

**PENGARUH MADZHAB TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT
HUKUM SURAT AL-BAQARAH DALAM KITAB TAFSIR MAFĀTĪH
AL-GHAIB KARYA IMAM FAKHR AL DĪN AL-RĀZY**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



OLEH
SYAIFUL IMAM BIN IMAMUDDIN
NIM: F12517347

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : SYAIFUL IMAM BIN IMAMUDDIN

NIM : F12517347

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 Juli 2019

Saya yang menyatakan,



Syaiful Imam Bin Imamuddin

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis Syaiful Imam bin Imamuddin ini telah disetujui

Pada tanggal 25 Juni 2019

Oleh

Pembimbing



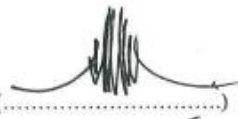
Dr. H. Abd. Kholid M. Ag
NIP. 196502021996031003

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Syaiful Imam bin Imamuddin ini telah diuji
pada tanggal 30 – Desember – 2019.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA



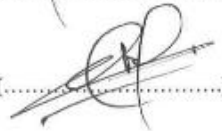
(.....)

2. Dr. H. Abu Bakar, M, Ag



(.....)

3. Dr. H. Abd. Kholid, M. Ag



(.....)

Surabaya, 20 Januari 2020

Direktur,




Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax. 031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Syaiful imam bin imamuddin
NIM : F12517437
Fakultas/Jurusan : Ilmu Alqur'an dan tafsir
E-mail address : Syaiful.imamkarim@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☒ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Pengaruh Madzhab terhadap penafsiran ayat-ayat hukum surat Al-Baqarah dalam kitab tafsir
Mafatih Al-Ghaib karya Imam Fakhri al-din al-Rāzī

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 30 Desember 2019

Penulis


(Syaiful imam bin imamuddin)
nama terang dan tanda tangan

الملخص

أثر المذهب في تفسير آيات الاحكام عند الامام فخر الدين الرازي في كتابه مفاتيح الغيب
(دراسة موضوعية تحليلية في آيات الأحكام في سورة البقرة)

بحثت هذه الرسالة في أحد أقسام التفسير وهو تفسير آيات الاحكام او التفسير الفقهي، وكان لتفسير آيات الاحكام دور بارز في بيان معاني القرآن وأحكامه التي هي أساس أحكام الاسلام في حياة المسلم في علاقته مع ربه جل جلاله وتعالى في علاه، او العلاقة بين الإنسان. فلما ذكر الأصوليون أن المصدر الأول للشرعية الاسلامية هو القرآن، فهؤلاء يقصدون به آيات الأحكام أصلاً واخرى تبعاً ؛ لأن هؤلاء يبحثون عن أصول أو قواعد في استنباط الأحكام من مصادرها.

ولما فسر المفسرون آيات الأحكام، فذكروا آراء الفقهاء أو أئمة المذاهب الفقهية علاقة وأثر مع تفسير آيات الأحكام . وتم اختيار هذه الدراسة ؛ لأن الإمام فخر الدين يعتبر عالم عصره في شتى المجالات أي من اي علوم شتى (فقها وأصولا وتفسيرا ولغة و منطقا ونحوا وغير ذلك من العلوم المهمة) واتبعت الدراسات المنهج الاستقرائي التحليلي، الى الدراسة الى عدة نتائج، أذكرها ما يلي: إن آيات الأحكام لها دور كبير في بيان أحكام الشريعة الإسلامية،

وكما أن الفقهاء يهتمون كثيرا بآيات الأحكام التي هي مصدر من مصادر الفقه الإسلامي، وكما أن الإمام الرازي قد تأثر بالمذاهب الفقهية في تفسير آيات الأحكام حيث تأثر بالمذهب الشافعي واستأثر به عن غيره من سائر المذاهب ، ومن جملة التوصيات، أنه لا من الإهتمام بآيات الأحكام ؛ لأنها تساعد طلبة العلم في فهم آيات أحكام الشرعية من مصادرها، ومعركة أقوال المفسرون في تفسيرها ، وعزو مسائل الفقه في كتب التفسير الى الفقه، وذلك لتصحيح الأخطاء اللتي وجدت في كتب التفسير.

DAFTAR ISI

Cover	i
Pernyataan Keaslian	ii
Persetujuan Pembimbing	iii
Pengesahan Pembimbing.....	iv
Pengesahan Tim Penguji	v
Pedoman Transliterasi.....	vi
Motto	vii
Abstrak Arabic.....	viii
Abstrak Indonesia	ix
Persembahan	x
Kata Pengantar	xi
Daftar Isi	xvi
Bab I Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	6
C. Rumusan Masalah.....	7
D. Tujuan Penelitian	7
E. Manfaat Penelitian	7
F. Kerangka Teoritis.....	8
G. Penelitian Terdahulu	11
H. Metode Penelitian	12
I. Sistematika Pembahasan	14
Bab II Pengaruh Mazhab Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Hukum.....	16
A. Pengertian Tafsir	16
B. Sumber Penafsiran, Metode, Corak, dan Kecenderungannya.....	18
1. Sumber Penafsiran.....	18
2. Metode Penafsiran.....	21
3. Corak Penafsiran	25

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an turun kepada Nabi Muhammad SAW Dengan berangsur-angsur selama dua puluh tahun lebih beberapa bulan sebagai mu'jizat terbesar yang dihadiahkan kepada manusia. Proses itu sejalan dengan berbagai kejadian dan peristiwa berkenaan dengan adat kebiasaan, perasaan individu dan tradisi sosial. Semua itu beliau sampaikan kepada para sahabat, baik dari bentuk pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh sahabat, maupun dalam bentuk peristiwa-peristiwa yang terjadi di sekeliling bangsa Arab. Akan tetapi, tidak seluruh teks Al-Qur'an yang memuat *Shari'at* Islam diterangkan oleh Rasulullah SAW, Terkadang pula teks Al-Qur'an dapat difahami oleh para sahabat. Pada umumnya, mereka mampu memahami arti teks Al-Qur'an sesuai kemampuan mereka masing-masing.¹

Selanjutnya berjalannya keadaan dan waktu yang dilalui oleh Al-Qur'an, mulai pada periode para Sahabat, Tabi'in dan seterusnya, Maka lahirlah sebuah keterangan (Tafsir) dari teks Al-Qur'an yang dibawa oleh Ulama atau para cendekiawan tafsir, sebagai bentuk respon rasa kecintaannya terhadap Al-Qur'an dan keilmuan. Mereka menyumbangkan tenaga dan kemampuannya untuk mengkaji dan memberikan keterangan mengenai Al-Qur'an.

¹Ahmad Sharbaṣī, *Qisās Al-Tafsīr*, (Cairo : Dār Al- Qalam -1962 M – 1382 H), 126.

Dari jenis tafsir tersebut kecendrungan dan aliran setiap tafsirpun cukup beragam. Secara umum hal tersebut dilatar belakangi oleh wawasan setiap penafsir dan juga situasi sosial, politik dan budaya ketika itu. Di antara

[illegible]

keragaman kecendrungan tersebut antara lain: corak sufistik, corak fikih, corak bahasa, corak filosofy, corak akidah dan lain sebagainya³.

Imam Fakhṛ al-dīn al-Rāzī mempunyai kitab tafsir yang bernama Mafāṭiḥ Al-Ghaib, salah satu Mufasssir yang mempunyai kemampuan luas dalam berbagai disiplin keilmuan, mulai dari kecenderungan Filosofi, Fiqih, Sufi, Ilmiah hingga Aqidah yang mewarnai tafsirnya. Kitab ini merupakan karya terakhir dan hasil ijtihadnya. Hal itu bisa dibuktikan dari beberapa pendapat ulama yang menyatakan bahwa tafsir tersebut diselesaikan oleh muridnya⁴

Dan dalam tafsir tersebut beliau sering menyebutkan kitab-kitab karyanya yang terdahulu seperti kitab *Al-Maḥṣūl* sebagai kitab *Uṣūl* fiqh⁵. Subkhi al-Ṣālīh berpendapat bahwa kitab *Mafātīḥ al-Ghaib* merupakan salah satu kitab tafsir paling terkenal yang memenuhi syarat-syarat metode tafsir *bi al-ra'yi*, yaitu (Menafsirkan berdasarkan pendapat atau akal).⁶

Seperti ketika menafsirkan Surat Al- Baqarah ayat 102 :

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا
يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هُرُوتَ وَمُرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ
أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ
وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ

³ Abdul Mustaqīm, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34 -35.

⁴ Goldziher, *Mazāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*, Terj. Abd. Halim al-Najjār, (Beirut: Dār Iqra' 1985), 146.

⁵ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fi 'Ilmi Al-Uṣūl Al-Fiqh*, vol III, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992), 282.

⁶ Subhī al-Sālīh, *Mabāhith Fī ‘Ulūm Al-Qur’an*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979), 387

Bahwasanya mempelajari sihir hukumnya haram, karena mengikuti pendapat jumhur ulama. Kecuali ada faktor yang mendukung secara syariat.⁹

Dalam tafsir Mafātiḥ Al-Ghaib, Susunan penafsirannya dimulai dengan menyebutkan nama surat, tempat turunnya ayat, jumlah ayat dengan menyebutkan beberapa pendapat mengenai hal terkait. Kemudian menyebutkan ayat disertai munasabahnya secara singkat. Lalu Al- Rāzī memulai menjabarkan permasalahan-permasalahan yang ada dalam ayat tersebut dari berbagai perspektif yang berkaitan, seperti *Qirā'at*-nya, Gramatika bahasanya, Uṣūl fiqh, Ilmu Kalam, dan lain sebagainya. Sebelum masuk ke pembahasan masalah beliau sering kali menuliskan وفي الآية مسائل (dalam ayat ini terdapat beberapa masalah).¹⁰

Dalam bidang fiqih, Al-Rāzī selalu berusaha menjelaskan dari pendapat para *Madhāhib al-Arba'ah*, tapi ia tetap konsisten dengan Madzhab Imam Shafi'ī. Sedangkan dalam bidang Teologi atau ilmu kalam, Al-Rāzī banyak mengungkapkan pemikiran yang dikembangkan oleh Abu al -Hasan Al-Ash'ārī, yaitu ketika membahas ayat-ayat yang berkaitan tentang ketuhanan, bahkan beliau selalu berusaha menyangkal ide-ide sesat pada waktu itu, seperti aliran Mu'tazilah, Karamiyyah dan juga Shi'ah.¹¹

Di antara kelebihan Tafsīr Al-Rāzī ini adalah keluasan kajian terhadap pembahasan Nahwu dan *Balaqahah* di dalam Al-Qur'an, akan tetapi kajian

⁹ Al-Alūsī , *Rūh al- Ma'ānī fī Tafsīri Al- Qur'ān Al 'Aẓīm wa al Sab'ī al- Mathānī* , Vol I (Beirut : Dār al-Kutub al -'Ilmiyyah , 1914 H), 338.

¹⁰ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, (Depok: eLSiQ, 2013), 94.

¹¹ Ibid., 95.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari judul di atas, dengan memperhatikan perkembangan penafsiran tentang ayat-ayat hukum, peneliti dapat mengidentifikasi beberapa masalah yang berhubungan seputar penafsiran tentang ayat-ayat hukum di dalam kitab Mafātih Al-Ghaib karya Fakhr al- dīn Al-Rāzī.

Dari latar belakang diatas, muncullah beberapa masalah terkait, yaitu:

1. Bagaimana kecondongan Al-Rāzī terhadap penafsiran ayat-ayat hukum?
2. Bagaimana Metode penafsiran Al-Rāzī dalam kitab Mafātīḥ Al- Ghaib?
3. Bagaimana penafsiran ayat-ayat hukum dalam kitab Mafātīḥ Al-Ghaib?

¹² Muhammad Husein Al-Dḥahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssinūn*, Vol 1 (Cairo: Maktabah Wahbah, 1396 H - 1976M), 201.

Metode *Tahlili*, merupakan isim masdar dari *hallala* yang berarti uraian.¹⁵ Tafsir *tahlili* adalah metode penafsiran melalui pendiskripsian makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengikuti tata tertib atau susunan ayat-ayat Al-Qur'an, diikuti dengan sedikit banyak analisis tentang kandungan ayat-ayat.¹⁶

Metode *Muqārīn*. *Muqārīn* secara Etimologi adalah membandingkan, menghubungkan, ataupun menyertai. Sedangkan metode *Muqārīn* dalam ilmu tafsir adalah metode yang membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi, yang membicarakan kasus yang berbeda, sama ataupun yang diduga sama. Termasuk di dalamnya membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis-hadis yang diduga

¹⁶ Quraish Shihab, *Membumih Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* ...86.

Metode *Maudū'ī*. Secara etimologi berarti masalah atau pokok pembicaraan. Atau sering dalam pembelajaran biasa diartikan dengan tema ataupun judul. Metode *Maudū'ī* adalah tafsir yang membahas tentang masalah-masalah Al-Qur'an yang memiliki kesatuan makna dan tujuan dengan cara menghimpun ayat-ayatnya untuk dianalisis isi kandungannya menurut cara-cara tertentu, dan berdasarkan syarat-syarat tertentu untuk menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan unsur-unsurnya, serta menghubungkan yang satu dengan yang lainnya dengan korelasi yang bersifat komprehensif.¹⁸

Istilah ayat ahkam terdiri atas dua kata yaitu “ayat” dan “ahkam”, ayat adalah bentuk jama’ dari ayat yang secara harfiah berarti tanda. Kata ayat kadang juga diartikan dengan pengajaran, urusan yang mengherankan dan sekelompok manusia. Adapun yang dimaksud ayat disini adalah ayat-ayat Al-Qur’an.

Sedangkan hukum menurut istilah dalam bahasa arab adalah bentuk tunggal, adapun bentuk jamaknya adalah Al-Ahkām. Ahkam secara harfiah berarti menempatkan sesuatu diatas sesuatu, atau bisa juga diartikan dengan menempatkan sesuatu pada tempatnya.

¹⁸ Ahmad 'Izzān, *Metodologi Penelitian Tafsir* ..,115

G. Penelitian Terdahulu

Sebelum pemilihan judul ini, Peneliti telah melakukan telaah pustaka terhadap hasil karya yang sudah ada. hal ini dilakukan guna memastikan bahwa apa yang dikaji merupakan suatu hal Penelitian ilmiah yang belum membahas tentang pengaruh madhhab fiqh dalam ayat-ayat hukum Al-Rāz̄y dalam kitab Mafātīḥ Al-Ghaib. Kajian terhadap ayat-ayat hukum perspektif Al-Rāz̄y memang telah banyak dilakukan. Diantaranya:

1. Disertasi saudara(Muhammad Sjamsoeri Joesoef) yang berjudul *Kitāb Tafsir Mafatīḥ al-Ghaib (Studi Pemikiran Al-Rāzī tentang Nasakh Al-Our'an)*.²⁰

²⁰ Muhammad Sjamsoeri Joesoef, “*Kitab Tafsir Mafātīh Al-Ghaib.Studi Pemikiran Al-Rāzī Tentang Nasakh Al-Qur’an* (Disertasi - UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005)

- Tesis ini membahas tentang metode ‘Ali Al-Ṣābūnī ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an pada tafsir ayat-ayat ahkam, serta sistematika yang ditempuh oleh Al –Ṣabūnī dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam.

- Tesis ini membahas tentang metodologi al-Ṣabūnī ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yang mana kitab tafsir ini lebih mengkhususkan terhadap ayat-ayat hukum, akan tetapi Al- Ṣabūnī mampu mengaitkannya dengan disiplin-disiplin ilmu yang berbeda, diantaranya pendekatan Tafsīrī, Filosofis, Historis, dan Sosiologis.

²² Muhammad Patri Arifin, “*Rawāl’ al-Bayān, Tafsir Ayat Al-Ahkām min Al-Qur’an Karya Muhammad ‘Ali Al-Ṣabūnī (Suatu Kajian Metodologi)*” (Thesis – UIN ‘Alauddin, Makassar, 2014).

H. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang menyajikan dan menganalisis secara sistematis data pustaka yang berkenaan dengan tema penelitian. Baik data primer ataupun data sekunder. Menurut sifatnya, sifat penelitian ini adalah historis-faktual, karena meneliti tentang tokoh Al-Rāzī dan pemikirannya.

Sumber-sumber data yang dipakai oleh penulis dalam pembahasan Tesis ini adalah sumber bersifat primer, yaitu kitab karya Al-Rāzī, Tafsir Mafātih Al -Ghaib.

3. Analisis Data

Content Analysis dipakai untuk mempertajam maksud dan inti data-data sehingga secara langsung memberikan ringkasan padat tentang focus utama penafsiran ayat-ayat hukum perspektif Al-Rāzī dalam Tafsirnya, Tafsir Mafātīḥ Al-Ghaib. Analisis ini sangat penting untuk memberikan rambu-rambu agar uraian yang ditulis dalam penelitian ini tidak terlalu jauh melebar dari inti pembahasan. Fokus penelitian terletak pada penjelasan tentang penafsiran Al-Rāzī terhadap penafsiran ayat-ayat hukum dalam Tafsir Mafātīḥ Al-Ghaib.

Penulisan penelitian ini terbagi menjadi lima bab. Adapun Sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, selanjutnya penelitian terdahulu, penelitian kerangka teoritik yang dapat digunakan sebagai pijakan analisis dalam penelitian, disambung dengan mengungkap metode penelitian yang akan digunakan, baik dari segi model penelitian, sumber data dan analisis data, sistematika pembahasan merupakan pemungkas dari bab ini.

[illegible]

Bab kedua adalah tinjauan umum tentang ayat-ayat hukum, klasifikasi kandungan Al-Qur'an, termasuk pengertian ayat-ayat ahkam dan jenis-jenisnya, dan pandangan ulama' terhadap ayat-ayat hukum.

Bab ketiga, bab ini yang membahas seputar biografi Al-Rāzī, yang mencakup asal usul keluarganya, kelahirannya, pendidikan dan karirnya, dan karya-karya nya. Bab ini ditutup dengan pembahasan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Al-Rāzī, yang mencakup faktor intelegensi, faktor pendidikan, dan kelebihan dan kekurangan Tafsirnya.

Bab ke-empat adalah pokok pembahasan dalam penelitian ini, pada Bab ini dibahas tentang penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat ahkam dalam karya tafsirnya *Mafātīḥ Al-Ghaib*, dan pengaruh Madzhab Fiqih dalam penafsiran ayat-ayat hukum Al-Rāzī dalam kitabnya *Mafātīḥ Al-Ghaib* secara komprehensif dalam fikih ibadah, *Munākahāt*, dan fikih kriminal.

Bab ke-Lima adalah penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran. ini adalah langkah terakhir Peneliti dalam melakukan penelitian ini, di mana dalam bab ini Peneliti berharap mampu memberikan kontribusi yang berarti berupa kesimpulan terhadap penelitian serta saran-saran yang memberikan dorongan dan inspirasi bagi peneliti berikutnya.

BAB II

A. Pengertian Tafsir

1. Definisi Tafsir

Secara Etimologi, Tafsir bisa berarti: الكشف (Penjelasan), (Pengungkapan) dan كشف المراد عن اللفظ المشكل (Menjabarkan kata yang samar)¹. Adapun secara Terminologi, Tafsir adalah penjelasan terhadap *Kalamullah* atau menjelaskan lafaz-lafaz Al-Qur'an dan pemahamannya². Dalam hal ini terdapat berbagai formulasi Ulama yang otoritatif dalam bidang ini, di antaranya Muhammad al-Zarkashī yang mendefinisikan tafsir sebagai berikut yaitu :

عِلْمٌ يُعَرِّفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَبَيَانِ مَعَانِيهِ،
وَاسْتِخْرَاجِ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ،^٣

Ilmu yang berfungsi untuk mengetahui kandungan Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw dengan cara mengambil penjelasan maknanya, hukumnya, serta hikmahnya yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Adapun Imam Al- Zargānī mendefinisikannya sebagai berikut:

¹ Muhammad Husein Al- Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol I (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000 M) ,13.

² Abdul Hamid al-Bilāly, *al- Mukhtaṣar al- Maṣūn min Kitāb al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kuwait: Dār al-Dakwah, 1405 H). 8.

³ Muhammad al-Zarkashi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol II, (Cairo: Maktabah Dār al- Turāṭh, 1984 M),149.

علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية.

“Ilmu yang membahas tentang Al-Qur’an dari segi *Dilālāh*-nya berdasarkan maksud yang dikehendaki oleh Allah Swt dengan batas kemampuan manusia⁴”.

Menurut Abu Hayyān dalam kitabnya *al -Bahru al -Muhīt* ,

sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī dan beberapa ulama lainnya, mendefinisikan bahwa tafsir adalah sebagai berikut :

التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك⁵

“Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur’ān serta cara mengungkapkan petunjuk, kandungan- kandungan hukum, dan makna yang terkandung di dalamnya.”

Dari ketiga definisi tersebut, dapat diketahui tiga ciri utama tafsir. Pertama, dilihat dari segi objek pembahasannya adalah *Kitabullah* yang di dalamnya terkandung firman Allah Swt. Kedua, dilihat dari segi tujuannya adalah untuk menjelaskan, menerangkan, menyingkap kandungan Al-Qur'an sehingga dapat dijumpai hikmah, hukum, ketetapan dan ajaran yang terkandung di dalamnya. Ketiga, dilihat dari segi sifat dan kedudukannya adalah hasil penalaran, kajian dan ijtihad para mufassir yang didasarkan pada kesanggupan dan kemampuan yang dimilikinya, sehingga suatu saat dapat ditinjau kembali.

Selain itu, tafsir dapat pula disepakati ketika dikontekskan sebagai

'ilmu' yang instrumental dalam membahas Al-Qur'an. Selebihnya

⁴ Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’an* Vol II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1995), 6.

⁵ Al -Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol IV (Cairo: Maktabah al-'Arabiyyah, t.th), 169.

Kedua, tafsir sebagai metode dengan memformulasikan aspek-aspek terkait, seperti petunjuk-petunjuk, hukum-hukum, perintah - larangan, halal -haram, janji-ancaman, makna-makna, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan produktifitas. Dengan demikian, penelitian tafsir dapat diartikan sebagai suatu kegiatan yang dilakukan untuk menemukan, mengembangkan, dan menguji kebenaran terhadap upaya intensif seorang penafsir dalam ber-*istinbath* dan menemukan makna pada teks ayat-ayat Al-Qur'an serta menjelaskan apa yang belum bisa dipahami dari ayat ayat tersebut. Sehingga dari upaya tersebut dapat dijumpai hikmah, hukum, ketetapan dan setiap ajaran yang terkandung di dalam kandungan ayat-ayat Al-Qur'an.⁶

[illegible]

b) Hadis Nabi Saw. Dalam konteks dijadikannya hadis sebagai sumber rujukan kedua setelah Al-Qur'an dalam penafsiran Al-Qur'an secara normatif berangkat dari dalil normatif QS Al-Nahl [16]: 44 dan QS. Al-Hasyr [59]:72.¹⁰ Inilah sebab mengapa para ulama kemudian merumuskan dan menjadikan fungsi utama dari hadis sebagai *Bayān li al-Kitāb*. Selain itu, hadis Nabi merupakan eksponen faktual daripada Nabi yang secara langsung berdialektika dengan Al-Qur'an¹¹.

c) Riwayat sahabat. Alasan mendasarnya adalah mereka lebih memahami isi kandungan Al-Qur'an. Selain itu, di samping Al-Qur'an diturunkan dengan gaya bahasa Arab, mereka juga memahami dan menyaksikan sebab turunnya ayat Al-Qur'an, kondisi sosial, dan hal-hal yang menjadi sebab diturunkannya Al-Qur'an¹².

d) Pernyataan tabi'in. Tabi'in secara historis adalah murid para sahabat. Merekalah yang secara bertahap merupakan orang yang paling otoritatif dalam menafsirkan Al-Qur'an setelah Rasulullah SAW dan para sahabat. Para tabi'in yang populer antara lain

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ⁹

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), 92

¹² Fahd 'Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rūmī, *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū*, (Maktabah al-Tawbah, 1999M), 71-72.

e) Cerita-cerita *Isrā'iliyyāt*. *Isrā'iliyyāt* secara terminologi adalah kisah-kisah di luar Al-Qur'an tentang para Nabi dan masyarakat pra-Islam yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Di antara tokoh yang menyebarkan *Isrā'iliyyāt* adalah 'Abdullah bin Salam, Ka,ab al-Ahbār, Wahb bin Munabbah, dan 'Abd al-'Azīz Ibnu Juraij ¹⁴.

menyebarkan *Isrā'iliyyāt* adalah 'Abdullah bin Sahl, 'Abd al-'Azīz Ibn Ahbār, Wahb bin Munabbah, dan 'Abd al-'Azīz Ibn

2. Metode penafsiran

Kata metode berasal dari bahasa Yunani “*methodos*” yang berarti jalan atau jalan¹⁵. Sementara dalam bahasa Indonesia, metode sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai tujuan (dalam ilmu pengetahuan), cara kerja yang sistematis dalam pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan sebelumnya ini mengindikasikan, bahwa metode tafsir Al-Qur'an berarti tata-tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan Al-Qur'an.

Dengan demikian, metode tafsir dapat dipahami sebagai

menyebarkan *Isrā'iliyyāt* adalah 'Abdullah bin Sahl, 'Abd al-'Azīz Ibn Ahbār, Wahb bin Munabbah, dan 'Abd al-'Azīz Ibn

2. Metode penafsiran

Kata metode berasal dari bahasa Yunani “*methodos*” yang berarti jalan¹⁵. Sementara dalam bahasa Indonesia, metode sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai tujuan (dalam ilmu pengetahuan), cara kerja yang sistematis dalam pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan sebelumnya ini mengindikasikan, bahwa metode tafsir Al-Qur'an berarti tata-tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan Al-Qur'an.

Dengan demikian, metode tafsir dapat dipahami sebagai

menyebarkan *Isrā'iliyyāt* adalah 'Abdullah bin Sahl, 'Abd al-'Azīz Ibn Ahbār, Wahb bin Munabbah, dan 'Abd al-'Azīz Ibn

2. Metode penafsiran

Kata metode berasal dari bahasa Yunani “*methodos*” yang berarti jalan¹⁵. Sementara dalam bahasa Indonesia, metode sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai tujuan (dalam ilmu pengetahuan), cara kerja yang sistematis dalam pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan sebelumnya ini mengindikasikan, bahwa metode tafsir Al-Qur'an beraturan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan Al-Qur'an.

Dengan demikian, metode tafsir dapat dipahami sebagai

¹³ Ṣālih ‘Abd al-Fattāh al-Khalīd, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn* (Damaskus: Dār al-Qalam), 203.

¹⁴ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmīy*, Terj. M. ‘Alaika Salamullah, (Yogyakarta : Elsaq Press, 2006), 116.

¹⁵ Nashruddīn Baidān, *Metode Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 54.

¹⁶ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jambi: Sulthan Taha Press, 2007), 39.

¹⁷ Nashruddin Baidān, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar , 2000 M) 57.

Dalam perkembangan metode tafsir, Al-Farmawi mengklasifikasikan menjadi empat bagian:

- a. Metode Tahlili, Dengan menggunakan metode ini, Seorang Mufassir berusaha menjelaskan seluruh aspek yang terkandung oleh ayat-ayat Al-Qur'an dan mengungkapkan segenap pengertian yang dituju. Keuntungan metode ini adalah peminat tafsir dapat menemukan pengertian secara luas dari ayat-ayat Al-Qur'an. Tahlili adalah akar kata dari *Hala*, huruf ini terdiri dari huruf *ha*, dan *lam*, yang berarti membuka sesuatu,¹⁸ sedangkan kata *Tahliili* sendiri masuk dalam bentuk infinitif (*Maṣdar*) dari kata *Hallala*, yang secara semantik berarti mengurai, menganalisis, menjelaskan bagian-bagiannya serta memiliki fungsi masing-masing.¹⁹ Secara terminologi metode Tahliili adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan dengan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan Mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut; ia menjelaskan dengan pengertian dan kandungan Lafaz-Lafaznya, hubungan ayat-ayatnya, hubungan surat-suratnya, *Asbāb-Nuzulnya* hadis-hadis yang berhubungan dan pendapat para Mufassir terdahulu yang diwarnai oleh latar belakang pendidikan dan keahliannya.²⁰

¹⁸ Ahmad ibn Faris , *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Vol 11 (Məsir, 'İsā al-Bābī al-Halabīy, 1990 20.

¹⁹ Ibrāhīm Mustafā, *al-Mu'jam al-Wasīt*, Vol II, (Teheran. : al-Maktabah al-Islāmiyyah), 292.

²⁰ Ibid., 52.

1) Pendekatan *Bi al-Ma,thūr*

2) Pendekatan (*bi Al-Ra'yu*)

²¹ Muhammad Alī Al-Sābūnī, *Studi Ilmu Al- Qur'an*, (T.tp, Pustaka Setia, 1999 M) , 248.

- b. Metode Ijmā'ī, yaitu ayat Al-Qur'an dijelaskan dengan pengertian garis besarnya saja, contoh yang sangat familiar adalah tafsir Jalalain karangan *imam Jalal al dīn al Suyūṭī* dan al -*Mahallī* . Ijmā'ī secara Etimologi berarti global, sehingga dapat diartikan tafsir Ijmā'ī adalah tafsir ayat Al - Qur'an yang menjelaskannya masih bersifat global. Secara terminologis menurut al- Farmawi adalah penafsiran Al- Qur'an berdasarkan urutan ayat dengan suatu urutan yang ringkas dan dengan bahasa yang sederhana sehingga dapat dikonsumsi oleh semua kalangan masyarakat baik yang awam maupun yang kaum intelek²³.

Adapun sistematika dalam penulisan tafsir model ini mengikuti susunan ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu Mufasssir juga meneliti, mengkaji dan menyajikan Asbāb Nuzūl ayat melalui penelitian dengan menggunakan hadis-hadis yang terkait.

²² Contoh dari tafsir ayat Al- Qur'an dengan pendekatan *Ra'yu* adalah pada Q.S. al- Isra : 72) kalau memahami ayat tersebut secara tekstual, tentunya akan terdapat kekeliruan dalam memahaminya. Sebab dalam ayat itu menjelaskan bahwa setiap orang yang buta adalah celaka dan rugi serta akan masuk neraka jahanam. Padahal yang dimaksud dengan buta pada ayat tersebut adalah bukanlah buta mata, akan tetapi buta hati. Hal ini kemudian didukung dengan penjelasan ayat lainnya. Yakni Q.S. Al Hajj : 46. pada ayat ini dijelaskan dengan tegas "bukanlah matanya yang buta, akan tetapi yang buta ialah buta hati.

²³ Abdul Hay Al-Farmawī, *Al-Bidayah Fī A,lā Tafsīr al-Mawḍūʿī*, (Cairo : Maktabah al-Jumhūriyyah, 1977 M) , 25.

