistemologi dan dalam hal ini, perubahan paradigma dan epistemologi dipandang penting, karena situasi dan kondisi yang telah berubah. Tanpa adanya perubahan pada “Epistemologi tafsir, ” maka perkembangan tafsir di Indonesia pun tidak akan mengalami perubahan yang berakibat pada penafsiran dengan pendapat masa lalu yang belum relevan dengan konteks masa kini dan di Indonesia pada “khususnya, dan Negara lain pada umumnya (Mustakim, 2008).

Ulama salaf telah membentuk metodologi tafsir dalam interpretasi teks Al-Qur’an dengan konteks mereka pada saat itu. Namun dengan konteks keadaan yang berbeda saat ini, maka dalam mendialogkan Al-Qur’an sesuai konteks baru, perlu metodologi baru yang sesuai dengan perkembangan zaman, sehingga wahyu Al-Qur’an berfungsi dengan baik sebagai petunjuk bagi manusia.

Menurut “Fazlur Rahman,” dalam “Interpretasi teks Al-Qur’an,” diperlukan suatu metodologi yang sistematis dan ‘komprehensif.’ Oleh karena itu, ia merintis rumusan metodologinya semenjak di ‘Pakistan,’ dan menyempurnakan “rumusan metodologinya” di Chicago. Metode yang dirumuskannya yaitu teori “Double

movementt” atau gerakaganda, metode ini menghasilkan ‘hasil penafsirann’ yang kontekstualis, tidak “tekstualis dan literalis.” Penafsiran yang sesuai dengan konteks masa kini dan mampu menjawab “problematikaa kontemporer. Langkah yang dilakukan dalam..metode ini “yaitu menafsirkan ayat dengan melihat situasi sekarang,” kemudain menuju pada keadaanmsaat pewahyuan ayat, lalu/kembali lagi ke “situasi saat ini” (Rahman, 1984).

Sebagaimana yang dijelaskan Rahman, bahwasanya Al-Qur’an merupakan “respon dari Illahii” yang diturunkan pada Nabi Muhammad SAW sesuai dengan ‘kondisi sosial dan moral’ masyarakat Arabb saat itu. Seperti problematika perdagangan pada masyarakat saat itu. Ayat-ayat Al-Qur’an menjelaskan problematika saat itu dalam masalah kepercayaan, dengan penyembahan berhala mereka, penindasan pada fakirr miskin, ketidak jujuran dalam berbisnis dan kurangnya “rasa tanggungjawab” masyarakat pada saat itu. Maka Al-Qur’an sangat relevan dengan kondisi masa itu (Rahman, 2011).

Metodologi yang ditawarkannya menjadi ‘menarik’ karena berbeda dengan metode-metode yang telah diaplikasikanselama ini. Hal ini terlihat jelas dengan menelusuri sejarah “evolusi tafsirrsemenjak masa awallIslam hingga saatt.ini. Karena secara umummada “empat metode” dalam penafsiran Al-Qur’an, yaitu,

(*Tahlily, Muqarann, dan Maudhu'i.*) atau secara..”global, analitis, perbandingan, dan tematik” (Syukr, 2005).

Munculnya “tafsir kontemporer” ini dipengaruhi oleh perkembangan kebudayaan, penafsiran dan terjadinya berbagai problematika di masyarakat. “Prinsip tafsir ini untuk memberikan nuansa dan corak penafsiran baru yang dapat diterima di berbagai..kalangan, karena tafsir ini memperhatikan..kepentingan yang sesuai dengan “realita kehidupan”n saat ini, tanpa menyampingkan hasil dari mufassir salaff sebelumnya (Tarmizi, 2003).

