

RUKHSAH DALAM KONSEPSI AL-QURTUBĪ DAN WAHBAH AL-ZUḤAILĪ

(Telaah Penafsiran QS. Al-Baqarah ayat 184 dalam Kitab *Jami' al-Bayān li*

***Ahkām al-Qur'ān dan Tafsir al-Munīr*)**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama

(S.Ag) dalam Program Ilmu Alquran dan Tafsir



Oleh:

Imron Rosyadi

NIM: E03217021

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2021

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Imron Rosyadi

NIM : E03217021

Jurusan : Ilmu Alquran dan Tafsir

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

Surabaya, 30 November 2021

Saya yang menyatakan



METERAI
TEMPEL
10000
CEAJX541409070

Imron Rosyadi

E03217021

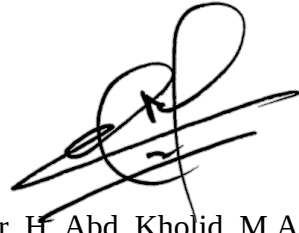
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Nama : Imron Rosyadi
NIM : E03217021
Prodi : Ilmu Alquran dan Tafsir
Judul : RUKHSAH DALAM KONSEPSI AL-QURTUBĪ DAN WAHBAH
AL-ZUHAILĪ (Telaah Penafsiran QS. Al-Baqarah ayat 184 dalam
Kitab *Jami' al-Bayān li Ahkām al-Qur'an dan Tafsir al-Munir*)

Telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang majelis munaqosah skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Surabaya, 07 Desember 2021

Pembimbing



Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag

NIP.196502021996031003

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “Rukhsah dalam Konsepsi Al-Qurtbudi dan Wahbah al-Zuhaiifi (Telaah Penafsiran QS. Al-Baqarah ayat 184 dalam Kitab *Jami' al-Bayan li Ahkam al-Qur'an dan Tafsir al-Munir*)”, telah diuji di depan tim penguji pada tanggal 24 Januari, 2022.

Tim Penguji:

1. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag
NIP: 196502021996031003
2. Moh. Yardho, M.Th.i
NIP: 198506102015031006
3. Drs. Fadjrul Hakam Chozin, M.M
NIP: 195907061982031005
4. Dr. Ah. Nasich Hidayatulloh
NIP: 2005195

(Penguji-1):.....

(Penguji-2):.....

(Penguji-3):.....

(Penguji-4):.....

Surabaya, 04 Februari 2022

Dekan



Dr. Kunawi Basyir, M.Ag

NIP.196409181992031002



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 PUBLIKASIKARYA ILMIAH UNTUK
KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : IMRON ROSYADI
NIM : E03217021
Fakultas/Jurusan : USHULUDDIN DAN FILSAFAT/ILMU AL-QUR'AN TAFSIR
E-mail address :

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☒ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain

(.....)

yang berjudul : RUKHSAH DALAM KONSEPSI AL-QURTUBI DAN WAHBAH AL-ZUHAILI (Telaah Peneafsiran QS. Al-Baqarah ayat 184 dalam Kitab Tafsir *Jami' al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* dan *Tafsir al-Munīr*)

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, 07 Desember 2021

Penulis

(Imron Rosyadi)

ABSTRAK

Rukhsah menjadi problematis tersendiri di tengah-tengah umat, karena banyaknya perbedaan batasan di dalamnya. Oleh karena itu perlu dibahas lebih mendalam mengenai permasalahan tersebut. Lebih khusus dalam penelitian ini terfokus pada *rukhsah* (keringanan) dalam puasa Ramadhan yang terkandung dalam surat Al-Baqarah ayat 184 dengan mengambil dua mufasir yang memiliki waktu hidup yang berbeda. Yaitu Imam al-Qurtubī yang hidup di zaman klasik dan Wahbah al-Zuhailī hidup di zaman modern. Karena sadar atau pun tidak kondisi sosial-historis sangat mempengaruhi pemikiran dari setiap mufasir.

Adapun masalah yang menjadi konsen penelitian ini terfokus pada bagaimana Imam al-Qurtubī dan Wahbah al-Zuhailī menafsirkan surat Al-Baqarah ayat 184 mengenai rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir, selanjutnya dicari persamaan dan perbedaan mengenai penafsiran kedua mufassir tersebut.

Pada penelitian ini akan menggunakan metode penelitian muqaran (perbandingan) yaitu dengan membandingkan pendapat kedua mufasir kemudian mencari perbedaan dan persemaian dari pendapat kedua mufasir dalam masalah rukhsah dalam berpuasa. Jenis penelitian ini termasuk ke dalam penelitian *library research* dengan metode kualitatif. Metode analisis yang digunakan dalam hal ini adalah deskriptif-analisis. Adapun sumber data primer yang dipakai dalam penelitian ini adalah Alquran, *Tafsir Jami' al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* karya Imam Al-Qurtubī dan *Tafsir al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī. Penelitian ini juga didukung dengan sumber data sekunder yang berkaitan dengan penelitian ini yaitu berupa buku-buku, jurnal, artikel, dan sumber bacaan lainnya.

Hasil penelitian ini adalah kedua mufasir secara umum sepaka tentang kebolehan mengambil rukhsah dalam berpuasa bagi musafir orang sakit, lansia, serta wanita hamil dan menyusui, kemudian perbedaan berada pada syarat-syarat dari dikatakannya musafir atau orang sakit dan sebagainya.

Kata kunci: Rukshah, puasa.

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN -----	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING -----	ii
SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI -----	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI -----	iv
KATA PENGANTAR -----	vii
ABSTRAK -----	x
DAFTAR ISI -----	xi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latang Belakang Masalah -----	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah -----	8
C. Rumusan Masalah -----	9
D. Tujuan Penelitian -----	9
E. Manfaat Penelitian -----	10
F. Kerangka Teoretik -----	11
G. Telaah Pustaka -----	12
H. Metodologi Penelitian -----	14
I. Sistematika Pembahasan -----	17
BAB II KAJIAN UMUM TENTANG PENAFSIRAN QS. AL-BAQARAH AYAT 184	
A. Rukhsah dan Problematikanya -----	19
B. Penafsiran Umum Terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa Bagi Orang Sakit dan Mufasir -----	38
BAB III TELAAH SISTEMATIKA TAFSIR AL-QURTHUBI DAN TAFSIR AL-MUNIR	
A. Pengarang dan Sistematika Kitab Tafsir al-Qurtubi -----	46
B. Pengarang dan Sistematika Kitab Tafsir al-Munir -----	59
BAB IV PENAFSIRAN QS AL-BAQARAH AYAT 184 TENTANG RUKHSAH DALAM TAFSIR AL-QURTHUBI DAN TAFSIR AL-MUNIR	

A. Penafsiran al-Qurtubi Terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa Bagi Orang Sakit dan Musafir dalam Kitab Tafsir Jami' al-Bayan li Ahkam al-Qur'an	72
B. Penafsiran Wahbah al-Zuhaili Terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa Bagi Orang Sakit dan Musafir dalam Kitab Tafsir al-Munir	92
C. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Imam al-Qurtubi dan Wahbah al-Zuhaili QS. al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa bagi Orang Sakit dan Musafir	107

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	113
B. Saran	115

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ibadah puasa merupakan ritual peribadatan yang dilakukan satu bulan penuh setiap tahunnya sesuai dengan syarat-syarat yang telah ditentukan, seperti balig, berakal, sehat dan mukim/mabit. Ketika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi maka tidak diwajibkan untuk berpuasa. Dalam Alquran sendiri disebutkan adanya keringan dalam berpuasa, yaitu ditujukan bagi orang sakit dan musaffir.

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ۖ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۚ وَإِنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. Al-Baqarah: 184)

Selama sebulan penuh umat islam dianjurkan untuk berdiam diri atau menahan diri (*imsāk*) yaitu mengendalikan diri dari godaan syahwat. Manusia dianjurkan merenung, memperbanyak dialog dengan diri sendiri dan bermesra dengan Tuhannya. Meskipun demikian bukan berarti sepenuhnya meninggalkan atau menjauhkan diri dari kehidupan bersosial. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, ketika seorang sedang dalam keadaan sakit atau dalam perjalanan (musaffir)

maka diperbolehkan untuk tidak berpuasa dengan menggantinya di waktu lain di luar bulan puasa.²

Dalam segi hukum, ulama fiqh berbeda pendapat dalam menentukan kriteria dari musafir dan orang yang sakit dikategorikan sebagai orang yang diperbolehkan mengambil rukhsah tidak berpuasa. Dalam batasan safar contohnya. Terdapat perbedaan pendapat dalam jarak minimal sehingga dikategorikan sebagai musafir. Dalam kitab *Al-Fatawa* karya Ibn Taymiyah disebutkan jarak sehingga disebut sebagai musafir yaitu 16 *farsakh*. Pendapat lain juga disebutkan bahwa jarak minimal dikategorikan sebagai musafir adalah perjalanan 80 km sampai 90 km. Tidak sampai pada hal tersebut, perbedaan pendapat juga ada ketika dilihat dari untuk apa mereka bepergian.³

Tidak berbeda dengan masalah safar, sakit pun terdapat banyak perbedaan. Kriteria disebut sakit yang mendapatkan hukum rukhsah ini pun ulama memiliki perbedaan pendapat. Seseorang dikategorikan sakit dan mendapatkan rukhsah dalam berpuasa ketika sakit parah dan ketika melakukan ibadah puasa akan berdampak kepada sakitnya yang lebih parah. Pendapat lain juga menyebutkan kriteria disebutkan seseorang sakit dan mendapat rukhsah yakni segala macam penyakit walaupun hanya sakit ibu jari, sakit gigi atau sakit perut.⁴

Merujuk kepada perbedaan pendapat dalam dua masalah kriteria tersebut para ulama pasti mengambil suatu pendapat bersumber dari Alquran dan Hadis, yang

²Muhammad Iqbal, *Ramadhan dan Pencerahan Spiritual* (Jakarta: Erlangga, 2002), 46-47

³Abdullah Munir, *Safar* (Yogyakarta: PT. Pustaka Insani Madani, 2007), 77

⁴Adnan Muhammad, *Amamah Al-Hikam wa Takrir* (Bairut: Muasasah Al-Risalah, 2004), 87

merupakan sumber dari ajaran islam. Ulama menafsirkan Alquran dengan melihat teks dan konteks dulu pada zamannya hidup. Hal tersebut tidak dapat terpungkiri. Para pengkaji Alquran dalam mengambil satu hukum dari Alquran tidak terlepas dari kondisi sosial-historis dari pengkaji Alquran. Dalam masalah ini, rukhsah dalam berpuasa bagi musafir dan orang sakit akan berbeda jika dilihat dari konteks sekarang. Dengan adanya teknologi yang semakin membantu manusia dalam segala kehidupannya menjadikan kehidupan manusia terasa lebih mudah. Begitupun dalam hal musafir atau bepergian. Yang pada zaman sekarang tidak sesulit ketika zaman Alquran itu turun. Ataupun orang sakit yang semuanya mampu terdeteksi dari obat maupun efek ketika ia sakit.