- 1) Metode yang membandingkan teks (Naş) ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, atau memiliki redaksi yang berbeda bagi suatu kasus yang sama.
- 2) Membandingkan ayat Al- Qur'an dengan hadis yang pada lahirnya terlihat adanya pertentangan.
- 3) Membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan Al- Qur'an. Adapun tujuan penafsiran Al-Qur'an secara Maqārin adalah untuk membuktikan bahwa antara ayat Al-Qur'an satu dengan yang lainnya, antara ayat Al-Qur'an dengan matan suatu hadis tidak terjadi pertentangan.²⁴

d. Metode Mawḍūʿī, yaitu seorang Mufasssir mengumpulkan ayat-ayat dibawah suatu topik tertentu kemudian ditafsirkan.²⁵

Dalam bahasa Arab, Corak berasal dari kata (*Alwān*) yang merupakan bentuk Plural dari kata *Lawnun* yang berarti warna, Dalam kitab *Lisān al-‘Arab* disebutkan, bahwa *Lawn* adalah warna sesuatu yang membedakan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain. Dengan demikian,

²⁵ Ibid, 19-36.

Dari beberapa penjelasan inilah ,Dapat dipahami bahwa corak tafsir adalah ragam, jenis dan kekhususan suatu tafsir. Corak tafsir secara umum adalah kekhususan suatu tafsir yang merupakan dampak dari kecenderungan seorang Mufasssir dalam menjelaskan makna dan kandungan ayat Al-Qur'an. Namun pengkhususan suatu tafsir pada corak tertentu tidak lantas menutup kemungkinan adanya corak lain dalam tafsir tersebut, hanya saja yang menjadi acuan adalah corak dominan yang ada dalam tafsir tersebut, sehingga tidak

²⁸ Nashruddin Baidān, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 388.

Al-Qur'an di turunkan kepada manusia merupakan anugerah terbesar yang Allah Swt limpahkan. Ajaran di dalamnya benar-benar mengandung kearifan serta tak ada kesia-siaan maupun kedustaan. Al-Qur'an adalah sumber peradaban yang berhasil mengantarkan manusia dari lubang kegelapan menuju puncak penuh gemerlap cahaya.

Para Mufassir dari berbagai generasi dan tempat berbondong-bondong melakukan agenda besar tersebut, tujuannya satu: mengejawantahkan Al-Qur'an sebagai *Hudan Li al Nās* (Pengarah petunjuk Kehidupan manusia),

[illegible]

Metode di atas di beri nama dengan Metode *bi al-Ma'thūr* (Menggunakan Riwayat sebagai bahan penafsiran). Contoh tafsir yang menggunakan metode ini adalah tafsir "*al-Durru al- Manthūr fī Tafsīr bi al- Ma'thūr*" karya imam Jalāl al -Dīn al-Ṣuyūfī. Dan Seiring berjalannya waktu, para Mufasssir memasukkan ilmu Balaghah, Sosial, Akidah dan lain-lain sebagai bahan tambahan untuk membedah makna Al-Qur'an. Jenis tafsir ini di jelaskan oleh Manī, Abdul Halim Mahmūd (Salah satu dosen Universitas al-Azhar Mesir) sebagai Tafsir *bi al -Ra'yi* (Tafsir yang melibatkan pemikiran manusia dalam proses pembuatannya).

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ³⁰

Al-Qur'an sebagai kitab yang susunan bahasanya penuh muatan Sastra dan dengan sekuat tenaga mereka akan menguraikan rahasia-rahasia *Balaghah* di dalamnya dengan saksama.

Hal ini terus berlangsung hingga sekarang. Ilmu-ilmu kontemporer lagi modern yang terkadang mengadopsi pemikiran baratpun ikut berperan menyemarakkan literasi tafsir Al-Qur'an. Dalam kapasitasnya sebagai petunjuk, Al-Qur'an selalu eksis menerangi zaman, dan tafsir merupakan salah satu jalan yang menjembatani cahaya tersebut agar bisa dinikmati khalayak³¹.

C. Problematika Tafsir Fiqhi

1. Definisi Ayat Ayat Hukum Dan Klasifikasinya

Tafsir ayat Ahkām itu juga merupakan salah satu corak dari beragam corak penafsiran Al-Qur'an, di mana corak ini lebih memfokuskan pada penafsiran ayat ayat Al- Qur'an yang berpotensi menjadi dasar hukum Fiqih, sebagaimana ayat ayat Ahkam di maknai sebagai ayat ayat Al- Qur'an yang berisikan rangkaian tentang perintah dan larangan ,atau masalah masalah fiqih lainnya.³²

Istilah *Ayat al-Ahkām* terdiri atas dua kata yaitu “*Ayat*” dan “*Ahkām*”, *Ayat* adalah bentuk jamak dari ayat yang secara *Harfiyyah* berarti tanda. Kata ayat kadang juga diartikan dengan pengajaran, urusan yang mengherankan dan sekelompok manusia. Adapun yang dimaksud “*Ayat*” dalam hal ini adalah ayat-ayat Al-Qur’an yaitu bagian tertentu dari

³¹ Manī' Abdul Ḥalīm Mahmūd, *Manāḥij Al- Mufasssīrīn* (Cairo, Dār al Kitāb al- Lubnānī 1421 H, 2000 M), 8.

³² Al- Kalbī Ibnu Juzā,i ,*al- Tahsīl li 'Ulūm al- Tanzīl*, Vol I (Beirut : Dar al- Fikr T.t), 7.

ditentukan Allah Swt, melainkan juga ditentukan Rasulullah Saw. Melalui sunnahnya dan melalui Ijma' (Konsensus) para ulama.

Tafsir ayat ayat hukum sendiri di definisikan oleh Nuruddin ‘itr sebagaimana berikut:

التفسير الذي يعنى فيه بدراسة آيات الأحكام وبيان كيفية استنباط الأحكام منها.

Metode penafsiran Al Qur,ān yang berfokus pada pengkajian ayat ayat hukum serta cara dalam melakukan istinbat atau penggalian hukum dari ayat ayat tersebut.³⁵

Dalam definisi ini, paling tidak ada beberapa istilah penting dalam proses tafsir ahkam, yaitu: Ayat Ahkām, Ahkām, dan *Istinbāt* Ahkām, dan sebagaimana yang telah di jelaskan di atas, maksud dari ayat-ayat hukum adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang berpotensi untuk di jadikan dasar dasar hukum hukum fikih. Sementara, Ali al-'Ubayd mendefinisikan ayat –ayat hukum sebagaimana berikut:

الآيات التي تبين الأحكام الفقهية وتدل عليها نصا أو استنباطا

Ayat ayat yang menjelaskan hukum hukum fikih (hukum – hukum syariat yang bersifat praktis dan amaliyah) dan menjadi dalil atas hukum-hukumnya baik secara nas atau secara istinbat.³⁶

Hanya saja para ulama berbeda pendapat terkait masalah jumlah pasti ayat ayat Al- Qur'an yang bisa di kategorikan sebagai ayat -ayat Ahkām, dan secara umum , para ulama ayat Ahkām terbagi menjadi dua pendapat:

a) Terbatas Kepada Beberapa Ayat

³⁵ Nuruddīn 'Itr, *'Ulūm Al- Qur,an* (Damaskus : Matba'ah al- Sabāh , 1414 H -1993 M) , 103.

³⁶ Sulaiman Al- 'Ubayd, *Tafasir Ayat al -Ahkam wa Manahijuhu* ,Vol I (Riyadh: Dār al-Turmuḍhiyyah, 1431 H - 2010 M), 125.

- 1) Menurut Ibnu Qayyim Al- Jawziyyah dan Ṭantāwī Jauharī jumlahnya 150 ayat.
- 2) Menurut Ahmad Amin dan Khudārī Bik Al- Qinwajī , berjumlah 200 ayat³⁷.
- 3) Menurut Abd Wahhāb Khallāf , berjumlah 228 ayat.
- 4) Menurut Muqātil bin Sulaymān Al -Ghazālī ³⁸ , Al- Razy , Al Mawardi , Ibnu Juzai Al- Kalbī , dan Ibnu Qudāmah , berjumlah 500 ayat.
- 5) Menurut Ibnu al – Mubārak , berjumlah 900 ayat.
- 6) Dan menurut Abu Yūsuf , berjumlah 1.110 ayat, bahkan ada pula yang menyebutkan lebih banyak dari angka tersebut.

Jika demikian halnya , maka dapat di simpulkan bahwa jumlah ayat ahkam dalam Al Qur'an berkisar di antara 150 hingga 1.110 , atau sekitar 2,5 % hingga 17 % dari 6000 lebih ayat Al Qur'an.³⁹

³⁷ Al-Qinwājī, *Nayl al- Marām Min Tafsīr Āyat al- Ahkām*, Vol I, (Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyyah, 2003 M), 13.

³⁸ Al Ghazalī, *al- Muṣṭafā min ‘Ilmi al -Uṣūl* Vol I, (Shirkah al -Maḍīnah al- Munawwarah li al Tabāah, Tt.), 342.

Adapun sebab perbedaan penetapan jumlah ayat hukum ini ,di jelaskan oleh Mannā Khafīl al- Qaṭṭān dalam kitabnya al -Tashrī‘ wa fīqhu al- Islām:

ولم يتفق العلماء الباحثون على عدد آيات الأحكام لاختلاف الأفهام
وتفاوت جهات الدلالة

Dan para ulama tidak sepakat dalam pembatasan ayat ayat ahkam, oleh karena perbedaan mereka dalam pemahaman dan pendalilan pendalilan ayat ayat ahkam.⁴⁰

b) Tidak terbatas

Pendapat ini di anut oleh sebagian ulama seperti Najmuddin Al Ṭūfī, Ibnu Daqīq al ʿīd al- Maqdisī , Imam al- Ṣanʿānī, dan Imam al Shawkānī, yang menyatakan bahwa ayat ayat hukum itu tidak terbatas , dan bahwa seluruh atau sebagian besar ayat ayat Al- Qur,an mengandung hukum yang menjadi sumber utama fiqh islam, meski hanya terselip secara implisit di mana kebanyakan orang menyadarinya.⁴¹

Menurut ulama fikih, hukum adalah “akibat” yang ditimbulkan oleh *Khīṭāb* (tuntutan) Sharʿī berupa *Wujūb*, *Mandūb*, *Hurmah*, *Karāhah*, dan *Ibāhah*. Perbuatan yang dituntut itu, menurut mereka, disebut wajib, sunah, haram, makruh dan *mubah* (boleh). Akan tetapi, ulama Uṣūl Fiqh mengatakan yang disebut hukum adalah tuntutan Sharʿī itu sendiri, yaitu dalil al-Qurʿan dan atau Sunnah.

³⁹ Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*..., 31 – 32.

⁴⁰ Mannāh K̄hafil Al-Qaṭṭān, *Al Tashrī' wa Al- Fiḥu fī al- Islām Tārīkhan wa Manhajan*, (T.tp Maktabah al- Oāhirah, 1422 H / 2001 M), 68.

⁴¹ Al-Ṭufy, *Sharah Mukhtaṣar al-Rauḍah*, (Mu,assasah al -Risālah 1407 H – 1987 M T.t), .557 – 558.

Ayat Ahkam itu kadang kadang di ambil dari metode *Istinbat* hukum dan kadang kadang dengan *Shīghat* (Nas).⁴³

Sedangkan *Istinbat* itu kadang dengan cara tidak mengumpulkan kepada ayat lain (*Mustaqil*) seperti Istinbatnya sahnya pernikahannya orang kafir ,di ambil dari firman Allah SWT QS Al- Lahab 4 :

وَأَمْرَاتُهُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾

Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar.⁴⁴

Dan Sahnya puasanya orang Junub di ambil dari firman Alllah Swt
QS Al- Baqarah 187:

⁴³ Jalal al- Dīn Al -Ṣuyūṭī, *Al- Itqān Fī ‘Ulūmi Al- Qur’an*, Vol IV (T.tp Al -Hay’ah Al Misriyyah Al -‘Ammah li Al- Kitāb, 1394 H- 1974 M),14.

[illegible]

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.⁴⁸

D. Pengaruh Mazhab Fiqih dalam Penafsiran Ayat-ayat Hukum

Sebagaimana telah di ketahui bahwa Al-Qur'an adalah *Kitabullah* Swt. yang mengandung hukum-hukum *Syari'at* yang diturunkan kepada Rasulullah SAW. Di antara hukum-hukum *Syari'at* tersebut adalah hukum-hukum yang berhubungan dengan ibadah dan *Muāmalah*, *Munākahāt*, *Jināyāt*, *Qadḥa* dan lain sebagainya, beberapa ruang lingkup tersebut saat ini dikenal dengan istilah fiqih.

Para sahabat di masa Rasulullah SAW memahami Al-Qur'an dengan kearaban mereka. Bila terjadi kesulitan dalam memahami suatu ayat, mereka kembali kepada Rasulullah SAW. beliaupun menjelaskan kepada mereka. Setelah beliau wafat dan para fukaha, Sahabat mengendalikan umat dibawah kepemimpinan para *Khulafa' Rāsyidīn* serta banyak terjadi persoalan-persoalan yang belum pernah terjadi sebelumnya. Dalam memahami persoalan-persoalan tersebut, para sahabat terkadang berbeda-beda dalam menafsirkan suatu ayat sehingga terjadi perbedaan. Keadaan demikian sekalipun jarang terjadi merupakan awal permulaan pendapat dibidang fikih dalam memahami ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an.⁴⁹

Ketika tiba pada masa empat Madhhab, setiap Imam membuat dasar-dasar *Istinbāt* hukum masing-masing dalam Madhhabnya serta berbagai

⁴⁸ Al- Qur'an, 2 : 128.

⁴⁹ Manna' Khālil al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulum al - Qur'an*, Terj. Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011 M),516.

Selanjutnya setelah datang masa *Taklid* dan fanatisme Madhhab, maka pada saat itu aktifitas para pengikut Imam hanya terfokus pada penjelasan dan pembelaan Madhhab mereka⁵¹. Mereka hanya melihat pada pemaparan Imam-Imam mereka sebagaimana mereka melihat Naş Shari,at, mereka menyepakati usaha para Imam atas kegemilangan Imam-Imam mereka dan mempromosikannya⁵², Bahkan karena terlalu fanatik dengan Madhhabnya sebagaimana yang dikatakan oleh al-Karkhī (340 H) Salah satu pengikut Abu Hanifah yang sangat fanatik berkata: Setiap ayat atau hadis yang menyelisihi pendapat kami maka harus di *takwil* atau di *Mansūkh*.⁵³

⁵³ Ibid., 321.

- b. Dari kalangan al-Malikiyyah di antaranya:**

- c. Dari kalangan Al –Shafi‘iyyah , di antaranya:**

- 1) Al –Tha‘labī (w. 427 H) dengan kitabnya Al Kashfu wa al- Bayān ‘an Tafsīr Al-Qur’an.
- 2) Al-Māwardī (w. 450 H) dengan kitabnya al Nukat wa al-‘Uyūn.
- 3) Al-Wāhidī (w. 468 H) dengan kitabnya al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz.
- 4) Fahkr al-dīn al –Rāzī (w. 606 H) dengan kitabnya Mafātīh al-Ghaib atau al-Tafsīr al-Kabīr.

1) Ibnu al-Jauzī (w. 597 H) dengan kitabnya *Zād al-Masār fi 'Ilmi al-Tafsīr*.

- 2) Ibnu 'Adil (w. 775 H) dengan kitabnya al-Lubab fī 'Ulum al-Kitab.

2. Literatur Khusus

Maksud dengan literatur khusus adalah literatur tafsir Al-Qur'an yang secara khusus membahas ayat-ayat hukum. Bahkan dari penamaan saja sudah menunjukkan bahwa kitab itu disusun khusus untuk membahas ayat-ayat hukum. Menurut *Musā'id bin Sulayman al-Ṭayyār* dalam karyanya:” *Anwa' al –Taṣnīf al-Muta'alliqah bi Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm* “ mengatakan bahwa: Ulama yang pertama kali menyusun tafsir berdasarkan teori Tafsir Ahkām adalah *Abu al-Hasan Ali bin Hujr* yang wafat pada tahun 244 H.⁵⁵

Selanjutnya untuk literatur khusus ini dapat diklasifikasikan menjadi dua macam:

- (1) Klasifikasi tafsir ahkam berdasarkan mazhab penyusun.
- (2) Klasifikasi tafsir ahkam berdasarkan sistematika penulisan.

a. Berdasarkan Madhhab Penyusun Sebagai tafsir yang disusun

Berikut beberapa karya tafsir ahkam berdasarkan mazhab penulisnya:

- 1) Dari kalangan Hanafi seperti :
 - a) Ahkām Al-Qur'an karya 'Aḥī bin Mūsā Yazdād Al- Qummī (w. 305 H).

⁵⁵ Musā'id bin Sulaiman al -Tayyār, *Anwā' al-Taṣnīf al- Muta'alliqah bi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Ttp : Dār Ibn al- Jawzi, 1434 H), 95.

- b) *Ihkām Al-Ra'yi fī Ahkām al-Āy* karya Muhammad bin Abdurrahman Al-Sa'igh (w. 776 H)

Tafsir ahkam berdasarkan sistematika penulisan dapat dibedakan menjadi dua pola:

- [illegible]

a) *Ahkām Al-Qur'an li al-Imām al-Shafi'i*. Tafsir ini disusun oleh Imam al-Baihaqi (w. 458 H) berdasarkan riwayat yang ia terima dari Imam Shāfi'i, seputar komentar sang Imam atas ayat-ayat hukum. Diterbitkan oleh Maktabah al-Khanji, Cairo, sebanyak 2 jilid. Dimulai dari bab anjuran mencari dan mempelajari hukum hukum al-Qur'an (*al –Tahrīṣ 'Ala Ta'allumi Ahkam al-Qur'an*), hingga bab perbudakan dan tafsir atas berbagai ayat yang tidak ditulis secara tematik. pendiri madzhab Hanbal, yaitu Ahmad bin Muhammad bin Hanbal (w. 241 H).

(1) Ahkām Al-Qur'an, karya Abu Bakar Al-Jassās (w. 370 H).

- ### **b. Corak Dan Pendekatan Penafsiran Imam Al- Qurtubī**

Mengenai corak penafsiran, terdapat banyak model corak tafsir yang berkembang saat ini yang di pakai mufasssir dalam menerangkan suatu

[illegible]

Para pengkaji tafsir memasukkan tafsir karya Al-Qurṭubī kedalam tafsir yang bercorak *Fiqhī*, sehingga sering disebut sebagai tafsir *ahkām*. Karena dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an lebih banyak dikaitkan dengan persoalan-persoalan hukum. Sebagai contoh dapat dilihat ketika menafsirkan Surat al-Fatihah. Al-Qurṭubī mendiskusikan persoalan-persoalan Fiqih, terutama yang berkaitan dengan kedudukan basmalah ketika dibaca dalam salat, juga persoalan fatihah makmum ketika salat *Jahr*. Terhadap ayat yang sama-sama dari kelompok Mufasssir ahkam

[illegible]

وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ (٤٣)

Al Qurṭubī membagi pembahasan ayat ini menjadi 34 masalah. Diantara pembahasan yang menarik adalah masalah ke-16. ia mendiskusikan berbagai pendapat tentang status anak kecil yang menjadi Imam salat. Di antara tokoh yang mengatakan boleh adalah *al-Tṣaurī*, imam Mālik dan *Aṣḥāb al-Ra'y*. Dalam masalah ini, al-Qurṭubī berbeda pendapat dengan mazhab yang dianutnya, dengan pernyataannya.

(Anak kecil boleh menjadi imam jika memiliki bacaan yang baik)⁶¹

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ

⁶¹ Al- Qurtub̄y , *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al- Qur‘ān*,,353.

Ia membaginya menjadi 36 masalah. Pada pembahasan ke-12, ia mendiskusikan persoalan makannya orang yang lupa pada siang hari di bulan Ramadhan. Ia berpendapat orang tersebut tidak berkewajiban mengganti puasanya, yang berbeda dengan pendapat imam Malik sebagai imam mazhabnya. Dengan pernyataannya:

إِنْ مِنْ أَكَلٍ أَوْ شَرْبٍ نَاسِيَا فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَإِنْ صَوْمُهُ تَامَ

“Sesungguhnya orang yang makan atau minum karena lupa, maka tidak wajib baginya menggantinya dan sesungguhnya puasanya adalah sempurna”

Bila dicermati dari contoh-contoh penafsiran di atas, di satu sisi menggambarkan betapa Al-Qurṭubī banyak mendiskusikan persoalan-persoalan hukum yang menjadikan tafsir ini termasuk ke dalam jajaran tafsir yang bercorak hukum. Di sisi lain, dari contoh-contoh tersebut juga terlihat bahwa Al-Qurṭubī yang bermadhab Maliki ternyata tidak sepenuhnya berpegang teguh dengan pendapat imam madhhabnya.

Ada juga Contoh lain yang menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qurṭubī lebih mengarah kepada metode *bi al-Maṭsūr*. Contoh dan Penafsirannya sebagai berikut pada QS Al -Maidah 5:

والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا اتيموا هنّ أجورهنّ فيه أربع عشرة مسألة: الأولى: قوله تعالى { والمحصنات } عطف على المحرمات والمذكورات قبل. والتحصن : التمتع؛ ومنه الحصن لأنه يمتنع فيه؛ ومنه قوله تعالى { :وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم } [الأنبياء : ٨٠] أي لتمنعكم؛ ومنه الحصان للفرس (بكسر الحاء) لأنه يمنع صاحبه من الهلاك. والحصان (بفتح الحاء) : المرأة العفيفة لمنعها نفسها من الهلاك. وحصنت المرأة تحصن فهي حصان؛ مثل

Lafal *al-Hisān* (dengan huruf Ha' berbaris dibawah الحِصَان) yang

berarti kuda jantan juga berasal dari akar kata ini karena kuda memang dapat mencegah pemiliknya dari kecelakaan. Tapi *al-Ḥaṣan* (dengan huruf ha' berbaris diatas الحسان) berarti *al-ʿAfīfāt* (perempuan baik-baik) karena kepribadiannya yang baik itu dapat menjaganya dari kehancuran.

[illegible]

Perempuan yang pandai menjaga dirinya akan selalu terpelihara sehingga dia menjadi seorang yang terpelihara baik

Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās berkenaan dengan firman Allah swt (dan perempuan baik-baik dari mereka yang telah diberi kitab) yaitu mereka yang mempunyai perjanjian damai dengan pemerintahan Islam bukan yang berada diwilayah perang; jadi ayat itu berkonotasi khusus, (tidak umum bagi semua perempuan kafir). Tapi ada yang berpendapat bahwa konotasi ayat itu umum pada semua perempuan kafir, baik yang Dhimmiyyah, maupun yang Harbiyyāt⁶³.

Dengan menganalisa contoh penafsiran ayat diatas, bisa di ambil sebuah kesimpulan bahwa Bentuk penafsiran Al-Qurṭub̄y adalah dengan *bi al-Ma'thūr*, Karena mayoritas dalam penafsirannya menampilkan hadis-hadis nabi dan bahkan sebelum Al- Qurṭub̄y mengambil keputusan atau hasil dari ayat-ayat yang akan ditafsirkan beliau mengemukakan pendapat para ulama.

2. Metode Penafsiran Al-Qur'an Imam Al – *Jaṣṣāṣ* dalam Menafsiri Ayat Hukum

Penulisan karya tafsir *Al -jaṣṣās* merupakan bentuk semangat intelektual Muslim yang berhak mendapatkan penghormatan yang sangat besar. Sebagaimana ungkapan dalam mukaddimah kitab tafsirnya *Ahkām Al-Qur'an*, Bahwa dalam penyusunan kitabnya, dia memulai dengan menyodorkan corak keilmuan tentang *Usul Fikih*, yang di dalamnya terdapat

⁶³ Al- Qurtub̄y , *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al- Qur’ān*,, Vol V, 120.

Mazhab fikih. Di antara para Imam Mazhab seperti Imam Syafi'i, Imam Hanbali, Imam Hanafi, Imam Maliki dan Imam-Imam lainnya berusaha mencari jawaban permasalahan-permasalahan yang muncul dengan menggali ayat-ayat yang berbicara tentang hukum sesuai dengan ijtihadnya. Meskipun banyak terjadi perbedaan pendapat di antara Imam Mazhab, lantas tidak membuat mereka mengklaim dirinya yang paling benar. Imam Syafi'i adalah contoh Imam Mazhab yang juga mengakui pendapat Imam lainnya, sebagaimana ungkapannya "Apabila ada hadis yang sahih, itu adalah pendapatku", إذا صح الحديث فهو مذهبي dan perkataannya kepada Imam Hanbali "Apabila ada suatu hadis yang sahih menurutmu, beritahukanlah kepadaku", dan komentarnya terhadap Imam Hanafi "Semua orang dalam bidang fikih merupakan familinya Abu Hanifah.⁶⁷

Ungkapan di atas mengindikasikan bahwa orang-orang berhak untuk memilih Madhhab siapa saja yang dianggap layak dan mampu dalam berijtihad. Setelah era Imam Madhhab berakhir dan diteruskan oleh para pengikutnya, penafsiran terhadap ayat-ayat hukum pun mulai diperdalam dan dibukukan. Setiap Madhhab mengukuhkan golongan masing-masing dengan penafsiran yang sesuai dengan kaidah-kaidah Madhhab yang telah digariskan oleh Imamnya masing-masing serta menolak atau bahkan menyerang

⁶⁷ Tim Forum Karya Ilmiah Raden, Al-Qur'an Kita: *Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*, ed. Abu Hafsin, (Lirboyo Press, 2013), 245.

Madhhab lain yang tidak sesuai dengan Madhhab mereka. Hal ini seperti yang dilakukan oleh al-Jassās (w. 370 H).⁶⁸

Sejak awal, al-Jaṣṣaṣ telah dikenal sebagai pengikut Imam Hanafi yang mengantarkannya kepada sebuah pemikiran berbasis nalar sehingga berpengaruh pula dalam penafsirannya terhadap Al-Qur'an. Dalam hal ini al-Dzahabī juga mengungkapkan dalam kitabnya *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* bahwa al-Jaṣṣaṣ dalam menafsirkan Al-Qur'an cenderung ber-Madhab Imam Hanafi.⁶⁹

Pernyataan di atas menjadikan al-Jaṣṣāṣ sosok yang terlampau fanatik buta terhadap Madhhab Imam Hanafi, sehingga mendorongnya untuk memaksa-maksakan penafsiran ayat dan pentakwilannya, guna mendukung Madhhabnya.⁷⁰

Hal ini terjadi kemungkinan besar sebagai konsekuensi logis dari Madhhab yang dianutnya, yaitu lebih menonjolkan pemikiran rasional ketimbang riwayat⁷¹.

a. Corak dan Metode Kitab tafsir *Ahkām Al -Qur,an* karya al-Jassās

Ahkām al-Qur'an karya al-Jassas ini menggunakan corak fikhi.

Dengan kata lain, tafsir yang dibangun atas wawasan mufassir dalam

⁶⁸ Ibid., 245.

⁶⁹ Al- Dhahabī, *Al Tafsīr Wa Al- Mufasssīrūn*, (Cairo: Maktabah Wahbah. 2000 M) , 326.

⁷⁰ Mannā' Khaliḥ Al -Qattān, *Mabahith fi 'Ulūm Al-Qur'an*, 378.

⁷¹ Dikatakan rasional, sebab dalam sejarah situasi dan kondisi yang melatar belakangi Mazhab Hanafi ini, lahir, tumbuh dan berkembang di Irak (*Baghdad*) jauh sekali dari domisili dan tempat berkumpulnya para sahabat sehingga riwayat yang sampai ke wilayah ini sedikit sekali. Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 420.

bidang fikih sebagai basisnya⁷². Tafsir semacam ini seakan-akan melihat Alqur'an sebagai kitab suci yang berisi ketentuan-ketentuan, Perundang-undangan atau menganggap Alqur'an sebagai kitab hukum.⁷³

Dalam melakukan penafsirannya, Al-Jassās menggunakan metode tahlily Dimana yang dimaksud dengan metode analitis ialah menafsirkan ayat-ayat Alqur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.⁷⁴

Berdasarkan pengamatan peneliti , Metode penafsiran yang dilakukan Al-Jaṣṣās akan menyulitkan pembaca untuk memahami tafsirnya secara sistematis. Hal ini juga diungkapkan oleh al-Dhahabī, Ahkam Al-Qur'an milik al-Jaṣṣās lebih mirip dengan buku-buku *al-Fiqh al-Muqāran* yakni fikih dengan berbagai perbandingan dan pendapat ketimbang tafsir hukum. Sebab dalam penafsirannya ia mengkomparasikan argumentasi masing-masing ulama fikih, sebagaimana halnya kitab fikih⁷⁵.

b. Sistematika Penafsiran Al Jassas

Terkait dengan sistematika penafsirannya, Al Jaṣṣāṣ menampilkan surat persurat, lalu menyebutkan pokok-pokok bahasan tentang hukum yang terkandung dalam surah tersebut. Selanjutnya ia memulai dengan

⁷² Naşır Hāmid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra, Terj. Khairon Nahdiyyīn*, (Yogyakarta : Adab Press, 2004), 53.

⁷³ Abdul Mustaqīm, *Aliran-Aliran Tafsir*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 70.

⁷⁴ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 31

⁷⁵ Muhammad Ali Ayāzī, *Al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, 112.

menjelaskan ayat-ayat yang terkait dengan masalah hukum, kemudian melakukan penggalian hukum dengan menyebutkan beberapa pendapat yang diungkapkan dalam perkataan “*qīla*” (dikatakan). Dalam menafsirkan ayat tersebut, Al Jaṣṣāṣ menyertakan penjelasan hukum dan menentukan *tarjihnya* berdasarkan ajaran Mazhab Hanafi.⁷⁶

dalam tafsirnya tidak ada hubungannya dengan ayat tersebut, dan seandainya terdapat hubungannya, itu pun sangat jauh.⁷⁸

Wajar dalam hal ini *al-Dḥahabī* mengungkapkan bahwa karya milik Al Jaṣṣās lebih mirip dengan buku-buku *al-Fiqh al-Muqāran* (fikih dengan berbagai perbandingan dan pendapat ketimbang tafsir hukum). Beda halnya dengan Al-Qaṭṭān yang berpendapat bahwasanya Al-Jaṣṣās dianggap sangat ekstrim dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Begitu pula menyanggah mereka yang tidak sependapat dengannya. Bahkan berlebih-lebihan dalam mentakwilkan ayat Al-Qur'an sehingga menyebabkan pembaca enggan meneruskan bacaannya, karena ungkapan-ungkapannya dalam membicarakan Mazhab lain sangat pedas⁷⁹.

c. Contoh penafsiran al- Jassās.

QS al baqarah,232 yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَعْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا

Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya.