C. Metodologi Tafsir Al-Qur'an Double movement Fazlur Rahman

Menurut Fazlur Rahman bahwa dalam menafsirkan dan memahami Ayat-ayat Al-Qur'an, perlunya mengkaji “sisi historis” dengan menghadirkan “problematika” masa kini dibawa kedalam konteks saat diturunkannya Al-Qur'an. Maksud dari proses “*Double Movement*”s itu, dengan “gerakan ganda” dari kondisi masa kini menuju pada masa “ketika Al-Qur'an diturunkan (Rahman, 2011).

Menurut Rahman, adanya pernyataan di dunia “pendidikan Islam” bahwa pintu “ijtihadd” sudah tertutup, baginya hal itu “memutuskan hubungan antara tiga hal yaitu “*sunnah, ijma' dan ijtihad.*” Ia beranggapan bahwa “*ijtihad*” belum tertutup seutuhnya. Karena jika demikian, maka

umat Islam tidak akan berpikir “secara kritis” terhadap solusi atas permasalahan masaakini yang perlu digali solusinya berdasarkan wahyu dari Allah.

Rahman pun tidak menghendaki akan adanya “*ijtihad*” yang dilakukan dengan “sewenang-wenangnyaa” tanpa metodologi yang jelas dan sistematis. Oleh karena itu, ia “menawarkan suatu metodologi” yang mulai ia rumuskan selama ia tinggal di “Chicagoo” yang mana hal ini juga merupakan “puncakkpemikiran Rahman” dari semua ggagasan yang ia kemukakan pada dekadee 1960-an. Yang ia namakan dengan “teori Doublemovement atau gerak ganda.

Dengan latar belakang Rahman yang mengenyam pendidikan “di Barat,” telah mempengaruhi hasil pemikirannya ini, yang mana “teori gerak gandaa” ini berasal dari pandangannya terhadap “Hermeneutika.” Pemikirannya yang masih percaya “terhadap makna ootentik” tersebut, sejalan dengan pemikiran “Emilio Betti,y” namun terdapat perbedaan diantara keduanya dalam pemahaman teks yang dikaitkan dengan “penciptanya.” Menurut Betti bahwa makna teks yang aasli terletak di “akal pengarangnya” sedangkan menurut Rahman karena makna asal Al-Qur’an adalah dari Allah, maka mufassir tidak akan mampu menyelaminya, kecuali dengan melihat pada “konteksssaat “diturunkannya Al-Qur’an.” (Mustakim, 2008).

Dalam mengkaji konteks “ketika diturunkannya Al-Qur’an,” terutama dalam mengungkap peristiwa yang terjadi di masa Rasulullah SAW, serta meneliti bagaimana Al-Qur’an “meresponnal tersebut,” diperlukan ketelitian didalamnya, setelah kontekstualisasi ayat tersebut, upaya selanjutnya adalah “mengungkap” ideal moralk dari ayat tersebut untuk dibawa kedalam kkonteks masa kini.

Dalam langkah “interpretasio teks ayat” diperlukan pemahaman terhadap dua konteksd yaitu konteks makroi dan mikro.oKonteks makro yaitu memahami “konteksd sosial budayaa bangsa Arab saat pewahyuan Al-Qur’an. Sedangkan memahami “konteksmikro” yaitu dengan *asbabun nuzul* ayat tersebut diturunkan pada saat itu. Metodologi ini mendapatkan “pengaruhj” dari pendapat “Syaikhj Waliyullah” yang ia tulis dalam sebuah karyanya, bahwa dalam suatu penafsiran teksd terdapat *Asbabun nuzul* yang “bersifat khusus” dan umum (Mawardi, 2010).

Begitupula “Amin Abdullah” membagi *Asbabun Nuzulk* menjadi dua yaitu *Qadimn* dan “*Jadid*” dimana kedua hal ini memandang akan pentingnya melihat pada konteks sosialk budaya saat Al-Qur’an diturunkan, yang mana hal ini banyak dilupakanmdalam interpretasii makna teks Al-Qur’an.