Menarik dari pendapat-pendapat ulama di atas masikhkah hukum tersebut berlaku. Karena ideal moral dari rukhsah itu sendiripun ketika seseorang merasa dipersulit, maka barulah ia boleh mengambil ruksah tersebut. Dengan hal ini, sangat penting untuk para pengkaji Alquran untuk menggali lebih dalam lagi apa yang terkandung dari teks Alquran tersebut. Inilah yang menjadi alasan penulis untuk mengangkat masalah rukhsah. Dengan memfokuskan kajian pada dua ayat dari Alquran yaitu surat Al-Baqarah 184. Dengan memaparkan penafsiran dari ayat tersebut dari dua tokoh mufasir yaitu Imam Al-Qurtubi dan *Wahbah Al-Zuhaili* dengan karya tafsir mereka yang fundamental yakni *Tafsir Al-Munir* karya *Wahbah al-Zuhaili* dan tafisr *Jami' al-Bayān li Ahkām Al-Qur'ān* karya Imam Al-Qurtubi. Hal ini lebih menarik ketika melihat dua tokoh ini hidup di masa yang berbeda. Imam

al-Qurtubi yang merupakan mufasir zaman klasik dan *Wahbah al-Zuhaili* merupakan tokoh mufasir kontemporer. Sadar ataupun tidak dalam menafsirkan, kondisi sosial-historis dari mufasir itu sendiri akan mempengaruhi penafsirannya.

Dalam kaitannya tentang alasan mengambil dua mufasir yang disebutkan di atas, penulis memiliki dua alasan yang sangat menonjol di antara yang lain, yakni *pertama* antara kedua mufasir ini hidup di zaman yang berbeda. Karena setiap mufasir dalam menafsirkan Alquran secara tidak sadar akan dipengaruhi oleh kondisi sosial semasa hidupnya. Imam al-Qurtubi yang hidup di zaman klasik sedangkan *Wahbah al-Zuhaili* hidup di zaman modern. Dengan perbedaan ini sangat menarik untuk mengkaji masalah rukhsah kemudian dihadapkan dengan dua tokoh yang hidup di zaman yang berbeda. *Kedua*, dalam menafsirkan tentang rukhsah kedua mufasir ini memiliki perbedaan pendapat mengenai kategori-kategori yang bisa mendapatkan rukhsah dalam berpuasa. Hal tersebut bisa terlihat ketika menyebutkan tentang orang sakit, al-Qurtubi berpendapat meskipun hanya ibu jari yang sakit, diperbolehkan untuk mengambil rukhsah tersebut, berbeda dengan *Wahbah al-Zuhaili* yang memberi syarat untuk orang yang sakitnya sangat parah, yang ketika melaksanakan puasa akan membuat sakitnya tambah parah. Perbedaan pendapat ini tidak sampai pada hal orang sakit saja, mengenai syarat musafir pun terdapat perbedaan di antara kedua pendapat mufasir ini, yaitu syarat-syarat disebutkan seorang tersebut sebagai musafir diukur dengan jarak dan waktu.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari pemaparan rumusan masalah di atas, maka ada beberapa masalah yang teridentifikasi untuk dilakukan penelitian lebih lanjut:

1. Konsep Rukhsah bagi orang sakit dan musafir yang berpuasa
2. Rukhsah bagi orang sakit dan musafir dalam pandangan ulama tafsir
3. Sebab-sebab adanya rukhsah bagi orang sakit dan musafir yang berpuasa

Penelitian ini memfokuskan kepada objek kajian makna rukhsah yang terkandung dalam surah Al-Baqarah ayat 184 dengan memfokuskan terhadap penafsiran dua mufassir yaitu Imam Al-Qurtubi dan *Wahbah al-Zuhaili* kemudian analisis penafsiran dari dua tokoh mufassir tersebut.

C. Rumusan Masalah

Rumusan masalah merupakan suatu pertanyaan singkat, padat dan jelas yang berkenaan dengan suatu permasalahan. Berdasarkan latar belakang yang sudah dipaparkan maka rumusan masalah dari penelitian ini sebagai berikut

1. Bagaimana penafsiran Imam al-Qurtubī terhadap QS. al-Baqarah ayat 184 tentang Rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir dalam kitab Tafsir *Jami al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*?
2. Bagaimana penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap QS. al-Baqarah ayat 184 tentang rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir dalam kitab *Tafsir Al-Munīr*?

3. Bagaimana persamaan dan perbedaan penafsiran Imam Al-Qurtubi dan *Wahbah al-Zuhaili* QS. al-Baqarah ayat 184 tentang rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini diharapkan mampu menambah khazanah keilmuan islam terutama pada pemaknaan makna rukhsah sehingga mampu diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu terdapat tujuan penelitian sebagai berikut:

1. Menjelaskan penafsiran Imam al-Qurtubī terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 tentang Rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir dalam kitab *Jami' al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*.
2. Menjelaskan penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 tentang rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir dalam kitab *Tafsir al-Munir*.
3. Menjelaskan persamaan dan perbedaan penafsiran Imam al-Qurtubi dan Wahbah al-Zuhailī terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 tentang rukhsah berpuasa bagi orang sakit dan musafir.

E. Manfaat Penelitian

1. Manfaat teoritis

Secara teoritis penelitian ini diharapkan mampu memberikan manfaat dalam bidang keilmuan islam, khususnya yang berkenaan tentang makna rukhsah bagi orang yang berpuasa. Yang kaitannya dalam hal ini makna rukhsah yang terkandung dalam surah Al-Baqarah 184 berkenaan dengan pemikiran Imam Al-Qurtubī dan Wahbah al-Zuhailī.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis penelitian ini diharapkan mampu menambah wawasan tentang makna rukhsah sebagai sumbangsih keilmuan dalam ilmu tafsir. Di sisi lain diharapkan juga mampu menjadi rujukan serta pengembangan terhadap penelitian selanjutnya.

F. Kerangka Teoretik

Kerangka teori dalam melakukan penelitian memiliki peran yang signifikan. Kerangka teori merupakan pengenalan dari suatu teori yang digunakan sebagai landasan berfikir dalam melakukan penelitian dengan tujuan utamanya untuk mencari jalan keluar dari masalah yang akan diteliti⁵

Penelitian ini mengambil teori rukhsah, yaitu suatu hukum dalam ajaran Islam yang berubah dari hukum asalnya dengan sebab-sebab tertentu dan memfokuskan terhadap hukum rukhsah yang terdapat dalam ibadah puasa. Dengan turunnya anjuran berpuasa banyak di antara kaum muslimin pada awal ajaran islam tidak mampu

⁵ Sandu Siyoto dan M. Ali Sodiq, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 42

menjalankan ibadah puasa, sehingga turunlah hukum rukhsah tersebut sebagai keringanan bagi mereka yang tidak mampu menjalankan puasa. Rukhsah dari segi bahasa adalah keumudahan, keringanan dan kelapangan. Sedangkan dari segi istilah rukhsah adalah hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil berdasarkan adanya uzur.⁶

Sebagaimana yang diketahui bahwa rukhsah merupakan keringanan, maka keringanan yang dimaksud dalam ibadah puasa adalah kebolehan untuk tidak berpuasa pada bulan Ramadhan dengan adanya konsekuensi yang sudah ditentukan syari'at. Dan termasuk dari mereka yang mendapatkan rukhsah dalam berpuasa adalah orang sakit, musafir dan orang tua renta yang sudah tidak mampu menjalankan puasa. Secara garis besar mengganti puasa dalam puasa Ramadhan adalah dengan mengqadha puasa di luar bulan Ramadhan sebanyak puasa yang telah ditinggalkan dan membayar fidyah.⁷

G. Telaah Pustaka

Telaah pustaka bertujuan untuk menentukan keaslian dari penelitian. Dalam hal ini, pembahasan tentang rukhsah sangat relevan untuk diteliti melihat fenomena sosial-agama yang lahir di era modern. selama melakukan pencarian data penulis hanya menemukan beberapa data yang memiliki korelasi dengan pembahasan yang diteliti. Rukhsah merupakan produk hukum yang dalam penelitiannya lebih banyak

⁶ Irsyad Rafi, *Golongan yang Mendapatkan Rukhsah dalam Berpuasa dan Konsekuensinya*, Jurnal Bidang Kajian Islam. Vol. 4, No, 2, 2018, 205

⁷ Ibid., 205

mengacu kepada buku-buku fiqh dan dalam hal ini penulis mencoba meneliti dari produk mufasir yang memiliki corak penafsiran Fiqhi. Dari pencarian yang dilakukan, penulis menemukan beberapa karya ilmiah yang membahas tentang rukhsah mulai dari skripsi, jurnal hingga buku, diantaranya

1. Skripsi dengan judul “Tidak Berpuasa Ramadhan Bagi Musafir Yang Memulai Perjalanan Pada Siang Hari”, karya Muhammad Khair, skripsi UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2011. Skripsi ini membahas tentang perbedaan suatu hukum tidak berpuasa bagi musafir dengan membandingkan dua pendapat dari ulama berbeda mazhab yaitu Al-Nawawi dan Ibn Qudamah yang mana dalam pendapat ini Ibn Qudamah membolehkan berbuka bagi musafir yang melakukan perjalanan di siang hari dengan berlandaskan pada dalil naqli QS. Al-Baqarah 185 sedangkan Al-Nawawi tidak memperbolehkan untuk berbuka karena terkumpulnya waktu *hadir* dan *safar* sehingga yang lebih diutamakan *hadir*.
2. Skripsi dengan judul “Hadis-hadis Tentang Pilihan ‘Berbuka Puasa atau Berpuasa dalam Perjalanan’”, karya Syamsul Fatoni, skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2009. Skripsi ini membahas tentang pilihan untuk berbuka atau berpuasa ketika dalam perjalanan dengan mengkaji satu hadis yang berkenaan dengan rukhsah bagi musafir yang berpuasa. Dalam skripsi ini penulis menyimpulkan bahwa dari hadis yang diangkat terdapat adanya hukum tentang rukhsah tersebut akan tetapi tidak menjadi harus dilakukan ketika dalam perjalanan. Dan dengan adanya

perbedaan konteks dengan zaman sekarang rukhsah tersebut masih tetap berlaku meskipun ketika perjalanan menggunakan transportasi modern di masa sekarang.