قوله تعالى: (فبلغن أجلهن) المراد حقيقة البلوغ بانقضاء العدة ، والعضل معنيان, أحدهما: المنع والآخر الضيق، يقال : عضل الفضاء بالجيش " اذا ضاق بهم والأمر المعضل هو الممتنع ، وداء عضال ممتنع، وفي التضييق يقال : " عضلت عليهم الأمر " إذا ضيقت ، و عضلت المرأة بولدها، إذا عسر ولادها ، وأعضلت ، والمعنيان متقاربان ، لأن الأمر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق

⁷⁸ Muhammad Husein Al- Dhahabī, *Al Tafsīr Wa Al Mufasssīrūn*,. 324.

⁷⁹ Manna' khafīl Al- Qattān, *Mabahith fī 'Ulūm Al- Qur'an*,... 378.

Sikap fanatisme terhadap madzhab nya sendiri dan memaksakan di dalam mentakwil, ia gunakan untuk menahan dan menyerang pendapat yang berlainan dengannya.

Berikut merupakan tafsiran sebuah ayat yang menyebabkan tafsirnya terlalu memaksakan ayat-ayat yang tidak termasuk dalam masalah fikih, sebagaimana terlihat pada penafsiran QS Yusuf [12]: 26 yang berbunyi:

قَالَ هِيَ رَاودَتْنِي عَنْ نَفْسِي ۖ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ
مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ

⁸⁰ Muhammad Husein al-Dhahabī, *Al- Tafsīr Wa Al- Mufasssirūn...* 325.

3. Tafsir Ahkam Al-Qur,ān karya Imam Al-kiya Al-Harrāsi

Dalam penafsirannya, Al-Harrāsi memfokuskan pembahasan pada pendapat Mazhab Shāfi'ī, menguatkannya, memberikan argumen-argumen untuk mendebat lawannya, dan berusaha agar lawannya itu tidak sesuai lagi untuk menjadi lawan berpolemiknya.⁸²

Tentang Fanatismenya, Al-Harrāsi menyatakan dalam Mukaddimah tafsirnya : “ Setelah memperhatikan pendapat Madzhab-Madzhab yang ada, saya berpendapat bahwa Mazhab Shāfi’iyy adalah yang paling benar, paling

⁸² Muhammad ‘Alī, Iyāzī, *Al-Mufasssirūn. Hayātuhum wa Manhajuhum*, 120

Dengan alasan di atas, Al-Harrāsi menyusun kitab tafsirnya ini dengan tujuan untuk menjelaskan apa yang telah dilakukan oleh Imam Syafi'i dalam menyimpulkan hukum-hukum yang pelik dari dalil dengan mengikuti cara berfikirnya. Menurut Al-Harrāsi, banyak orang mencoba memahami dalil-dalil ini, tetapi ia tidak sampai pada arti yang sebenarnya karena ketidakmampuannya; tidak mengerti bahwa mutiara itu mutiara karena kebodohnya; hal ini Tidak lain disebabkan karena sedikitnya ilmu dan pemahaman yang pendek.⁸⁴

⁸³ Al-kiya al-Harrasi, *Ahkam Al-Qur'an*, Vol I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 2.

[illegible]

dari '*Ujub, Bid'ah*, dan kecenderungan mengikuti hawa nafsu dalam pendapat-pendapat kontroversial.

Tafsir *Ahkām Al-Qur,ān* karya al-Harrāsī tertulis dalam manuskrip besar yang terdapat dalam *Dār al-Kutub al-Miṣriyyah* dan *al-Maktabah al-Azhariyyah*. Pada tahun 1974, kitab ini telah di-*Tahqiq* oleh *Musa Muhammad ‘Ali* dan *‘Izzat ‘Abdu ‘Aṭiyyah*, kemudian dicetak di Cairo oleh *Dār al-Kutub al-Hadīthah*. Kitab ini juga dicetak oleh *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah* Beirut pada tahun 1405 H/1985 M. Kitab ini berjumlah empat juz yang dibukukan dalam dua jilid, dengan ukuran 24 cm⁸⁵.

a. Metode Al-Harrāsi dalam Tafsir Ahkām Al-Qur'an

Manhaj Tafsir yang dilakukan oleh Al-Harrāsi adalah sebagai berikut:

- 1) Mengemukakan Surat persurat secara berurutan sesuai dengan urutannya dalam *Mushaf*.
- 2) Tafsir dilakukan dengan lebih dulu mengemukakan potongan ayat yang mengandung unsur hukum, dilanjutkan dengan penafsiran. Kemudian, ia mengemukakan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya dan pendapat-pendapat ulama dalam hal itu.
- 3) Dalam penafsirannya, al-Harrāsi menggunakan hadis Rasulullah Saw..., tafsir sahabat, dan tabi'in; kemudian ia mengungkapkan apa yang menurutnya tepat.
- 4) Al-Harrāsi juga mengemukakan permasalahan *Khilāfiyyah* yang terjadi antara Mazhab Hanafi dan Syafi'i, dilengkapi dengan

⁸⁵ Muhammad Ali Iyāzy, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, 119.

- 5) Ayat-ayat yang dikemukakan oleh Al-Harrāsi dalam tafsirnya tidak hanya ayat-ayat yang mengandung unsur hukum fiqih saja, tetapi juga mengungkap penafsiran ayat-ayat yang mengandung permasalahan aqidah dan kalam.⁸⁸
- 6) Apabila mendapati *Isrā'iliyyāt* dalam riwayat yang menafsirkan suatu ayat, maka ia tidak memasukkannya dalam tafsirnya. Ia hanya mengutip apa yang menurutnya bisa dipertanggung jawabkan.⁸⁹

1. Tafsir Q.S al-Nisa, ayat 33 Firman Allah Swt :

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ
فَأُثُوهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا

⁸⁹ Ibid, 122.

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضَ وَلَا بَكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ ۖ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ

[illegible]

Meskipun ada kemungkinan bahwa dari contoh di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir ini, terlepas dari berbagai kelebihan dan kekurangannya, merupakan sebuah karya besar dalam mazhab al-Syāfi'i. Sayangnya, karya besar ini kurang mendapat perhatian, bahkan, dari kalangan ulama yang mengaku bernadzhab al-Syafi'i. Hal ini bisa dibuktikan dengan langkanya kajian khusus dalam tafsir ini di pesantrenpesantren di Indonesia, khususnya di Jawa. Fanatisme terhadap madzhab tertentu terkadang membawa kebaikan, akan tetapi, seringkali berakibat kurang baik, terutama dalam menggalang persatuan dan kesatuan umat. Kita tidak bisa mengklaim bahwa kitalah yang paling benar dan yang lain adalah salah; karena manusia tidak luput dari salah dan lupa⁹¹.

Masa kenabian Rasulullah SAW sudah selesai, dan sempurnalah Undang Undang Shari'at islam yang tertera dalam Al Qur'an dan hadis, kedua nya ini yang akan menjadi sesuatu yang sangat agung pada fase selanjutnya, dan perkembangan ilmu fiqih sangat berkembang pada zaman itu dengan perkembangan yang cukup signifikan, karena para sahabat selalu menghadapi permasalahan yang mana permasalahan itu tidak ada di zaman Nabi Muhammad

[illegible]

Penaklukan demi penaklukan islam terjadi dan perluasan wilayah islam semakin meluas dan hubungan orang muslim satu dan lainnya bersambung menjadi satu, dan setiap negara punya ruang dan tradisi dan undang undang tersendiri, semua itu mendatangkan pada jelasnya permasalahan permasalahan dan urusan urusan baru yang membutuhkan pengetahuan hukum *Shara`* di dalamnya, kemudian para Sahabat dan Tabi'in berijtihad dan menggunakan pendapat mereka di dalam undang- undang islam dan dasar -dasar umum dan mereka mengetahui maksudnya, dan begitu sangat jelaslah ijtihad dengan menggunakan pendapat (*Ra'yu*) yang di iringi dengan perbedaan- perbedaan di antara mereka walaupun pada sebagian masalah mereka mufakat. Dan pemufakatan mereka di sebut dengan *ijma'* dan *ijma'* inilah yang di katakan dengan sumber hukum yang ketiga di dalam sejarah fikih islami.⁹³

⁹² Muhammad Aly Jum‘ah, *Al- Madkhal li Al- Dirāsati Al- Madzāhib Al- Fiqhiyyah* (T.t. p, Dār Al Salām Li Al Tabā‘ah Wa Al Nasyr, 1433 H- 1989M),435.

⁹³ Ibid.,436.

Ketika kekuasaan pindah dari kalangan *Umayyah* ke masa dinasti *'Abbāsiyah* pada tahun 132 H. Syariat islam sangatlah berkembang pesat, dan nampak jelas orang-orang yang jenius dalam bidang fiqh, para *Qurra'* dan para pakar ahli hadis dan tafsir, para ahli bahasa dan ahli kalam, Membukukan ilmu al Qur,ān, hadis, Fiqh dan hukum dan ilmu-ilmu lainnya yang berbeda-beda secara umum.

⁹⁴ Muhammad Hāji, *Al- Madkhāl li Al- Dirāsati Al -Islāmiyyah* (Jāmi‘ah Afrika: Maktabah Markaz- Al- Da‘wah, 1431 H – 2010 M), 156.

⁹⁵ Ibid , 161

pelaksanaannya dan menyebar pada sebagian wilayah wilayah seperti madhhabnya Imam Hanafi yang menyebar di Iraq India' China, dan negara luar arab. Ibnu Khaldūn berkata Dalam Mukaddimah nya : Adapun pengikut Imam Abu Hanifah itu tersebar di wilayah Iraq, India, China, dan daerah Ma wara,a al-Nahār dan negara luar arab.

Adapun Madhhab Imam malik tersebar di daerah Hijaz, Başrah, Mesir, kawasan Negara Maroko dan sekitarnya, Sudan dan Andalusia (Spanyol).

Qaḍi 'iyyāḍ berkata dalam kitab *Madārik* : Mayoritas madhhab maliki tersebar di daerah Hijaz, Basrah, Mesir dan sekitarnya di daerah Afrika, Spanyol, Uni Emirat arab, Sisiliya, Maroko sampai pada negara islam Sudan sampai sekarang, ada juga di daerah Baghdad yang sangat tampak pengikutnya, daerah Khurasan dan lain lain.⁹⁶

Adapun Madhhab Imam Shafi'i tersebar di daerah Mesir, Iraq, Khurasan dan daerah *Wara, al Nahār* yang di kenal dengan Pakistan dan Afghanistan dan sekitarnya , begitu juga di daerah bagian timur seperti Indonesia, Malaysia, Afrika timur, kota `Aden , Hadramaut dan Palestina.

Ibnu Khaldun mengatakan dalam mukaddimahnyanya: “Adapun Imam Syafi,i mayoritas pengikutnya adalah dari daerah Mesir yang paling dominan dari pada daerah lainnya, begitu juga tersebar di daerah *’Iraq* , *Khurasān*, dan *Wara al-Nahār* dan menyaingi Madhhabnya abu Hanifah dalam ranah fatwa dan pembelajaran di segala penjuru kota , dan lingkup perdebatan menjadi semakin

⁹⁶ Qaḍi 'Iyyad , *Tartīb al -Madārik wa al- Taqrīb al Masālik*. Vol I (Maroko,: Maṭba'ah Fadālah.Tt) , 65.

Adapun Madzhab Imam *Ahmad bin Hanbāl* tidak tersebar seperti tersebarnya Mazhab lainnya, dan tidak keluar dari daerah *‘Iraq* kecuali setelah abad ke empat, dan setelah tegaknya kerajaan Saudy Arabiya, Madhhab Hanbali menjadi Madhhab resmi untuk kerajaan tersebut, kemudian Madhhab hambali juga tersebar pada sekarang di negara Kuwait, Syiria, Iraq dan daerah Emirat arab.⁹⁸

Begitulah tumbuh dan berkembangnya Madhhab fikih sampai pada hari ini, dan di antara pendapat *Madhāhib al- Arba`ah* itu ada *Alāqah* atau hubungan yang sangat kuat terutama dalam penafsiran ayat ayat hukum, karena tidak ada penafsiran ayat ayat hukum kecuali di sebutkan pendapat pendapat mereka para Imam Madhhab, seperti yang akan di temukan di dalam Tesis ini pendapat pendapat Madhhab fikih dan pengaruhnya terhadap penafsiran Al –Rāzī, karena beliau sendiri menganut Madhhab Imam Shāfi`ī.

⁹⁸ Muhammad Hāji, *Al-Madkhal li Al Dirāsati Al Islāmiyyah*, 216.

⁹⁹ Beliau adalah: Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālīb al-Amālī al-Ṭabarī, (224 – 310 H) – 839 – 923M). Al- Zarkālī *Al- A'lam*, Vol VI (Ayar : Dār Al- 'ilmi Lī Al- Malāyīn., 2002 M), 69.

1. Abu al- Hasan bin ‘Alī al- Sa‘dī (244 H).
2. Abu ‘ Abdillāh Muḥammad bin Ibrāhīm (245 H).
3. Abu ‘ Abdillāh Muḥammad bin ‘ Abdullāh bin Hakam (268 H).
4. Al- Qādīy Abu Ishāq al- Baṣrī al -Mālīkī (282 H).
5. Abu al- Hasan ‘ Alī bin Mūsā bin Yazdād al- Qummī al- Hanafī (305 H).
6. Al- Qādīy Abu Bakar Muḥammad bin Ahmad al- Tamīmīy al- Baghdādī (305 H).
7. Abu al -Aswad Mūsā bin Abd Rahman al- Qaṭṭān (309 H).
8. Abu Ja‘far Ahmad bin Ahmad al- Qayrawānī (319 H).
9. Al Imam Abu Ja‘far al -Ṭahāwī al- Hanafī (319 H).
10. Abu al – Qāsim bin Asbag al- Qurṭubi (340 H).
11. Abu Ishaq Muḥammad bin Qāsim bin Sha‘bān al -Misrī (355 H).

¹⁰⁰ Al- Zarkashī, *Al- Burhān fī ‘Ulūmī al-Qur’ān* , Vol II (Beirut: Dār Al- Ihya’ Al- Kutub Al ‘Arābiyyah, 1376 H- 1957 M) ,3.

¹⁰¹ Muhammad 'Alī Al-Sāyis, *Tafsīr Ayat al-Ahkām*, Vol I (Damaskus: Dār Ibnu Kathīr, 1430 H, 2009 M), 9.

1. (Tafsīr Ayat al- Ahkām) Sebuah karya fenomenal yang di susun oleh para guru besar di Universitas al- Azhar untuk mahasiswa jurusan *Shari'ah*, kitab ini beda dengan kitab lainnya, karena mencakup keseluruhan ayat dan tidak keluar dari konteks, dan pembahasannya mudah di cerna oleh semua kalangan, kitab ini di susun dan di teliti oleh tiga orang : (Muhammad 'Alī al- Sāyis) , ('Abd -Laṭīf al- Subuk̄y) , (Muhammad Ibrāhīm Karsūn). Kitab ini di Taṣḥīḥ dan di Tahqīq oleh Hasan al- Samāḥȳ Suwaydān dan di telaah kembali oleh *Muhyi al- Dīn dīb Mistū*, Kitab ini di cetak oleh *Dār Ibn Kathīr* dan *Dār Al- Qādīri*, Beirut dan Damaskus.

[illegible]

Kitab ini merupakan kitab yang mengumpulkan ayat-ayat hukum yang ada dalam Al-Qur'an. Dalam arti, dari kitab inilah kaum muslim dapat mengambil rujukan hukum-hukum (*Maṣādir al-Ahkām*), sekaligus sebagai rujukan utama yakni Al-Qur'an. Melalui karya inilah umat Islam banyak memperoleh informasi dan manfaat, karena dapat mengetahui hukum-hukum positif keagamaan, kemasyarakatan, dan sebagainya. Sehingga umat islam tidak repot dan pelik dalam memahami Al-Qur'an secara utuh. Karya ini menjadi momentum bagi kepakaran al-Ṣābūnī di bidang tafsir Al-Qur'an, dan sampai saat ini menjadi maha karyanya¹⁰³.

3. (Şafwat al -Tafāsīr) Sebuah karya agung Syeikh Muhammad ‘Alī al-Şābūnī, Penyusunan kitab ini memerlukan waktu yang cukup lama dan pendalaman yang sangat serius, melalui diskusi ilmiah secara intens, naskah kitab ini sendiri mulai di terbitkan secara terbatas di mulai pada tahun 1975 M / 1395 H di kalangan ulama Masjidil haram dan

¹⁰³ Ibid ,56.

memahami makna ayat ayat Al-Qur'an, sehingga mampu meningkatkan keilmuan keyakinan dan pada waktunya mampu mendorong masyarakat untuk senantiasa berbuat kebajikan yang di ridhai Allah Swt..¹⁰⁹

ini di cetak oleh *Dār Al- Qur'an al -Karim*, Beirut, Lebanon.

memahami makna ayat ayat Al-Qur'an, sehingga mampu men
keilmuan keyakinan dan pada waktunya mampu mendorong m
untuk senantiasa berbuat kebajikan yang di ridhai Allah Swt..¹⁰
ini di cetak oleh *Dār Al- Qur'an al -Karim*, Beirut, Lebanon.

BAB III
TELAAH BIOGRAFI FAKHR AL DĪN AL RĀZĪ DAN KITAB MAFATHĪ
AL- GHAIB

A. Biografi Imam Fakhr al -dīn al -Rāzī

1. Nama Asli Fakhr al- dīn al –Rāzī¹

Al- Rāzīy bernama lengkap “Imam Abu ‘ Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar bin Ḥasan bin Ḥusayn al –Taymī al- Bakrī” . Al-Rāzīy mempunyai gelar sebagai (Fakhr al- dīn Al –Rāzīy) , Para ulama sepakat bahwasanya nama beliau adalah (Muḥammad bin ‘Umar) , hanya saja , Haji Khalīfah mengatakan dalam kitab (*Kasyf al Zūnūn*) ² bahwa nama beliau adalah (Ahmad bin ‘Umar Al - Rāzīy) dan (Mahmūd bin ‘Umar Al- Rāzīy) , lahir di kota Ray³ pada tanggal 15 Ramaḍān - 554 H, wafat di kota Harat pada tahun 606 H ⁴ . Ibnu Khalkān⁵ menjelaskan dalam kitab *Wafayāt al-A’yān* bahwa beliau dilahirkan pada tanggal 25 Ramaḍān tahun 544 H atau 543 H di kota Ray . Dan Ibnu Khalkān dikenal dengan

¹ Taqiyuddīn Al- Subukī, *Ṭabaqāt Al- Shāfiʿiyyah al- Kubrā*, Vol VIII (Hijr li al- Ṭabʿah li al - Nashri wa al- Tawzīʿ, 1413 H), 81.

² Hājī khālifah, *Kashf al-Zunūn ‘an Usāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Vol II (Baghdad: Maktabah al Muthannā. 1941 H), 1.

³ Ray adalah: Nama sebuah daerah yang berdekatan dengan Teheran ibu kota Iran, Wikipedia, Ray, (online) . Tersedia: [Http://ms.m.wikipedia.org/](http://ms.m.wikipedia.org/), di akses tanggal 31 Juli 2018.

⁴ Fahd bin Abdurrahman al-Rumī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm Al-Qur’an*, Terj. Amirul Hasan dan Muhammad Halabī, *‘Ulūm Al- Qur’an Studi Kompleksitas al-Qur’an*, (Yogyakarta, Titian Ilahi Pres, 1997 M), 212.

⁵ Beliau adalah: Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim bin Abi Bakr bin Khalkān al-Barmakī al-Irbilī, Abu al-‘Abbās, ahli sejarah sastra, pengarang kitab “*Wafayāt al-A’yān wa Anbāi Abna’ al-Zaman*” lahir di Irbil dekat dengan al-Mauṣil, pada tahun 608 H, belajar fiqh di al-Mauṣil kepada Kamal al-Dīn bin Yūnus, dan di Syam kepada Ibn Syadād, dan beliau kemudian belajar kepada ulama’-ulama’ besar hingga menjadi pakar kesusastraan. Kemudian beliau masuk dan menetap di Mesir dan menggantikan posisi *Qāḍī* Badr- al dīn al-Sakhawī dalam waktu yang lama, kemudian beliau datang ke Syam pada bulan Dzul- Hijjah seorang diri. Dan Wafat pada hari sabtu- 16 – Rajab- 681H, dikebumikan di Damaskus. Lihat : Abdul hayyi bin Ibnu al-‘Imād al- hanbalī, *Syadzarāt al- Dhahab fī Akhbārī man Dhahab*, Vol I (Beirut :Dār Ibnu Kathīr, 1406 H – 1986 M), 58.

ketelitiannya dalam ilmu Sejarah terbukti dengan beliau menyebutkan hari dan bulan.⁶

Kemudian ada beberapa referensi yang berbeda- beda setelah nama beliau dan setelah nama bapak beliau, ada sebagian yang menulis kakeknya dengan nama (*Hasan*) seperti wasiatnya yang di tulis di akhir hayat beliau seperti yang ada dalam kitab *Ṭabaqāt Al-Shāfi'iyah Al-Kubra* karya Imam Tāj al-Dīn al-Subkī ⁷, dan sebagian ulama lainnya menulis (*Husayn*) dan kakek ayahnya (*Hasan*) ⁸, sebagian ulama lainnya menulis sebaliknya , kakeknya (*Hasan*) dan kakek ayahnya menjadi (*Husayn*).⁹

Al-Rāzī adalah seorang ulama yang mempelajari ilmu-ilmu *Naqliyyah* dan ilmu-ilmu Rasional, beliau juga sangat menguasai ilmu Logika, Filsafat, dan ilmu Kalam. Mengenai bidang-bidang tersebut ia telah menulis beberapa kitab dan komentarnya, Sehingga ia dipandang sebagai seorang Filosof pada masanya. Kitab-kitabnya menjadi rujukan penting bagi mereka yang menanamkannya sebagai Filosof Islam.¹⁰

Al-Rāzī tumbuh dewasa dengan menuntut ilmu dan ia melakukan perjalanan ke tempat-tempat yang terkenal, seperti *Khawārizm*, *Khurāsān* dan benua yang terletak di *Wara' Al-Nahār*. Ketika ia menyelesaikan belajar dengan ayahnya yang mana ia adalah murid dari Imam Al-Baghawī yang terkenal, ia berguru lagi dengan al-Kamāl al-Samānī, al-

⁶ Ibnu Khalkān Al- Barmakī, *Wafayāt al- A'yān wa Abnāu Abnāi Al- Zaman*.,252.

⁷ Taqiyuddīn Al- Subukī, *Tabaqāt al-Shafīʿiyyah Al-Kubrā* „,81.

⁸ Ibnu Khalkān Al- Barmakī, *Wafayāt al- A'yān wa Abnāu Abnāi Al- Zaman*.,248.

⁹ Taqiyyuddīn Al-Subukī, *Tabaqāt al-Shāfi'iyyah Al-kubrā*, 81.

¹⁰ Mannā' Khafīl Al-Qattān, *Mabahith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 479.

Dengan segala kemampuannya, ilmu pengetahuannya, dan berwawasan luas Al-Rāzī terjun diskusi memberikan ceramah dalam rangka membela Aqidah *Ahlu al- Sunnah wal al Jama'ah* dan Madhhab Shāfi'iyah, Beliau terkenal dengan orang yang ahli dalam berpidato dengan dua bahasa, yaitu bahasa Arab dan 'Ajam karena ceramahnya sangat terkesan bagi orang yang mendengar nasihatnya, ia sering menangis sehingga benar-benar menyentuh perasaan hati pendengar ditambah lagi dengan seringnya beliau mengungkapkan perasaannya dengan syair yang menggetarkan lorong hati.¹²

Al-Rāzī memiliki lebih dari satu nama panggilan (*Kunyah*) diantaranya adalah: Abu ‘Abdillah, Abu al-Ma’āfi, Abu al-Faḍl.¹³ Disamping itu, beliau juga memiliki nama panggilan Ibn al-Khaṭīb, atau Ibn Khatīb al-Ray, karena ayah beliau al-Imam Diya’al-Dīn ‘Umar

¹³ Alī 'abū Yūsuf Al-Qiftī, *Akhbār al 'Ulamā' bi Akhyari al Hukamā.*(Beirut : Dār al -Kutub al 'Ilmiyyah , 1426 H , 2005 M) ,219.

dan barang siapa telah membaca karyanya yaitu kitab *Ghāyat al-Marām* maka ia akan menemukan bukti itu.²³

5. Pertumbuhan Kehidupan Al- Rāzī :

Al- Rāzī tumbuh besar dikalangan keluarga ilmuwan didaerah *al-Ray* dimana orang tua beliau adalah salah satu ulama' kota *al-Ray*. Beliau menyibukkan diri menimba ilmu untuk pertama kalinya kepada ayahnya yaitu Imam Diya al- dīn 'Umar hingga wafat, kemudian beliau pergi menuju al-Kamāl al-Simāny dan beliau menimba ilmu fiqih kepadanya dalam kurun waktu tertentu, kemudian beliau kembali ke kota *al-Ray* dan mulai menimba ilmu hikmah kepada al-Majd al-Jīfī, beliau adalah satu sahabat *Muhammad bin Yahya al-Faqih* tergolong dalam ulama' besar ahli hikmah dan salah satu murid Imam *Hujjah al-Islam* Abu Hamid al-Ghazālī²⁴, dan ketika al-Majd al-Jīfī meminta beliau untuk datang ke desa *Murāghah* agar belajar bersama, maka Al- Rāzī menemaninya dan membacakan ilmu kalam dan hikmah kepadanya dalam waktu yang cukup lama, dan dikatakan : Sungguh dia hafal kitab al-*Syāmil* karya Imam al-Haramain dalam bidang dasar-

²³Taqiyuddīn Al subuk̄y, *Tabaqāt al Syafīyyah Al Kubrā* ,,242.

²⁴ Beliau adalah: Abu Ḥamid bin Ahmad al-Ghazālī, yang dijuluki *Hujjah al-Islam Zainuddin al-Ṭuṣi al-Faqih al-Syāfiʿi*, yang pada mulanya menimba ilmu di kota Ṭus kepada *Ahmad al-Razkāni*, kemudian datang ke kota Naisābur dan belajar kepada Imam al-Haramain Abu al-Maʿali al-Juwaini, beliau sangat bersungguh-sungguh ketika menimba ilmu sehingga beliau dapat selesai dalam waktu yang cepat, dan menjadi Ulama' yang diminta petunjuknya di zaman gurunya, dan pada waktu itu beliau telah mengarang kitab “*al-Wasīf*” dan “*al-Basīf*” dan “*al-Wajīz*” dan “*al-Khulāṣah*” dalam bidang Fiqih, dan “*Ihyaʾ Ulūm al-Dīn*” yang merupakan karya yang paling bagus dan indah, dan dalam bidang Uṣul Fiqih beliau mengarang kitab “*al-Mustasfā*” lihat: Ibnu Khulūkān al-Barmakī, *Wafayāt al Aʿyān wa Abnāu Abnāi Al Zaman*,.,217.

dasar agama dan Kitab al-Muṣtaṣfā dalam bidang Uṣul Fiqih karya al-Ghazālī dan al-Mu'tamad karya Abu al-Husain al-Baṣrī.²⁵

Kemudian beliau pergi menuju *Khawārizm* dimana pada saat itu beliau telah menguasai berbagai bidang ilmu ,maka terjadi perdebatan antara beliau dan golongan *Mu'tazilah* dalam persoalan Madhhab dan keyakinan, kemudian beliau dikeluarkan dari negara tersebut, lalu beliau pergi menuju *Wara al- Nahār* dan ditempat ini terjadi pula apa yang terjadi di *Khawārizm* maka kemudian beliau kembali ke kota *al-Ray*. Kemudian beliau berhubungan dengan Raja *Shihāb Al- dīn al-Ghawrī* dan diberikan kedudukan disisinya, beliau juga berhubungan dengan Raja besar '*Ala' al- Dīn Khawārizm* lalu mendapatkan kedudukan tertinggi dan menetap di *Khurasān*.²⁶

Beliau merupakan sosok ulama' yang memiliki banyak ilmu pengetahuan sehingga memiliki gelar Pakar Fiqih, Ahli kalam, Ahli Tafsir, Filosof, Dokter, Insinyur serta Pemberi Peringatan yang bijak, *Ibnu Khalkān* mendeskripsikan beliau dalam kitabnya *Wafayāt al-A'yān* bahwa beliau : Pakar Fiqih, Bermazhab Shafi'i, tiada duanya pada masanya yang mengungguli ulama lain pada masanya dalam bidang ilmu kalam, logika dan ilmu terdahulu. Imam al-Subkī Mengkategorikan beliau sebagai pembaharu ke- enam dalam agama dan imam madhhab Syafi'i pada masanya. Disamping ketenaran keilmuannya, beliau juga terkenal dalam

²⁵ Al-Yāfi'iy, Abu Muhammad 'Afīf al- dīn, *Mir'āt al-Jinān wa 'Abrati al-Yaqāzan fī ma Yu'tabaru min Hawādith al- Zaman*, Vol IV, (Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1417 H- 1997 M), 8.

²⁶ Lihat : al- Barmak̄y, *Wafayāt al- a‘yān wa abnāu abnāi Al- zaman* .., 25.

- ³⁰ Beliau adalah : Sulaiman bin Nasir bin Imran al-Anṣārī, Abu al-Qāsim: Ahli fiqih bermazhab Syafi'ī, Ahli Tafsir penduduk Naisābur, beliau adalah orang yang zuhud, sufi, bekerja sebagai tukang kertas, dan sering berada di perpustakaan Naisābur, beliau memiliki karya *Syarh al-Irsyad* dalam ilmu Uṣuluddin, dan kitab *al-Ghunyah* dalam persoalan furu' Mazhab Syafi'ī, Lihat : Al Zarkafī, *Al a'lām* ,.. 137.

- c. Muhammad bin ‘Abdul Wahhāb bin Salām Abu ‘Alī Al-Jubba’iy, seorang tokoh teolog Mu‘tazilah.
- d. Majd al-dīn al-Jillī.
- e. ‘Abdullah bin Ahmād bin’ Abdulāh al-Mirwazī, Abu Bakār al-Qaffāl Al -Sāghīr.³²
- f. Ahmād bin ‘Umar bin Sari’ Al-Qaḍī Abu al-‘Abbās al-Baghdādī.³³

³¹ Beliau adalah : ‘Uthmān bin Sa’īd bin Bashshār Abu al-Qāsim al-Anmāfī al-Ahwal teman al-Muzanī dan al-Rabi’. Al-Khatib berkata: Abu al-Qasim al-Ahwal al-Anmāfī merupakan salah seorang Ahli fiqih dalam mazhab Imam Syafi’i dan meriwayatkan hadits dari Abu Bakar al-Syafi’i dan meriwayatkan darinya bahwa bin al-Munāfī berkata: sesungguhnya beliau banyak memberikan manfaat kepada manusia. lihat : Al Subuky, *Tabaqāt al syafiyyah Al kubrā* „,301.