Tahap selanjutnya yaitu “mengaplikasikan prinsip moral dari ayat tersebut pada situasi sekarang,” dengan syarat pronsip nilai tersebut tidak bertolak belakang dengan

budaya dan konteks baru agar tidak “berbenturan dengan kondisi social budaya saat ini. Karena menyesuaikan hal tersebut diperlukan relevansi yang benar antara nilai ideal moral dari teks tersebut dan kebudayaan masa kini.

Dari penjelasan diatas, metodologi ini merupakan teori yang dihasilkan oleh salah satu sarjana muslim “kontemporer” dengan dua gerakan yaitu proses “interpretasi..teks Al-Qur’an” dari masa kini, menuju “masa saat diturunkannya, lalu kembali lagi pada situasi masa..kini. Urgensi dari hal ini, karena menurutnya pewayahuan Ayat Al-Qur’an mesti dengan *asbabun nuzul* yang berkaitan dengan sejarah dan kondisi budaya saat itu, karena “turunnya Al-Qur’an” merupakan jawaban atas realita yang terjadi pada masa itu. Maka Al-Qur’an “tidak bisa terlepas” dari historisnya (Mustakim, 2008).

Metode yang “ditawarkan Rahman” ini disebut juga dengan “metode kontekstual” yaitu metode yang dalam penafsirannya menganalisis bahasa, memperhatikan sejarah, sosiologi bangsa Arab pada masa “pra Islam dan saat diturunkannya Al-Qur’an. Hal tersebut sangat berkaitan dengan salah satu “metode penafsiran di barat yaitu “metode hermeneutika.” (Khairunnisa, 2016).

Pada “tahun 1962,” di Pakistan terdapat suatu “permasalahan” yang cukup kontroversial mengenai “anggaran belanja yang diajukan oleh pemerintahnya,” karena dianggap “tidak Islami.” Saat itu Rahman

melakukan “kajian” dalam hal tersebut, atas “permintaannpemerintah.” Hal ini menghasilkan sebuah “pembahasan mengenaio”bunga bank” dan “riba” yang ia tulis pada jurnalk “Islamic studies”, pada pembahasan inilah ia menerapkan metodenya dalam interpretasioAl-Qur’an.

Kesimpulan dari penelitiannya bahwa sebenarnya “bunga bankl” dapat dihapuskan dari sistem perekonomian di “Pakistan,” namun perubahan sistem dengan idee tersebut belum memungkinkan penerapannya di Negara tersebut. Karena Negara pada saat itu “belum berpola secara Islami.” Maka meniadakan bungas bank pada saat itu, dengan tujuan perbaikan eekonomi Negara, belum memungkinkan keadaannya (Mustakim, 2008).

Salah satu ayat yang membahas tentang Riba adalah:

وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا يَرْتَبُوا فِيْ أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْتَبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَوَمَا آتَيْتُم مِّن زَكٰوةٍ تُرِيدُوْنَ وِجْهَ اللّٰهِ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْمِرُوْنَ

“Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).” (QS: Ar-Rum: 39)

Secara kronologisd ayat tersebuty merupakan ayat “Makkiyah”awal. Karena ia diturunkan pada tahunm 615..M, tepatnya setelah empatt atau lima tahun Nabi Muhammad diangkat sebagai Rasul. Dalam ayat tersebut

disebutkan “secara jelas pertentanganm” antara riba dengan dzakat. Yang dimaksud dengan “riba” dalam ayat tersebut adalah riba yang “bersifat *mudha’afahj*” atau berlipat ganda yang dilakukan orang-orang yang membayar zakat, sebagaimana yang dijelaskan didalamnya.