3. Skripsi dengan judul “Nilai-nilai kependidikan dalam Pengamalan Puasa Ramadhan ‘Kajian Al-Qur’an Surat Al-Baqarah Ayat 183-187’”, karya Irsyadul Ibad, skripsi IAIN salatiga 2015. Skripsi ini membahas tentang nilai kependidikan dalam berpuasa yang memfokuskan kajiannya terhadap Surat Al-Baqarah 183-187. Dalam penelitian ini menyebutkan adanya nilai-nilai kependidikan yang terkandung dalam ibadah puasa ramadhan diantaranya membentuk keperibadian yang bertakwa, jujur, disiplin, sabar dan berjiwa sosial.
4. Skripsi dengan judul “Telaah Qur’an Surah Al-Baqarah ayat 184 Dalam Tafsir Ahkam Al-Qur’an karya Al-Jassas dan Al-Harasi”, karya Harfiah Mahaswahesti, skripsi IIQ Jakarta 2019. Skripsi ini membahas tentang perbedaan dan persamaan dari penafsiran surat al-Baqarah 184 yang berkenaan tentang rukhsah bagi berpuasa dari dua tokoh mufasir dengan perbedaan mazhabnya yaitu al-Jassas dan al-Harasi. Dalam kesimpulannya peneliti menyimpulkan bahwa bagi musafir diperbolehkan untuk berbuka ketika dalam perjalanan dan kedua tokoh sepakat akan hal itu, namun di sisi lain, perbedaan pendapat dari kedua mufasir ini dalam persoalan hukum konsekuensi bagi wanita hamil dan menyusui jika mereka berpuasa dengan keadaan tersebut.

Dari beberapa temuan di atas, tidak ditemukan pembahasan yang spesifik terhadap makna rukhsah yang terkandung dalam surat Al-Baqarah ayat 184 dengan

berlandaskan pada dua mufasir. Dengan hal ini sangat pantas untuk dilakukan penelitian lebih mendalam terhadap makna rukhsah tersebut.

H. Metodologi Penelitian

Metode diambil dari bahasa Yunani yaitu *Methodos* yang berarti jalan atau cara. Dalam bahasa Arab disebut dengan *thariqah* atau *manhaj*. Adapun secara istilah metode adalah cara untuk melakukan sesuatu dalam mencapai sebuah tujuan. Dalam penelitian ini metode yang digunakan terbagi dalam beberapa aspek, di antaranya

a. Jenis penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (*library resesach*), yaitu penelitian dengan melakukan pengumpulan data dari berbagai macam sumber yang sesuai dengan tema yang diangkat seperti buku-buku, kitab, karya ilmiah berupa skripsi, tesis, jurnal ataupun artikel yang berhubungan kemudian diolah dan digali sehingga menemukan hasil dari apa yang akan diteliti.⁸

b. Metode Penelitian

Dalam penelitian tafsir terdapat lima model penelitian yaitu penelitian tokoh, penelitian tematik, penelitian naskah kuna, penelitian living Quran dan penelitian komparatif. Dari lima model penelitian tersebut dalam hal ini penulis

⁸Sugiono, *Metode Penelitian pendidikan ' Pendekatan Kuantitatif, kualitatif dan R&D'*, (Alfabeta: Bandung, 2017), h. 9

menggunakan penelitian komparatif karena model penelitian inilah yang lebih cocok digunakan terhadap tema yang akan diteliti.

Metode analisis komparatif dalam penelitian tafsir adalah suatu metode yang mendeskripsikan konstruksi epistemologi tafsir yang akan dibandingkan, kemudian dilanjutkan dengan analisis kritis terhadap persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari dua tafsir tersebut.

Dalam metode analisis komparatif terdapat berbagai macam kajian yang bisa diambil yaitu pertama, membandingkan dua tokoh mufasir atau lebih dengan memfokuskan kepada satu tema dengan mengambil satu ayat yang berkenaan dengan tema tersebut sebagai batasannya. Kedua, membandingkan dua mufasir dengan mazhab yang berbeda. Ketiga, membandingkan dua mufasir dengan dua mufasir dengan perbedaan waktu hidupnya. Dan ke empat membandingkan dua mufasir dengan latar belakang tempat yang berbeda.

Dari macam kajian di atas, dalam penelitian ini memfokuskan kepada dua mufasir dengan membandingkan penafsirannya terhadap satu tema dan mengambil satu ayat sebagai batasan dalam masalah tersebut. Juga dalam penelitian ini dua tokoh yang diambil memiliki latar belakang waktu yang berbeda.

c. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini menggunakan pendekatan komparatif dengan membandingkan dua mufasir yaitu dengan memfokuskan terhadap satu tema

yakni, makna rukhsah dan mengambil surat Al-Baqarah ayat 184 sebagai batasan penelitian agar tidak melebar dalam pembahasannya.

d. Pengumpulan Data

Adapun pengumpulan data yang penulis terapkan dalam menelaah makna rukhsah yang terkandung dalam surat al-Baqarah 184 melalui *tafsir Al-Qurtubi* dan *tafsir al-Munir* merupakan bentuk dokumentasi, yaitu mengumpulkan beberapa data tentang Imam al-Qurtubi dan *Wahbah al-Zuhaili* dari beberapa dokumen yang dapat dijadikan acuan utama dan pelengkap saja yang merujuk kepada beberapa literatur seperti buku, skripsi, jurnal dan tesis guna mendapatkan jawaban dari masalah yang dikaji.

e. Sumber Data

Sumber data dalam kajian kepustakaan terdapat dua macam sebagaimana pada umumnya, yaitu sumber primer dan sumber sekunder

a. Sumber Primer

Sumber primer merupakan data-data yang menjadikan bahan pokok dalam penelitian. Dalam hal ini sumber data primer yaitu Alquran, Tafsir Al-Qurtubi karya Imam al-Qurtubi dan Tafsir Al-Munir karya *Wahbah al-Zuhaili*.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder merupakan data yang dijadikan sebagai pendukung dari sumber primer. Data sekunder juga berfungsi sebagai penguat analisis dalam

penelitian. Data sekunder dalam penelitian ini merupakan karya lainnya dari dua tokoh yang disebutkan di atas yang meliputi buku, kitabm skripsi, jurnal dan karya tulis ilmiah lainnya. Adapun di antaranya adalah

1. Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an karya Manna Khalil al-Khatan
2. ushul Fiqh karya Muhammad Abu Zahrah
3. Al-Fiqh a'lā Madhāhib al-Arba'a karya Abdurrahman al-Jaziri,
4. Usul fiqh al-Islami karya Wahbah al-Zuhaili.
5. Telaah Qur'an surah al-Baqarah ayat 184 dalam Tafsir Ahkam al-Qur'an karya al-Harasi dan al-Jassas, skripsi karya Harfiah Mahaswahesti
6. Golongan orang yang mendapatkan Rukhsah dalam berpuasa dan Konsekuensinya, jurnal karya Irsyad Rafi, serta karya imiah lainnya yang memiliki korelasi dengan tema yang diteliti.

f. Analisis Data

Analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis data secara kualitatif, yaitu suatu penelitian dengan memberikan suatu data dengan narasi dengan menjelaskan sesuai dengan fakta yang ditemukan.⁹

Pencarian sumber data pada penilitian ini menggunakan studi kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian dengan mengumpulkan data

⁹Sugiyono, *Metode Penelitan Pendidikan 'Pendekatan Kuantitatif, kualitatif dan R&D*, (Alfabeta: Bandung, 2017, h. 335

melalui buku, artikel maupun sumber lainnya. Pembahasan dari data yang didapatkan tentu berhubungan dengan objek pada penelitian yang akan dikaji.

I. Sistematika Pembahasan

Dengan pertimbangan yang telah diuraikan di atas, agar penelitian tidak lepas dari jalur pembahasan, kirannya diperlukan penetapan sistematika pembahasan. Dalam studi kasus ini dalam penulisannya terdapat lima bagian bab yang di dalamnya terdiri dari beberapa sub bab guna mempermudah dalam mempelajari dan pemaparannya. Untuk lebih jelasnya sistematika penulisan dalam studi kasus ini penulis paparkan di bawah ini.

Pada bab pertama menjelaskan tentang pendahuluan yang di dalamnya terdapat latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusah masalah, batasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, telaah pustaka, metodologi penelitan, dan sistematika penulisan

Pada bab kedua menjelaskan tentang konsep rukhsah secara umum di sertai dengan beberapa penjelasan dari beberapa mufasir tentang makna rukhsah yang terkandung dalam surat al-Baqarah ayat 184.

Pada bab kedua berisi tentang penjelasan tentang biografi dua mufasir yaitu Imam al-Qurthubi dan Wahbah al-Zuhaili yang menjadi dua tokoh kajian dalam penelitian ini, di sertai dengan latar belakang penulisan kitab tafsir.

Pada bab keempat berisi tentang penafsiran dari kedua mufasir, yaitu Imam al-Qurthubi dan Wahbah al-Zuhaili pada surat al-Baqarah ayat 184. Di sertai dengan

analisis dari penafsirannya dan analisis perbedaan serta persamaan dari pendapat kedua mufasir.

Kemudian pada bab kelima yaitu pentup yang menjelaskan tentang kesimpulan dari penelitian ini dan saran dari penulis.



BAB II

KAJIAN UMUM TENTANG PENAFSIRAN QS. AL-BAQARAH AYAT 184

A. RUKHSAH DAN PROBLEMATIKANYA

1. Definisi Rukhsah

Secara etimologi rukhsah berarti kemudahan, kelapangan dan kemurahan. Adapaun secara terminologi, rukhsah adalah hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil berdasarkan dengan adanya *uzur*. Pada dasarnya rukhsah merupakan suatu kodifikasi hukum syariat yang diberikan kepada *mukallāf* ketika adanya kesulitan dalam menjalankan syariat. Ketika hukum syariat itu masih seperti biasanya maka disebut *adzīmah*. *Adzīmah* merupakan suatu hukum dasar syari'at yang tidak terbatas pada objek, situasi, kondisi dan orang tertentu. Dengan kalimat lain jika hukum itu masih seperti sediakala maka dinamakan *adzīmah*, dan jika berubah sesuai dengan syarat-syarat tertentu berdasarkan yang ditetapkan syariat maka itu disebut rukhsah.¹⁰

Dari kalangan mazhab Syafi'i dari pendapat *Baiḍawī* mendefinisikan rukhsah adalah hukum yang menyalahi ketentuan dalil karena adanya *uzur*.¹¹ Kemudian dari kalangan mazhab Maliki sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Hajib menjelaskan bahwa rukhsah adalah hukum yang disyariatkan karena adanya *uzur*, jika tanpa adanya *uzur* tersebut maka hukumnya tetap

¹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), 114

¹¹ Al-Baidawi, *al-Minhaj*, vol. 1, 81

diharamkan.¹² Kemudian *al-Shaṭībī* menyebutkan bahwa kriteria *uzur* tersebut harus *uzur* besar sebagaimana yang dijelaskan dalam definisi rukhsah yaitu hukum yang disyariatkan sebab *uzur* yang berat sebagai pengecualian dari hukum asal secara umum yang pada dasarnya dilarang serta terbatas pada perkara-perkara yang dibutuhkan (*dharūrāt*).¹³

Abdul Wahab Khalaf yang merupakan seorang tokoh kontemporer menjelaskan terdapat tiga definisi rukhsah, yaitu pertama rukhsah merupakan sebuah hukum yang disyariatkan Allah sebagai bentuk keringanan kepada seorang dalam keadaan tertentu yang menuntut adanya keringanan ini. Kedua, rukhsah merupakan keringanan yang diberikan kepada seseorang dalam keadaan tertentu karena adanya alasan yang memberatkan. Ketiga, rukhsah merupakan membolehkan suatu hukum yang awalnya haram karena adanya dalil dengan tidak menghilangkan dalil keharamannya.¹⁴ Dari beberapa pengertian yang disebutkan ini bisa diambil kesimpulan bahwa rukhsah merupakan suatu keringanan dalam menjalankan syariat karena adanya *uzur* syar'i.