³² Beliau adalah: 'Abdulah bin Ahmad al-Marwazī, Abu Bakar kemudian beliau berkata (327 – 417 H): Ahli Fiqih Syafi'ī tiada duanya dimasangkan dalam bidang fiqh dan hafalan dan kezuhudan yang banyak berpengaruh dalam mazhab Syafi'ī, beliau mempunyai karya “*Syarh Furu' Muhammad bin al-haddād al-Miṣrī*”, Dalam bidang fiqh. Pekerjaan beliau adalah membuat gembok sebelum belajar ilmu fiqh, dan terkadang beliau dipanggil *Al-Qaffāl al-Shaghfir* untuk membedakannya dengan *al-Qaffāl al-Shāshī* (Muhammad bin 'Ali) .Lihat: Al-Zarkafī, *Al A'lam...* 66.

³³ Beliau adalah: Shārij bin ‘Abdul karim bin al-Syaikh Abu al-‘Abbās Ahmad al-Ruyānī al-Qāḍi al-Imam Abu Naṣr, dari rumah putusan dan ilmu, beliau termasuk salah satu tokoh besar ulama’ fiqih. lihat : Taqiyyuddīn Al- Subukī. *Tabaqāt al- Syafīriyyah Al Kubrā* „,301.

Adapun dari sisi ilmu maka banyak ditemukan kajian-kajian berbagai jenis ilmu baik ilmu agama ataupun bahasa Arab sedikit ulama' belajar ilmu-ilmu hikmah yang diantaranya adalah mantiq, ilmu alam, ilmu ketuhanan yaitu melihat sesuatu dari (Realita). Adapun filsafat telah mulai dipelajari oleh *Mu'tazilah* dan mereka konsen terhadap ilmu ini karena berpandangan, bahwa ilmu ini wajib bagi orang yang menela ilmu kalam. Dan umat Islam terus mempelajari filsafat dengan hingga pada abad ke lima Hijriyyah, Maka datanglah Al- Ghammeri memerangi ilmu tersebut, maka kemudian banyak umat Islam meninggalkan ilmu ini hingga mereka menghalalkan darah siapapun yang

sby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada abad ke-enam, Al- Ghazālī masih menjadi rujukan umat dalam keilmuan dan amalannya, beliau memiliki pengaruh yang besar terhadap masyarakat Islam dari ujung timur hingga ujung barat. Meski pengaruhnya terhadap negara dimana Al- Rāzī tinggal disana masih lebih kuat, begitupun kelompok *Mu'tazilah* berpendapat bahwa hanya merekalah kelompok yang selamat, hal itu nampak jelas dalam kitab salah satu Imam mereka, dimana Ia menjangkau sebagian besar masa

[illegible]

dimana Al-Rāzī masih hidup, beliau adalah *al-Zamakhsyari*³⁵ meski beliau seorang Mu'tazilah moderat hanya saja Ia menyerang kelompok lainya bahwa mereka adalah kelompok yang jauh dari iman yang benar.

Pada kekacauan politik, sosial, logika, dan agama ini hiduplah *Fakhr al-dīn -Rāzī*, dan situasi yang demikian inilah yang mempengaruhi sosok Al-Rāzī, kemudian beliau membaca, belajar, memahami, berdebat, berdiskusi dengan khalayak dan para pemimpin dan menemui setiap pemimpin golongan -golongan yang hidup semasa dengannya dan menjalankan tugas beliau yang luhur yaitu membela apa yang beliau yakini kebenarannya.³⁶

9. Kehidupan Politik

Al-Rāzī hidup di Paruh kedua abad enam hijriyah dan kehidupan beliau dimulai pada akhir masa dinasti *Saljuk* dengan wafatnya Sultan Mas'ūd pada tahun 547 H ketika Kerajaan bani Saljuk mulai tenggelam di *Irak* dan terbagi menjadi banyak negara yang disebut dengan Negara-Negara *Atabik*. Dan negara-negara ini adalah yang paling populer dan kerajaanya adalah yang paling kuat, Pasukan perang pada masa dinasti Saljuk dipimpin Oleh raja-raja dari *Turki*. mereka membeli dengan uang dan kemudian masuk Islam, beberapa dari mereka ditugaskan ke jajaran Saljuk dan beberapa dari mereka dipromosikan ke beberapa posisi

³⁵ Beliau adalah : Abu Al-Qāsim Mahmūd bin ‘Umar al-Khawārizmi al-Zamakhshyārī, al-Imam al-Kabīr dalam ilmu tafsir, hadis, Nahwu, bahasa, Ilmu bayan beliau adalah Mu’tazilah dalam segi aqidah, beliau dilahirkan hari rabu tanggal 27 bulan rajab tahun 467 H. di Zamakhshyar, dan wafat pada malam ‘Arafah tahun 532 H di Jurjania Khawarizm, setelah pulang dari Mekkah, Lihat : Ibnu khulūkān al Barmakī, *Wafayāt al A‘yān wa Abnāu abnāi Al zaman* ...170.

³⁶ Lihat: Muhammad Hasan. *Al- Imām Al-Razy Hayātuhū wa atharuhū*. (Ttp, Dar Al- Tahrīr Li Attab'i wa An -Nashri, 1969 M), 29-32.

10. Kehidupan Sosial al-Rāzī

Ekspansi Negara-negara bangsa Saljuk memudahkan bagi para raja-raja untuk memperoleh sumber kehidupan yang baik Sehingga Mereka menikmati kemewahan, para khalifah meskipun pada saat itu lemah, namun mereka menjalani kehidupan yang mewah dengan para pangeran dan pejabat tinggi. Mereka tinggal di istana yang patut dicontoh dalam kemegahan, dan keindahan bangunannya.

Mereka memiliki panggung untuk bernyanyi dan minum, panggung ini tidak hanya untuk para sultan saja, tetapi juga para pemimpin dan menteri. Mereka juga bermewah-mewahan dalam makanan, variasinya dan berlebihan dalam persiapannya, dan dalam menghias meja dengan bunga dan parfum. Perdagangan dan industri turut ikut tumbuh aktif, sehingga pedagang Muslim sampai ke negeri *China* dan kerajinan tangan juga berkembang, seperti karpet, kain sutra, sutera dan kain wol. Mereka

[illegible]

Wanita memiliki peran penting dalam periode *‘Abbāsīyah*, mereka menghadiri dewan dakwah di masjid-masjid, yang menunjukkan partisipasi mereka dalam pembentukan ritual keagamaan, di bidang sains dan budaya, dan di era Saljuk kaum wanita menikmati banyak kebebasan, sehingga wanita pada masa ini memiliki dampak yang besar terhadap para khalifah dan raja.

Masyarakat di negara Islam timur merayakan acara keagamaan seperti bulan Ramadhan, disaat mereka merayakan Idul Fitri, Idul -Adha dan Asyura'.³⁹

³⁹Ibid, 203.

Dalam wasiatnya beliau berkata : “ Hamba yang berharap akan rahmat Tuhannya yang percaya akan kemulyaan Tuhannya dalam hal ini Muhammad bin ‘Umar bin al-Hasan Al-Rāzī mengatakan : dan ini adalah masa pertamanya di akhirat dan masa terakhir di dunia, yaitu masa dimana semua yang kejam menjadi lemah lembut dan semua budak yang kabur pergi menghadap Tuhannya, Aku memuji Allah swt dengan pujian-pujian yang diucapkan oleh para malaikat teragung di waktu yang paling mulia, Dan diucapkan nabi-nabi termulia di saat-saat paling sempurna dari persaksian mereka, dan Aku Memuji Allah dengan pujian-pujian yang berhak Dimiliki-Nya baik yang Aku tahu atau tidak, karena tiada kepantasan bagi Debu dengan Zat yang mendidik semua pendidik Alam semesta, dan Sholawat-Nya tetap tercurahkan kepada para Malaikat, Nabi, Utusan, dan semua hamba Allah SWT yang Saleh.

Ketahuiilah wahai sahabat-sahabatku dalam agama dan saudara-saudaraku dalam mencari keyakinan, bahwa orang-orang berkata sesungguhnya jika manusia mati maka terputuslah amalnya dan Ia terikat dengan penciptanya dan ini dikhususkan kepada dua hal, yang pertama adalah bahwa sesungguhnya jika ia memiliki sisa amal shaleh, maka itu

⁴³ ‘Alīy Abu Yūsuf Al-Qifī. *Akhbār al- ‘Ulama’ bi Akhyari al- Hukama’*, (Beirut, Dār al -Kutub al ‘Ilmiyyah ,1426 H, 2005 M), 291.

Dan aku telah menguji metode kalam dan pendekatan filosofis, namun aku tidak melihat manfaat yang sama dengan manfaat yang ada pada Al-Qur'an, karena Al-Qur'an berusaha untuk memberikan keagungan dan kemuliaaan sepenuhnya hanya kepada Allah SWT dan mencegah mendalami dalam hal-hal yang bersifat kontradiktif.

[illegible]

Dan aku katakan bahwa jika Engkau tahu aku ingin menciptakan kebatilan atau membatalkan yang hak, maka lakukanlah apa yang harus aku terima. dan jika Engkau tahu bahwa aku hanya berusaha untuk menetapkan apa yang aku yakini itu benar dan aku pikir itu adalah kejujuran , maka hendaklah Belas kasihan-Mu menyertai niatku, bukan hasilku, karena itu hanyalah usaha akal dan Engkau adalah Zat maha pemurah yang tidak akan mempersulit orang yang lemah, yang terjatuh dalam kesalahan, maka bantulah aku, dan belas kasihanilah aku dan tutuplah kesalahanku dan hapuslah dosaku wahai Zat yang kerajaannya tidak bertambah dengan pengetahuan orang-orang yang tahu dan tidak rusak dengan kesalahan orang yang berbuat kekejian dan kejahatan.

Lalu Ia berkata: "Dan aku berkata agamaku mengikuti Nabi Muhammad SAW, Sayyid para Rasul dan kitabku adalah Al-Qur'an yang agung dan rujukanku dalam menggali ilmu agama adalah keduanya.

Kemudian Ia menulis wasiatnya hingga akhir lalu ia berkata: dan inilah akhir wasiatku di bab ini dan Allah SWT Adalah yang Zat yang menentukan apa yang dikehendaknya dan Ia maha kuasa terhadap segala sesuatu yang dikehendaki dan layak terhadap berbuat kebaikan.⁴⁴

Al Rāzī mempunyai karangan di dalam berbagai macam disiplin ilmu seperti yang dikatakan oleh imam Ibnu Khalkān dalam kitabnya, dan imam Ibnu Kathīr mengatakan bahwasanya karangan beliau ada sekitar 100 karangan, dan peneliti menulis apa yang ditemukan di dalam referensi yang berbeda-beda. Adapun karangan beliau adalah sebagai berikut:

[illegible]

4. Sharh Majma' al -Ghazali (tidak sempurna).
5. Sharh al -Mufasssal li al- Zamakhshary (tidak sempurna).
6. Tafsir Al-Ṣaghīr (Asrār Al-Tanzīl wa Anwār Ta'wīl).
7. Nihāyah Al-‘Uqūl.
8. Al-Maḥṣūl fī ‘Ilmi Al- Uṣul al- Fiqh (di cetak)
9. Al-Mabāhith Al- Mashriqiyyah.
10. Lubāb Al-Ishārāt.
11. Al-Maṭālib Al-‘Aliyyah (tidak sempurna dan inilah terakhir yang
beliau karang)
12. Al-Ma‘ālim fī Uṣul al - Fiqh
13. Al-Tanbīh al - Ishārah fī al- Uṣūl.
14. Al-Arba‘īn fī Uṣūl Al-Dīn.

22. Risālah fi Al-Nafs.
23. Al Ikhtibārāt al ‘Laiyyah.
24. Mabāhith Al-Wujūd wa al - ‘Adam.
25. Mabāhith Al-Jidāl.
26. Ihkām al -Ahkām.
27. Al-‘Alā iyyah fī Al- Khilāf.
28. Lawāmi‘ Al Bayyināt fī Syarh Asma’ Al-Allah wa al –Sifāt.
29. Faḍāil Al-Ṣahābah Al –Rashidin.
30. Al- Ri‘āyah.
31. Al- Mulakhkhaṣ.
32. Al-Laṭāif Al-Ghayāiyyah.
33. Sharh ‘Uyūn al -Hikmah.
34. Risālah al- Muhammadiyyah.
35. Al-Akhlāq.
36. Al -Risālah Al-Ṣahībiyyah.
37. Al -Risālah Al-Majdiyyah.
38. Al-‘iṣmat al - Anbiyā’.
39. Maṣādarāt Iqlīdīs.
40. Kitāb fi Al-Handasah.
41. Al-Risālah fi Ṣimmi Al-Dunnya.
42. Al-Ikhtiyārat Al-‘Alāiyyah, fī ta’thirāti Al –Samāwiyyah.
43. Al-Riyāḍah Al-Mauniqah.
44. Al-Risālah Al-Nafsi.

- 1) Ibrāhīm bin Abu Bakar al -Asfahāny, Ulama ahli fikih, pakar Uṣul fikih, beliau punya karangan kita Uṣul Madzhab Imam al- Asy‘ary.⁴⁷
- 2) Tāj al- dīn Muhammad bin Hasan al – Armawī, pakar fikih, wafat di baghdad, salah satu karangannya hasil *al- Maḥṣūl fī Uṣūl al- Fikh*.⁴⁸
- 3) ‘Abd Hamīd bin ‘Isā bin Umrawiyyah bin Yusuf bin Khalīl ibn ‘Abdullāh, bin Yūsuf. Ia adalah seorang ulama ahli fiqh dan teologi Islam (*Mutakallimin*). Nama kebesarannya adalah Al-‘Allāmah

⁴⁸ Ibid., 244.

4) Najīb al dīn Abu Hamid Muhammad bin Ali al- Samarqandī,⁵⁰ dokter ahli, beliau dibunuh bersama sejumlah orang yang juga dibunuh di kota Harat ketika dimasuki oleh suku *Tatar*, beliau memiliki banyak karya yang agung dan karangan-karangan yang populer diantaranya adalah : *Aghdiyāt al-Marḍā*, *al-Asbāb wa al-‘Alāmāt* yang Ia tulis untuk dirinya dan Ia Nukil dari *Al-Qānun li Abi ‘Ali Ibn Sīnā* dan dari al-Mu’ālajāt al-Baqrātiyyah wa Kamil al-Sīnā’ah, al-Aqrabādzin al-Kabir, al-Aqrabādzin al-Saghīr.⁵¹

6) Ibrahīm ibn ‘Abdul Wahhāb ibn ‘Alī, nama sebutan lainnya adalah ‘Imād al dīn Abu Ma’ālī atau Al-Ansarī al-Khazrajī al-Zanjānī.

⁵¹Ibid., 472.

bidang teologis meskipun pada prinsipnya cenderung membela paham Ahlu Sunnah, sedangkan untuk ayat-ayat yang berhubungan dengan fikih, beliau berusaha menyajikan perbincangan-perbincangan mengenai fikih dan cenderung membela madzhab Syafi'iy, demikian pula dengan ayat-ayat yang menyangkut bidang kesehatan, kedokteran, fenomena fisika, dan sebagainya al- Rāzī berupaya mengungkapkannya berdasarkan disiplin ilmu yang dimilikinya.⁵⁴

Dikatakan bahwa beliau belum sempat menyelesaikan tafsirnya itu. Imam Ibnu Khulūkān dan Abdullah al Yāfī mengatakan dalam kitab *Mirāt al Jinān* dan Imam Ibnu Hajar al-‘Asqalānī berkata: Bahwasanya Al-Rāzī tidak menyempurnakannya, dan Dr Husein al Dḥahabī mengatakan bahwa Al-Rāzī menulis tafsirnya sampai QS Al- Anbiya’ . setelah itu ditulis oleh Shihab al- Din al – Qamūlī.

Pengarang kitab *Kashfu Al- Zūnīn* berkata : Shaikh Najm al- Dīn Ahmad bin Muhammad al-Qamūlī⁵⁵ telah menulis kelengkapan tafsir tersebut, dan Qāḍī Al-Qudāt Imam Shihaḥ Al- Dīn bin Khaliḥ al-Khuyyī telah menyempurnakan apa yang kurang daripadanya”. Dikatakan bahwa Al-Rāzī telah menyelesaikan kitab tafsirnya sampai QS Al-Anbiya’.

⁵⁴ Sa'id Husayn 'Aqil Al- Munawwar, *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalchan Hakiki*, (Jakarta, Ciputat press, 2002), 108.

⁵⁵ Beliau adalah: Ahmad bin Muhammad bin Abi al-hazm Makkī bin Yasin Abu ‘Abbās, Syeikh Najm al din Al-Qamūfī, pengarang kitab *al-Bahr al-Muhīt fī Syarh al-Wasīt* dan kitab *Jawāhir al-Bahr*; beliau adalah ahli fiqih terkenal dan orang saleh dan kewaraannya, dikisahkan bahwa lisan beliau tak goyah untuk mengucapkan tidak ada Tuhan selain Allah, beliau disamping sangat ahli dalam bidang fiqih, juga ahli dalam ilmu nahwu dan beliau memiliki karya *Syarh Muqaddimah Ibn Hājib* dan juga beliau ahli dalam ilmu Tafsir, beliau memiliki karya *Takmilah ‘ala Tafsir al-Imam Fakhr al din* dan beliau juga mengarang penjelasan Asmaul husna dalam satu jilid, beliau wafat di Mesir pada bulan Rajab tahun 727 H. ketika berusia 80 tahun. Dan *Qamul* dengan dibaca fathah Qafnya dan Mim yang dibaca Dhammah dan Wawu yang disukunkan adalah suatu negara dibagian barat. Lihat: Al Zarkalī, *Al a‘lām*, 222.

Kemudian Al -Dhahabī telah memberikan pendapat yang menarik tentang beliau seraya mengatakan: “ Dalam hal ini saya katakan bahwa Al-Rāzī telah menyelesaikan tafsir itu sampai QS Al-Anbiya’. Selanjutnya Imam Shihab al- dīn al-Khuyyī melakukan penyempurnaan terhadap kekurangan tafsir tersebut, namun beliau juga tidak dapat menyelesaikannya secara tuntas. Setelah itu tampil lagi Imam Najm Al dīn al-Qamūlī yang menyempurnakan yang tersisa darinya. Mungkin juga al-Khuyyī telah menyempurnakannya, dan Imam al-Qamulī telah menulis penyempurnaan yang lain, bukan yang telah dituliskan menurut pengarang kitab *Kashfu al Zumūn*.⁵⁶

2. Metode Penafsiran kitab Tafsīr Mafātīh al-Ghaib

Berikut ini merupakan metode penafsiran Al -Rāzī dalam Kitab Tafsīr Mafātīh al-Ghaib diantaranya ialah⁶¹:

- a. Al-Rāzī dalam kitab tafsirnya mencurahkan perhatian untuk menerangkan korelasi *Munasabah* antara ayat dan Surat Al-Qur'an⁶².
- b. Al -Rāzī banyak menguraikan ilmu Eksakta⁶³, Fisika, Falak, Filsafat, dan kajian-kajian masalah ketuhanan menurut metode dan argumentasi para filosof yang rasional.
- c. Kitab ini dalam penafsirannya menggunakan metode Tahlīlī, yakni menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat dan surat demi surat secara berurutan sesuai dengan susunan ayat dan surat dalam Al-Qur'an *Muṣḥaf Uṭḥmānī*.
- d. Kitab ini merupakan produk tafsir yang mengambil bentuk penafsiran *bi- al Ra'yi*.
- e. Tafsīr ini lebih pantas untuk dikatakan sebagai ensiklopedia yang besar dalam ilmu Alam, Biologi, dalam Ilmu- ilmu yang ada hubungannya, baik secara langsung ataupun tidak langsung, dengan ilmu tafsir dan semua ilmu yang menjadi sarana untuk memahaminya.⁶⁴
- f. Cara penjelasannya, bisa di katakana tafsir *Muqārin*, Karena dalam penafsirannya sering mengkoparasikan pendapatnya atau pendapat

⁶¹ Said Husin Aqil Al- Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, 114.

⁶² Mannā', Khafīl Al- Qattān, *Mabāhith fī 'Ulūm Al- Qur'an*, 37.

⁶³ Ilmu Eksakta adalah bidang ilmu tentang hal-hal yang bersifat konkret yang dapat diketahui dan diselidiki berdasarkan percobaan serta dapat dibuktikan dengan pasti (seperti fisika, biologi, dan matematika). Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Bahasa Indonesia, Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, (Jakarta, 2008) , 377.

⁶⁴ Māni, Abd Halim Mahmud, *Manāhij al-Mufasssirīn*.,.326.

1) Jika di lihat dari segi pendekatan, maka kitab Tafsir Mafatih Al-Ghaib ini menggunakan pendekatan tafsir (*bi al-Ra,yi*) ini bisa di buktikan dengan cara penafsiran dan argumentasi yang digunakan dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang banyak menggunakan dalil-dalil '*Aqliyyah* . Dengan demikian, Realitas dari Al-Rāzī menurut para ulama di kategorikan sebagai pelopor tafsir (*bi al- Ra,yi*)⁶⁹.

2) Jika di lihat dari corak penafsirannya, Kitab Tafsir Mafātiḥ Al-Ghaib menggunakan metode tafsir ‘Ilmī, Falsafī dan Adabīy Ijtīmā’iy, Tafsīlīy dengan perincian Sebagai berikut :

a) Digunakannya metode tafsir ‘Ilmī ini dapat dilihat dari banyaknya Al-Rāzī menggunakan teori ilmu pengetahuan modern untuk mendukung argumentasinya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an terutama ayat-ayat *Kawaniyyah* yang menyangkut masalah

[illegible]

b) Digunakannya metode tafsir *Falsafi* dapat dibuktikan dari banyaknya Al-Rāzī mengemukakan pendapat ahli filsafat dan ahli kalam, serta menggunakan metode filsafat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Metode Falsafi ini dipergunakan terutama untuk menentang konsep-konsep pemikiran teologi rasionalis seperti kaum *Mu'tazilah*. W.Montgo Mery Watt, mengatakan bahwa munculnya teologi Al-Rāzī dalam beberapa karya diantaranya karya tafsir yang mempunyai karakteristik, serta menjadi pembeda dari tafsir lain adalah dimasukkan di dalamnya bahasan teologi dan filsafat dalam berbagai masalah yang selaras dengan sudut pandang teologi *Sunniy* yang berkembang⁷⁰.

c) Digunakannya metode tafsir *Adabī Ijtima'ī* dalam tafsir *Mafātiḥ al-Ghaib* ini dapat dibuktikan dengan banyaknya Al-Rāzī menggunakan analisis- analisis kebahasaan dalam menjelaskan dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terutama dalam segi ilmu *Balaghah* dan *Qawāid al-Lughah* nya. Bahkan dari banyaknya mempergunakan analisis kebahasaan ini dalam banyak kasus, maka Al-Rāzī terlihat kurang memperhatikan hadis-hadis ahad, hal demikian selain dapat dilihat dari berbagai aktivitas penafsirannya juga dapat dicermati dari ucapannya sendiri.

[illegible]

e) Meskipun dalam tafsirnya Al- Razy membahas berbagai hal dalam berbagai bidang, ada beberapa pembahasan yang mendapatkan porsi cukup besar jika dibandingkan dengan pembahasan dalam masalah lain. Pembahasan yang mendapatkan porsi cukup besar tersebut adalah pembahasan tentang filsafat, ilmu kalam, dan ilmu alam semisal astronomi ,geografi dan lainnya. Hal ini menyebabkan Tafsir ini dikategorikan sebagai tafsir 'Aṣr̃y/ 'Ilm̃y / I'tiqād̃y dan Tafsir falsaf̃y. Dan Sebagai penganut ilmu kalam aliran Ash'ar̃y, Al-Razy sering menghadirkan perdebatan kelompoknya dengan kelompok Mu'tazilah, ia menghadirkan perdebatan tersebut dengan tujuan mengungkapkan kelemahan argumen-argumen kelompok Mu'tazilah. Ia menentang keras dan

f) Selanjutnya, dalam menafsirkan ayat-ayat *Kawniyyah*, Al- Razy selalu berusaha mengungkapkan kebesaran Tuhan, sebagaimana yang tertulis dalam Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang ada, karena dominannya pembahasan pada permasalahan ini, Tafsir ini sering dipandang sebagai ensiklopedi ilmiah tentang ilmu-ilmu eksakta dan ilmu alam. Hal ini adalah corak baru di luar kebiasaan para Mufasssir pada masa itu. Sehingga sebagian ulama' telah menyebut Al-Rāzī sebagai pelopor penafsiran bercorak 'Ilmī.

h) Ditinjau dari segi keluasan penjelasan, tafsir ini bisa di kategorikan sebagai kitab tafsir yang sangat luas penjelasannya dan mendetail/rinci (Tafṣīlī). Bahkan mungkin bisa dikatakan “terlalu luas” untuk ukuran kitab tafsir. Karena dalam kitab tersebut terdapat berbagai

Adapun sistematika penulisan Tafsir Al-Rāzī, yaitu menyebut nama Surat, Asbāb Nuzul-nya, jumlah ayatnya, perkataan-perkataan ulama yang terdapat didalamnya, kemudian menyebut satu atau beberapa ayat, lalu mengulas *Munasabah* antara satu ayat dengan ayat sesudahnya, sehingga pembaca dapat terfokus pada satu topic tertentu pada sekumpulan ayat. Namun, Al –Razī tidak hanya menyebut *Munasabah* antara ayat ayat nya saja saja, ia juga menyebut *Munasabah* antara surat dengan surat lainnya. Setelah itu, Al-Rāzī mulai menjelaskan masalah dan jumlah masalah tersebut, misalnya, ia mengatakan bahwa dalam sebuah ayat Al-Qur'an terdapat beberapa yang jumlahnya mencapai sepuluh atau lebih. Lalu menjelaskan masalah tersebut dari sisi Nahwunya, Uṣūl, *Asbāb Nuzulnya* dan perbedaan bacaan dan lain sebagainya.

Sebelum menjelaskan suatu ayat, Al-Rāzī terlebih dahulu mengungkapkan penafsiran yang bersumber dari Nabi Muhammad Saw, Sahabat, Tabi‘in ataupun memaparkan masalah antara *Nāsikh-Mansukh*, bahkan *Al-Jarh wa al-Ta‘dīl*, barulah ia menafsirkan ayat disertai argumentasi ilmiahnya dibidang ilmu pengetahuan, Filsafat, Ilmu Alam maupun yang lainnya.⁷¹

[illegible]

- 1) Mengutamakan *Munasabah* surat-surat Al-Qur'an dan ayat-ayatnya satu sama lain sehingga beliau menjelaskan hikmah-hikmah yang terdapat dalam urutan Al-Qur'an dan ayat dengan keilmuan yang berkembang.
- 2) Membubuhkan banyak pendapat para Ahli, baik ahli filsafat, ahli ilmu kalam, ahli fikih dan lain-lain.
- 3) Kalau beliau menemukan ayat-ayat hukum, maka beliau selalu menyebutkan semua Madhhab para *Fuqaha'*. Akan tetapi, Al-Rāzī lebih cenderung kepada madzhab Syafi'i yang merupakan pegangannya dalam Ibadah dan *Mu'amalat*.
- 4) Karena kecenderungannya terhadap madhhab Shafi'i, dalam hal ini Sunni, maka pemikiran-pemikiran beliau dalam memberikan argumentasi, hujjah serta dalilnya ketika menafsirkan al-Qur'an terlihat sangat tendensius, terutama berkaitan dengan orang yang tidak sepaham dengannya. Hal ini mengakibatkan penafsirannya dipandang menjadi kurang objektif dan terkesan memihak.

[illegible]

- Sedangkan Kekurangan- Kekurangan yang terdapat dalam tafsir Al-Rāzī ada beberapa pandangan Ulama mengenai hal ini, antara lain sebagai berikut:

- [illegible]

Para Mufasssir perlu mengungkapkan segala rahasia yang dikandung Al-Qur'an melalui ilmu pengetahuan yang telah dikuasai, dengan demikian, akan tampak kekuasaan Allah SWT dan mukjizat Al-Qur'an dalam bidang ilmu pengetahuan, disamping hanya bidang tata bahasa dan sastra saja, Apalagi kalau hanya berkutat pada masalah *Fiqhiyyah* saja, maka akan terkesan seakan-akan Al-Qur'an hanya sebagai sumber hukum saja, padahal Al-Qur'an itu, disamping sebagai sumber hukum, ia juga merupakan sumber segala macam ilmu pengetahuan lainnya. Para ahli tafsir seharusnya menggali beberapa ilmu pengetahuan yang dikandung Al-Qur'an, karna ayat-ayat Al-Qur'an banyak bercerita tentang rahasia Alam, Manusia, berbagai cabang ilmu pengetahuan, dan anjuran untuk mengkaji itu semua.

[illegible]

6. Gambaran Kitab *Mafātih* Al Ghaib

Kitab ini berwarna hijau di kombinasikan dengan warna hitam , tafsir ini terdiri dari 32 jilid dan relatif besar dan dicetak berkali-kali, dan yang sedang di buat referensi oleh peneliti adalah kitab yang di cetak oleh *Dār al- Fikr* yang di cetak pada tahun 1401 H– 1981 M ,Cetakan pertama dengan spesifikasi sebagai berikut:

1. Jilid pertama dengan diawali mukaddimah yang berisi identitas kitab dan pengarang dan QS Al- Fatihah
2. Jilid kedua Q.S Al-Baqarah 1 -34.
3. Jilid ketiga Q.S Al-Baqarah ayat 35 – 109.
4. Jilid keempat Q.S Al- Baqarah ayat 110 – 167.
5. Jilid kelima Q.S Al -Baqarah ayat 168 – 210.
6. Jilid keenam Q.S Al -Baqarah 211- 254.
7. Jilid ketujuh Q.S Al-Baqarah ayat 255 – Q.S Al- Imran 25.
8. Jilid kedelapan Q.S Al- ‘Imrān 26 ayat 129.
9. Jilid kesembilan Q.S Al- Imrān 130 - QS Al- Nisa ayat 16.
10. Jilid kesepuluh Q.S Al- Nisā, 17 – 93.
11. Jilid kesebelas Q.S Al- Nisā 94- Al-Mā'idah 43.
12. Jilid kedua belas Q.S Al- Mā'idah 44 - Q.S Al -An'ām 53.
13. Jilid ketiga belas Q.S Al - An'ām ayat 54 – 152.
14. Jilid keempat belas Q.S Al- An'ām 153 - Al- A'raf 145.
15. Jilid kelima belas Q.S Al- A'raf 146 –Al- Tawbah 13.
16. Jilid ke enam belas Q.S Al -Tawbah - Akhir surat.