Riba yang dimaksud dalam ayat tersebut, berupa sistem pemberian tambahan bayarann lebih kepada peminjam, jika ia mmenunda-nunda dalam nmembayar hutangnya. Dengan berjalannya hal ini di masyarakat juga para sahabat bahkan terus mereka lakukan “hingga nabi melaksanakan..hijrah,” dengan situasi ini, Allah SWT menurunkan kembali ayat lainnya.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” (QS. Ali Imran: 130)

Menurut Rahman, memahamio “konteks larangan riba” pada saat itu dengan melihat “situasi bangssa Arab” pada saat pewahyuan Al-Qur’an. Ketika itu banyak kelompok rakyat miskin yang harus “membayar lebih atas pinjamannya.” Dari hal tersebut, ia mengambil “idealk moralnya” yaitu larangan menarik bayaran secara lebih yang memberatkan golongan yang lemah ekonominya. Dalam hal ini, jika bunga bank tidak berlipat ganda dalam penarikannya, maka hal itu tidak dilarang (Mustakim, 2008).

Penafsiran Fazlur Rahman lainnya yaitu dalam hal Hukum potong tangan bagi seorang pencuri. Ayat yang menjadi landasan hukum potong tangan adalah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS Al Maidah: 38)

Ayat diatas menjelaskan bahwasanya Al-Qur’an “menyebutkan hokum bagi seorang pencurio” adalah “potonghtangan,” hukum ini pun telah diterapkan pada bangsa Arabn dahulu. Dari sisi “sejarah beserta sosiologisnya,” bagi bangsa Arab mencuri tidak hanya berkaitan dengan pengambilan harta akan tetapi “melawan harga dirio” dan nilai kemanusiaan (Sibawaih, 2007). Pemahaman akan “pengertian pencurian” dalam masa lampau dan kontemporer telah beebeda, dimana pengertiannya pada saat ini “tidak lebihj dari perbuatan jahatr dalam bidang ekonomy, dan “tidak berkaitan dengan kejahatan pada hargasdiri seseorang.”

Dalam penafsiran kata *fa-qtha’u aidiyahuma* (maka potonglah tangan keduanya) Rahman mengartikannya dengan “perintah dari Allah” agar mencegah pencurian “demi kebaikan perekonomian manusia.” Yaitu menotong kemampuan pencurio sehingga ia tidak melakukan

kejahatannya kembali (Rahman, 2017). Bagi Rahman, perbedaan pengertian itu mengharuskan “perbedaan pula dalam segi hukuman.” Yaitu dengan menerapkan sesuai “prinsip moral yang dikandungnya.”” Dengan itu, hukuman bagi pencuri dengan “dimasukkan penjara” dalam waktu yang cukup lama, atau dengan dendaa “yang berat bagi pelaku,” dinilai lebih manusiawi dari hokum potong tangan begitupula Negara Indonesia tidak termasuk “Negara dengan hukum Islam,” dimana hokum yang ditetapkan pada pelaku kejahatan pun berdasarkan undang-undang Negara.

Fazlur Rahman juga menerapkan metode ini pada penafsiranm ayat tentang “pembagianmwarisan”:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

“Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan”. (QS. An-Nisa: 11)

Dilihat dari sejarah masyarakat pada saat itu, suku laki-laki lebih unggul dari perempuan, dan baginya dalam lam Islam banyak ketentuan yang terpengaruhi oleh ketentuan sebelum Islam. Dalam ayat 11 diatas menjelaskan bagian warisan untuk laki-laki dan perempuan yaitu 2:1 begitupun dalam ayat selanjutnya, bahwa suami mendapatkan dua kali lipat. Jika melihat kembali pada masa lalu, pembagian warisan ini sangat dipengaruhi oleh keadaan bangsa Arab saat itu, dimana pencarian nafkah

dalam suatu keluarga, hanya dilakukan oleh seorang laki-laki. Namun keadaan tersebut bertolak belakang dengan masa kontemporer ini, dimana banyak perempuan yang bekerja dan mencari nafkah untuk keluarga, hingga terkadang ukuran penghasilannya melebihi seorang laki-laki, maka ketetapan pembagian waris dinilai belum sesuai dengan nilai keadilan dalam Al-Qur'an antara hak laki-laki dan perempuan (Muttaqinin, 2013).