Adapun menurut Syekh Muhammad al-Khudhari Biek menjelaskan bahwa rukhsah merupakan suatu hukum yang dikecualikan dari hukum asli yang bersifat *kulli* (semua). Maksudnya sebuah pengecualian dari hukum *kulli* (wajib, harum,

¹² As-Subki, *Raf'u al-Hajib an Mukhtasar Ibnu Hajib* vol. II, (Beirut: Alam al-Kutub, 1999), 25

¹³ Abu Ishaq Al-Shaṭībī, *al-Muwafaqat fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Ma'rifat), 307

¹⁴ Abd Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kuwait: Dar al-Kalam), 121

sah atau batal) karena *uzur* yang menuntut untuk mencegah melakukan hukum asli secara mutlak tanpa pertimbangan hukum itu ada.¹⁵

Dari beberapa definisi yang sudah dipaparkan di atas penulis menyimpulkan rukhsah merupakan suatu perubahan hukum syari'at dari yang sulit menjadi mudah dengan adanya sebab *uzur* yang sudah ditetapkan syari'at bagi para *mukallāf* yang merupakan hukum mengambilnya adalah boleh. Dan bahwasanya hukum rukhsah tersebut bukan hukum asal akan tetapi hukum cabang yang disyariatkan dalam rangka memberi kemudahan dan menghilangkan kesulitan bagi umat Islam dalam penghambaan sebagai manusia.

2. Syarat-syarat Rukhsah

Seseorang yang memiliki kriteria mendapatkan rukhsah harus memenuhi beberapa syarat. Adapun syarat-syarat rukhsah yang disebutkan oleh para ulama di antaranya sebagai berikut:

Pertama, *Mukallāf* yaitu seseorang yang diberikan beban dalam menjalankan syariat. *Mukallāf* dengan prinsip menanggung beban atau *taklīf* ialah manusia dan jin yang disebutkan *al-Saqalain* (dua penerimaan beban) tanpa disebutkan sifat-sifatnya. Secara prinsip bahwa semua kalangan jin dan manusia adalah *mukallāf* tanpa adanya sifat-sifat tertentu. Namun pada kenyataannya tidak seperti itu. Sebab khususnya bagi manusia, tingkat usia, normalnya akal, serta pengetahuan manusia tentang syara' merupakan faktor-faktor yang membatasi prinsip tersebut.

¹⁵ Muhammad al-Khudhari Biek, *Usul Fiqh* (Bairut: Dar al-Fikr, 1988), 65

Tiga konsep disebutkan *mukallāf* tersebut dijelaskan Imam al-Nawawi bahwa manusia merupakan makhluk ciptaan Allah swt. Yang sudah dijadikan objek untuk pengemban *taklīf*. Sebagai pengemban *taklīf* itu manusia diciptakan sedemikian mungkin untuk mampu mengemban *taklīf* tersebut. Kelengkapan anggota badan, fisik, dan psikis manusia, sesuai dengan isi pesan syari'ah sehingga semua pesan syari'ah tertampung penanggungannya oleh manusia. Inilah yang menandai bahwa yang lebih cocok disebutkan sebagai penerima *taklīf* adalah manusia.¹⁶

Unsur kedua yaitu *balīgh* yang merupakan kondisi fisik dan psikis manusia yang menjadi tanda tercapainya kemampuan seseorang dalam mengemban *taklīf* sepenuhnya. *Balīgh* sebagaimana yang disebutkan Imam Syafi'i ditandai dengan usia yang telah mencapai lima belas tahun, mimpi basah, dan menstruasi bagi perempuan. Status *balīgh* itu menjadi tanda bahwa seseorang telah mencapai kemampuan untuk mengemban syariat secara penuh.¹⁷

Unsur ketiga yaitu berakal. Akal merupakan unsur mutlak bagi *mukallāf*. Dalam kaitannya dengan akal bahwa semua manusia pada dasarnya dikaruniai akal. Akan tetapi tidak semuanya berakal seperti contohnya orang gila. Dengan akal seseorang mampu mengetahui posisi dirinya dalam menjalankan kehidupan

¹⁶ Syekh Muhammad Nawawi al-Bantani, *Kasyifat al-Saja'* (Semarang: Usaha Keluarga, t.t), 16

¹⁷ Muhammad Ibnu Idris al-Syafi'i, *al-Ummi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 87

dan mampu pula memahami berbagai informasi termasuk pesan dalam syariat. Maka dari itu *taklif* tersebut menurut Imam Nawawi tergantung pada akal.¹⁸

Kedua, yaitu tidak tercampuri dengan maksiat. Sebagaimana yang diketahui bahwa rukhsah merupakan bentuk hukum yang berubah dari hukum asalnya, yang dari susah menjadi mudah, maka tidak sepatasnya rukhsah tersebut dikarenakan karena perbuatan maksiat. Seperti contohnya ketika dalam perjalanan jauh bagi seseorang yang berniat jahat, seperti merampok, membunuh atau perbuatan maksiat lainnya maka tidak ada hukum rukhsah baginya seperti menjamak atau qashar shalatnya.¹⁹

Ketiga, yaitu adanya *uzur* bagi *mukallāf*. Yang dimaksud *uzur* sebagaimana yang yang disebutkan para fuqaha seeperti halnya dalam kondisi darurat, kesulitan, kebutuhan, dan paksaan. Dengan adanya kondisi-kondisi tersebut baginya dapat mengambil rukhsah sesuai dengan kondisinya masing-masing. Karena dalam mengambil rukhsah ini pun bukan mutlak akan tetapi ada batasannya sesuai dengan kondisi seseorang.²⁰

3. Sebab-sebab Rukhsah

Kemampuan menjalankan hukum merupakan ukuran pembebanan *taklif* dalam ajaran Islam. Karena itu seseorang pada waktu atau kondisi tertentu diberikan keringanan agar tidak merasa kesulitan dalam menjalankannya. Adapun

¹⁸ Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani, *Kasyifat al-Saja'* (Semarang: Usaha Keluarga, t.t), 16

¹⁹ As-Subki, *al-Asybah wa al-Nadhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), 135.

²⁰ Shalih bin Ghanim as-Sadlan, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Kubra wa Tafarra'a 'anha* (Riyad: Dar al-Balnisiayah, 1417), 272

sebab-sebab untuk mendapatkan rukhsah tersebut sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad as-Sa'alabi adalah ketika dalam beberapa kondisi seperti darurat (*al-dharūrah*), keadaan sulit (*masyāqah*), bepergian (*safār*), dipaksa (*al-ikrāh*), sakit (*al-marīdh*), lupa (*al-nisyān*), keliru (*al-khatā'*), tidak tahu (*al-jahl*) dan dalam kondisi kekurangan (*al-naqs*).²¹

a. Kondisi darurat (*al-Dharūrah*)

Makna *dharūrat* memiliki perbedaan makna sesuai dengan corak ilmu yang dipakai. Adapun *dharūrat* menurut ulama fiqh terbagi menjadi dua, yaitu darurat umum dan darurat khusus. Darurat yang dipandang umum merupakan sesuatu yang harus ada demi tegaknya kemaslahatan beragama dan dunia. Dalam hal ini sesuai dengan lima hal yang ada pada *maqashid al-syari'ah*, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Adapun *dharūrat* secara khusus yaitu suatu kebutuhan yang sangat mendesak yang menjadikan seseorang terpaksa melanggar hukum syar'i. Di mana ketika seseorang sampai pada sebuah batas jika tidak melakukan suatu perbuatan terlarang maka dia akan sangat kesulitan. Kondisi inilah yang membolehkan seseorang melakukan sesuatu yang dilarang.²²

Adapun batasan-batasan tentang kondisi darurat sesuai dengan yang disebutkan Muhammad al-Sa'alabi adalah pertama, hendaknya kondisi *dharūrat* tersebut benar-benar terjadi atau belum terjadi namun diyakini kuat

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh* cet. II, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 514

²² Ibid., 517

bahwa akan terjadi bukan hanya sekedar praduga yang tidak berdasar. Kedua, hendaknya upaya untuk menghilangkan bahaya tersebut tidak menimbulkan bahaya baru yang lebih besar. Ketiga, hendaknya mengukur bahayanya secara proposional tidak dengan melebih-lebihkan. Dan keempat, hendaknya dalam rangka untuk mewujudkan tujuan syari'at.²³

b. Kondisi kesulitan (*al-Masyāqah*)

Dari segi bahasa *masyaqāh* adalah sesuatu yang meletihkan. Adapun dari segi istilah *masyaqāh* merupakan sesuatu yang pada kebiasaannya mampu dilakukan, akan tetapi pada hal tertentu ia keluar dari batas-batas kebiasaan yang menyebabkan seseorang mengalami kesukaran dalam melaksanakannya. Dalam konteks lain bermaksud agar syariat islam tetap mampu dilaksanakan bila dan di mana saja, yaitu dengan memberikan kelonggaran ketika berada dalam kesulitan.²⁴

c. Kondisi bepergian (*Safār*)

Dari segi bahasa *safār* merupakan memotong jarak. Sedang menurut istilah *syara' safār* ditujukan kepada seseorang yang melakukan perjalanan jauh yang diperbolehkan mengambil hukum rukhsah. Berkenaan dengan *safār*, *Ibn Qayyim* berpendapat boleh menjamak atau mengqashar shalat yang hanya bepergian untuk sekedar rekreasi, tetapi tidak untuk seseorang yang

²³ Usamah Muhammad bin Muhammad al-Sa'labi, *al-Rukhsah al-Syari'ah; Ahkamuha wa Dawabituha* (Iskandaria: Dar al-Iman, 2002), 126

²⁴ Abd Latif Muda & Rosmawati Ali Mat Zain, *Pembahasan kaidah-kaidah Fiqh* (Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd, 2000), 139

mukim meskipun dalam keadaan kesulitan. Oleh karena itu keringanan menjamak atau mengqashar shalat dan tidak berpuasa di bulan ditujukan untuk musafir.²⁵

Dalam kaitannya dengan *safār* terdapat banyak sekali pendapat, karena keumuman lafaz yang menunjukkan safar tersebut. Sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad al-Sa'labi bahwa terdapat 20 pendapat tentang jarak yang dianggap seorang dikategorikan musafir. Adapun menurut imam empat mazhab dalam hal ini Imam Syafi'i, Imam Malik dan Imam Hambali berpendapat bahwa yang dikategorikan musafir adalah seseorang yang bepergian dengan jarak yang ditempuh sekitar 80-90 km, dan menurut Imam Hanafi mengkategorikan seorang dengan musafir diukur dengan waktu perjalanan yaitu selama 3 hari 3 malam.²⁶

d. Kondisi Paksaan (*al-Ikrāh*)