Ibadah

Di dalam Al- Qur'an tidak kurang dari 30 ayat yang berbicara mengenai Sihir, diantaranya terdapat dalam QS Al- Baqarah , 102, yang menjadi telaah mengenai sihir dalam pandangan Al Qur'an ini, Ayatnya sebagai berikut:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَتْهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١ وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ
عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ
وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هُرُوتَ وَمَرُوتَ. وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا
نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ
بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۖ وَقَدْ عَلِمُوا
لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا
يَعْلَمُونَ ١٠٢ وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

[illegible]

a. Analisis teks

Sihir dalam bahasa berarti hal yang abstrak, dalam istilah syariah, sihir hanya khusus pada hal-hal yang samar yang muncul dalam khayal tidak nampak secara hakikat dan lumrahnya berlaku pada hal-hal yang sifatnya tipuan.

³ Ibid., 616.

bentuk *Isti'arah* dengan alasan:

- ⁴ Ibid., 619.

⁵ Ibid., 633.

⁶ Ibid., 643.

2. Perdukunan dan ramalan dengan cara bersekongkol.

Al-Jassās mengatakan : Mayoritas hal mengada-ada yang dilakukan oleh *Hallāj* adalah dengan bersekongkol, ia bersekongkol dengan satu kelompok lalu mereka meletakkan roti, daging dan buah di suatu tempat yang telah ia tentukan, kemudian ia berjalan di gurun pasir dengan teman-temannya

3. Memfitnah, Mengadu Domba Dan Merusak Dengan Cara Yang Samar Dan Halus,

Hal ini sudah umum pada mayoritas manusia, dikisahkan bahwa ada seorang perempuan ingin merusak hubungan pasangan suami istri, kemudian ia mendatangi Si istri dan berkata kepadanya: Bahwa suaminya akan berpaling darinya, ia ingin menikah lagi dan ia berkata : Aku akan menyihirnya untukmu hingga ia tidak membencimu dan tidak akan mencintai wanita lain selain dirimu akan tetapi kamu harus memotong tiga bulu dari kepalanya dengan silet ketika ia tidur dan berikan itu padaku sehingga sihirnya dapat bekerja, maka istri tersebut tertipu dengan perkataanya dan ia mempercayainya, kemudian wanita yang ingin merusak hubungan pasutri ini juga mendatangi sang suami dan ia berkata, bahwa istrinya menyukai lelaki lain dan ia bertekad untuk membunuhmu dengan silet ketika kamu tidur agar istri tersebut bisa terlepas darimu, dan sungguh aku merasa kasihan kepadamu sehingga aku harus menasehatimu, maka janganlah tidur malam ini dan berpura-puralah tidur sehingga kamu akan

[illegible]

4. Tipu Daya,

Sihir tipu daya ini Merupakan propaganda dengan cara memberikan obat-obatan yang Mempengaruhi akal pikiran atau memberikan makanan yang berpengaruh pada pikiran dan kecerdasan. semisal memberikan otak keledai dimana ketika manusia memakanya maka akalnya menjadi idiot, dan kecerdasanya menurun sama seperti obat-obatan lain yang diketahui dalam buku kedokteran yang mana ketika seseorang mengkonsumsinya maka terjadi perubahan yang tidak wajar pada dirinya sehingga orang mengatakan bahwa ia terkena sihir.

Maka dari hal ini bisa di lihat bahwa para MuktaZilah
mengembalikan sihir adakalanya pada *kamuflase*

[illegible]

Maka ketika tidak demikian, dan orang-orang yang mengaku seperti itu adalah orang yang paling buruk, paling tamak dan paling sering melakukan tipu daya untuk mengambil harta manusia dan lebih nampak ke fakiran dan kemiskinannya

[illegible]

- 1) Sihir orang-orang Kildān dan Kishdān yang mereka adalah para penyembah tujuh bintang.
- 2) Sihir orang-orang yang suka berilusi dan mempunyai jiwa yang kuat.
- 3) Meminta bantuan kepada para Jin yang bersemayam di bumi. Mereka ini terbagi menjadi dua bagian: Jin mukmin dan Jin kafir, yang tidak lain mereka Jin kafir tersebut adalah setan.
- 4) Ilusi, hipnotis, dan sulap.
- 5) Berbagai tindakan menakjubkan yang muncul dari hasil penyusunan alat-alat secara seimbang dan sesuai dengan ilmu rancang bangun, misalnya seorang penunggang kuda yang memegang terompet, setiap berlalu satu jam, maka terompet itu akan berbunyi tanpa ada yang menyentuhnya.
- 6) Memakai bantuan dengan obat-obatan khusus, yakni yang terdapat pada makanan dan minyak.
- 7) Ketergantungan hati.
- 8) Usaha melakukan pergunjingan dan pendekatan diri dengan cara terselubung dan nyaris tidak terlihat. Dan hal ini sudah tersebar luas di kalangan masyarakat. Al razy juga mengatakan apakah semua ini adalah sesuatu yang mungkin atau tidak? Seraya memberikan

Menurut peneliti setelah menganalisa pendapat dalil dan dasar dalil di atas, bahwa yang di kemukakan oleh jumbuh Ulama lebih kuat dalil dan argumennya. Karena kenyataannya sihir itu hakikat adanya, berpengaruh dalam jiwa, adanya permusuhan antara suami istri, keretakan seseorang dan keluarganya yang sudah *termaktub* dalam Al-Qur'an itu semua dari pengaruh sihir, dan seandainya sihir itu tidak berpengaruh, maka Allah tidak akan memerintah manusia minta perlindungan dari penyihir penyihir tersebut, akan tetapi fenomena sihir yang terjadi pada zaman sekarang para penyihir meminta bantuan kepada roh roh jahat, Penulis mengakui hal tersebut ada pengaruh besar dan membahayakan akan tetapi bahaya tersebut tidak akan sampai pada seseorang kecuali atas kehendak dan idzin dari Allah Swt.. Itulah sebab dari beberapa sebab yang nyata yang terhenti dari apa yang di kehendaki oleh Allah Swt.

adanya, berpengaruh dalam jiwa, adanya permusuhan antara s
keretakan seseorang dan keluarganya yang sudah *termaktub*
Qur'an itu semua dari pengaruh sihir, dan seandainya sihir
berpengaruh, maka Allah tidak akan memerintah manu
perlindungan dari penyihir penyihir tersebut, akan tetapi feno
yang terjadi pada zaman sekarang para penyihir meminta bantu
roh roh jahat, Penulis mengakui hal tersebut ada pengaruh
membahayakan akan tetapi bahaya tersebut tidak akan sar
seseorang kecuali atas kehendak dan idzin dari Allah Swt.. Itu
dari beberapa sebab yang nyata yang terhenti dari apa yang di
oleh Allah Swt.

[illegible]

[illegible]

dengan tujuan memberikan peringatan pada orang lain akan kejelekan sihir itu diperintah.¹⁷

Pendapat ini di komentari oleh Al- Alūsī yang juga mengutip pendapat Al- Rāzī, ada juga yang mengatakan bahwa seorang mufti juga harus belajar ilmu sihir sehingga dia tahu mana yang bisa di bunuh dan yang yang tidak bisa di bunuh. maka dia bisa berfatwa terhadap wajibnya Qiṣās. Akan tetapi Al- Alūsī mengemukakan pendapatnya sendiri dengan mengatakan haram kecuali ada faktor yang di legalkan oleh Shariat.

Menurut peneliti setelah menganalisa pendapat pendapat Al –Rāzī dalam hal ini condong pada kebolehan belajar ilmu sihir, walaupun ini sebenarnya membedakan mayoritas para ulama sebagaimana dalam Pernyataan Al-Alūsī¹⁸ dalam hal ini keharaman sihir adalah pendapat mayoritas Ulama terkecuali ada faktor yang dilegalkan Syara'.¹⁹

Al-Alūsy menjelaskan pendapat Al -Rāzī dengan beberapa penjelasan sebagai berikut:

- 1) Tidak mengatakan sihir itu jelek secara *Dhatnya*, tetapi sihir itu jelek dengan apa yang di akibatkan oleh sihir itu sendiri. Maka, keharaman dari sihir itu dari bab *Shadh al- Dhari'ah*.
- 2) Perbedaan sihir dan mukjizat yang sama sama harus di ketahui itu tidak boleh atau di larang, mayoritas Ulama bahkan semuanya mereka bisa

¹⁷ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al- Tafsīr al- Kabīr* „ 630.

¹⁸ Beliau Adalah :Abu al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Affandi al-Alūsī al-Baghdādī. Tapi al-Dhahabī menulis dalam kitabnya *al-Taḥfīr wa al-Mufasssīrūn* menulis Abu al-Thanā' sebagai ganti Abu al-Faḍl. Ternyata dalam Mukaddimah yang ditulis oleh al-Alūsī sendiri tertulis sebagaimana yang ditulis oleh al-Dhahabī di atas. Al-Alūsī lahir di Baghdad tahun 1217 H / 1802 M. lihat: Al Zarkafī , Khayr al-Dīn. *Al- A'lam*., 677.

¹⁹ Al Alūsī, *Rūh al Ma'ānī Fī Tafsīrī Al- Qur'an Al 'Aẓīm Wa al- Sab'ī al- Mathānī*, Vol I ,, 338.

3) Wajibnya seorang Mufti belajar ilmu sihir itu tidak benar, karena gambaran fatwanya seorang mufti seperti yang di katakan oleh Ibnu hajar al- Haitamī cukup hanya dengan saksi dan dia bertaubat dengan perbuatannya dan bisa di ketahui jika sihirnya bisa membunuh maka orang tersebut di bunuh, jika tidak maka tidak wajib untuk di bunuh.

1) Adapun hukum sihir jika sampai mengagungkan selain Allah Swt. seperti mengagungkan bintang bintang, *Shaithan- Shaithan* dan menyandarkan sesuatu yang di adakan Allah Swt terhadap mereka, maka hukumnya kafir secara Ijma‘ (konsesi Ulama) , haram untuk belajar dan mengamalkannya. Begitu juga jika bermaksud untuk menimbulkan pertempuran darah yang dapat memisahkan hubungan suami istri.

- [illegible]

kebathilan. Jika yang di maksudkan untuk permainan, hiburan, dan menggembirakan orang lain, maka hukumnya makruh²⁰.

g. Status Hukum penyihir

Ulama Ahli fiqih berbeda pendapat dalam status kekafiran penyihir, dan penjelasannya sebagai berikut:

- 1) Orang yang meyakini bahwa alam semesta ini baik maupun jelek diatur oleh Nujum dan bintang-bintang, maka ini dihukumi kafir secara mutlak.
- 2) Orang yang berkeyakinan bahwa dengan kemurnian ruh manusia beserta kekuatannya mampu menciptakan kehidupan dan merubah bentuk dan bangunan maka ini juga dihukumi kafir dalam ijma' Ulama.
- 3) Orang yang berkeyakinan bahwa Allah Swt. mampu menciptakan segala sesuatu dengan perantara apa yang dia lakukan, maka ini dianggap kafir oleh kelompok *Mu'tazilah*. Adapun penisbatan sihir kepada Nabi Sulaiman AS, Itu hanya sebagai bentuk *Hikāyat al- Hāl* saja, yang kemudian kekafirannya dilandasi atas keyakinan ketuhanan *Nujum*²¹.

Peneliti berkesimpulan bahwa Al-Rāzīy membagi perilaku sihir menjadi tiga bagian serta menyebutkan perbedaan pendapat di antara Ulama Fiqih, dan dalam masalah kekufuran penyihir, Al-Rāzīy mengkafirkan orang yang berkeyakinan atas kekuatan dan ketuhanan yang ada Nujumnya dan tidak mengkafirkan orang tidak berkeyakinan seperti yang disebutkan, diriwayatkan bahwa barang siapa mendatangi dukun atau

²⁰ Abu Hayyān, Muhammad Yusuf, *Al-Tafsīr Al-Muḥīṭ*, Vol I (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1993- 1413), 327.

²¹ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al- Tafsīr al Kabīr* .. 626 - 627.

Ulama berbeda pendapat dalam masalah membunuh penyihir, dan perinciannya adalah sebagai berikut:

من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ

Barangsiapa yang mendatangi dukun atau tukang ramal, lalu ia membenarkannya, maka ia berarti telah kufur pada Al Qur'an yang telah diturunkan pada Muhammad.²³

Menurut Al –Rāzī, Penyihir akan dibunuh apabila dia telah mengakui bahwa dia membunuh dengan sihirnya, ini sama dengan pembunuhan yang disengaja, dan bisa tidak dibunuh jika disamakan dengan pembunuhan tanpa disengaja. Namun wajib membayar *Diyat Mukhaffafah* lantaran pengakuannya yang disandingkan dengan sihir orang lain atau kesamaan sasaran dengan orang lain.

Sedangkan Menurut madhhab Hanafi di Riwayatkan dari Hasan bin Ziyād ²⁴, Penyihir dibunuh jika diketahui bahwa dia benar-benar menyihir

²³ Ibid., 331.

²⁴ Beliau Adalah : Hasan bin Ziyad al-Lu'lu, al- Kūfī, Abu 'alī Fayyad ,ahli fikih dari golongan Hanafiyyah, di antara kitabnya adalah: *Adab al -Qādī*, *Ma'āni al- Imān*, lihat: Al- Zarkafī , *Al A'lam* ...191.

dengan pengakuannya atau ditetapkan dengan dua saksi tanpa diminta untuk bertaubat.

Pengaruhnya kepada Al -Rāzī dalam hal ini tentang membunuh penyihir, jika penyihir itu mengatakan: Saya menyihirnya dan sihir saya bisa membunuh secara tradisi , maka orang itu wajib dibunuh, jika mengatakan : Sihirku kadang bisa membunuh kadang juga tidak, maka di katakan dengan *Syibhu 'Amad*, dan jika dia mengatakan: Saya menyihir orang tertentu dan secara kebetulan mengenai orang lain yang sama namanya, maka dikenakan *Diyat Mukhaffafah*. Sedangkan menurut madhhab Abu Hanīfah, bahwasanya penyihir itu di bunuh jika di ketahui dia itu penyihir secara mutlak tanpa diminta bertaubat ²⁵.

Dalam hal ini peneliti bisa menyimpulkan bahwa imam Abu hanifah berpendapat , Penyihir di hukumi kafir, boleh di bunuh dan tidak usah di minta untuk bertaubat, dan peyihir dari kalangan Ahli kitab sama halnya dengan penyihir muslim, adapun imam Shāfi,ī berpendapat penyihir tidak termasuk kafir dan tidak boleh di bunuh kecuali sengaja untuk membunuh, sedangkan imam Malik berpendapat penyihir muslim wajib di bunuh bukan penyihir ahlul kitab, dan beliau berpendapat seorang penyihir di hukumi kafir .*Wallahu a 'lam.*

²⁵ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol III,,. 627.

(عَنْ قِبَلَتِهِمْ) : Kiblat berasal dari kata *Muqābalah* yang berarti arah

²⁷ Beliau adalah: Muhammad bin al- Mustanir bin Ahmad, Abu 'Afi, terkenal dengan sebutan Qitrah, (000- 206 H) (000- 821 M) ahli nahwu, 'alim dalam bidang sastra dan bahasa, dari Ulama bashrah, dan mengambil pendapat mu'tazilah al- Nadzzāmiyyah, dan qitrah itu adalah julukan dari gurunya (imam Sibaweh) sebagian karangannya adalah (*Ma'āni al-Qur'ān* , *al-Nawādir* , *al- Azminah*, dll) lihat: Al Zarkafi , *Al- A'lam* , Vol XV11 ,91.

berarti orang tidak memiliki arah yang menjadi tempat tujuannya. Pakar hadis mengatakan *Ja ‘altu ma ‘waka lī Qarārān wa Qiblātan haytsu laja ‘tu* yang artinya aku menjadikan tempatmu sebagai tempat berdiam dan arah saat aku berlabuh²⁸.

(أُمَّةً وَسَطًا) : *Al-wasat* bermakna adil atau seimbang dengan dalil dalil

sebagai berikut:

- 1) Firman Allah Swt dalam Q.S Al-Qalam ayat 28: *Qāla Awsaṭuhum* artinya telah berkata orang yang adil dari mereka²⁹.
- 2) Hadis Riwayat Al-Qaffāl dari Imam Al-Tsaurī dari Abi Saʿīd Al-Khudrī³⁰ dari Nabi: *Ummatan Wasaṭan* yang berarti Ummat yang adil atau bijaksana, *Khairul umūri awsaṭuhā (Aʿdalahā)* sebaik-baik perkara adalah yang seimbang.
- 3) Kutipan, seperti halnya Imam Jawharī³¹ dalam *Al-Ṣiḥāḥ* kata *Wasaṭan* adalah adil seperti diakui Imam Akhfasi, *Al-Khalīl* dan *Qīṭrab*.
- 4) Makna ini berangkat dari beberapa alasan:
 - a) *Al-Wasaṭ* pada hakikatnya adalah jauh dari dua sisi yang berlebihan yang merupakan hal yang tidak baik dalam bersikap.
 - b) *Dinamai Wasaṭan*, karena tidak condong kepada salah satu dari dua sisi yang berlawanan³².

²⁸ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol IV,, 80.

²⁹ Ibid., 80.

³⁰ Beliau adalah: Sa'ad bin Mālik, bin Sinān, bin 'Ubaid, bin Tsa'labah, bin al Abjār, beliau adalah khadrah bin Auwf, bin al- Harist, bin al Khazraj, al-Anṣārī al -Khazraji, lihat: Ibn Hajar Al 'Asqolānī, *Al Isābah fi Al- Tamyīz Al Sahābah*, Vol III ,.65.

³¹ Beliau adalah Isma'īl bin hammad al- Jauharī, abu Nasr (93 H – 1003 M) pengarang kitab (al- Sihāh) masuk ke Iraq di waktu kecil,berkelana ke kota *Hijaz* dan kembali ke *Khurasan* kemudian menetap di kota Nisābur. Lihat: Al Zarkafī, *Al A'lam*. Vol 1,313.

Imam Al-Qaffal mengatakan kata *al-ra'fa* berbeda dengan *al-rahmah*. (إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ) : Kalau *Ra'fah* kasih sayang yang tiada tara dalam menolak hal yang dibenci dan hal yang berbahaya sebagaimana ayat pada QS Al-Nur ayat 2.

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ
وَلِيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ

Dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.³⁴

Sedangkan *Rahmah* merupakan kata yang mencakup makna kasih sayang, pemberian kelebihan, dan pemberian nikmat. Sebagai contoh hujan pun oleh Allah diberi nama *rahmah* sebagaimana dalam surah *Al-A'raf* ayat 57, karena hal itu adalah anugerah dari Allah SWT. dan kenikmatan³⁵.

³⁵ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr*, Vol IV,, 93.

2) Juga riwayat dari Barra' bin 'Āzib bahwa nabi muhammad SAW
 Salat menghadap *Baitul Maqdis* dan beliau selalu menghadap ke
 langit menunggu perintah Allah, lalu turunlah ayat *قد نرى تقلب وجهك في*

Kemudian ada satu orang Muslim yang mengatakan: “Bagaimana status Salat yang dilakukan dari orang yang mati sebelum menghadap arah kiblat?”, maka turunlah ayat **وما كان الله ليضيع إيمانكم** Orang-orang yang bodoh mengatakan mereka itu (orang Islam) semuanya ahli kitab tetapi mengapa mereka berubah dari kiblat asalnya (Baitul Maqdis)? Maka turunlah ayat ³⁸ **سيقول السفهاء**.

³⁷ Jalāluddīn Al -Suyūṭī., *Al -Durru Al- Manthūr fī al-Tafsīr bi al- Ma'thūr* Vol I ,,342.

[illegible]

c. Munasabah Ayat

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada Asbāb al-Nuzūl di atas, bahwa orang-orang yang bodoh di antara manusia, yaitu orang-orang Kafir, Munafik tentang penentangan mereka terhadap pengalihan arah kiblat pada ayat 142, maka pada ayat 143, Allah Swt menjadikan kaum muslimin sebagai umat pilihan dan pertengahan (adil). Hal ini merupakan penegasan tentang kaum muslimin sebagai umat yang terbaik dan terpilih.

³⁹ Al- Qurtub̄y, *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al -Qur’ān.* , Vol II ,144.

[illegible]

1) Apa yang di maksud Maksud dari Masjidil Haram ?

Ulama lain mengatakan kiblat adalah Ka'bah sebagaimana hadis riwayat Imam Bukhari Muslim dari Ibnu Juraij⁴² dari *Āta' dari Ibnī 'Abbās dari Usāmah* berkata: setelah Nabi tiba di Baitullah, mengajak orang-orang di sekitarnya untuk shalat dua raka'at menghadap Ka'bah lalu beliau bersabda: “ Ini adalah kiblat”⁴³.

⁴³ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il ibn Ibrāhīm bin al-Mughīrah bin Bardizbah al-Ju'fī al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol I, (Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1426 H/2005 M), 145.

Imam Qaffāl berkata: Telah banyak ditemui Khabar yang menjelaskan pemindahan kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka'bah sebagaimana riwayat Al-Barrā', Ibnu 'Umar, dan Thumāmah⁴⁴ yang kesemuanya menjelaskan bahwa kiblatnya orang Islam saat salat menghadap Ka'bah.

Ulama lain mengatakan yang dimaksud Masjidil Haram adalah keseluruhan sesuai dengan kaidah bahasa bahwa: “Kalam harus diberlakukan secara keseluruhan kecuali ada pencegah” Namun ada lagi yang mengatakan bahwa Masjidil Haram adalah tanah Haram mengacu pada ayat 1 dalam Q.S Al-Isra’:

سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا
الَّذِي بُرُكْنَا حَوْلَهُ لِلَّهِ فِيهِ هَادِيَ السَّبِيلِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Dan nabi muhammad saw sendiri di isra'kan dari luar masjid , ini menunjukkan bahwa (haram) semuanya di katakan dengan masjidil haram⁴⁵.

2) Orang yang salat apakah wajib menghadap *'Ainul ka'bah* atau cukup hanya menghadap arah kiblatnya saja?

Menghadap kiblat adalah sesuatu yang wajib dari wajibnya salat yang tidak sah salat tanpa menghadap ke arah kiblat. kecuali Salat *Khawf*, salat sunnah dan salat di perahu, hal ini tidak ada perbedaan di

⁴⁴ Beliau adalah tsumamah bin ‘abdullah bin anas bin malik al ansary al basry, meriwayatkan hadth dr kakekya anas bin malik dan barra’ bin ‘azib begitu juga dari abu hurairah dan beliau tidak bertemu dengan beliau, lihat: Al-Mizzy ,*Tahẓīb al- Kamāl fī Asmā’ al Rijāl*, Vol IV (Beirut: Mu’assasah al- Risālah , 1400 H- 1980 M), 405.

⁴⁵ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr*, Vol IV, 98.

a) Imam Shafi'i dan imam Hanbali berpendapat wajib menghadap *Ainul Ka'bah* itu sendiri, dengan dalil Al-Qur'an, hadis dan Qiyas sebagai berikut:

(2) Hadis Nabi yang di riwayatkan oleh imam Bukhari Muslim dari Usāmah bin Zaid bahwa: Ketika Nabi masuk ke *Baitullah* di semua sisi ka'bah, Nabi tidak salat sampai keluar dari *baitullah*, ketika nabi keluar beliau salat dua rakaat ke arah ka'bah dan bersabda: (inilah Ka'bah). Dengan adanya dalil ini, Shāfi'iyah dan Hanābilah berpendapat bahwa kalimat ini berfaedah (*Haṣar*) terbatas pada itu saja. Maka bisa di pastikan bahwa tidak ada kiblat kecuali *Ainul ka'bah* itu sendiri.

[illegible]

b) Kalangan Hanafiah dan Malikiyyah berpendapat yang wajib hanya arahnya saja. Hal ini jika *Muṣallī* tidak menyaksikan dan melihat langsung, adapun jika *Muṣallī* nya melihat langsung, maka harus menghadap *Ainul ka'bah*, Sedangkan orang yang tidak melihat langsung maka harus bermaksud untuk menghadap ke arah ka'bah dengan dalil sebagai berikut:

Teks ayat ini tidak mengatakan *Shat'r al- Ka'bah*, karena orang yang menghadap arah yang ada masjidil haramnya itu sudah di melakukan apa yang di perintah , baik itu pas pada *Ainul ka'bah* atau bukan.

المسجد ، والمسجد قبله لأهل الحرام ، والحرم قبله لأهل الأرض في مشارقها ومغاربها من امتي.

⁴⁷ Abu Dāwūd, Sulaymān bin al- Azdī al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol VII, (Beirut: Maktabat al ‘Asriyyah, 2011M),132.

(4) Dalil dari sisi dalil *Aqlī*, bahwasanya bisa di maklumi bagi orang orang yang memang tinggal dekat dengan ka'bah, Sedangkan yang menjadi permasalahan adalah bagaimana dengan orang yang tinggal di berbagai penjuru dunia? Jika menghadap *Ainul ka'bah* itu wajib , Maka bisa di pastikan salat nya yang jauh dari ka'bah itu tidak sah di karenakan penduduk di segala penjuru dunia mustahil untuk menghadap kiblat secara sempurna lurus dengan ka'bah , dan sekiranya ada Ulama yang mufakat terhadap keabsahan salat seseorang yang tidak lurus dengan *Ainul ka'bah* itu tidak diwajibkan berdasarkan ayat yang berbunyi sebagai berikut: لا يكلف الله نفسا الا وسعها⁴⁸ .

⁴⁸ Al- Qur,an, 2: 286.

Dalam hal ini , Al- Qurṭubī berpendapat bahwa : Apakah diwajibkan bagi orang yang jauh dari Ka'bah menghadap *Ainul ka'bah* atau hanya menghadap jihatnya saja ? Sebagian Ulama mengatakan wajib menghadap *Ainul ka'bah* , pendapat ini di lemahkan oleh *ibnu 'Arabī*, karena masuk dalam kategori (*Taklīfu mā Lā yuṭāqu*) mentaklif di luar kemampuan seseorang, menurut sebagian Ulama lainnya mengatakan cukup dengan jihatnya saja , inilah pendapat yang benar dengan beberapa alasan:

- (1) *Taklif* itu berkaitan dengan sesuatu yang mungkin (*posible*)
- (2) Yang di perintah dalam Al- Qur'an adalah (*Syatr al-Masjidil haram*) bukan *Shatr al- Ka'bah*.

⁴⁹ Muhammad ‘Alī Al- Sābūnī, *Rawā’i al -Bayān , Tafsīr Ayat al- Ahkām Min Al- Qur,ān*, Vol I Dār Al-Kutub al- Islāmiyyah li Al Tabā‘ah wa Al- Nasyri wa al -Tawzī‘ , 1422 H - 2001 M), 98.

إن فرض المشاهد للكعبة اصابة عينها حسا ، وفرض الغائب عنها إصابة عينها قصدا

Dalam hal ini Imam Al –Rāzī menyebutkan perbedaan Ulama Fiqih dalam menafsiri ayat *Masjidil Haram* sebagai berikut:

- [illegible]

(4) Masjidil Haram adalah tanah Haram secara khusus.⁵⁰

Dengan melihat perbedaan Ulama antara Hanafiyyah dan al - Malikiyyah dengan Hanabilah dan Shafi'iyah , pada kenyataannya pendapat al-Malikiyyah dan Hanafiyyah lebih kuat dari segi dalil dan lebih detail penjelasannya , terutama bagi orang- orang jauh dari ka'bah, Sedangkan *Uṣūl- Uṣūl shara*, yang penuh dengan *al- Samhah* (dispensasi) tidak mau men-taklif hal yang di rasa tidak bisa di penuhi, dan seakan akan dari kalangan Shafi'iyah dan Hanabilah di rasa lebih sulit di dalam menerapkan madhhab mereka terutama bagi orang orang yang tidak bisa melihat ka'bah dengan mereka mengatakan “ Kewajiban orang yang menyaksikan ka'bah secara langsung yaitu wajib menghadap ka'bah secara panca indra, sedangkan bagi orang yang tidak bisa melihat ka'bah secara langsung yaitu menghadap *Ainul ka'bah* secara *qasdan* (bermaksud) .

e. Hukum Salat Di Atas Ka'Bah.

Dengan melihat perbedaan yang sudah di jelaskan di atas, apakah bisa di katakan sah orang yang salat di atas ka'bah?

Menurut kalangan Shafi'iyah dan Hanābilah tidak sah shalatnya orang salat di atas ka'bah dengan alas an: Orang yang berada di atas tidak bisa menghadap akan tetapi menghadap ke arah lainnya, beda halnya dengan pendapat Hanafiyyah yang meperbolehkan hanya saja hukumnya makruh, karena *Sū,ul Adab* pada ka'bah itu sendiri, akan tetapi, Salat

⁵⁰ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol IV, 98.

batu kecil dan merupakan bentuk *Mufrad* dijamak menjadi *Marwatun*, dalam jamak *Qillah* dan *Murwun* dan jamak *Kathrah*⁵³.

(مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ): Sya'ir bermakna ibadah atau tempat beribadah, ketika

dimaknai ibadah maka dalam teks ayat terdapat pembuangan karena Ṣafā dan Marwā tidak bisa dikatakan ibadah. Maka maksud dari Sa'ī dan Thawaf adalah dari agama Allah SWT., dan jika dianggap tempat ibadah, maka akan memberikan pemahaman yang bisa diterima oleh akal, karena Ṣafa dan Marwā merupakan tempat untuk melaksanakan ibadah atau manasik⁵⁴.

(فَلَا جُنَاحَ): berarti tidak ada dosa baginya⁵⁵.

(وَمَنْ تَطَوَّعَ) :adalah melakukan ketaatan.

Imam Hasan berkata: Ketaatan yang dimaksud adalah semua bentuk ketaatan karena mengacu pada keumuman lafadz.

(فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) : *Shakir* adalah orang yang menampakkan karena

ada anugerah nikmat, namun ini mustahil bagi Allah sehingga makna yang demikian hanyalah *majazi* bagi Allah⁵⁶.

b. Sababun Nuzul

Terdapat dua riwayat dalam hal turunnya ayat ini:

- 1) Riwayat ‘Aisyah bahwa ‘*Urwah Bin Zubayr* berkata kepadanya, apa pendapatmu tentang ayat *Inna al- Safa*? Bagiku tidaklah ada

⁵³ Ibid., 135.

⁵⁴ Al- Qurtūbī, *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al- Qur,ān*, Vol IV,,46.

⁵⁵ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al- Tafsīr al- Kabīr* Vol IV, „137.

⁵⁶ Ibid., 139.