Dalam penafsiran ini, penerapan teori double movement dalam hal pembagian warisan ini dilakukan dalam dua tahap. "Pertama dengan dengan melihat problematika" yang disebutkan dalam Al-Qur'an mengenai beberapa ayat waris, dengan mengkaji historis mengapa ayat tersebut Allah turunkan, dengan melihat dari problematikanya. Dari langkah ini menghasilkan bahwasanya "ukuran pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dipengaruhi oleh keadaan masyarakat ketika itu." Sehingga pembagiannya "2:1." Dalam langkah kedua, dengan melihat sosiologis dan historis masa kini, maka hasil interpretasi dalam bagian "waris" bagi perempuan dan laki-laki yaitu "1:1," berdasarkan dengan keadaan kaum perempuan saat ini yang berbedaz dengan perempuan pada masa lalu (Muttaqinin, 2013).

BAB VII

PENUTUP

1. Wajah Islam Indonesia yang akomodatif memberikan warna lain dari wajah Islam dunia yang selama ini diidentikkan dengan Islam yang keras. Islam di Indonesia yang secara umum dibedakan menjadi dua kelompok: Sinkretis dan Puritan, menunjukkan bahwa Islam di Indonesia memang khas. Ada yang cenderung toleran terhadap tradisi lokal dan budaya ada yang selalu berlawanan dengan itu semua.
2. Dalam lingkungan keluarga intelektual dan di bawah bimbingan langsung ayahnya, Ibnu Atiyyah tumbuh dan berkembang menjadi ulama multi disiplin. Selama hidupnya ia telah memberikan manfaat keilmuan, baik bagi orang-orang yang semasa dengannya maupun generasi setelahnya melalui karya yang ditinggalkannya. Salah satu karyanya adalah kitab tafsir yang sekarang dikenal dengan *al-Muharrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Qur`an al-‘Azīz*. Kitab ini dicetak oleh tiga penerbit dengan jumlah jilid yang berbeda. Ibnu Atiyyah menulis *Al-Muharrar* ketika usianya berkepal tiga. Gaya bertuturnya menggunakan model penyebutan nama diri, seperti lazimnya kitab-kitab klasik. Tetapi ada kemungkinan *al-Muharrar* disalin orang lain

berdasarkan naskah atau pendiktean Ibnu Atiyyah. Kemulti-disiplinan pengetahuan Ibnu Atiyyah tercermin dari referensi *al-Muḥarrar* yang mencakup berbagai kitab dari berbagai disiplin ilmu. Di samping merujuk pada kitab-kitab tafsir, ia juga merujuk pada kitab-kitab hadis, bahasa, dan *ilmu al-qirā`at*. Dari segi sumber penafsiran, *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *bi al-Iqtirān*. Berdasarkan cara penjelasannya *al-Muḥarrar* adalah tafsir *Muqarin*. Keluasan penjelasannya secara umum bersifat *ijmali* meskipun dalam beberapa tempat *al-Muḥarrar* juga melakukan elaborasi yang membuatnya masuk kategori *tafsili*. Dari sisi sasaran dan tertib ayat, *al-Muḥarrar* termasuk tafsir *tahlili*. Sekali lagi kemulti-disiplinan Ibnu Atiyyah tergambar dalam kecenderungan *al-Muḥarrar*. Ia sering melakukan pembahasan detail tentang fikih dan lebih condong kepada mazahab maliki. Di bidang ilmu kalam beberapa pendapatnya lebih condong kepada pendapat rasional yang mengakibatkannya mendapat cap sebagai mu'tazilah. *Al-Muḥarrar* juga menaruh perhatian persoalan aktual pada masanya. Dan di beberapa tempat Ibnu Atiyyah juga mengelaborasi pemaknaan ayat dari sudut pandang *ilmu al-Qirā`at*. ©2013