Dalam bahasa Arab, *ikrāh* setara dengan kata *karāhah* yang berarti benci. Maka arti dari *ikrāh* adalah sesuatu perbuatan yang dibencinya. Sejalan dengan makna tersebut dari segi syari'at *ikrāh* diartikan sebagai seseorang yang dipaksa untuk melakukan atau mengucapkan yang tidak ia inginkan. Muhammad Abū Zahrah menjelaskan tentang *ikrāh* dari aspek cakupannya. Dalam paksaan yang akan dituju akan mengandung bahaya bagi orang yang dipaksa baik dari jiwa, badannya, harta atau orang lain yang sangat

²⁵ Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqī'in* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), 130

²⁶ Usamah Muhammad bin Muhammad al-Sa'llabi, *al-Rukhsah al-Syari'ah; Ahkamuha wa Dawabituha* (Iskandaria: Dar al-Iman, 2002), 199

diperhatikannya. Seperti contohnya ketika seseorang berada pada posisi dipaksa untuk meyakini agama yang tidak dianutnya, jika tidak maka nyawa yang menjadi taruhannya. Maka pada kondisi tersebut diperbolehkan untuk meyakini agama lain hanya sekedar menyelamatkan jiwanya.²⁷

Adapun bentuk paksaan yang menurut ulama fiqh adalah sebagai berikut: *pertama*, paksaan yang mematikan, yaitu paksaan yang mengancam hilangnya jiwa atau rusaknya anggota badan seperti pembunuhan atau merusak serta memotong anggota badan. *Kedua*, paksaan yang tidak mematikan yaitu paksaan yang tidak sampai kepada menghilangkan jiwa dan anggota badan seperti contohnya ancaman dikurung atau diikat dan sebagainya. *Ketiga*, yaitu paksaan yang mengakibatkan kepada di luar diri yang dipaksa seperti keluarga, anak atau istri. Yang tidak sampai kepada menghilangkan jiwa atau merusak badan akan tetapi merusak moral atau mental dari seseorang.²⁸

e. Kondisi sakit

Sebagai manusia, sakit merupakan suatu perkara yang alami dan sadar ataupun tidak dengan segala persiapan seseorang sering mendapatkan rasa sakit. Dalam kaitanya dengan hukum rukhsah ini, sakit sama halnya dengan kategori musafir sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas, bahwa terdapat

²⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh* cet. II (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 532

²⁸ *Ibid.*, 533

perbedaan pendapat tentang kriteria yang dianggap seorang yang sakit yang pantas mendapatkan keringanan dalam syariat.

Sebagaimana yang dijelaskan para ulama terdapat dua pendapat dalam kategori ini yaitu semua jenis sakit dapat dikategorikan sebagai orang yang diberikan hukum rukhsah dengan melihat keumuman lafaz sebagai dalil landasan dalam pendapat ini. Kemudian pendapat lainnya yaitu sakit yang dimaksud adalah sakit berat, yang menyulitkan atau dkhawatirkan akan menunda kesembuhannya. Maka jika pada kondisi itu, maka diberikan hukum rukhsah.²⁹

f. Kondisi lupa

Sifat lupa merupakan sifat kenormalan manusia. Lupa merupakan suatu ketidaktahuan manusia terhadap sesuatu yang pada dasarnya ia tahu, tapi ketika diperlukan ia tidak tahu. Lupa termasuk keadaan yang menjadi adanya kelonggaran bagi pengembalian hukum syari'at yang tidak dikira berdosa terhadap apa yang dilupainya.

Lupa sebagaimana ulama Fiqh membaginya menjadi tiga bagian, yaitu pertama jika lupa tersebut sesuatu perkara yang tidak dapat diulangi maka lupa tersebut dimaafkan dan tidak harus mengerjakannya kembali sesuai dengan anjuran yang sudah ditetapkan. Contohnya ketika seseorang lupa membaca

²⁹ Usamah Muhammad bin Muhammad al-Sa'llabi, *al-Rukhsah al-Syari'ah; Ahkamuha wa Dawabituha* (Iskandaria: Dar al-Iman, 2002), 259

basmalah ketika menyembelih hewan, maka hal tersebut dimaafkan dan dia tidak wajib mengulangi sembelihan tersebut serta tetap halal dimakan.³⁰

Kedua, jika lupa tersebut suatu perkara yang dapat diulangi maka perkara tersebut harus dilakukan ketika teringat kembali. Contohnya ketika seseorang lupa berwudhu dalam pelaksanaan sholatnya, maka hal tersebut dimaafkan akan tetapi wajib menggantinya ketika teringat dengan kembali berwudhu kemudian diteruskan dengan sholat. Contoh lain ketika lupa terhadap bilangan sholat, maka dianjurkan untuk meneruskan sholatnya terhadap bilangan rakaat yang diyakini, kemudian dilengkapi dengan sujud syahwi sebelum salam.

Ketiga, jika lupa itu merupakan hak seseorang maka wajib diberikan hak tersebut ketika teringat. Contohnya dalam masalah hutang, jika terjadi lupa bahkan sampai waktu yang lama, maka wajib membayarnya ketika ia teringat. Ketiduran sampai menyebabkan lalai dalam waktu sholat juga termasuk dalam bab ini. Seperti dalam shalat subuh, ketika seseorang tertidur hingga pertengahan pagi, maka ia diperbolehkan langsung shalat, dan shalat tersebut termasuk shalat *a'dhā*, bukan *qadha*. Singkat kata semua masalah lupa diganti sesuai dengan sejauh mana kelupaan di dalamnya dilupakan dan sejauh mana yang perlu diusahakan kembali. Inilah pentingnya menuntut ilmu untuk mengetahui banyak hal dan dimanfaatkan untuk diri sendiri, bahkan untuk orang lain.

³⁰ Imam Izzudin Abdul al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam* vol.II, 2

g. Kondisi keliru (*al-Khatā'*)

Al-khatā' atau keliru merupakan terjadinya suatu perkara yang sebenarnya bukan yang diinginkan oleh pelaku. Seperti contohnya berkumur ketika berpuasa, kemudian secara tidak sengaja airnya ditelan. Maka hal tersebut dimaafkan karena kekeliruan dari pelaku. Kadang juga kekeliruan terjadi ketika sahur untuk berpuasa yang sudah melewati imsak. Jika seseorang melukai atau membuat cacat badan seseorang karena kekeliruannya, maka hukumannya tidak dengan hukum badan, akan tetapi dikenai hukum harta.³¹

Para pakar ushul fiqh membagi bentuk kekeliruan menjadi tiga,³² yaitu pertama keliru dalam pelaksanaan. Contohnya ketika seseorang berkumur ketika berpuasa kemudian tidak sengaja airnya ditelan, maka hal tersebut dimaafkan. Kedua, keliru dalam sasaran, seperti ketika dalam berburu hewan akan tetapi sasarannya tidak sesuai yang diinginkan. Maka hukumannya sesuai dengan yang telah disebutkan diatas, ketika kekeliruan yang menyebabkan cacat atau luka badan. Dan ketiga, keliru dalam perkiraan. Contohnya ketika dokter menjalankan tugasnya, seperti keliru memberikan obat.

Singkat kata, sifat kekeliruan tersebut diberikan keringan sesuai dengan porsi kekeliruannya. Seperti dalam masalah berkumur di atas, maka

³¹ Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh* cet. II, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 537

³² Usamah Muhammad bin Muhammad al-Sa'llabi, *al-Rukhsah al-Syari'ah; Ahkamuha wa Dawabituha* (Iskandaria: Dar al-Iman, 2002), 281

pelaku tidak membuat puasanya batal, melainkan dimaafkan kemudian dilanjutkan puasanya. Berbeda ketika kekeliruan yang sampai pada melukai badan atau sampai hilangnya nyawa seseorang. Maka kekeliruan tersebut dimaafkan Allah swt, dan dihukumi dengan hukum harta sebagai tanggung jawab kepada korban.

h. Kondisi tidak tahu (*al-Jahlu*)

Hukum Islam memberikan dispensasi terhadap seseorang yang melanggar atau meninggalkan suatu perkara syari'at karena ketidaktahuannya. Sifat tidak tahu sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang mewajibkan seseorang untuk selalu dan terus menuntut ilmu. Akan tetapi dalam kondisi tertentu ada hal lain yang menyebabkan seseorang tidak tahu, seperti kondisi lingkungan yang jauh dari peradaban Islam untuk mengakses ilmu pengetahuan tentang hukum Islam susah, hal tersebut menjadi pengecualian terhadap ketidaktahuan seseorang dan diberikan keringanan, atau contoh lain ketika seseorang muallaf yang masih sangat sedikit mengetahui syari'at Islam.

Sebagaimana yang disebutkan bahwa sifat ketidaktahuan ini bisa menyebabkan seseorang diberikan keringanan apabila seseorang tidak mengetahui sesuatu informasi yang memang memungkinkan untuk tidak mengetahuinya. Sebaliknya, untuk perkara-perkara yang tidak ditoleransi

untuk tidak mengetahuinya, maka ketidaktahuannya tidak bisa dijadikan alasan untuk melanggar atau meninggalkan perintah syari'at.³³

Pendapat lain juga menyebutkan bahwa sifat lupa dan tidak tahu dapat menggugurkan dosa secara mutlak. Sementara, jika meninggalkan suatu hukum perintah, maka tidak gugur baginya, tetapi wajib baginya tetap mengerjakannya ketika sudah tidak lupa atau sudah tahu. Jika dalam mengerjakan suatu hukum larangan, maka baginya diberikan ampunan atas dosanya karena ketidaktahuannya. Kemudian ketika ketidaktahuan seseorang menyebabkan kerugian terhadap orang lain, maka wajib baginya bertanggung jawab atas kerugian seseorang tersebut.³⁴

i. Kondisi kekurangan (*al-Naqs*)

Kemampuan menjalankan hukum (*ahliyatul 'ada*) merupakan ukuran pengenaan *taklif*. Tapi terkadang terjadi pada seseorang yang telah mempunyai kemampuan yang sempurna yang menghalangi atau mengurangi kemampuannya. Hal ini disebut *'Awaridh ahliyyah*, yaitu kondisi seseorang mukallaf yang memperoleh halangan karena kurangnya atau hilangnya akal.

Muhammad Abū Zahrah membagi kekurangan ini menjadi dua bagian, pertama yaitu halangan yang alami, yaitu yang tanpa disadari dan bukan dari kemauan seseorang akan tetapi berada dari luar dirinya yang menjadikannya kekurangan tersebut, seperti gila, dungu dan sebagainya. Kedua, halangan

³³*Ibid.*, 149

³⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh* cet. II, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 525

tidak alami, yaitu suatu perbuatan yang disebabkan oleh manusia atau bisa dari diri sendiri seperti mabuk, bodoh, atau bisanya juga dari orang lain, seperti dipaksa.³⁵

Dengan demikian, setiap orang yang mengalami kekurangan dalam menjalankan syari'at yang disebabkan oleh hilangnya akal atau kurangnya kemampuan baik kemampuan untuk mempunyai dan menanggung hak sebagai pengemban taklif atau kemampuan untuk melahirkan kewajiban atas dirinya dan orang lain, maka ia berhak mendapatkan rukhsah sebagai bentuk keringanan dari pemilik syari'at.