2) Riwayat Imam Bukhari dan Imam Turmudzi dari Anas RA ketika ditanya tentang Şafā dan Marwā seraya menjawab, kami melihat keduanya adalah perkara jahiliyyah namun setelah Islam datang kami mempertahankannya, maka turunlah ayat ini ⁵⁸

1) Apakah Sa'i antara Şafā dan Marwā farḍu apa hanya sunnah saja?

a) Menurut Imam Shafi'i, Ibadah Sa'i adalah rukun sehingga tidak bisa diganti dengan *dam* (denda), lalu Al -Rāzī menyebutkan tiga dalil untuk menguatkan pendapat Imam Shafi'i:

⁵⁷ Al Suyūṭī, *Al- Durru Al- Manthūr Fī Al- Tafsīr bi al- Ma'thūr.*, Vol I., 384.

⁵⁹ Ahmad, *Musnad Al- Imam Ahmad bin Hanbal*,...363.

(3) Riwayat hadis yang berbunyi: لعمرى ما أتم الله حج من لم يطف بين
 ، demī usiaku, Allah tidak akan menyempurnakan
 hajinya orang-orang yang tidak beribadah di antara Ṣafā dan
 Marwā⁶¹.

a) Ayat *fa lā Junāha*, ini tidaklah masuk dalam kategori wajib, lalu dikuatkan dengan ayat *wa man tātawwa'a*, sedangkan Tātawwu' jelas bukanlah hal yang wajib.

⁶¹ Imam muslim, *Al – Mukhtaṣar al- Ṣaḥīḥ bi Naqli Al- Adli ‘An Al- ‘Adli ‘An Rasulillah SAW*, Vol II (Beirut, Dār Ihya Al –Turāts Al ‘Arabi , T.t), 929.

Allah Swt berfirman dalam QS Al-Baqarah Ayat 172 – 173:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.
إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ
غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rezki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar kepada-Nya kamu menyembah. Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah . tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada

[illegible]

dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang⁶⁵.

a. Analisis Teks

(كُلُوا) : Makan bisa menjadi wajib saat orang dalam keadaan darurat,

menjadi sunnah apabila tidak dalam keadaan darurat dan bertujuan sunnah pula, mubah apabila tidak dalam keadaan wajib dan Sunnah. Ayat ini memberikan isyarat bahwa yang dimaksud adalah makan yang berhukuman mubah, dalam situasi seperti ini makan dalam ayat ini berstatus Mubah⁶⁶.

(مِنْ طَيِّبَات) : Bermakna sesuatu yang bisa dinikmati dan dianggap baik⁶⁷.

(وَاشْكُرُوا لِلَّهِ) : Bersyukurlah kalian kepada Allah yang telah memberikan nikmat-nikmat ini pada kalian sebagai bentuk penghambaan kalian kepada-Nya⁶⁸.

(الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنِزِيرِ) : Menurut Imam Al-Wāhidy ⁶⁹, Bangkai adalah hewan yang mati tanpa sembelihan, adapun darah dalam tradisi Arab diletakkan dalam suatu tempat lalu kemudian dikonsumsi dan daging babi mencakup semua bagian dari babi sehingga semuanya itu diharamkan oleh Allah SWT..

⁶⁵ Al Qur'an , 1:172 -173.

⁶⁶ Al- Razy, *Maṭāṭiḥ al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol V, (Beirut: Dār Ihyā' al- Turāth Al 'Arabī, 1406 H – 1985 M),190.

⁶⁷ Ibid., 190.

⁶⁸ Ibid., 191.

⁶⁹ Beliau adalah : Abu al-Hasan ,Ali bin Ahmad bin Muḥammad al- Wāḥidī, Pengarang kitab-kitab tafsir yang terkenal, Salah satu karangannya adalah kitab *al- Basīf wa al- Wasīf*, dan *al- Wajīz, fi tafsīr al- Qur'an*, wafat pada bulan Jumadil akhir pada tahun 468 H , di kota Nisābur, lihat: Ibnu Khulḳān al- Barmakī, *Wafayāt al- A'yān wa Abnāu Abnāi Al- Zaman*. Vol III (Beirut: 1971 M), 304.

(وَمَا أَهْلٌ بِهِ لَعَيْرَ اللَّهِ) : Secara etimologi menurut Imam Aṣma'ī⁷⁰ *Ihlāl*

berarti meninggikan suara, sedangkan secara terminologi, dalam sub ini adalah orang-orang Arab disaat menyembelih hewan meninggikan suaranya seraya menyebut nama patung (menyembelihnya tidak karena/menyebut nama Allah Swt.)⁷¹.

Dalam konteks haji dan umroh jika dikatakan bahwa *muhrimun muhillun* maka itu dia berarti sedang meninggikan suaranya dengan mengucapkan talbiyyah.

(فَمَنْ اضْطُرَّ) : Adalah orang yang dalam keadaan darurat karena lapar atau tidak menemukan makanan halal atau dipaksa untuk memakan makanan haram⁷².

(غَيْرَ بَاغٍ) : Secara bahasa tidak melebihi batas atau jelek⁷³.

(وَلَا عَادٍ) : Yaitu tidak melewati batas yang semestinya⁷⁴.

b. Kandungan Hukum

1) Keharaman bangkai, Memakan atau Memanfaatkan?

Menurut Al -Rāzī, Ulama beda pendapat tentang hukum haram yang disandarkan kepada benda. Apakah menunjukkan keumumam atau

⁷⁰ Beliau adalah: ‘Abd malik bin Qarīb abu Sa‘īd al- Aṣma‘ī al- Baṣrī, wafat pada tahun 216 H, ada yang mengatakan nama beliau adalah Ibnu ‘Ali bin Aṣmu‘ī al- Bāhily, lihat: Al Bukhārī, *Al- Tārīkh Al- kabīr*. Vol V (Haider Abad: Dā‘irah Al- Ma‘ārif Al- ‘Uthmāniyyah, T.t), 428.

⁷¹ Al- Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol V,,192.

⁷² Ibid., 193.

⁷³ Ibid., 193

⁷⁴ Ibid., 193.

Di sinilah Al-Rāzī menyebutkan perbedaan pendapat antar Ulama tentang keharaman atau pemanfaatan bangkai dengan penjelasan sebagai mana berikut :

- ⁷⁵ Beliau adalah Seorang imam di Kota 'Irāq, Guru Kalangan Hanafiyyah, Abu al- Hasan 'Ubaydillah bin Husain al-Baghdādī al-Karkhī, Mengambil ilmu dari Isma'īl al-Qaḍī ,Muhammad bin 'Abdullah al Hadramī, beliau wafat pada tahun 340 H ,lihat: ,Al-Dzahabī ,*Siyar A'lam al- Nubala*.,Vol XII,,,38.

c) Sedangkan bulu babi telah disepakati keharamannya oleh para Ulama dan mereka mengambil dalil bahwasanya segala sesuatu yang menjadi bangkai maka di haramkan untuk di ambil mamfaatnya, mereka juga berlandaskan hadis Nabi yang artinya: Semua yang terpisah atau terpotong dari yang hidup maka hukumnya sebagaimana bangkainya⁷⁶. hadis ini menunjukkan keumuman pada rambut atau tulang, adapun dalil yang menunjukkan bahwasanya tulangnya saja yang menjadi bangkai Menurut Imam Malik, haram menggunakan tulangnya saja⁷⁷ berdasarkan pada Q.S Yasin- 78⁷⁸:

Dan ia membuat perumpamaan bagi kami; dan Dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?."

⁷⁶ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Vol IV,,370.
⁷⁷ Al Hāfid, Ibnu Rushd Al -Qurtubī , *Bidāyāt al -Mujtahid wa Nihāyat Al- Muqtaṣid*, Vol XI (Cairo: Dār al- Hadith, 2004 M) ,85.
⁷⁸ Al- Rāzī, *Mafātīh Al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr*, Vol V,,195.

melainkan secara keseluruhan dan yang dimaksud hidup adalah keberadaan hewan atau tumbuhan dalam keadaan normal.

Imam Al jassās dari kalangan hanafiyyah berpendapat yang di haramkan mencakup kepada semua kemamfaatan, maka tidak di perbolehkan mengambil mamfaat pada bangkai, karena itu adalah bagian dari mengambil mamfaat dari bangkai tersebut, Allah Swt. mengharamkan bangkai secara mutlak, maka tidak di perbolehkan mengambil mamfaat kecuali ada dalil khusus yang memperbolehkannya.

5. Hukum Sembelihan Jika Di Maksudkan Untuk *Taqarrub* Kepada Selain Allah Swt, Dan Hukum Penyembelihannya Ahli Kitab.

- a. Hukum sembelihan orang Muslim dengan tujuan *taqarrub* kepada selain Allah SWT, Menurut Al-Rāzī, tujuan tersebut dapat menyebabkan murtad sehingga berakibat hasil sembelihannya tidak dihalalkan.
- b. Hukum sembelihan Ahli kitab, menurut kesepakatan Ulama bahwa sembelihan ahli kitab hukumnya halal dikonsumsi berdasarkan ayat 5 surah Al-Mā'idah:

الْيَوْمَ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ

وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ

Menurut imam Nawawi⁸⁰, Sembelihan ahli kitab itu halal dikonsumsi orang islam, dengan menyebut nama Allah Swt atau tidak, mengacu pada Keuniversalan teks di atas, inilah pendapat Ulama Shāfi‘iyyah dan mayoritas Ulama lainnya⁸¹ dengan didukung ijma‘ Ulama yang dikutip oleh imam Ibnul Mundzir.⁸²

Ayat di atas mencakup semua keharaman bangkai, darah, daging celeng dan sembelihan bukan atas nama Allah. Adapun bangkai adalah hewan yang mati dengan tanpa di sembelih, atau di sembelih bukan dengan cara yang Syar'ī. Orang-orang terdahulu memperbolehkan memakan bangkai, setelah Allah Swt mengharamkan bangkai tersebut mereka bermujadalah kepada orang Islam dengan mengatakan “ Kalian tidak makan dengan apa yang di bunuh oleh Allah Swt, dan kalian makan dengan sembelihan tangan-tanganmu sendiri, lalu turunklah ayat:

⁸² Ibnu al- Munzir, *Al-Ifjma'*, (T.tp ,Dār Al- Muslim li Al Nahsri wā Al- Tawz̄y', 1425 H - 2004 M), 61.

Ayat ini secara jelas mengharamkan bangkai dengan *nash* Al-Qur'an yang *Qat'i al dilālāh*, Selain itu , Ada beberapa hadis yang menjelaskan *Takhsīs* nya bangkai bangkai yang di perbolehkan oleh *Shara*, di antaranya:

- ⁸⁵ Abu Dawūd, Sulaymān bin al -Azdī al-Sajistānī. *Sunan Abī Dāwūd*, Vol I ,.. 62.

⁸⁶ "تأكلوه" Kalangan Malikiyyah memperbolehkan memakan bangkainya

ikan.

Al- Qurṭubī mengatakan bahwa mayoritas Ulama fikih memperbolehkan memakan semua hewan hewan melata yang ada di laut, baik itu hidup dan mati, ini adalah madhhabnya imam Malik, dan yang masih menjadi perbedaan Ulama adalah babi laut apakah halal di makan atau tidak.⁸⁷

Dalam hal ini Al -Razy lebih Terpengaruh kepada pendapat jumhur Ulama yang mengatakan bahwa semua bangkai hukumnya haram karena ada faktor keumuman ayat di atas kecuali yang sudah ditetapkan oleh Naş hadis yang di riwayatkan oleh Ibnu ‘Umar yang berbunyi :” Di halalkan kepada kami dua bangkai dan dua darah , yaitu bangkai ikan laut dan belalang, adapun dua darah itu adalah hati dan limpah.”⁸⁸

Menurut peneliti setelah menganalisa beberapa pendapat di atas , Ada perbedaan antara Ulama tentang keharamannya ikan yang mengapung yang mati di permukaan air dan belalang yang menjadi bangkai.

Menurut imam Malik dan imam Shafī di perbolehkan makan ikan yang mengapung, dengan dalil QS Al- Māidah , 96 yang berbunyi : أحل

لکم صید البحر وطعامه الخ , Ikan yang mengapung itu juga termasuk ikan laut,

maka hukumnya halal. Begitu juga dalil hadis yang berbunyi : أحلت لنا

⁸⁶ Al- Jassās , *Ahkām Al- Qur'an*, Vol 1,,200.

⁸⁷ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ Li Ahkām Al-Qur’an*, Vol II „200.

⁸⁸. Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Vol IV „372

میتان السمک والجراد ini adalah Lafaz Mutlak, Ada juga hadis Nabi tentang

laut yang berbunyi: هو الطهور ماؤه الحل ميتته ini adalah Lafaz yang Universal untuk semua bangkai baik yang mengapung atau tidak, Tapi menurut imam Hanafi dan sahabatnya imam Hasan bin Soleh hukumnya makruh, para sahabat juga berpendapat di dalam masalah ini, di riwayatkan dari imam Ali Bin Abi Talib Karroma Allahu Wajhahū, dia berkata: Hewan yang mengapung di laut kami tidak memakannya. Ini juga di riwayatkan dari Ibnu ‘Abbās dan Jabir bin ‘Abdullah, di riwayatkan juga dari Abu bakar al -Ṣiddīq dan Abu Ayyub tentang kebolehan hewan tersebut. Di riwayatkan juga dari Abu bakar Al- Rāzī dengan riwayat yang berbeda beda dari Sahabat Jābir bin ‘Abdullah , bahwa Nabi Saw bersabda :

ما القى البحر أو جرد عنه فكلوه، وما مات فيه وطفأ فلا تأكلوه^{٨٩}

Adapun masalah belalang, Imam Shāfi'ī dan Abu Hanifah satu pendapat dalam kebolehan memakan semua belalang, baik itu mati Atau tidak, Sedangkan menurut Imam Malik, Jika Belalangnya mati hukumnya tidak halal, adapun jika di hidup dan di potong lehernya hukumnya halal, dengan landasan *Zahir* nya ayat di atas, adapun dalil Imam Shāfi'ī dan Abu Hanifah yaitu *Zahir*nya hadis **أَحَلَّتْ لَنَا مِيتَتَانَ السَّمَكِ وَالْجَرَادِ** , maka wajib di bawa kepada mutlaknya hadis ini. *Wallahu A'lam*.

a. Analisis teks

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا

⁹⁰ Al Qur'an, 1,183 -185.

(فَعْدَةٌ): Merupakan bentuk jamak dari kata 'iddun yang bermakna

hitungan, artinya mengqāda' puasa sesuai dengan jumlah hari yang tidak berpuasa⁹⁵.

(شَهْرٌ) : diambil dari kata *Syuhkratun* yang berarti jelas atau terang, di beri nama seperti itu, karena nampaknya bulan serta kebutuhan manusia untuk mengetahui waktu dan pelaksanaan ibadah dalam berpuasa⁹⁶.

(رَمَضَانَ) : Ulama berbeda pendapat mengenai nama Ramadhan, menurut Mujāhid, Ramadhan adalah nama Allah berarti *Syahru Ramadhan* adalah bulan Allah. Pendapat lain menyatakan *Ramadhan* adalah nama bulan seperti halnya Rajab dan Sya'ban⁹⁷.

b. Kandungan Hukum

1) Sakit Yang Dapat Memperbolehkan Tidak Puasa

Allah Swt. membolehkan bagi orang sakit dan orang yang melakukan perjalanan untuk tidak berpuasa semata mata kerana rahmat bagi semua hamba dan memberikan kemudahan bagi mereka.

Al -Rāzīy mengatakan bahwa Ulama berbeda pendapat dalam batasan sakit yang dapat membolehkan untuk berbuka puasa:

1) Semua jenis penyakit dan semua Musafir baginya diperbolehkan untuk mengambil *Rukḥṣah* (Dispensasi) dengan berbuka puasa, mengacu pada Universalnya Ayat. Walaupun perjalanannya singkat dan sakit yang tidak parah seperti nyeri sendi dan sakit

⁹⁵ Ibid. , 245.

⁹⁶ Ibid., 250.

⁹⁷ Ibid., 251.

Mereka berdalil dengan keumuman dari pada QS Al-Baqarah-

Lafadz dan tidak membatasi pada sakit keras, perjalanan yang jauh, maka mutlaknya sakit, dan karena perjalanan, ini yang memperbolehkan untuk tidak berpuasa.

Imam Dawūd *al-Zāhirī* juga berstatment bahwa : dispensasi bisa di hasilkan dari semua perjalanan walaupun hanya satu *Farsakh* karena orang tersebut juga di juluki musafir⁹⁹.

2) *Rukhsah* ini hanya berlaku bagi orang sakit yang dapat menyebabkan *mashaqqat* jika melanjutkan puasanya, begitu juga dengan musafir. Ini adalah pendapatnya Imam Al-‘*Aṣam*¹⁰⁰, dengan meletakkan kemutlakan ayat pada semua situasi dan kondisi tanpa melihat sisi-sisi tertentu.

3) Sakit yang dapat membolehkan berbuka puasa adalah jenis penyakit yang dapat menyebabkan kemandaran pada jiwa atau penyakitnya menjadi semakin parah, ini adalah pendapat jumhur Ulama dengan dalil bahwa orang yang sakit ringan yang tidak

⁹⁹ Al- Sābūnī, *Rawāi, al- Bayān Tafsir ayat Al- Qur,an Min al -Ahkam*, Vol I.,156 .

[illegible]

berlandaskan Q.S Al – Baqarah-185 yang berbunyi : يريد الله بكم

Ayat ini menunjukkan bahwa sakit yang اليسر ولا يريد بكم العسر .

yang bisa menghilangkan pada kewajiban puasa. Terus dari mana

nyeri di jari jari dan sakit gigi di katakan *Mashaqqat* ?

a) Bagi orang sakit, Musafir, keduanya boleh mengambil

Rukhsah

b) *Rukhsah* ini hanya di tentukan kepada yang sakit saja, dan seandainya puasa ,maka akan terjadi *Mashaqqat* yang sangat .

c) Sakit yang di perbolehkan buka puasa yaitu yang menyebabkan bahaya dan menambah penyakit.¹⁰¹

Beliau lebih condong kepada pendapatnya jumhur Ulama,

Karena puasa itu termasuk salah satu obat untuk mengatasi penyakit,

bagaimana mungkin semua penyakit langsung menjadi alasan untuk

bolehnya berbuka puasa¹⁰², padahal dengan berpuasa ,terkadang dapat

menyebabkan sedikit perubahan kesehatan pada diri seseorang

sehingga ibadah puasa akan terhenti, dan ini adalah hal yang mustahil

dan tidak boleh terjadi.melihat hal ini, peneliti juga lebih condong

kepada pendapat jumhur Ulama yang bisa di terima akal dengan baik,

karena hikmah adanya dispensasi bagi orang sakit untuk tidak

¹⁰¹ Al -Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol V,,243.

¹⁰² Ibid., 243.

berpuasa karena ingin kegampangan, dan kegampangan itu tidak di
harapkan kecuali adanya *Mashaqqat* (Kesulitan). Al- Qurṭubī juga
berpendapat “Orang sakit itu dua macam:

- 1) Tidak mampu untuk berpuasa, maka wajib *Iftār*
- 2) Mampu untuk berpuasa dalam keadaan darurat dan *Mushaqqat*, maka hal ini di sunnahkan untuk *Iftār*, jumhur Ulama juga berpendapat jika orang tersebut dan sakitnya menyakitkan, maka di perbolehkan untuk tidak puasa, dalam riwayat imam Malik juga ada perbedaan pendapat khususnya orang sakit yang di perbolehkan untuk puasa , sebagian dari mereka mengatakan boleh bagi orang sakit jika dengan berpuasa bisa menyebabkan sakit parah , sebagian lainnya menyatakan jika sakitnya sangat parah.

2) Bepergian yang di perbolehkan untuk tidak puasa.

Ulama berbeda pendapat mengenai batasan atau jarak yang dapat membolehkan orang berbuka puasa:

- 1) Menurut Imam Dāwūd Al-Zāhirī¹⁰⁴, semua bentuk perjalanan dapat menjadi alasan untuk berbuka puasa karena setiap orang yang melakukan perjalanan bisa disebut sebagai Musafir, baik perjalanan jauh maupun dekat sehingga tidak boleh ada pengkhususan. Menurut

¹⁰³ Abu Abdullah Al- Qurtubī , *Al-Jāmi‘ Li Ahkām Al- Qur’an*, Vol II ,,256.

¹⁰⁴ Beliau adalah : Dawūd ‘Alī bin Khalaf al- ‘Asbahānī, Abu Sulaiman, yang di juluki dengan (Al Zāhirī) (201 – 270 H) – (816 – 884 M), beliau salah satu Ulama Mujtahidin dalam sejarah islam, di nisbatkan kepada suatu golongan al -Zāhirī. Di beri nama itu karena selalu mengambil Zāhir Al -Qur,an dan al- Hadis, dan berpaling dari Takwil Qiyās dan Ra,yu, Beliaulah pertama kali yang menyuarakan hal itu, lihat: Al -Zarkafī, *Al- A ‘lām*, Vol II ,.. 333.

2) Menurut Imam Al-Awzā'ī, adalah perjalanan yang dilakukan selama satu hari, dengan dalil perjalanan kurang dari satu hari adalah perjalanan yang sangat pendek, Tradisinya, Seorang yang di katakan Musafir adalah orang yang tidak memungkinkan pulang ke rumahnya pada hari itu juga, dari itu paling sedikitnya masa perjalanan adalah satu hari sehingga di perbolehkan bagi musafir untuk *iftār*.

3) Menurut Imam Shafi'ī, Perjalanan yang dapat membolehkan dengan jarak 16 *Farsakh* ¹⁰⁵. Namun ini tidak dihitung dengan perjalanan pulanginya. Dengan alasan bahwa perjalanan seperti ini diperkirakan dua hari, maka sangatlah sulit bagi seseorang untuk menanggung beratnya perjalanan, sehingga sesuai dengan keringanan yang diberikan Shara'. Di sisi lain, Imam Shafi'ī mengacu pada hadis riwayat Ibnu 'Abbās RA bahwa perjalanan yang dapat membolehkan mengambil *Rukhsah* tidak kurang dari 16 *Farsakh* ¹⁰⁶. Seperti jarak dari Makkah ke 'Asfān. Menurut imam Malik jarak antara Makkah, Jeddah dan 'Asfan adalah 16 *Farsakh*.

4) Imam Abu Hanifah berpendapat, perjalanan yang dimaksud di sini adalah perjalanan yang berjarak 3 *Marhalah* dan 24 *Farsakh*. Dengan *hujjah* bahwa kewajiban puasa bisa gugur dengan sebab perjalanan selama tiga hari dan hadis yang menyatakan orang mukim mengusap *Muzakh* selama satu hari satu malam dan musafir selama tiga hari tiga

¹⁰⁶ Albard= 4 *Farsakh*, dan satu *Farsakh*= 3 mil dan satu mil= 2500 dhira'.

Setelah penyebutan *Khilāf*, Al-Rāzy mengungkapkan pendapatnya Imam Shafi'i, Beliau mengungkapkan pendapat imam Shāfi'i dengan dua dalil:

- Menurut peneliti, Semua ini berlaku bagi orang yang melakukan perjalanan dengan catatan perjalanan ini bukan perjalanan maksiat karena

¹⁰⁹ Al Rāzī, *Mafātih Al- Ghaib Al -Tafsir al- Kabir* Vol V,,244.

Ada beberapa pendapat Ulama dalam masalah ini, menurut madzhab *al- Zāhir*, wajib bagi orang sakit dan Musafir untuk tidak puasa, dan wajib mengganti di luar puasa, jika mereka puasa maka puasa mereka tidak mencukupi syarat puasa, dengan dalil *فمن كان منكم مريضاً أو* Maksud dari ayat ini adalah wajib bagi mereka mengganti di hari luar puasa, dan ini menunjukkan hukum wajib, dalil lainnya adalah hadis *ليس من البر الصوم في السفر* , yang artinya : bukanlah suatu kebaikan berpuasa bagi musafir¹¹⁰, Hadis ini terjadi pada peristiwa khusus yaitu ketika nabi melihat orang yang berpuasa dalam perjalanan tapi mengalami *Musyaqqat* berat dengan puasanya, maka dengan demikian nabi bersabda dengan hadis tersebut.

[illegible]

Menurut jumhur Ulama, *Iftār* itu *Rukhsah* saja , jika mau di persilahkan *Iftār* dan jika mau di persilahkan puasa. Pendapat ini di sertai dalil:

1. Dalam ayat tersebut ada *dhamir* yang tersimpan dengan mengira-ngira lafaz (*Fa aftarā*) *Fa'alaihi 'iddatun min ayyamin ukhar*).
2. Hadis yang di riwayatkan oleh mayoritas sahabat bahwa nabi puasa dalam keadaan perjalanan.¹¹¹

C. Penafsiran Imam Fakhr Al-Dīn Al-Rāzy dalam surat Al-Baqarah
Spesifikasi bidang Fikih Jināyat (Kriminal)

1. Qiṣāṣ Sebagai Jaminan Hidup

Allah berfirman dalam Q.S Al-Baqarah,178-179 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ
بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۖ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَحِبِّهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْهُ ۚ بِالْمَعْرُوفِ
وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ
ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ
يَتَّقُونَ.

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka

¹¹¹ Abu Dāwūd al- Sajistānī. *Sunan Abi Dāwūd*, Vol IV (Beirut: Maktabat al- ‘Asriyyah, 2011M), 77

a. Analisis Teks

ini diambil dengan dua alasan:

- (الْقِصَاصُ) : Dalam bahasa bermakna memperlakukan kepada

¹¹² Al- Qur'an,1 , 178- 179.

ayat ini bermakna “Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan
Qīṣās, seperti hadis Nabi : ¹¹³(في النفس المؤمنة مائة من الإبل) Maka takdir

يأياها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص بسبب القتلى)¹¹⁴ . dari pada ayat ini .

Karena ada tindak kriminal pembunuhan. Secara jelas ayat ini menunjukkan kewajiban pelaksanaan Qisas atas orang-orang mukmin yang melakukan pembunuhan.¹¹⁵

Yaitu : (فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَحِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ)

apabila pelaku pembunuhan telah diampuni oleh korban (Ahli waris) dari kewajiban Qisās, maka hendaklah pembunuh itu mengikutinya dengan baik dan tunaikanlah (*Diyat*) dengan baik pula¹¹⁶.

b. Sabab al Nuzūl

Dalam riwayat dari Qatādah RA bahwa ayat ini turun sebagai bentuk jawaban terhadap peristiwa yang terjadi pada orang-orang Jahiliyyah karena dalam kebiasaan mereka, ketika ada orang yang melakukan pembunuhan, baik budak maupun seorang perempuan yang melakukan kriminal, maka keduanya tidak diqisas melainkan

¹¹³ Al- Syafii, *Musnad Imam Al-Syafi,i*, Vol III,,,308.

¹¹⁴ Al Rāzī, *Mafātih Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol V,,222.

¹¹⁵ Ibid., 221.

¹¹⁶ Ibid., 225.

c. Kandungan Hukum

Al-Rāzī berkata: Menurut Imam Abu Hanifah pembunuhan yang dilakukan secara sengaja wajib Qisās dengan beralasan pada ayat ini .Namun menurut A-Razy *istidlal* ini sangatlah lemah karena *khitab* ini jika tertuju orang imam atau keluarga korban maka masih disyaratkan apabila keluarga korban memilih satu dari dua pilihan antara qisās atau *diyat*, sementara keluarga korban dalam ayat ini tidak ada petunjuk untuk tidak memilih *diyat*. Menurut Imam Syafi'i dalam salah satu perkataannya pelaku pembunuhan disengaja wajib Qisās atau cukup dengan membayar denda (*diyat*)¹¹⁸.

2) Makna *Al Mumātsalah* (Penyamaan dalam pelaksanaan Qisās).

¹¹⁸ Ibid., 222.

dalam hal kewajiban menyamakan bentuk Qisās kriminal :

(1) Allah Swt mewajibkan persamaan antara dua perbuatan itu dari segala bentuk yang mungkin, karena persamaan ini berada dalam cakupan ayat.

(2) Seandainya hukum persamaan ini ditiadakan, maka ayat tersebut akan menjadi Global, namun demikian, jika masih dianggap umum maka masih ada *Takhṣīs* dalam sebagian contoh, dan *Takhṣīs* seperti ini tidaklah bermasalah daripada membiarkan ayat menjadi *Mujmal*.

barang siapa yang **من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه**

Dan barang siapa yang menenggelamkan orang lain, maka orang itu akan ditenggelamkan pula¹¹⁹.

Di riwayatkan juga bahwa seorang Yahudi memukul kepala anak perempuan kecil sehingga terbunuh, kemudian nabi

[illegible]

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa Qisās itu hanya dengan pedang tidak boleh menggunakan Alat lainnya. Sebagaimana hadis riwayat Ibnu Majah: لا قود الا بالسيف tidak ada Qisās kecuali dengan pedang¹²¹. Dan dalam riwayat Imam Ibnu Shaibah : لا يعذب بالنار الا رب النار tidaklah menyiksa seseorang dengan api kecuali Tuhannya¹²².

Dalam perbedaan ini, Al -Rāzī justru mendukung pendapat Imam Syafi'i karena hadis-hadis yang menjadi landasan Imam Abu Hanifah masih terjadi kontradiksi, dengan demikian ayat ayat yang menjadi landasan Imam Shafi'i terlepas dari sanggahan sanggahan dan bantahan dalil.¹²³

a) Menurut jumhur Ulama (Imam Shafi'i, Malik, dan Hambali) orang yang merdeka tidak di Qisās karena membunuh budak, dengan alasan :

(1) Dalam ayat ini kewajiban Qisās hanya di Shari'atkan jika pembunuh dan korban sama-sama merdeka, budak, dan perempuan karena dalam kata *al -Hurru* menggunakan *lam* yang menunjukkan makna umum.

¹²³ Al- Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr*, Vol IV...223.

(3) Allah SWT Mewajibkan Qisas dalam peristiwa pembunuhan untuk memberikan perlakuan yang sama kepada pelakunya, jadi Qisas ini menyimpan makna persamaan antara pelaku dan korban¹²⁴.

b) Menurut Imam Abu Hanifah¹²⁶, Orang merdeka di Qisās karena membunuh budak dengan alasan, *al-Hurru bi al - Hurri* memberikan makna umum seluas-luasnya dalam pelaksanaan Qisās baik merdeka maupun budak. Jika ini tidak diberlakukan, maka niscaya akan terjadi benturan dalam memahami teks ayat. Di sisi lain, ayat *al-hurru bil hurri* merupakan jumlah tersendiri yang kemudian menjadi *Mukhassis* dari ayat *Kutiba ‘alaikum al-Qisāsu fī al- Qatlā*

Di kuatkan lagi dengan tambahan dalil QS Al – Māidah ,

45 yaitu: Lafaz ini Umum dalam وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس

¹²⁷ Al Rāzī, Al Rāzī, *Maḥāṭib al- Ghāib al- Tafsīr al- Kabīr*, Vol V., 224.