3. Abû Bakar Ahmad bin Alî ar-Râzî, terkenal dengan panggilan al-Jasshâsh yang bermadzhab Hanafi menulis kitab tafsîr *Ahkâm al-Qur'an*, kitab ini merupakan kitab tafsir yang istimewa, karena penafsirannya dengan corak fikih menggunakan metode *bi al-ma'tsûr* yang dikombinasikan dengan *bi ar-ra'yi* (istinbath dan ijtihad), sedangkan biasanya orang yang bermazhab Hanafi lebih condong kepada *ra'yi* (penalaran dan logika) semata daripada riwayat. Kajian-kajian dalam tafsir ini sangat terlihat jelas nuansa corak fiqihnya, jika melihat tema-tema besar yang menjadi kajian, misalkan dalam *wihdah al-mudhuiyyah* (keselarasan tema). Dalam kitab ini pengarang membatasi diri pada penafsiran ayat yang berhubungan dengan hukum-hukum cabang, Jadi bukan (tahlili) analisis murni sebagaimana yang dilakukan oleh al-Qurthubî dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* yang menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an dari QS. al-Fatihah sampai dengan QS. an-Nas. Al-Jasshâsh mengemukakan satu atau beberapa ayat yang masih dalam kelompok tema yang selaras (*wihdah al-Mudhu'iyah*), seperti tema-tema dalam kitab fikih, lalu menjelaskan maknanya dengan *atsar* dan memaparkan masalah fikih yang berhubungan dengannya, baik hubungan itu dekat atau jauh, serta mengemukakan berbagai

perbedaan pendapat antar madzhab, sehingga pembaca merasa bahwa ia sedang membaca sebuah kitab fikih bukan kitab tafsir. Al-Jasshâsh terlalu fanatik buta terhadap madzhab Hanafi sehingga mendorongnya untuk memaksakan penafsiran-penafsiran ayat dan mentakwilnya, guna mendukung madzhabnya. Ia sangat ekstrim kepada mereka yang tidak sependapat dengannya, bahkan berlebihan dalam mentakwilkan, sehingga menyebabkan pembaca tidak senang meneruskan membacanya, karena ungkapan-ungkapan dalam membicarakan madzhab lain sangat pedas. Khususnya terhadap penakwilan dan penggunaan hadits-hadits ahad, sebagaimana yang menjadi *mainstream* utama madzhab Hanafi, tidak terlalu banyak menggunakan hadits ahâd. Dari segi akidah atau teologi dapat dilihat dari beberapa pandangannya terlihat al-Jasshâsh cenderung berfaham mu'tazilah. Dari sisi tasawuf dan akhlak al-Jasshâsh memang terkenal dengan karakter orang yang rendah hati, zuhud, wara' dan menjaga kehormatan diri dari cela dan aib. Dan dari kerangka metode bayani yang di-*framework* oleh Abid al-Jabiri dapat terlihat pembacaan-pembacaan terhadap tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya Abu Bakar al-Jashash yaitu Interpretasi Gramatikal (menurut

bahasa). Interpretasi historis. Interpretasi sistematis. Interpretasi sosiologis atau teologis. Interpretasi komparatif. Interpretasi otentik atau secara resmi. Interpretasi interdisipliner. Interpretasi multidisipliner.

4. Dari hasil eksplorasi terhadap tema di atas dapat disimpulkan dengan beberapa poin, diantaranya:

Pertama, Al-Qurthubi lahir ditengah-tengah keterpurukan Spanyol dalam masa pemerintahan Dinasti Muhawwidin. Al-Qurthubi melakukan perjalanan intelektual ke dua tempat diantaranya tempat kelahirannya yaitu Cordoba dan Mesir sehingga tidak bisa dipungkiri lagi penulisan tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* ini dipengaruhi oleh guru-guru yang ia temui ketika dalam perjalanan intelektualnya. Dalam latar belakang penulisan tafsir ini memang bukan berdasarkan mimpi ataupun permintaan dari pemerintah dalam masa itu, akan tetapi justru keinginannya sendiri yang ia tuangkan dalam sebuah karya tafsir. Penulisan tafsir yang bertujuan agar dapat memudahkan para pembaca dengan nuansa *fiqh* yang lebih kental di dalamnya dengan memuat beberapa pendapat-pendapat madzhab *fiqh* lainnya selain madzhab yang ia yakini yaitu maliki.