4. Rukhsah dalam berpuasa

Dari segi hukum puasa terbagi menjadi dua, yaitu puasa wajib dan puasa sunah. Adapun dalam pembahasan ini akan memfokuskan terhadap puasa wajib di bulan Ramadhan. Sebelum penjelasan lebih jauh terhadap rukhsah dalam berpuasa terlebih dahulu memaparkan apa itu puasa. Puasa dari segi bahasa berarti menahan, mengekang (dari makan minum dan sebagainya)³⁶. Adapun menurut istilah syara' puasa adalah menahan diri dari segala sesuatu yang membatalkan puasa yang disertai dengan niat dari terbit fajar hingga terbenamnya matahari dengan syarat-syarat tertentu.³⁷

³⁵*Ibid.*, 514

³⁶ A. W. Munawwir, *Kamus a-Munawwir* (Surabaya: PT. Pustaka Progresif, 1997), 804

³⁷ Abdurrahman al-Jazary, *Kitab al-Fiqh 'Ala Mazhab al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Ihya al-Arabi, 1986), 541

Dalam pelaksanaannya puasa tidak semata-mata menahan lapar dan dahaga. Bagi para pelaku puasa memiliki syarat dan rukun yang merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari puasa itu sendiri. Adapun syarat wajib dari puasa seseorang adalah islam, baligh, berakal dan mampu. Sedangkan syarat sahnya puasa yaitu islam, mumayyiz, bersih dari haid, nifas dan wiladah, dan dilaksanakan pada waktu yang sudah ditentukan.³⁸

Ketika seseorang sudah memenuhi kriteria dari kedua syarat tersebut, maka diwajibkan baginya berpuasa. Pada dasarnya ibadah puasa tidak bermaksud untuk memberatkan dan seharusnya memahami dengan seperti itu. Karena banyak kemudahan yang ditetapkan oleh Allah swt kepada hambanya terhadap pada keadaan-keadaan tertentu dalam berpuasa.

Sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa rukshah adalah suatu keringanan. Maka bentuk keringanan yang dimaksud dalam ibadah puasa adalah keringanan tidak berpuasa pada bulan Ramadhan dengan adanya konsekuensi mengganti puasa yang ditinggalkan sesuai dengan ketentuan yang telah digariskan syari'at.

Perihal dalam pengganti puasa Ramadhan terdapat dua bentuk, yaitu dengan mengganti puasa di waktu luar bulan Ramadhan sesuai dengan jumlah

³⁸*Ibid.*, 544

puasa yang ditinggalkan atau biasa di sebut mengqadha dan mengganti dengan membayar fidyah atau denda.³⁹

Golongan-golongan yang diberikan rukhsah dalam berpuasa di antaranya:⁴⁰

a. Orang sakit

Sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya bahwa orang sakit termasuk sebab diberikannya seseorang mengambil rukhsah dalam menjalankan syari'at termasuk ibadah puasa Ramadhan. Dalam keadaan sakit terdapat tiga kondisi yang menjadi pembeda, *pertama*, sakit ringan yakni rasa sakit yang tidak memberikan dampak besar jika melaksanakan puasa. Seperti contohnya pilek, batuk, pusing dan sakit ringan lainnya, maka seseorang dalam kondisi tersebut tidak termasuk orang yang diberi rukhsah. *Kedua*, sakit yang apabila berpuasa maka akan bertambah parah sakitnya atau akan menjadikan sembuhnya lama, maka diberikan hukum rukhsah tersebut dan makruh baginya untuk berpuasa. Dan *ketiga*, sakit yang apabila tetap berpuasa akan membahayakan dirinya bahkan akan mengantarkan sampai pada kematian, maka diharamkan baginya untuk berpuasa.

³⁹ Irsyad Rafi, *Golongan yang Mendapatkan Rukhsah dalam Ibadah Puasa dan Konsekuensinya* Jurnal Bidang Kajian Islam. Vol. 4, No. 2, 2018, 208

⁴⁰ *Ibid.*, 209-214

Adapun dalam mengganti puasanya maka seseorang yang sakit wajib mengganti puasanya di luar bulan Ramadhan sesuai dengan jumlah puasa yang ditinggalkan.

b. *Musafir* (orang yang melakukan perjalanan jauh)

Begitu pula halnya dengan musafir yang sebelumnya sudah disebutkan bahwa diberikan dispensasi baginya dalam menjalankan syari'at termasuk dalam beribadah puasa. Dalam kaitannya dengan musafir para ulama berbeda pendapat mengenai jarak yang ditempuh sehingga dikatakan musafir. Ada pendapat yang mengatakan jarak yang ditempuh 80-90 km maka disebut musafir dan ada pula yang mengatakan bahwa jarak yang disebut musafir adalah orang yang bepergian selama tiga hari tiga malam. Para ulama berpendapat bahwa syarat diberikannya rukhsah dalam berpuasa bagi musafir ada dua, yaitu bepergian yang menempuh jarak yang diperbolehkan untuk mengqashar shalat dan bepergian yang dimulai sebelum terbitnya fajar. Adapun dalam mengganti puasanya, seseorang musafir wajib menggantinya seperti kewajiban mengganti bagi orang sakit, yaitu menggganti puasanya di luar bulan Ramadhan sesuai dengan jumlah yang ditinggalkan.

c. Orang tua yang sudah lemah

Para ulama sepakat bahwa orang tua yang sudah tidak mampu berpuasa boleh untuk tidak berpuasa dengan menggantinya dengan membayar fidyah, yaitu dengan memberi makan fakir miskin setiap hari

sesuai dengan jumlah puasa yang ditinggalkan, dan tidak ada kewajiban baginya untuk mengqadha puasanya.

d. Wanita haid dan nifas

Para ulama sepakat bahwa wanita yang sedang haid dan nifas tidak diwajibkan untuk berpuasa dengan kewajiban untuk menggantinya di luar bulan puasa sesuai dengan jumlah yang ditinggalkannya. Jika berpuasa maka puasanya tidak sah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Siti Aisyah yang menyebutkan bahwa “kami haid ketika berpuasa dan kami diminta untuk mengganti puasa dan tidak diperintahkan untuk mengganti shalat”.

e. Wanita hamil dan menyusui

Wanita hamil dan menyusui termasuk terhadap kategori seseorang diberikan rukhsah dalam ibadah puasa baik untuk kesehatan dirinya maupun kekhawatiran terhadap bayi yang dikandungnya. Sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Ibnu Majjah bahwa telah memberituhan dari Hisyam bin Amr al-Damasqy, dari Hasan dari Anas bin Malik ia berkata., Rasulullah saw bersabda: diberi keringanan bagi wanita hamil yang khawatir akan dirinya boleh berbuka dan bagi wanita yang menyusui yang khawatir terhadap anaknya.⁴¹

⁴¹ Abi Abdillah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibn Majjah* (Dar al-Sahnun), 533

B. Penafsiran Umum Terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa Bagi Orang Sakit dan Musafir

Suatu hukum yang lahir dari sebuah ayat yang terkandung dalam Alquran yang merupakan petunjuk bagi umat Islam hingga akhir zaman tidak dapat dipungkiri lagi. Dalam penafsirannya sering terjadi beberapa penafsiran yang berbeda melihat banyaknya para mufasir dengan *background* yang berbeda-beda. Tanpa disadari kondisi sosio-historis dari para mufasir akan mempengaruhi penafsirannya pula. Tidak hanya itu, perbedaan mazhab ataupun subjektivitas dari para mufasir menjadikan hasil dari penafsiranpun berbeda-beda. Apalagi sampai dibarengi dengan adanya sifat fanatisme dari para mufasir baik dari mazhab yang di yakini ataupun yang lain. Hal-hal tersebut tanpa disadari memiliki pengaruh besar terhadap lahirnya karya-karya dalam penafsiran Alquran apalagi jika yang berkenaan dengan suatu hukum atau kajian fiqh. Perbedaan tersebut seharusnya diayikini sebagai keistimewaan atau kekayaan dari keberagaman umat islam, bukan untuk berlomba-lomba menjadi siapa yang paling benar.

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۚ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۚ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: (Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. Al-Baqarah: 184)

Sebagaimanayang menjadi pokok kajian dalam penelitian ini merupakan ayat ahkam yang menjelaskan tentang hukum rukhsah dalam berpuasa. Menurut al-Harasi

dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat tersebut memiliki keterkaitan tentang kebolehan tidak berpuasa bagi orang sakit dan musafir. Dalam kaitannya dengan dua kriteria tersebut yang menjadi masalah di sini adalah syarat disebut musafir ataupun orang sakit. Yang dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Imam Abū Hanīfah memberikan persyaratan disebutnya seorang sebagai musafir adalah seorang yang perjalanannya menempuh tiga hari perjalanan sedangkan Imam Syafi'i berpendapat dengan menempuh jarak 16 *farsakh*. Menurut al-Harasi, ayat 184-185 memiliki keterkaitan. Apabila pada lafaz *syahida* diartikan wajib berpuasa bagi orang yang mukim, maka selanjutnya disebutkan bahwa adanya keringan bagi orang yang bepergian untuk tidak berpuasa kemudian wajib menggantinya pada hari yang lain.⁴²

Al-Harasi juga menyebutkan tentang kebolehan tidak berpuasa bagi lansia dan wanita hamil. Disebutkannya bahwa dalam ayat tersebut tidak dimaksudkan untuk orang sakit dan musafir untuk membayar fidyah. Ayat tersebut menunjukkan untuk orang yang tua atau lansia yang sudah tidak mampu berpuasa. Jumhur ulama berpendapat bahwa lansia dibolehkan tidak berpuasa kemudian menggantinya dengan membayar fidyah, bukan mngqadha puasanya sembari membayar fidyah. Namun di sini al-Harasi dalam penafsirannya tidak menyebutkan nominal dari pembayaran fidyah tersebut. Juga untuk wanita dibolehkan untuk tidak berpuasa kemudian

⁴² Al-Imam Al-Fiqh Imaduddin Al-Kiya al-Harasi, *Ahkam Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyah,), 62-64.

menggantinya dengan mengqadha puasanya diwaktu lain, tanpa adanya hukum bayar fidyah juga.⁴³

Al-Harasi juga menjelaskan dalam tafsirnya bahwa tidak ada kewajiban untuk mengqadha puasa secara terus menerus. Dalam kalimat *fai'ddatun min ayyāmin ukhar*, tersebut hanya diperintahkan untuk menggantinya dan waktu menggantinya boleh terus menerus ataupun secara terpisah. Yang pastinya adalah mengganti dengan sesuai jumlah puasa yang ditinggalkan. Dan anjuran untuk diganti sebelum datangnya bulan puasa setelahnya. Jika tidak menggantinya sampai pada datangnya bulan puasa selanjutnya maka diwajibkan untuknya membayar fidyah sebanyak satu *Mudd*.⁴⁴

Dalam ayat yang sama, *Abū Bakar Ahmād al-Jaṣṣas* menjelaskan dalam tafsirya bahwa ayat tersebut menunjukkan kebolehan tidak berpuasa bagi musafir sebagaimana orang sakit yang tidak berpuasa. Karena dalam pengertiannya musafir memiliki dua pilihan antara melanjutkan puasanya atau tidak. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdurrahman al-Jazari, dari Tāwus, dari Ibn Abbās , beliau berkata “kami tidak merendahkan yang berpuasa dan tidak merendahkan yang berbuka karena Allah berfirman:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Pendapat para sahabat, tabi'in juga fuqaha selaras dengan kebolehan berbuka ketika safar. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Siti Aisyah ketika Hamzah bin Umar al-Aslami bertanya kepada Rasulullah saw.”Apakah aku harus berpuasa ketika

⁴³*Ibid.*, 63.