Ayat ini mengatur semua kasus pembunuhan secara zalim baik itu budak atau orang merdeka, muslim atau bukan, dan di jadikannya *Sulṭan* (Seorang raja untuk menjadi eksekutor dalam kasus Qisās) . Hal ini juga di perkuat dengan hadis من قتل عبده

جذعه قتلناه *yang artinya orang yang membunuh budaknya maka akan kami bunuh*¹²⁸.

Mereka mengatakan bahwa inilah Nash hadis yang mengatakan bahwa orang merdeka dibunuh jika membunuh budak, karena islam tidak pernah membedakan antara status orang merdeka dan budak.

Inilah pendapat antara Shāfi‘iyyah dan Hanafiyyah tentang masalah Qiṣāṣ membunuhnya orang merdeka kepada budak, bisa di perhatikan bahwa letak perbedaan antara kedua pendapat ini kembali kepada pemahaman ayat tentang Qiṣāṣ, kalangan Hanafiyyah mengatakan ayat ini bisa di paham dengan sendirinya dan ayat ini sudah sempurna ketika Allah Swt.

¹²⁸ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Vol II,,888.

Pendapat Shāfi'iyah mengatakan tidak sempurna hanya dengan sepotong ayat ini saja, akan tetapi ayat ini sempurna dengan ayat yang berbunyi **وَالْأَنفَىٰ بِالْأَنفَىٰ** ayat ini menjadi penafsiran pada ayat sebelumnya dan menjadi penyempurna pada ayat tersebut, ayat ini untuk menjelaskan macam dan pembagian pembunuhan.

Seperti pada umumnya, Al-Rāzī dalam tafsirnya, beliau selalu terpengaruh oleh salah satu pendapat Ulama Fiqih, dalam hal ini justru memberikan dukungan kepada pendapat jumhur dengan membantah hujjah Imam Abu Hanīfah bahwa orang merdeka tidak di- Qīṣāṣ sebab membunuh budak, karena Qīṣāṣ sendiri pada hakikatnya memperhatikan persamaan dan keberadaan orang merdeka lebih mulia daripada budak dalam ranah peradilan dan kepemimpinan.¹²⁹

¹²⁹ Ibid., 225.

بالأنثى and الأنثى inilah yang menjadi penafsiran dan

penyempurna ayat sebelumnya, maksud ayat ini adalah untuk menjelaskan macam dan pembagian ayat sebelumnya.

Dengan melihat Analisa di atas, pendapat dari madhhab

Abu hanifah tentang membunuhnya orang merdeka pada budak bisa di katakan *Ma'qūl* secara makna, karena di dukung oleh hadis yang berbunyi *من قتل عبدا قتلناه* , Islam telah menyamakan status antara orang merdeka dan budak dalam segi pertumpahan darah, kehormatan seorang budak sama halnya dengan kehormatan orang yang merdeka, jiwa nya pun sama dengan orang merdeka, maka dari itu membunuhnya seorang yang merdeka terhadap budak juga di Qisās .*Wallahu a,lam.*

2. Keharaman Khamr dan Judi

Allah berfirman dalam Surat Al-Baqarah Ayat 219 :

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا
أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلِ الْغَفْوَةُ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ .

Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat

a. Analisis Teks

(المَيْسِر): Secara etimologi adalah judi , Ulama berbeda pendapat dalam menentukan asal kata *Maysir*, menurut imam Muqātil , Maysir berasal dari kata *Yusrun*, karena orang yang berjudi itu mengambil harta orang lain dengan mudah tanpa ada kesusahan. Menurut Ibnu Qutaybah, *Maysir* berasal dari kata *Muyassir* yang berarti membagi menjadi bagian bagian tertentu.

¹³² Muhammad Ali Al Sābūnī, *Safwat al- Tafāsīr*,,125.

Adapun menurut Al-wāhidī, *Maysīr* berasal dari kata *yassara yuyassiru* ¹³³.

b. Sabab Nuzul

Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.¹³⁴

¹³³ Al -Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol VI,,400.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ.

Dengan turunnya ayat ini dapat meminimalisir orang yang minum khamr, Namun demikian masih ada sekelompok dari kalangan sahabat Anṣār yang mabuk hingga berbangga diri, melantunkan bait syair hingga akhirnya sahabat Sa'ād bin abi Waqqās dalam syairnya ada singgungan pada orang-orang Anṣār sampai beliau dipukul dengan tulang rahang unta, hingga akhirnya mengadu pada Nabi dan 'Umar ra berdoa : Ya Allah: Berilah penjelasan pada kami tentang khamr ! Maka turunlah surat al-Mā'idah ayat 90-91 .¹³⁶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلٍ

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدُوَّةَ

¹³⁶ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol VI,,395 – 396.

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)¹³⁷.

1) Apakah ayat ini menunjukkan keharaman khamar

انما Allah Swt telah mengharamkan dosa pada ayat قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ

[illegible]

Penafsiran imam Al- Qurṭubī terhadap ayat ini adalah jelek nya Khamr, sedangkan pengharamannya di ambil dari ayat lain yaitu surat al maidah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

2) Status hukum khamr, apakah khamar itu adalah semua yang memabukkan?

Al -Rāzī telah menyebutkan prosesnya hukum khamar sampai khamar itu di haramkan, dan semua Ulama dari berbagai madhhab sepakat bahwa hukum khamr itu haram dan tak ada satu madhhab pun yang berbeda pendapat, akan tetapi mereka berbeda pendapat arti dari khamr itu sendiri, oleh karena itu , Al- Rāzī menjelaskan perbedaan antara imam Shāfi'ī dan Imam Hanafī apa yang di maksud dengan definisi khamr itu ?

¹³⁹ Abu Abdullah Al- Qurtubī, *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al -Qur’an*. Vol III ,.61.

(1) Hadis anas RA “ bahwa Nabi SAW berkata : Saya mengharamkan Khamr ketika Khamr itu di haramkan, dan sesuatu yang di buat dari anggur¹⁴⁰.

(2) Riwayat Abu Dāwūd yang menyatakan bahwa Khamr bisa terbuat dari anggur, kurma, dan gandum dengan semua jenisnya (*ḥinṭah shā'ir*) dan jagung ,karena Khamr dalam hadis ini adalah semua yang dapat menutupi akal¹⁴¹. Dalam tradisi sahabat, bahwa semua minuman yang dapat memabukkan dari semua jenis buah-buahan atau biji-bijian disebut khamr dan tidak ada keraguan bahwa sahabat adalah termasuk orang-orang yang mengerti bahasa Arab.

(3) Riwayat abi Dawūd dari nu‘man bin bisyir bahwa nabi bersabda: bahwasanya sebagian dari *‘inab*/anggur itu adalah khamr, dari kurma juga khamr, dari madu juga khamar, dari gandum juga khamr dan dari jagung juga ada khamr. 142

(4) Riwayat Abu Dawūd dari imam Nāfi‘ dari Ibnu ‘Umar, Rasulullah SAW bersabda: **كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**:

¹⁴² Ibid, 511

b) Menurut Imam Abu Hanifah, khamr adalah perasan yang terbuat dari anggur saja, adapun sesuatu yang memabukkan seperti minuman yang terbuat dari kurma, maka itu tidak di beri nama khamar, tapi di beri nama nabidz, dengan dalil:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Ayat diatas menyatakan bahwa Allah Swt. memberikan kenikmatan dengan sesuatu yang memabukkan dan rezeki yang baik, di mana yang memabukkan itu terdiri dari buah anggur.

¹⁴³ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah bin Bardizbah al-Ju‘fī al-Bukhārī *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol I,,58.

¹⁴⁴ Al-Qur’an , 16: 67.

(4) Dalil secara bahasa : Perakataan abu al- aswad al-du'aly,

فإن لا يکنها أو تکنه فإنه... أخوها غذته أمه بلبانها

Al-Rāzy sebagaimana biasa dalam tafsirnya condong kepada salah satu madzhab fiqih, di sini nampak condong kepada madzhab Imam Syafi'i dengan bantahannya terhadap hujjah Imam Abu Hanifah. Dengan bantahan sebagai berikut:

- a) Ayat 67 pada Surah Al-Nahl itu turun sebelum ayat yang menyatakan keharaman khamr.
- b) *Atsar* sahabat kesemuanya masih terdapat pertentangan, Maka wajib kembali kepada zahir al Qurān dan Hadis ¹⁴⁶.

Dalam Ayat ini ,menurut Al-Rāzy terdapat juga konsekuensi dosa bagi yang meminum Khamr yang berakibat mendapatkan siksa karena ada keunggulan sisi dosa daripada manfaat dengan didukung oleh ayat-ayat lain yang menyatakan keharaman khamr¹⁴⁷, Sedangkan hadis yang menjadi acuan imam Abu hanifah itu masih dianggap lemah *istidlalnya* karena

¹⁴⁶ Ibid., 399.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ وَالْإِيمَ وَالْبَغْيِ بَعِيرُ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٣)

Adapun *Athar* sahabat yang menjadi rujukan imam Abu Hanifah tentu masih bertentangan dengan redaksi ayat Al-Qur'an yang dengan jelas mengharamkan Khamr, karena tidak ada konsekwensi ancaman siksa jika Khamr itu tidak haram, sehingga dari fase-fase turunnya ayat keharaman Khamr, maka ayat yang terakhir menjadi *Nasikh* terhadap beberapa ayat yang telah turun sebelumnya, inilah pendapat Mujāhid, Qatādah dan Muqātil.¹⁴⁸

Menurut peneliti, mengutip dari dari pendapatnya Al-Ṣābūnī, ketika melihat dalil dalil dari dua pendapat, lebih mengunggulkan pendapat jumhur Ulama dan *Ahlul hijaz*, maka Khamar itu haram, dan setiap suatu yang memabukkan itu Khamar seperti yang di katakan oleh sahabat umar RA, hal itu karena para sahabat ketika mendengar khamr itu di haramkan, mereka juga antusias terhadap pengharaman *Nabiṣ*, mereka paling mengertinya manusia dalam bahasa arab dan yang di maksud oleh *Shāri*. Hal ini juga di tetapkan oleh hadis yang mengharamkan segala yang memabukkan dan bentuk penipuan, begitu juga ada hadis dari Anas RA yang memberikan siraman rohani pada kaum di rumah nya *abu Talhah* ketika

[illegible]

Al-Alūsī juga berpendapat bahwa apapun jenis minuman yang memabukkan, apapun nama dan jenisnya, maka juga dikatakan Khamr, sedikitnya sama dengan banyaknya, peminumnya hukumnya bias di hukum, talaknya bisa terjadi, najisnya masuk dalam kategori *Mughallazah*.¹⁴⁹

Semua Ulama berpendapat tentang keha
karena termasuk juga dalam kategori *Maysir* y
karena ada firman Allah Swt **قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ**

yang mengandung keuntungan pada satu pihak dan kerugian dari pihak lainnya, baik permainannya sejenis dengan dadu, catur dan lain lain, dan yang masyhur pada zaman sekarang adalah jenis permainan berupa undian (*al- Yansib*) baik ada tujuan kebaikan (*al- Yansibi al- Khayr̃*) atau hanya dengan

¹⁴⁹ Al- Alūsī, *Rūh al- Ma‘ānī Fi Tafsīri Al- Qur’an Al- ‘Aẓīm wa al- Sab‘ī al- Mathānī*, Vol II
 ..,113.

Semua Ulama telah sepakat atas keharaman judi namun masih terdapat perbedaan dalam jenis yang disebut dengan judi. Menurut Imam Syafi'i, judi adalah sesuatu yang menyebabkan orang mengambil atau membayarkan hartanya, namun dalam riwayat Bukhari ada sebuah ancaman dari permainan berbentuk segi empat (sejenis dadu) karena itu termasuk bentuk judi orang Non 'Arab. Riwayat lain dari Ibnu Sīrīn, Mujāhid, dan Āṭa' menyatakan bahwa segala sesuatu yang dapat menimbulkan efek kerugian atau bahaya di kategorikan *Maysir*.

Dalam masalah ini, Al-Rāzy hanya menyebutkan perbedaan riwayat dan pendapat di kalangan para Ulama tanpa mengunggulkan salah satunya sehingga menurut peneliti dari beberapa pendapat ini dapat disimpulkan bahwa *Maysir* itu mencakup segala sesuatu yang terdapat pemberian atau pengambilan harta dengan cara yang merugikan atau membahayakan sehingga hukumnya haram, adapun permainan catur, peneliti juga mengambil landasan imam Syafi'i bahwa jika permainan catur itu jauh dari jaminan utang, lisan jauh dari kedzaliman, tidak lupa salat, hal itu tidak menyebabkan keharaman, keluar dari kategori *maysir*, karena *maysir* adalah harta yang harus di bayar, atau mengambil harta, sedangkan

[illegible]

catur itu jauh dari praktek tersebut, maka bukan termasuk dadu dan maysir.¹⁵¹

D. Penafsiran Imam Fakhr Al dīn Al-rāzy Dalam Surat Al Baqarah
Spesifikasi Bidang Fikih Pernikahan (*Munākahāt*)

1. Bergaul Dengan Istri Yang Haid

Allah berfirman dalam Q.S Al-Baqarah Ayat 222-223 yang berbunyi :

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۚ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ . نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۚ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّكَلَّفُونَ ۖ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ .

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: " Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh ; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci . apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. dan

¹⁵¹ Al- Alūsī, *Rūh al- Ma‘ānī Fī Tafsīri Al- Qur’an Al- ‘Azīm wa al- Sab‘ī al- Mathānī*, vol II ...114.

kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman¹⁵².

a. Analisis teks

(الْمَحِيضُ): haid secara etimologi bermakna aliran, menurut mayoritas

Ulama tafsir bahwa *Mahīd* di sini adalah haid bukan tempatnya haid seperti halnya tafsir Al -Rāzī.¹⁵³

(أَذَى) : menurut Atha', qatādah dan al sudy, Adza itu adalah

kotoran, secara etimologi haid adalah sesuatu yang dapat membuat tidak senang¹⁵⁴.

(فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) : *i'tizāl* adalah menjauhi karena ada yang

membuat tidak senang, menjauhi di sini adalah tidak menjima' istri yang sedang haid, bukan menjauhinya dalam tempat duduk atau bersentuhan.

(حَرْثُ لَكُمْ) : *harthun* adalah tempat tumbuhnya anak, dalam hal ini

terdapat penyerupaan farji' perempuan seperti bumi, air mani seperti benih, dan anak seperti tumbuhan, sehingga ayat ini dipahami bahwa istri itu menjadi ladang untuk kalian menanam anak.

¹⁵² Kementrian Agama Ri , *Al- Qur'an dan Tafsirnya*, Vol I (Jakarta : PT ADIKARYA, 2011).

¹⁵³ Al Rāzī, *Mafātīh Al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol VI ., 414- 415.

¹⁵⁴ Ibid., 415.

kalian ke dalam surga. Dalam konteks ini, menyalurkan syahwat pada istri bukan untuk nafsu belaka, melainkan ada landasan ketaatan.

1) Menurut Imam Al- Rāzī diriwayatkan bahwa orang Yahūdī dan Majūsī sangat keterlaluan menjauhi istrinya yang sedang haid, orang-orang Naṣrānī menggauli istrinya walaupun sedang haid, dan orang-orang Jahiliyyah tidak makan, tidak minum, tidak duduk, dan tidak menempatkan dalam suatu rumah bersama istrinya ketika dalam keadaan haid¹⁵⁵.

Setelah ayat ini turun, orang-orang Muslim memahaminya secara literlak sehingga mereka merasa kedinginan karena tidak bersama istrinya, sementara pakaian sangatlah terbatas. Lalu Nabi bersabda: Kalian hanya dilarang berjimak dengan istri-istri kalian tanpa harus mengeluarkan dari rumah kalian¹⁵⁶.

2) Orang Yahudi berkata: menggauli istri dari belakang dapat menyebabkan anak terlahir dalam keadaan juling, dengan anggapan bahwa ini termaktub dalam kitab Taurāt. Mendengar hal demikian, Rasulullah SAW bersabda: Orang Yahudi bohong, lalu turunlah ayat ini¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Jalaluddīn Al - Suyutī, *Al Durru Al- Manthūr fī al- Tafsīr bi al- Ma'thūr*, Vol I ,..619 .

¹⁵⁷ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl ibn Ibrāhīm bin al-Mughīrah bin Bardizbah al-Ju‘fī al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Vol VI., 29.

4) Diriwayatkan bahwa Sahabat Anṣār enggan untuk menggauli istrinya dari belakang karena terpengaruh dari orang-orang Yahūdī, berbeda dengan orang Quraish yang suka menggauli istrinya dari belakang, maka turunlah ayat ini ¹⁵⁹.

1) Bagian tubuh istri yang wajib dijauhi ketika sedang haid

a) Riwayat Ibnu ‘Abbās dan ‘Ubaidah al- Salmānī adalah semua badan perempuan, dengan dalil Allah Swt. memerintah menjauhi perempuan dan tidak ada yang *mentakhsīs* dalam permasalahan ini, di karenakan ada keumuman ayat : فاعترضوا

qurṭubī seraya berkata ini adalah pendapat yang *Shāz*, keluar dari pendapat mayoritas Ulama walaupun di tinjau dari keumuman ayat sedangkan dari segi hadis membedakan hal tersebut.

b) Riwayat Abu hanīfah dan imam malik , yang wajib di jauhi hanya di antara pusar dan lutut saja, dengan dalil hadis yang di riwayatkan oleh Aisyah RA Aku dan Rasulullah mandi

¹⁵⁹ Abu Dawūd, Sulaimān al- Sajistānī. *Sunan Abi Dāwud*, Vol III,,478.

c) Riwayat imam Shafi'i semua di perbolehkan kecuali jima, saja yang di haramkan , dengan dalil hadis yang berbunyi : اصنعوا

Lakukanlah semua kecuali nikah (*jima*,) dan كل شيء الا النكاح

hadis riwayat masruq RA ketika Siti Aishah RA di tanya tentang apa yang di halalkan kepada seorang laki laki ketika istrinya haid? Aishah menjawab : “ Segala sesuatu di perbolehkan kecuali *jima*,”¹⁶⁰. Dan dalam riwayat lain, Bahwasanya sahabat *Masruq* bertanya kepada Aishah , akan tetapi beliau malu untuk mengungkapkannya, Aishah menimpali dengan argumen bahwa beliau adalah *Ummahāt al -Mukminīn* yang tidak usah malu untuk bertanya, Akhirnya masruq bertanya “ Saya ingin bertanya apa yang di perbolehkan bagi suami sedangkan istrinya dalam keadaan haid? Aisyah menjawab “Di perbolehkan kepada seorang suami menggauli istrinya kecuali kemaluannya”¹⁶¹.

¹⁶⁰ Abu Al- Husain Muslim bin Al- Hajjāj Al- Nisābūri *Sahīh Muslim*, Vol I ,,246.

¹⁶¹ Ibnu Jarīr Al- Ṭabarī , *Jāmi, al- Bayān Fi Ta,wīl Al -Qur,an*, (T.tp, Muassasah Al – Risalah,1420 H- 2000 M), 383.

- a) Jika *Al-Mahīd* ditafsiri dengan tempatnya haid seperti penasiran Al-Rāzī , maka akan muncul hukum haramnya haid saja, ini menjadi ketetapan dalam madhhab Hambalī dan sebagian Ulama Shāfi‘iyyah.
- b) Tetapi jika *Al-Mahīd* ditafsiri dengan haid, maka akan menetapkan keharaman *Jima‘* dan bersenang-senang di bawah pusar dan di atas lutut, ini merupakan ketetapan hukum menurut madhhab Hanafiyyah, Malikiyyah, dan sebagian Ulama Shafi‘iyyah.¹⁶²

Adapun madhhab yang mengatakan keharaman nya hanya pada *jima'* saja itu adalah pendapat Hanabilah dan sebagian kalangan Shāfi'iyah, sedangkan yang mengharamkan

[illegible]

Melihat perbedaan pendapat di atas, Peneliti menitik beratkan pendapat imam yang di kemukakan Al- Ṭabarī dan pendapat ini di dukung oleh imam Al -Sābūnī, Ia mengutip pendapat imam Al-Ṭabarī yaitu “ Seorang suami di perbolehkan menggauli istrinya yang sedang haid di atas sarung saja bukan pada lainnya¹⁶⁴. illatnya karena jika ada toleransi *Mubāsharah* pada seorang istri di antara pusar dan lutut. Besar kemungkinan akan mengarah kepada hukum haram, karena orang yang bermain di pinggir lobang di khawatirkan akan masuk dalam lobang tersebut, Maka, hati hati sangat di perlukan agar tak terjerumus dalam jurang keharaman, dalam hal ini juga di katakan oleh Aishah Ra setelah meriwayatkan hadis tentang *Mubāsharah* seraya berkata: Siapakah di antara kalian yang mampu menjaga syahwatnyaa sebagaimana nabi mampu menjaganya? Dan dari dalil lainnya “Jika ada dua dalil hadis salah satunya menunjukkan kebolehan dan salah satunya menunjukkan

¹⁶⁴ Ibid., 552.

2) Masa haid (batas maksimal dan minimal masa haid)

a) Madzhab Syafi'i, paling sedikitnya masa haid satu hari satu malam dan batas maksimalnya lima belas hari, ini adalah pendapat imam Ali, Atha' bin Abi Robah, Al-Awza'i, Ahmad dan Ishaq

c) Madhhab Maliki, tidak ada batas minimal dan maksimal dalam masa haid, sehingga jika ada wanita yang keluar darah dalam beberapa saat atau sehari-hari maka semuanya adalah darah haid.

a) Abu Bakar Al –Rāzī dari madzhab Hanafi, menganggap bahwa pendapat madhhab maliki itu *fasid* karena jika tidak ada batas minimal dan maksimal dalam masa haid niscaya tidak ada wanita yang *istihādah*.

[illegible]

b) Menurut madhhab *Maliki* darah haid bisa diketahui dengan warnanya yang hitam pekat¹⁶⁶, apabila sifat ini terdapat pada darah wanita maka tentu dihukumi darah haid. Di sisi lain, perintah untuk menjauhi (larangan jimak) wanita karena ada *Illat* yang ditemukan pada darah yang keluar yaitu bau yang menyengat, warna rusak dan panas, ini pun juga termasuk sifat dari haid yang dapat membedakan dengan istihadhah¹⁶⁷. Al-Rāzīy mengatakan, landasan pendapat madhhab *Maliki* ini sangat kuat¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Najmuddīn, Al- Nasafī , *Ṭalabāt al- Ṭalabah fī Al- iṣtilah al- Fiqhiyyah*. Vol I (Bagdad : Al Matba‘ah Al - ‘Amirah, Maktabah Al- Muthannā. 1311 H), 12.

¹⁶⁸ Al- Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr*, Vol VI,,417.

[illegible]

Menurut peneliti, nampak jelas bahwa Al-Rāzī di sini terpengaruh pada dua madhhab, Maliki dan Shafīī, dengan menelaah kekuatan dalilnya tanpa disertai sikap fanatik, begitu juga tidak ada penjelasan di dalam Al Qur'an dan hadis yang berbicara paling sedikit dan banyaknya masa haid , akan tetapi semua itu adalah urusan *ijtihadi* yang ketentuannya kembali pada kitab kitab fikih yang sudah masyhur.

Para Ulama bersepakat terhadap haramnya seorang suami yang menjima istrinya dalam keadaan haid, dan berbeda pendapat terhadap kewajiban suami yang melakukan hal itu :

- ¹⁷⁰ Al- Rāzī, *Mafātīh Al- Ghāib Al -Tafsīr al- Kabīr*, Vol VI,,417.

4) Kapan di perbolehkan mendekati istri yang haid ?

a) Menurut Abu Hanifah yang dimaksud dengan suci adalah terputusnya darah, jika darah haid terputus, maka diperbolehkan bagi seorang suami menggaulinya sebelum mandi, jika darahnya putus lebih dari masa haid (sepuluh hari), maka boleh bagi suami menjima, istrinya sebelum mandi. Namun jika darahnya sebelum masa sepuluh hari maka tidak boleh menjimakannya kecuali sudah mandi atau menggaulinya ketika masuk waktu solat.

b) Jumhur Ulama seperti imam malik, imam syafi,i dan imam ahmad bahwasanya suci yang di halalkan untuk berjima, yaitu sucinya menggunakan air sepertinya sucinya orang junub. Dan

[illegible]

c) Imam *Tāwūs* dan Mujāhid mengatakan cukup hanya dengan membersihkan farji,nya saja dan wuduk untuk melaksanakan salat.

Di sinilah abu hanifah membawa lafaz حَتَّىٰ يَظْهَرَ terhadap terputusnya haid sedangkan lafadz فَإِذَا تَطَهَّرْنَ di bawa kepada makna terputusnya darah, abu hanifah sendiri membawa lafaz yang *Mushaddād* di bawa ke *Mukhaffāf*. Pendapat ini membedakan jumbuh Ulama yang mengatakan makna ayat di atas “ولا تقربوهن

[illegible]

b) Mandi dengan air, dengan berlandaskan ayat **فَإِذَا تَطَهَّرْنَ** yakni jika perempuan haid sudah mandi, inilah yang menjadi puncak hukumnya. hal ini sama halnya dengan firman Allah Swt. **وَأَبْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ ۖ** yakni di perbolehkannya membayar harta anak yatim dengan dua syarat sampai pada pernikahan, sudah pintar, maka dua syarat ini harus terealisasi.

a) Tidak boleh di jima, kecuali mandi dari haid (imam Malik, Shafi'i, al Awzā'i, al Thauri) dengan dalil:

[illegible]

Tathqīl حتى يَطْهَرَنَّ jika di baca *Takhfīf* adalah terputusnya darah dan jika di baca dengan *Tathqīl* adalah harus suci dengan cara menggunakan air , sedangkan mengumpulkan di antara keduanya bisa terjadi.

Menurut peneliti setelah menganalisa beberapa dalil di atas

mengacu pada ayat lain yang berbunyi إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

zahirnya lafadz dari pada ayat ini, yakni suci secara *Hissiyah*, yaitu suci dengan air, pendapat inilah yang di unggulkan oleh para mufassirin seperti imam al ṭabarī, ibnu ‘arabī dan imam al syaukanī.¹⁷² *Wallahu a,lam* .

¹⁷²Ibnu Jarīr al Tabarī, *Jāmi, al- Bayān Fi Ta, wīl Al -Qur,an*, Vol II,,,387 .

a. Analisis teks

(وَبُعُولَتُهُنَّ): adalah jama' dari *ba'ʿlun*, bahwa kata *ba'ʿlun* ini bisa berarti suami atau istri, *zawjatus ba'ʿlatun*, *zawjun ba'ʿlun*. Asal kata *ba'ʿlun* berarti pemilik.

[illegible]

1) *Tddah* wanita yang ditalak dan perempuan hamil yang tidak haid.

- a) Wanita yang di talak dan belum di jimak maka tidak berkewajiban iddah.¹⁷⁴
- b) Wanita yang sudah jimak dan hamil maka 'iddahnya sampai melahirkan.¹⁷⁵
- c) Wanita yang tidak hamil dan masih dalam batas umur yang tidak memungkinkan haid, maka 'iddahnya menggunakan hitungan bulan.¹⁷⁶
- d) Dan jika berada dalam batas umur yang memungkinkan haid maka : jika berstatus budak maka 'iddahnya dua *quru'* dan jika merdeka maka 'iddahnya tiga qur.u. ¹⁷⁷

¹⁷⁷ Al Rāzī, *Mafātih Al- Ghaib Al -Tafsīr al- Kabīr* Vol VI,,433.

- a) Perempuan yang menikah
- b) Perempuan yang di talak setelah jima
- c) Perempuan yang belum hamil
- d) Orang perempuan yang haid
- e) Perempuan yang merdeka

- a) Perempuan hamil 'iddahnya setelah lahir bukan dengan quru'.
- b) Perempuan yang belum haid begitu juga yang menopause 'iddahnya tiga bulan bukan tiga quru'.
- c) Adapun yang belum dijima, maka tidak ada 'iddah yang berlaku.

Ulama berbeda pendapat dam menafsiri *Qur'u* :

- Dengan landasan dalil sebagai berikut :

ini menunjukkan bahwa *ma'dudnya mudzakkar* dan yang di maksud adalah suci, seandainya yang di maksud adalah haid maka ayat ini akan berbunyi ثلاث قروء karena haid itu

bentuk muannats dan adad mudakkar di sebut dengan muannats sedangkan muannats dengan mudzakkar.

(2) Hadis riwayat Aisyah RA ketika di tanyakan tentang lafaz *Quru*,? Beliau menjawab “ Ialah suci. Imam shafi`i juga berkata : “ Wanita lebih tahu tentang masalah haid”.

(3) Firman Allah Swt. : ¹⁷⁸فَطْلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ yakni telaklah di waktu 'Iddah mereka, ketika talak di waktu haid itu di haramkan ,hal ini menunjukkan adalah waktu suci, maka yang di maksud dari *Quru*, adalah waktu suci.

b) Menurut Imam Abu Hanifah, Imam Tsaurī, Al-Awzā'ī dan Ibnu Abi Lailā , bahwasanya *Quru*, itu adalah haid, ini adalah riwayat dari imam Ali bin abi ṭālib , Ibnu Mas'ūd. Dengan landasan dalil untuk mengunggulkan madhhab mereka sebagai berikut:

(1) *Iddah* itu di syariatkan untuk mengetahui lepasnya rahim, untuk menentukan lepasnya rahim itu di waktu haid bukan di waktu suci. Imam ahmad berkata: dulu saya pernah

[illegible]

(2) *Hadis riwayat Fatimah binti abi hubaish* دعي الصلاة ايام أقرئك

dengan hadis ini hari hari haidmu, karena salat di haramkan di waktu haid.

nabi memerintah dengan lepasnya rahim dengan haid, Ulama telah bersepakat bahwasanya *istibra*, di dalam membeli budak dengan melihat haid nya juga, begitu juga ‘iddah di lihat dari haid nya juga karena tujuannya satu yaitu lepasnya rahim¹⁸⁰.

ayat ini الحیض من نسائکم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر¹⁸¹

(5) Jika menghitung `iddah dari haid maka di mungkinkan sempurnanya iddah cukup tiga kali suci, karena wanita yang di talak akan keluar dari iddahnya dengan hilangnya masa

¹⁸¹ Al-Qur,an, 65: 4

Dari dua pendapat di atas ada hikmah yang dapat diambil, bahwa masa 'iddah dalam kondisi real akan menjadi lebih cepat menurut imam Syafi'i dan akan lebih lama dalam pandangan Imam Abu Hanifah¹⁸³.

Dalam hal ini, Peneliti setelah menganalisa dua pendapat dengan dalil yang sama sama kuat, peneliti lebih condong terhadap pendapat yang kedua, sebagaimana pendapatnya imam ‘ali al -Sābunī , karena hadis hadisnya yang shahih, dan tujuan dari ‘iddah secara jelas yaitu mengetahui lepasnya rahimnya

¹⁸³ Ibid., 435- 436.

Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *Zād al-Ma'ād* memperkuat pendapat ini sehingga beliau berkata “ Lafaz *al-Quru'* dalam firman Allah SWT, Itu hanya dimaksudkan bermakna haid, demikian juga ditempat lainnya ia tidak dimaksudkan bermakna suci, maka memaknai *Quru'* dengan haid dalam ayat ini adalah yang lebih utama bahkan merupakan suatu keharusan sebab Nabi pernah bersabda kepada wanita yang *Istihādah*, “ Tinggalkanlah Salat pada hari-hari haidmu” dan Nabi adalah jubir Allah Swt, Dimana Al-Qur'an turun dengan Bahasa kaumnya yakni bangsa Arab, maka ketika beliau telah menentukan lafadz *Mushtarak* kepada salah satu maknanya maka menjadi wajib memaknai *Mushtarak* itu dengannya dalam sabda-sabda lainnya selama beliau tidak menghendaki untuk memaknai redaksi *Mushtarak* tersebut dengan makna satunya atau lainnya. Dan makna itu menjadi bahasa Al-Qur'an yang mana kita di *khitāb* dengannya meski ia memiliki makna lain dalam selain Al-Qur'an.

[illegible]

¹⁸⁴ Muhammad ‘Ali Al- Sābūnī , *Rawāi‘u al- Bayān ,Tafsīr Ayat Al-Qur,an Min al -Ahkām*,Vol I,,,258 .

3) Talak tiga dengan satu lafaz apakah terjadi talak tiga apa satu?

28. Imam Al- Jawziyyah, Muhammad bin abu Bakar bin Ayyub. *Zād Al- Ma,ād fī -'Ibād*. Vol III (T.tp , Mu,assasah Al- Risālāh, 1418 H- 1998 M) ,98 .

¹⁸⁶ Ibnu Al- Qayyim Al- Jawziyyah, Muhammad bin abu Bakar bin Ayyub. *Zād Al- Ma,ād fī Hadyi Khairi al -‘Ibād*. Vol III (T.tp , Mu,assasah Al- Risālāh, 1418 H- 1998 M), 98 .

(1) Allah Swt menjadikan talak adalah batas dan memberi tahu kepada seorang suami kalau ingin menceraikan istrinya satu persatu, dan Allah Swt. juga memberi ruang dalam urusan talak sehingga tidak menyia-nyiakan haknya dalam masalah *raj'inya*. Jika seorang suami melewati batas *dispensasi* ini dan menceraikan istrinya tiga kali, maka terjadilah talaknya, karena suaminya hanya berhak menceraikan istrinya dua kali dan menjadi talak *bāin* jika sudah tiga kali, adakalanya seorang suami kembali ke istrinya atau menceraikannya, dan Islam telah memberi petunjuk kepada yang lebih *afdal* dan lebih baik¹⁸⁷.

¹⁸⁸ يجعل له مخرجا beliau berkata : kamu tidak bertakwa

kepada Allah Swt. dan kamu tidak menemukan solusi yang membuat kamu maksiyat pada tuhanmu, dan kamu telah mentalak bain istrimu.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Abu Bakar al-Rāzy Al -Jassās, *Ahkām Al- Qur'ān*. Vol I,,,452.

باب من أجاز الطلاق الثلاث بقوله تعالى : الطلاق مرتان فإمساك

b) Sebagian dari Madhhab Zahiriyyah mengatakan bahwa orang yang menceraikan istri sebanyak tiga dalam satu lafaz tetap jadi satu, ini juga pendapatnya imam Ṭāwūs, Shāfi'ī, Imāmīyyah, Ibnu Taymiyyah, sebagian Ulama *Mutaakhhirīn* dari kalangan Fuqaha, untuk menolak kesulitan terhadap manusia, meminimalisir terjadinya talak, pendapat mereka menggunakan dalil Hadis riwayat Ahmad dan Muslim dari Ṭāwūs yang diriwayatkan Ibnu 'Abbās Raḥimahuḥuḍḍa beliau berkata: bahwa talak di zaman Nabi Saw dan Abu Bakar dan dua tahun pada masa Khilafah Umar bin al-Khaṭṭāb talak tiga jadi satu. Umar bin al-Khaṭṭāb berkata: “ Bahwa talak yang terjadi pada masa Rasulullah Saw dan Abu Bakar dan

[illegible]

Dengan landasan dalil ini, mereka mengatakan bahwa Allah Swt memisahkan talak dengan firmanNya : الطلاق مرتان yakni satu demi satu, jadi jika di sebut satu persatu maka tidak mungkin terjadi sekaligus seperti yang terjadi seperti hukum *li'an* dan orang yang membaca dzikir setelah salat fardhu.

¹⁹¹ Abu Abdullah Al-Qurtubī, *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al Qur’an*, Vol II,, 132.

(1) Hadis ibnu ‘Abbās dari riwayat Ṭāwūs, abu Ṭabaha, dan ‘Ikrimah

(3) Rukānah bin Abdullah menceraikan istrinya tiga sekaligus dalam satu waktu. Lalu ia merasa sangat sedih. Rasulullah SAW bertanya kepadanya, “Bagaimana kamu mentalaknya? ” Dia menjawab, “Aku mentalaknya tiga kali.” Nabi bertanya, “Dalam satu waktu?” Dia menjawab, “Ya.” Rasulullah SAW bersabda, “Sesungguhnya yang demikian itu adalah talak satu, maka kembalilah jika kamu mau.” Lalu, dia kembali kepadanya¹⁹².

¹⁹² Abu dawūd, Sulaymān al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol III., 505.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulisan penelitian ini, Peneliti sampai kepada sebuah kesimpulan yang merupakan inti dari penelitian ini dan diikuti dengan saran-saran sebagai berikut:

1. Ayat Ahkām memiliki peran penting dalam menjelaskan hukum-hukum Shari'at untuk mengatur kehidupan manusia dalam ibadah maupun interaksi sosial. Namun ini harus diikuti dengan kemampuan dan kecakapan dalam mengkaji tafsir agar tidak menjadikan tafsir Ayat Ahkām menjadi sempit atau lebar disesuaikan dengan keinginan dan nafsu belaka dalam menafsirkan sebuah ayat.
2. Pakar Fiqih telah memberikan perhatian yang besar dalam menjelaskan ayat ahkam yang merupakan sumber pertama dalam penetapan Shariat (Fiqih), hal terpenting yang perlu kita ikuti dari ulama Fiqih bahwa mereka menafsirkan ayat tidak terlepas dari metode atau kerangka penafsiran yang dibenarkan oleh kaidah-kaidah pendukung seperti ilmu Uṣūl fiqī, ilmu hadits dan lainnya.
3. Tafsir Al-Rāzī (Mafātīḥ Al- Ghaib) memiliki kandungan yang besar dari Riwayat dan Athar terlebih dalam analisis teks, *Sabab al- Nuzūl*, sekalipun tafsir ini merupakan tafsir *bi al-ra'yi* (Logika), ini menandakan bahwa

- [illegible]

10. Tidaklah benar jika tafsir Al –Rāz̄y hanya mengandung tafsir saja, karena ini merupakan ungkapan yang keterlaluan dalam mengomentari karya ulama besar, dan yang lebih tepat menurut Peneliti, tafsir Imam Al-Rāz̄y ini mengandung tafsir dan fan ilmu-ilmu yang lain sesuai dengan kemampuan peneliti dalam menelaah tafsir ini.
11. Usaha orang-orang yahudi dalam mempelajari dan menyebarluaskan sihir adalah menyimpang dari ajara taurat.
12. Hal terpenting yang mau disampaikan oleh peneliti di akhir pembahasa ini adalah:
 - a. Al-Rāz̄y mengutip perbedaan pendapat para ulama' sebagai bukti bahwa beliau tidak mengada-ngada dalam menafsirkan sebuah ayat.
 - b. Keterpengaruhan Al-Rāz̄y dalam menafsirkan ayat hukum ini sebenarnya karena kekuatan dalail yang digunakan oleh tiap-tiap madzhab fiqih, bukan mengacu pada person atau individu madzhabnya, terbukti Al - Rāz̄y tidak hanya condong pada madzhab Imam Syafi'i saja melainkan juga pada madzhabnya Imam malik, bahkan dalam medalam sub bahasan *Quru'* Al-Rāz̄y condong pada dua madzhab sekaligus (Syafi'i dan Hanafi) padahal keduanya merupakan madzhab yang bertolak belakang dalam segi dalil, hukum dan istinbatnya.
 - c. Al –Rāz̄y adalah sosok yang *Muns̄if*/ obyektif, bukan sosok *Muta'aṣṣib*/ fanatik dalam menafsirkan sebuah ayat hukum walau terpengaruh dengan madzhab tertentu.

Dari paparan di atas ada sarang yang mau disampaikan oleh peneliti:

1. Bagi pelajar, hendaklah memperhatikan ayat ahkam, karena dapat membantu untuk memahami hukum-hukum syari'at langsung dari sumbernya dan mengetahui pendapat ulama tafsir.
2. Tafsir Al-Rāzī memiliki teori khusus di dalam menjabarkan permasalahan, oleh karenanya dibutuhkan keseriusan dan kekonsentrasian dalam menelaah tafsir ini, terbukti ada banyak penelitian yang dilakukan pada tafsir ini. Seperti penelitian yang mengambil dari sisi *ayat Ahkam, Munāṣabat, Balaghah*, dan lain-lain.
3. Merujuk langsung kepada kitab Fiqih di saat berhadapan dengan pendapat ulama Fiqih dalam kitab-kitab Tafsir.
4. Hendaknya bagi para akademisi untuk melakukan studi komprehensif pada semua ayat ahkam, makna ayat ahkam, menghafalkannya, dan lebih-lebih mengamalkannya, karena hal ini bersentuhan langsung dengan kehidupan sehari-hari, baik itu dalam segi (Ibadah, Mu'amalat, Faraid, Munakahat, dll), karena orang yang tahu ayat ahkam beserta maknanya, akan memudahkan dalam mempraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga tidak mudah terpengaruh dan menyimpang dari jalan yang benar.
5. Hendaknya muncul generasi penerus Al- Rāzī yang bisa menjadi acuan masyarakat dalam menghadapi berbagai persoalan terjadi saat ini agar meletak teks Al-Qur'an sesuai dengan porsinya tanpa memihak pada person siapapun selama ada landasan yang kuat yang menjadi pijakannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali Jum'ah, Muhammad 'Abdul Wahhāb. *Al -Madkhal li Al -Dirāsati Al Madhāhib Al- Fiqhiyyah* : Dār Al- Salām Li Al- Ṭabā'ah Wa Al- Nashr, Cet I, 1433 H- 1989 M.
- Asqalānī, (al) Ibn Hajar. *Al -Isābah fī Al -Tamyīz Al- Ṣahābah*. Tahqīq: 'Ādil Ahmad 'Abdu Al- Mawjūd Wa 'Alī Muhammad Mu'awwād. Beirut: Dār Al- Kutub Al -'Ilmiyyah, 1415 H.
- Abd Mu'īn Muhammad, *Salājiqāt Irān wa al -'Irāq*. Cairo: Maktabat al Nahḍiyyah al- Miṣriyyah, 1980 H.
- Ahmad, *Musnad Al- Imam Ahmad bin Hanbal*, (T.tp, Mu,assasah al- Risālah, Cet I, 1421 H- 2001 M)
- Abdul Mājid Abdussalām al-Muhtasib. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Asri al-Rahīn*, Terj. Moh Maghfūr Wachīd, Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer, Al 'Izzah, Jawa Timur, 1997,.
- Abu Al – Mahāsīn Yūsuf bin Tagry Bardy Jamaluddīn. *Al- Nujūm Al –Zahīrah fī Mulūki Miṣri wa Al- Qāhirah*. Egypt: Wizārāt Al –Ṭṣaqāfiyyah wa Al –Irsyād Al- Qawmī, Dar -Al kutub.
- Abu Dāwūd, Sulaymān bin al 'As'ath al Azdī al-Sajistānī. *Sunan Abī Dāwūd*, Tahqīq, Muhammad Muhyī al- Dīn Abd Hamīd. Beirut: Maktabat al- 'Aṣriyyah, 2011M.
- Alī Muhammad Husnī al-'Imāri. *Al-Imām Fakhr al-Dīn. al-Rāzī Hayātuhū wa Atsaruhū*. UEA: al-Majlis al-A'lā al-Shūn al-Islāmiyyah al-Lajnah li al-Qur'an wa al-Sunnah, 1969 H.
- Alūsī, (al) *Rūh al ma'ānī fī tafsīri Al Qur'an Al 'Azīm wa al Sab'ī al Mathānī* .Tahqīq, 'Alī 'Abd Bāri 'Atiyyah. Beirut: Dār al- Kutub Al 'Ilmiyyah Cet 2, 1415 H.
- Andalūsī (al), Abu Hayyān Muhammad. *Al-Bahru Al -Muhīt fī Al-Tafsīr*. Tahqīq: Ṣidqī Muhammad Jamīl. Dār al- Fikr. 1407 H - 1986 M.
- Aṣfahānī (al), Rāghib, *Al- Mufradāt fī Gharībī al- Qur'an*. Tahqīq: Ṣafwān 'Adnān Al -Dawdī, Beirut: Dār Al -Qalam, Al Dār Al- Shāmiyyah, 1412 H.
- Al-'Akk, Khalid 'Abd al-Rahman. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*. Cet. II. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986 M.

- Abidin, Ahmad Zainal dan Zulfikar, Eko. *Epistemologi Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an Karya al-Qurṭubī*, dalam Jurnal Kalam, Desember 2017.
- Baihaqī (al), Ahmad bin Al husain Abū Bakar. *Al Sunān Al Ṣaghīr*. Tahqīq: 'Abd Al Mu'tī Amin Qal'ajy. Karachy, Pakistan: Dar Al Nasyr, Jāmi'ah Al Dirāsah Al Islāmiyyah, 1410H-1899 M.
- Bakrī (al), Ibnu Al Wardy, al Qurasy. *Kharida Al 'Ajāib wā Farīda al Gharāib*. tahqīq: Anwar Mahmud Zanātī. Cairo: Maktabat al Ṭṣaqāfiyyah al Islāmiyyah, 1428 H – 2001 M.
- Barmakī,(al) Ibnu Khulkān *Wafayāt al- A'yān wa Abnāu Abnāi Al- Zaman*. Beirut:1971 M.
- Bayhaqī (al), Ahmad bin Husein, *Sha'ab al -Imān*. India: Maktabah al Rushd li al Nashri wa al-Tawzī' bi al -Riyād bi al- Ta'āwuni Ma'a al- Dār al Salafiyyah . Cet I , 1423 H – 2003M.
- _____, *Al Sunan Al kubrā*. Tahqīq: Muhammad 'Abdu Al Qadir 'Aṭa'. Beirut: Dar Al kutub Al- 'ilmiyyah, cet 3. 1424H - 2003 M.
- Bukhārī (al), Muhammad bin ismā'īl al-Ju'fī, Ṣahīḥ Al- Bukhārī. Tahqīq Muhammad Zuhayr bin Naṣīr al- Naṣīr.T.tp, Dār Ṭawq al-Najā Cet 1. 1422 H.
- _____, *Al- Tārikḥ Al -Kabīr*. Haidar Abad: Dā'irah Al Ma'ārif Al - 'Uṭḥmaniyyah.
- Baidān, Naṣhruddīn *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)
- _____, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar , 2000 M)
- Cole R. Holsti, *Content Analysis For The Social Science dan Humanities*. Vontower, Dapartement of Political Science University of British Columbia, 1969
- Dḥahabī (al), Muhammad bin Ahmad bin 'Uṭḥmān ,*Siyar A'lām al- Nubala*., Cairo: Dar Al-Hadith Al- Qāhirah.1427 H-2006 M.
- _____, *Ṭabaqāt al Huffādḥ* . lebanon: Dār Al Kutub Al- 'ilmiyyah.
- Dḥahabī (al), Muhammad Husein. *Al -Tafsīr Wa Al -Mufasssīrūn*. Cairo: Maktabah Wahbah. 2000 M.

- Eko Zulfikar, Jurnal, Rekonstruksi Objek Penelitian Tafsir Al-Qur'an : Konsep dan Aplikasi Tafsiri Volume 6 Nomor 2 Tahun 2018, *Rekonstruksi Objek Penelitian Tafsir Al-Qur'an: Konsep dan Aplikasi*, Eko Zulfikar Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung Email: ekoZulfikar2020@gmail.com
- Farmāwi (al), Abd Hayyi , *Metode Tafsir Maḍḍū'ī dan Cara Penerapannya*, Rasihon Anwar. Bandung : pustaka Setia ,2002 M.
- Goldziher Ignaz. *Maḥāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Terj. Abd. Al-Halīm al-Najjār. Beirut: Dār Iqra, 1985 M.
- Hāji khalīfah, *Kashf al-Zunūn 'an Usāmī al-Kutub wa -al-Funūn*. Baghdād: Maktabah al-Muthannā. 1941 H.
- Harrāsi, Il-Kiyā, (al) -*Ahkām al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983
- Hākīm, A. Husnul. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*. Depok: El -Siq, 2013
- Hamawī (al), Shihābuddīn Abu 'Abdillāh Yāqūt. *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār al -Ṣadr, Cet2. 1995 M.
- Harawī (al), Abu Maṣṣūr, *Tahdhīb Al- Lughah*, Tahqīq, Muhammad 'Awad Mar'ab. Beirut: Dār Ihya' Al- Turāth Al- 'Arabī. 2001 M.
- Hasan Ibrahim Hasan. *Tārikh al- Islām Al -Siyāsī wa al -Dini wa al -Thaqafī wa al- Ijtimā'ī*. Beirut : Maktabah al- Nahḍiyyah al- Miṣriyyah , Dar al -Jeil. Cet 3, 1991 M.
- Holsti, Cole R. *Content Analysis for The Social science dan Humanities*. Vontower, Dapartement of Political Science University of British Columbia, 1969 M.
- Ibn Kathīr, *Al -Bidāyah Wā Al-Nihāyah*. Dār Al- Fikri. 1407 H -1986 M.
- Ibnu Al Jawzī, Abd Rahman bin 'Alī. *Zād al- Masīr fī 'Ilmi al- Tafsīr*. Tahqīq. 'Abd Razzāq al- Mahdī. Beirut: Dār al-Kutub al 'Arabī. Cet 1 ,1422 H.
- Ibnu Al- Qayyim Al- Jawziyyah, Muhammad bin Abu Bakar bin Ayyūb. *Zād Al-Ma'ād fī Hadyi Khairi al -'Ibād*. T.tp , Muassasah Al Risalah, 1418 H-1998 M.
- Ibnu al -Mundhir, *al -Ijmā'*, Tahqīq, Fu,ad 'Abd Mun'im Ahmad, Dār al-Muslim li al- Naṣhri wa al- Tawzī'. Cet 1. 1425 H. 2004 M.

Joesoef, Muhammad Sjamsoeri, *Kitab Tafsir Mafatih Al-Ghaib. Studi Pemikiran Al-Razi Tentang Nasakh Al-Qur'an* (Disertasi - UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005 M.

- Jaṣṣāṣ (al), Abu Bakar al-Rāzī, *Ahkām Al- Qur'an*. Tahqiq Muhammad Ṣādiq al- Qumhawī. Beirut: Dār- Ihya' al- Turath al- Arabī, 1405 H.
- Khāzin, (al), *Lubāb al- Ta'wīl fī Ma'ānī al- Tanzīl*. Tahqīq: Muhammad 'Ali Shāhin, Cet1. Beirut: Dar A;- Kitab Al – Ilmiyyah, 2004 M- 1425 H.
- Kementrian Agama RI. *Al Qur'an dan Tafsirnya*. jilid 1. Jakarta: PT Adikarya
- Kalbī,(al) Ibnu Juzā'i, *al- Taḥṣīl li 'Ulūm al- Tanzīl*, Beirut : Dār- al Fikr ,T,th,
- Magribī, (al) Muhammad bin Sulaiman, *Jam'u al- Fawā'id*, (T.tp, Maktabah Ibnu Katḥīr. 2011 M .
- Ma'rifatul Ummah, "*Studi Analisis Terhadap Tafsir Ayat Al-Ahkam Karya Muhammad Ali al- Ṣabūnī*" (Tesis – IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1999 M.
- Mahmud Bāsūnī Fawdah. *Al -Tafsīr wa Manāhijuhū*. Terj. M .Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir*, Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1987.
- Maliki, (al) Malik bin Anas . *Al Muwaṭṭa'*. Tahqīq: Muhammad Fu'ad Abd Baqī. Beirut: Dār Ihya' Al -Turath Al- 'Arabī. 1406 H-1985 M.
- Mani' Abd Halim Mahmud. *Manāhij al-Mufasssīrīn*, Cairo: Dār al- Kitāb al- Miṣrī. 1421 H- 2000 M.
- Mizzī (al) *Tahdhīb al- Kamāl fī Asmā' al- Rijāl*, Tahqīq. DR Baṣṣār bin 'Awad Ma'rūf. Beirut: Mu,assasah al -Risālah. Cet 1 . 1400 H- 1980 M.
- Muhammad 'Ali al- Sāyis, *Tafsīr Ayat al- Ahkām*. Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1430 H- 2009 M.
- Muhammad Hāji. *Al- Madkhal li Al- Dirāsati Al- Islāmiyyah*. Jami'ah Afrika: Maktabah Markaz Al- Da'wah. 1431 H – 2010 M.
- Muhammad Hasan. *Al-Imām Al-Rāzī Hayātuhū wa Atharuhū*. Tahqīq, Muhammad Tawfīq 'Awīisah. Dār Al-Tahrīr Li Al ṭab'i wa Al -Nashri. 1969 M.
- Muhammad Ibrahim 'Abdurrahmān, Manhaj al-Fakhr al-Rāzī fī al-Tafsīr, Cairo: Dār al- Handasiyyah 2001.
- Muhammad Qāsim, *'Ulūm al- Qur'an wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, Beirut: Dār al Kutub al 'ilmiyyah 2014 M.
- Munawwar, (al) Sa'īd Husein 'Aqīl , *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002 M.

- Mursī (al), Abu Al- Hasan ‘Alī Bin Ismā‘il bin Sīdah. *Al- Muhkam Wa al- Muḥīṭ Al- A ‘zam*. Tahqīq. ‘Abd Hamīd Handawī. Beirut : Dār Al- Kutub Al ‘Ilmiyyah, Cet1. 1421 H – 2000 M.
- Muslim, Al Hajjāj bin Abu al Husein al- Qusyairī al- Nisāburī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Ihya’ Al- Turath Al ‘arabī. Tt.
- Mustaqīm, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010 M.
- _____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008 M.
- Manzūr, Jamal al-Dīn Muhammad bin Makram Ibn. *Lisan al- ‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, T.th.
- Nasā’ī (al), Abu ‘Abd Rahmān Ahmad Al- Nasā’ī. *Sunan Al Nasā’ī al- Muḥtabā min al- Sunan*. Tahqīq: ‘Abd Fattāh Abu Ghaddah. Aleppo, Syiria : Maktab Al Maṭbu‘āt al – Islāmiyyah. 1406 H – 1986 M.
- Nuruddin ‘Itr , *‘Ulum Al Qur’an* (Damaskus : Maṭba‘ah al- Ṣabah , 1414 H / 1993 M
- Nasafī (al), Najmuddīn, *Ṭalabāt al -Ṭalabah fī Al -Iṣtilah al- Fiqhiyyah*. Baghdad: Al Maṭba‘ah Al ‘Amirah, Maktabah Al -Muthannā. 1311 H.
- Nawawī (al), Muhyi al dīn bin Syarf . Abu Zakariyya. *Al Majmu‘ Syarh al Muhazzab*, Beirut: Dar al fikr,tt.
- Qaranī (al), ‘Abdullah bin Muqbil Zafīr, *Al-Munāsabāt fī Al Qur,ān Al-Karīm taṭbīqīyyah fī Sūratī Al- fātīhah wa Al -baqarah min tafsīri Al- rāzī*. Risālah muqaddimah fī dirāsāt Al- Majister. 1432 H.
- Qaṭṭān (al) Manna’ khalīl. *Mabahith fī ‘ulūm Al Qur’an* . Maktabah Al Ma‘ārif li al Nashri wa al Tawzī‘. Cet 3, 1421H – 2000 M.
- _____, *Al Tasyrī‘ wa Al Fiqhu fī al -Islām Tārikhan wa Manhajan*, Maktabah al- Qāhirah, cet 5, 1422 H / 2001 M
- Qāḍī ‘iyyād (al) *Tartīb al Madārik wa al Taqrīb al Masālik*. Maroko,; Maṭba‘ah Faḍālah.tt.
- Qalqashandī (al).Ahmad bin ‘Alī. *Nihāyat al Arab fī Ma‘rifati Ansāb al ‘Arab*. Tahqīq: Ibrahim al Abyarī. Beirut: Dar al kitāb al- Lubnāniyyīn, Cet 2, 1400 H – 1980 M.
- Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Hidayat, 1994 .

Membumikan al-Qur'ān, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat. Bandung: Mizan, 1999.

Qurtubī (al), Abu Abdullah. *Al Jāmi‘ Li Ahkām Al Qur’ān*. Tahqīq: Ahmad Al Bardūnī wa Ibrāhīm Atfaish. Cairo : Dār Al Kutub Al Mişriyyah. cet 2, 1384 H- 1964M.

Qiftī (al), ‘Alī Abu Yūsuf. *Akhbār al ‘Ulama’ bi Akhyārī al- Hukama’*. Tahqīq : Ibrāhīm Syamsuddīn. Beirut : Dār al -Kutub al- ‘Ilmiyyah, Cet 1, 1426 H , 2005 M.

Rāzī (al), Abu ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar. *Mafātīḥ Al Ghāib*. Jilid III, Beirut: Dar Ihya’ al Turath Al- ‘Arabī, 1406 H – 1985 M.

_____, *Al Mahṣūl*, Tahqīq: Ṭāha Habīr Al ‘alwanī.
Maktabah Mu’assasah Al Risālah ,1418 H- 997 M.

Rachmat Syafi'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia 2006 M.

Shafi,ī,(al) *Musnad Imam Al-Syafi,ī*, Beirut: Dār Al -Kutub Al -‘lmiyyah,1370
H- 1951 M

Sulaymān al- ‘Ubayd, *Tafāsīr Ayat al-Ahkām wa Manāhijuhā*, Rīyāḍ: Dār al Turmudziyyah , 1431 H / 2010 M.

Şāwī (al), Al malikī, Abu al-Abbās Ahmad bin Muhammad al Khalwatī. *Bulghat al Salik li Aqrobi al -Masalik*. Dār Al- Ma‘ārif Biduni Al Ṭab‘i wa al tarikh. Tt.

Şābūnī (al), Muhammad ‘Alī. *Rawā’u al- Bayān Tafsir ayat Al- Qur’an Min al- Ahkām*, Damaskus: Maktabah al Ghazālī. 1400 H – 1980 M .

Ṣafwat al- Tafāsīr . Cairo: Dār Al- Ṣābūnī li al-Tabā'ah wa al Nashr wa al- Tawzī'. 1417 H – 1998 M.

Suyūṭī (al), Jalāl al-ḍīn. *Ṭabaqāt al -Mufasssīrīn al'Ishrīn*, Tahqīq: 'Alī Muhammad 'Umar. Cairo: Cet1. Maktabah Wahbah , 1396 H.

_____, *Al -Itqān fi- ‘Ulūmi Al- Qur’ān*. Tahqīq: Muhammad Abu Al faḍl Ibrāhīm. Al- Hay,ah Al -Mişriyyah Al ‘Ammah li Al- Kitāb. 1394 H, 1974 M.

_____, *Al Durru Al Mantḥūr fī al -Tafsīr bi al- Ma'tḥūr*. Beirut:
Dār Al -Fikr. T.ṭ.

Sāmih Dāghim. *Mawsū‘ah Muṣṭalahāt al- Imam Fakr al -Dīn al- Razī*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn. Cet 1, 2011 H.

- Şafđi (al). Şalah al -đin bin Khařil. *al Wāfi bi al Wafayāt*. Dār Ihya' al -Turath al 'Arabī, T.t.
- Şālih (al), Şubhī. *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1979 M.
- Şhairāzī (al) Abu Ishāq Ibrāhīm, *Ṭabaqāt al- Fuqaha'*. Tahqīq: Ihsān 'Abbās, Beirut : Dar- Al Rā'id Al- 'Arabī, Cet 1, 1970 M.
- Şharbasī, Ahmad. *Qisās al-Tafsīr*. Beirut: Dār al- Qalam: 1382 H- 1962 M.
- Subukī (al). Taqiyyuddin. *Al Ibhāj fi Sharhi Al- Minhāj*. Beirut: Dār Al- Kutub Al -Islāmiyyah. 1416 H – 1995 M.
- Subuky (al). Taqiyyuddīn. *Ṭabaqāt al -Şhafī'īyyah Al- Kubrā*. Tahqiq: Hijr li al Ṭab'ah li al Nashri wa al Tawzī'. Cet 2. 1413H.
- Suma, Muhammad Amīn. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2002.
- Şhāfi'i (al), Muhammad bin Idrīs. *Musnad al -Şhafī'i*. Dār al -Kutub al -'Ilmiyyah, 1400 H.
- Şhahrastānī (al), Abu Fath Muhammad Abd Karīm. *Al- Milal Wa Al- Nihal*, Mu'assasah Al Halabī. T.t.
- Şhams -al-Dīn Muhammad Ibn 'Alī ibnu Ahmad al-Dāwūd. *Ṭabaqāt al- Mufasssīn*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. Beirut. tt.
- Tim Forum Karya Ilmiah Raden, Al-Qur'an Kita : *Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*, ed. Abu Hafsin : Lirboyo Press, 2013 M.
- Ṭabarī (al) Ibnu Jarīr , *Jāmi, al- Bayān Fi Ta,wīl Al -Qur'an*, Muassasah Al – Risālah,1420 H- 2000 M.
- Ṭayyār (al) , Musā'id bin Sulaiman *Anwa' al-Taşnīf, al- Muta'alliqah bi Tafsir al-Qur'an al-Karim* , T.tp : Dār Ibnu al- Jawzī, 1434 H .
- Turmudhī (al), Muhammad bin 'Isā. *Sunan al- Turmudhī*. Egypt: Syirkat Maktabat wa Maṭba'āt Muşţafā Al-Bābī Al-Halabī. 1395 H – 1975 M.
- 'Umar bin Riđā Kahālah. *Mu'jam al -Muallifīn*. Beirut: Mua,ssasah al -Risālah., 1414 H- 1993 M.
- Yāfi'i (al), Abu Muhammad 'Afifuddīn. *Mir'at al- Jinān wa 'Abratī al -Yaqaẓān fi mā Yu'tabaru min Hawādith al- Zaman*. Beirut: Dār al-Kutub al 'Ilmiyyah, 1417 H- 1997 M.