Kedua, tafsir *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* atau lebih dikenal dengan tafsir Al-Qurthubi memang dikenal dengan nuansa *fiqhnya* sehingga tidak salah lagi dalam penafsirannya memasukkan pendapat dari ulama lain. Dijelaskan dengan menggunakan metode *tahlili* sehingga tafsir ini terlihat bahwa tafsir ini mendekati sempurna karena di dalamnya dihimpun dari beberapa aspek baik *balagah*, *I'rab*, *hadits nabi*, dan lain sebagainya.

Ketiga, penafsirannya tidak begitu sectarian atau condong pada satu madzhab, ia lebih toleran terhadap madzhab lainnya tidak seperti Al-Jashash dalam tafsirnya *Ahkam Al-Qur'an* yang lebih keras dan lebih sectarian terhadap satu madzhab yang dianutnya yaitu madzhab Hanafi. Sedangkan Al-Qurthubi tidak begitu keras bahkan dalam penafsirkannya ia memasukkan pendapat lain selagi pendapat tersebut mempunyai dalil yang menjadi penguat pendapat tersebut.

Keempat, dimensi bayani yang terdapat dalam tafsir tersebut sangat terlihat. Melihat Al-Qurthubi menafsirkan berdasarkan teks yang ada walaupun sesekali ia curahkan komentarnya tetapi sesuai dengan riwayat yang sudah dikemukakan.

Kelima, mengenai ideology yang dibangun dalam tafsir Al-Qurthubi tersebut terdiri dari tiga point.

Pertama, pandangan Al-Qurthubi terhadap Alquran itu sendiri adalah sesuatu yang sacral yang di dalamnya sudah memuat tentang beberapa aspek terutama tentang hukum. *Kedua*, ayat yang dianggap tergolong *mutasyabih* tidak begitu jelaskan secara panjang lebar dan diserahkan maknanya kepada Allah walaupun ia kemukakan pendapat lain tentang ayat tersebut. *Ketiga*, penafsiran yang dilakukan Al-Qurthubi yang dianggap tidak sectarian dengan alasan agar dapat dipahami oleh pembaca sehingga bisa bermanfaat dan bisa menjadi referensi bagi khalayak umum sehingga Al-Qurthubi begitu leluasa memberikan kelonggaran karena diharapkan tafsirnya tidak dianggap untuk satu golongan tertentu saja.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdu as Salam As Syafī Muhammad dalam Tahqiq' *Al-Muharrar al-Wajiz fi at-Tafsir al-Kitab al-Wajiz*, Beirut-Libanon, Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 1422 H/2001 M.
- Abdul Wahab Abdul Wahab Faid, Dr., *Manhaj Ibnu 'Atiyyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Cairo, Al-Misriyah, 1973
- Abu Ḥayyān Muhammad bin Yusuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fi al-Tafsir*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 H
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāt, 1422
- al-Ḍabbī, Ahmad bin Yahya bin Ahmad Abu Ja'far, *Bughyat al-Multamis*, Cairo, Dār al-Kātib al-'Arabi, 1967
- al-Dāwūdī, Syamsuddin Muhammad bin Ali, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, Cairo, Maktabah Wahbah, 1994
- al-Dhahabī, Muhammad Husain, Dr, *al-Tafsir wa al-Mufasssirīn*, Cairo, Maktabah Wahbah, 1992

al-Dhahabī, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, *Siyar `A`lām al-Nubalā`*, Beirut, al-Risālah, 1985

al-Suyūfī, Abdurrahman bin Abi Bakar Jalaluddin, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn al-`Isrīn*, Cairo, Maktabah Wahbah, 1396 H

al-Tilmisānī, Ahmad bin Muhammad al-Muqrī, *Nafḥ al-Ṭīb min Ghusn al-Andalus al-Raṭīb*, Beirut, Dār Ṣādr, 1988