⁴⁴*Ibid.*, 66-70.

dalam perjalanan?” kemudian Rasulullah saw. menjawab “Jika kamu berkehendak muka puasalah, dan jika kamu berkehendak berbuka maka berbukalah.”⁴⁵

Hal ini memperlihatkan tentang kebolehan tidak berpuasa ketika safar maupun sakit. Kendati demikian, dalam melakukan perjalanan sebagaimana yang dijelaskan al-Jasas berpuasa tetap lebih baik, meskipun dibolehkan untuk berbuka. Sebagaimana yang disebutkan dalam ayat 184, *wa antaṣūmū khairullakum*. Ayat tersebut berkaitan orang sakit dan musafir. Maka safar dengan keadaan tetap berpuasa lebih utama. Apalagi dalam perjalanan tidak ada unsur *dharār*. Ayat tersebut yang menjadi dalil berpuasa ketika safar lebih utama dan juga puasa pada dasarnya suatu kewajiban, maka dari itu seharusnya itulah yang didahulukan.⁴⁶

Selanjutnya al-Jaṣṣas menjelaskan mengenai lanjutan ayat tersebut, yaitu kebolehan tidak berpuasa bagi lansia dan wanita hamil. Bagi lansia dibolehkan tidak berpuasa dengan menggantinya dengan membayar fidyah. Membayar fidyah menurut al-Jasas hukumnya wajib bagi lansia yang tidak berpuasa. Hal tersebut menjadi pendapat mayoritas ulama. Mengenai nominal pembayaran fidyah ini, Al-Jasas menyebutkan sebanyak $\frac{1}{2}$ sha' makanan pokok. Adapun hal tersebut menurut al-jasas adalah minimal dan dibolehkan lebih dari pada itu.⁴⁷

Adapun bagi wanita hamil dijelaskan menurut dua mazhab syafi'i dan Hanafi membolehkan untuk tidak berpuasa dan menggantinya di hari yang lain. Adapun di

⁴⁵ Al-Imam al-Islam Abu Bakar Ahmad al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyah), 259-260.

⁴⁶ *Ibid.*, 220

⁴⁷ *Ibid.*, 217-219.

sini terdapat perbedaan pendapat. Sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Rushd bahwa menurut Abū Hanīfah wanita hamil dibolehkan tidak berpuasa dan hanya menggantinya dengan berpuasa di hari yang lain tanpa membayar fidyah, karena menurutnya wanita hamil disamakan dengan hukum orang sakit dan musafir. Kemudian menurut Imam Syafi'i jika wanita hamil tersebut khawatir dengan kesehatan bayi yang ada dalam kandungannya harus mengganti puasanya di hari yang lain dan membayar fidyah. Karena menurut imam Syafi'i hal tersebut sama dengan hukum bagi orang sakit dan musafir dan lansia.⁴⁸

Kemudian mengenai membayar fidyah bagi lansia terdapat perbedaan pendapat. Dalam lafaz *miskīn*, terdapat perbedaan qira'at. Ada yang membacanya *mufrad* dan ada juga yang membacanya dengan *Jama'*. Adapun mayoritas ulama menyubut bahwa lafaz tersebut bentuknya mufrad. Hal ini sesuai dengan apa yang disebutkan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya menyebutkan bahwa lafaz tersebut berbentuk *mufrad* dengan makna "satu orang miskin". Pendapat ini diambil al-Ṭabarī dengan alasan bahwa kata dalam bentuk mufrad dapat menjadi pengganti bentuk jamak namun tidak untuk sebaliknya.⁴⁹

Mengenai waktu mengganti puasa, al-Jaṣṣas berpendapat mengganti puasa sesuai dengan jumlah puasa yang tidak dilakukan di bulan puasa. Yaitu perintah untuk melengkapi hitungan hari dalam membayar hutang puasa tersebut. Ia juga berpendapat tentang kebolehan mengganti puasa dengan berangsur-angsur atau tidak

⁴⁸ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid* (Jakarta: Pustaka Azzam IKAPI DKI, 2006), 619.

⁴⁹ Syeikh Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala Mazahib al-Arba'ah*, terj. Chotibul Umam dan Abu Hurairah (Darul Ulum Press, 1996), cet. Ke.1, 65.

berurutan. Hal tersebut juga dikuatkan dengan hadis yang diceritakan dari Hamad bin Salmah dari Samak bin Harb dari Harun Ibn Umami atau dari anaknya Ummu Hani: bahwasanya Rasulullah saw.mengeluarkan sisa minumannya Ummi Hani dan diminumnya. Kemudian Dia (Ummi Hani) bertanya ‘Wahai Nabi, Aku berpuasa tapi aku belum mengganti yang tersisa. Jika kamu memiliki tanggungan mengganti puasa Ramadhan maka puasalah sesuai dengan jumlah puasa yang ditinggalkan. Jika kamu mampu menggantinya secara berturut-turut maka lakukan dan jika tidak mampu maka lakukan secara berangsur-angsur.⁵⁰

Dari hadis ini menunjukkan bahwa mengganti puasa tidak harus secara berturut-turut meskipun pada hakikatnya berpuasa Ramadhan dilakukan secara terus selama satu bulan penuh. Namun dalam pelaksanaan mengganti puasa tersebut tidak ada tuntutan untuk seperti itu pula. Dari ayat tersebut pula al-Jaṣṣas berpendapat jika tidak mampu mengganti puasa sampai pada datangnya bulan Ramadhan selanjutnya maka kewajiban untuk mengganti puasa tersebut sebatas mengganti puasanya saja, tanpa membayar fidyah. Menurut beliau membayar fidyah sambil mengqadha puasa itu merupakan hal diluar konteks nas Alquran. Kerana apa yang terkandung dalam ayat tersebut adalah qadha,bukan fidyah. Hal tersebut beliau samakan dalam konteks membayar hutang. Ketika orang berhutang maka yang diwajibkan kepadanya adalah membayar sesuai dengan nominal yang ia pinjam, dan tidak ada kewajiban yang lain

⁵⁰ Al-Imam al-Islam Abu Bakar Ahmad a-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, 254.

dari pada itu. Maka ia berpendapat bahwa kewajiban untuk membayar fidyah hanya untuk orang-orang yang lansia.⁵¹

Terdapat perbedaan pendapat mengenai masalah mengganti puasa sampai pada datangnya bulan Ramadhan selanjutnya. Sebagaimana yang disebutkan Ibn Rushd dalam *Bidayatul Mujtahid* menurut Imam Syafi'i wajib qadha puasa di sertai dengan membayar fidyah bagi seseorang yang menunda mengganti puasanya sampai datang bulan Ramadhan berikutnya. Dengan alasan hal tersebut merupakan sifat meremehkan batas waktu yang telah ditentukan syariat. Berbeda dengan Abū Hanīfah yang hanya mewajibkan untuk mengganti puasanya saja tanpa harus membayar fidyah.⁵²

⁵¹*Ibid.*, 257.

⁵² Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, 616.

BAB III

TELAAH SISTEMATIKA TAFSIR AL-QURTUBĪ DAN TAFSIR AL-MUNĪR

A. Pengarang dan Sistematika Kitab Tafsir al-Qurtubī

1. Nama dan kelahirannya

Imam al-Qurtubī memiliki nama lengkap Abū Abdillāh bin Ahmād bin Abū Bakr bin Farh al-Ansarī al-Khazrajī al-Qurtubī al-Malikī.⁵³ Tidak ada yang menyebutkan tahun kelahirannya. Dalam biografi beliau hanya disebutkan bahwa beliau wafat pada hari senin, 7 Syawal 671 H di kota *Maniyyah ibn Hasib*, Andalusia. Dari salah satu sumber disebutkan dari Hasbi ash-Shidqi menyebutkan bahwa al-Qurtubī lahir pada tahun 486 H di Andalusia.⁵⁴ Namun pendapat ini tidak diterima karena dianggap pendapat yang lemah. Karena dalam penjelasan tahun kelahiran al-Qurtubī ini Hasbi al-Ṣidqī tidak menyebutkan secara jelas sumber dari mana ia dapatkan, kemudian ada juga yang mengatakan bahwa tahun kelahiran tersebut merupakan tahun kelahiran Abū Bakar Yahya bin Sa'id bin Tamam bin Muhammad al-Qurtubī. Mereka sama-sama dinisbatkan dengan nama al-Qurtubī. Maka dari itu pendapat dari Hasbi al-Ṣidqī tersebut tidak dapat diterima.⁵⁵

Nama al-Qurtubī merupakan penisbatan kepada beliau dari kota kelahirannya yaitu, cordoba, yang dalam bahasa Arab disebut (*qurthubi*) yang

⁵³Haji Khalifah, *Kasyf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun* (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), 422

⁵⁴Hasbi ash-Shidqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 21

⁵⁵Muhammad Farid Wajdi, *Da'irah al-Ma'rif al-Qarn al-Isyirin VII* (t.k.;t.p.,t.th), 752

merupakan sebuah kota di Andalusia. Al-Qurtubī juga memiliki garis keturunan yang bersambung kepada salah satu suku di Madinah bernama Khajraj yang menyambut hijrahnya Nabi Muhammad saw dulu, sehingga ia juga disebut al-Khajrajī. Begitu pun dengan sebut al-Anṣarī sebagaimana disebutkan orang Madinah yang menerima Nabi saw tatkala hijrah ke Madinah. Imam al-Qurtubī lahir dari keluarga yang sederhana. Ayah beliau merupakan seorang petani gandum yang meninggal pada tahun 627 H. Imam al-Qurtubī tumbuh dewasa disibukkan dengan ilmu sembari membantu ekonomi keluarga dengan bekerja mencari tanah liat kemudian dijual kepada para pengerajin gerabah.