Ḥājī Khalīfah, Musthafa bin Abdillah, *Kashfu al-Ẓunūn `an `Asāmī al-Kutub wa al-Funuūn*, Beirut, Dār Iḥyā` al-Turāath al-`Arabī, 1941

Ibnu `Ashūr, Muhammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: al-Dār al-Tunīsiyyah, 1984

Ibnu `Aṭīyyah, Abu Muhammad Abdul Haq, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafṣīr al-Kitāb al-`Azīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-`Arabiyyah, 1422

Ibnu Kathīr, *Tafṣīr al-Qur`an al-`Adhīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1419

Mustari, Muhamad, and M. Taufiq Rahman. "Pengantar Metode Penelitian." (2012).

Mustari, Muhamad, and M. Taufiq Rahman. Peranan pesantren dalam pembangunan pendidikan masyarakat desa. Vol. 1. No. 1. MultiPress, 2010.

Musthafa Muslim, Prof. Dr. dkk, *al-Tafsīr al-Mawḍū'i li Suwar al-Qur`an al-Karīm*, UEA, Dirasat Ulya Jamiah Shariqah, 2010

Rahman, M. Taufiq. "Glosari Teori Sosial." (2011).

Rahman, M. Taufiq. "Kebudayaan Islam." (2020).

Rahman, M. Taufiq. "Pengantar filsafat sosial." (2018).

Rahman, M. Taufiq. "Pluralisme Politik." WAWASAN: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 34.1 (2010): 1-13.

Rahman, M. Taufiq. "Rasionalitas Sebagai Basis Tafsir Tekstual (Kajian atas Pemikiran Muhammad Asad)." Al- Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 1.1 (2016): 63-70.

Rahman, Mohammad Taufiq, and Asep Saeful Mimbar. "Konsep politik Islam kultural perspektif

Nurcholish Madjid." FIKRI: Jurnal Kajian Agama,
Sosial dan Budaya 3.2 (2018): 385-400.

Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an

Dalam tafsir Al-Qur'an, terdapat beberapa langkah untuk menghasilkan sebuah makna tafsir, diantaranya dengan melalui penelitian makna ayat secara tekstual. Yaitu upaya untuk mendapatkan makna tafsir dari suatu ayat Al-Qur'an dengan analisis teks dari makna *harfiyah* nya. Kelompok dengan pendekatan tekstualis tafsir ini disebut Salafi (*Jihadi*). Kata dalam Al-Qur'an menjadi objek dengan penelitian yang mendalam dari aspek gramatikal tekstualnya. Karena Al-Qur'an adalah teks yang sempurna. Namun langkah ini dipandang terlalu berpegang pada kesakralan teks Al-Qur'an dan menyampingkan akal sehingga mengabaikan hal lainnya, dan langkah ini banyak diterapkan di era klasik.

Selain metode analitik (*bi al-ma'tsur*), buku ini pun membahas tentang metode-metode tafsir lain seperti bayani, irfani, perbandingan (*muqaran*), bahkan metode *double movement* dari Fazlur Rahman. Yang terakhir itu termasuk ke dalam kelompok *Ijtihadi* atau kontekstualis, yang memperhatikan pentingnya faktor lain selain linguistik teks, yaitu konteks sosio historis masa diturunkan wahyu dan juga melihat konteks era kontemporer, seperti HAM, globalisasi dan hal lainnya.

ISBN 978-623-94239-6-4



Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung 40292