Imam al-Qurtubī hidup pada masa kekuasaan dinasti Muwāhidūn di Andalusia yang kekuasaannya berpusat di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232-1492 M). Imam al-Qurtubī hidup pada akhir dari kejayaan islam di Eropa. Bangsa Arab menguasai cordoba pada tahun 711 H, hingga mencapai kejayaannya pada masa dinasti Umayyah pada tahun 865 H/1031 M. Kemudian pada tahun 1087 dinasti Umayyah kalah dan tunduk dari kerajaan Qosytalah Fardinad kemudian di pada tahun 1236 M cordoba dikuasai sepenuhnya. Cordoba pada masa dinasti Muwāhidūn mengalami kemajuan yang pesat terhadap ilmu pengetahuan. Selain memiliki banyak buku dan karya tulis, para penguasa dinasti Muwāhidūn juga memberi semangat untuk para rakyatnya untuk mencari ilmu seluas-luasnya. Tidak hanya kepada rakyat, para ulama pun didorong untuk terus

berkarya dan meramaikan bursa ilmu pengetahuan. Semua itu sangat berpengaruh terhadap keilmuan yang dimiliki Imam al-Qurtubī.⁵⁶

Tatkala Prancis menguasai cordoba, dengan ketekunan dan kecintaan Imam al-Qurtubī terhadap ilmu, beliau pun melanjutkan kegiatan belajar, menulis dengan ulama-ulama yang berda di Mesir, Iskandariyah, Mansurah, al-Fayyūn, Kairo serta wilayah-wilayah lainnya. Sehingga dalam perjalanan intelektualnya beliau terbagi menjadi dua bagian yaitu ketika di Andalusia dan Mesir. Imam al-Qurtubī adalah seorang yang tekun dalam menuntut ilmu. Beliau juga terkenal dengan sifat zuhudnya, 'arif, wara', dan ia juga selalu menyibukkan dirinya dengan urusan akhirat. Dan waktunya dihabiskan untuk mengajar, beribadah serta menulis kitab.⁵⁷

Imam al-Qurtubī terkenal sebagai ahli fiqh dari kalangan mazhab maliki. akan tetapi beliau tidak fanatik terhadap mazhabnya. Beliau sangat menghargai adanya perbedaan mazhab. Juga ia tidak senantiasa sefaham dengan imam *madhab* nya dan ulama lain, baik di dalam maupun di luar mazhabnya. Ia dikenal memiliki cara pandang sendiri serta objektivitas sendiri terhadap sesuatu hukum atau persoalan yang ada.⁵⁸

Melihat Islam di Andalusia pada masa Imam al-Qurtubī memang mayoritas bermazhab Maliki. Ziyād bin Abd al-Rahmān bin Shibtūn w. 199 H/

⁵⁶Al-Qurthubi, *Terjemah Tafsir al-Qurthubi*, terj. Fathurrahman, Dkk, Jilid I (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 17

⁵⁷Abu Zahra Hanifa, *Biografi Imam dan Ulama*,

⁵⁸Al-Qurthubi, *Muqaddimah Tafsir Jami' al-Bayan li Akham al-Qur'an*, Jilid I (Kairo: Maktabah al-Safa, 2005), 12

804 M dan al-Ghāzī bin Qāis (w. 209 H/814 M) merupakan seorang yang memperkenalkan mazhab maliki di Andalusia. Kemudian dilanjutkan perkembangannya oleh Yahya bin Yahya al-Laithi yang menjadi Qadhi pada masa Hisyam bin Abdurrahman. Bahkan mazhab Maliki menjadi mazhab resmi negara pada masa itu. Tatkala kekuasaan Murābiṭūn muncul sebuah gerakan gairah keagamaan yang fanatik pada awal abad ke-12 yang pada gilirannya merugikan kaum Kristen, Yahudi, bahkan Islam sendiri. Pada masa itu pula karya Imam al-Ghazali disebut sebagai daftar hitam bahkan sampai dibakar karena pemikiran beliau dalam karyanya disebutkan menyalahkan para faqih termasuk mazhab Maliki yang merupakan mazhab resmi pemerintahan Murābiṭūn. Dari kondisi lingkungan inilah Imam al-Qurtubī mengikuti mazhab Maliki. hal itu merupakan faktor yang secara sadar dilakukannya dengan mempertimbangkan aspek-aspek keilmiah.⁵⁹

Karir intelektual Imam al-Qurtubī tidak sampai pada itu, ketika beliau berada di Mesir, beliau banyak menemukan guru-guru yang berasal dari bermacam mazhab. Pada masa itu, Mesir dikuasai oleh dinasti Ayyubiyāh dan pada masa itu di Mesir dipenuhi oleh ulama-ulama yang berasal dari berbagai penjuru dunia. Dengan hal inilah pemikiran al-Qurtubī tidak terhegemoni dengan pemikiran satu mazhab tertentu. Hingga akhirnya beliau tidak fanatik terhadap mazhab yang Ia anut. Baginya mazhab Maliki merupakan warisan pemikiran dari

⁵⁹Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 102-103

para ulama yang menyebarkan ajaran Islam di tanah kelahirannya (Andalusia) kala itu.⁶⁰

2. Guru-guru Imam al-Qurtubī

Dalam perjalanannya menuntut ilmu, Imam al-Qurtubī banyak bertemu dengan para ulama yang menjadi guru beliau secara langsung baik ketika di Andalusia maupun di Mesir. Tatkala di Andalusia, Imam al-Qurtubī banyak menghadiri majlis-majlis ilmu yang berada di masjid, mendatangi perpustakaan serta madrasah-madrasah para pembesar. Hal ini dikarenakan pada masa itu maraknya pembangunan sekolah-sekolah, perpustakaan, serta perguruan tinggi di setiap ibu kota yang sangat mendukung untuk menimba ilmu sebagaimana yang disebutkan di atas bahwa pemerintahan pada masa itu sangat mendukung dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Dari sinilah awal mula karir intelektual Imam al-Qurtubī tumbuh dan menjadi sangat berpengaruh pada masanya hingga saat ini.⁶¹ Dalam perjalanan ia menuntut ilmu banyak ulama yang menjadi guru beliau, baik ketika di Andalusia maupun di Mesir. Adapun guru-guru beliau ketika di Andalusia diantaranya:

⁶⁰M. Najib Tsauri, *Inkonsistensi Mazhab dalam Penafsiran Ayat-ayat Hukum Tafsir al-Qurthubi* Jurnal Manajemen Dakwah, Vol 1. No 1. Mei 2013, 8-10

⁶¹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid I (Kairo: Maktabah al-Shafa, 2005), 16-17

- a. Abū Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Muhammad al-Qaisī, yang dikenal dengan sebutan Ibn Abī Hijah. Beliau merupakan guru pertama al-Qurtubī. Beliau termasuk seorang yang ahli dalam ilmu nahwu.
- b. Al-Qādhī' Abū Amir Yahya bin Amir bin Ahmad bin Muni'
- c. Abū Sulaiman Rabi' bin al-Rahmān bin Ahmād al-Sy'ari al-Qurtubī. beliau merupakan seorang hakim di Andalusia yang menjabat sangat lama, hingga sampai kepada kekuasaan jatuh kepada Prancis. Kemudian beliau pindah ke Syubailah dan meninggal di sana pada tahun 632 H.
- d. Abū Muhammad Abdullah bin Sulaiman bin Daud bin Hautillāh al-Anshārī al-Andalusia. Beliau terkenal sebagai ahli hadis di Andalusia juga ahli nahwu dan seorang penyair.⁶²

Adapun ketika di Mesir al-Qurtubī banyak menjumpai para ulama ketika dalam perjalanannya dari Andalusia menuju mesir. Dalam perjalanan pun ia banyak berguru kepada para ulama yang ia temui. Kemudian sampai ia sampai ke Iskandariyah, kemudian pergi lagi ke Kairo hingga ia menetap di Qaus. Guru-guru Imam al-Qurtubī ketika di Mesir di antaranya:

- a. Abū Bakar Muhammad bin Walid dari Andalusia akan tetapi mengajar di madrasah al-Thurthusi
- b. Ibn al-Jamizī Baha al-Din Ali bin Hibbatullāh bin Salamah bin al-Muslim bin Ahmād bin Ali Mishrī al-Syafi'i.

⁶²*Ibid*, 17

- c. Abū al-Abbās Ahmad bin Umār bin Ibrahim al-Malikī, penulis kitab al-Mufhīm fī Syarh Muslīm.
- d. Abū Muhammad Rasyid al-Din Abd al-Wahbah bin Dafir.
- e. Abū Muhammad Abd Mu'āṭi bin Abd al-Khaḥīq al-Khamhī al-Malikī al-Faqih al-Jahīd.
- f. Abū al-Hasan Ali bin Hibbatullāh bin Salamah al-Lakhmi al-Misrī al-Syafi'i, meninggal pada tahun 649 H, beliau terkenal sebagai seorang *mufti al-Muqri, al-Khatib al-Musnid*.⁶³

Itulah guru-guru Imam al-Qurtubī yang membentuk intelektualnya hingga menjadi seorang yang berpengaruh pada masanya hingga saat ini. Pergaulannya dengan ulama yang menguasai ilmu pada bidang-bidangnya sendiri seperti nahwu, balaghah, fiqh, hadis dan yang lain memberi pengaruh terhadap lahirnya karya-karya beliau yang sampai sekarang masih menjadi rujukan.

3. Karya-karya Imam al-Qurtubī

Kecintaan imam al-Qurtubī terhadap ilmu tidak sampai kepada hanya belajar dan mengajarkannya. Imam al-Qurtubī juga sangat senang menulis sehingga banyak karya tulis beliau dalam bentuk kitab yang sampai sekarang masih dijumpai di perpustakaan tertentu. Dengan ketekunan beliau terhadap

⁶³*Ibid.*, 18

ilmu, beliau mampu melahirkan karya-karya dalam bidang fiqh, hadis, qira'at, tafsir dan lain sebagainya. Adapun karya Imam al-Qurtubī, diantaranya:

- a. *Al-Tidhkār fī Faḍli al-Azkār*, yang membahas tentang kemuliaan-kemuliaan yang ada pada Alquran, di cetak pada tahun 1335 M di Kairo.
- b. *Al-Tazkirāh fī Ahwāl wa al-Mauṭi' wa Umūr al-Ākhirāt*, yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul “Buku Pintar Alam Akhirat” yang diterbitkan di Jakarta pada Tahun 2004.
- c. *Qama' al-Hars bi al-Zuhdi wa al-Qanā'ah wa Radd zil al-Suāl bi al-Katbī wa al-Syafā'ah*. Yang dicetak pada tahun 1408 M oleh Maktabah al-Sahabah Bitanta.
- d. *Al-Misbāh fī al-Jam'i baina al-Af'āl wa al-Shihāh* (fi 'ilmi Lughāh).
- e. *Al-Muqbis fī Syarhi Muwāṭa Maḥik bin Anas*
- f. *Al-luma' al Lu'lu'liyah fī al-'Isyrinat al-Nabawīyah wa Ghairahā*
- g. *Al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin limā Tadammanahū min Ayyil Furqān*, yang merupakan karya Imam al-Qurtubī yang terkenal dan sampai sekarang masih menjadi rujukan terlebih dalam bidang tafsir.⁶⁴

4. Metodologi dan Corak Penafsiran Tafsir al-Qurtubī

Kitab tafsir karya Imam al-Qurthubi yang berjudul *Al-Jami' li Ahkām al-*

Qur'ān wa al-Mubayyin limā Tadammanuhū min al-Sunnah wa al-Furqān atau

⁶⁴Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, jilid II (Kairo: Darul Hadis, 2005), h. 401. Lihat juga dalam Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, jilid I, 18-19.

biasa disebut Tafsir al-Qurtubī. penyebutan nama Tafsir al-Qurtubī karena dinisbatkan kepada penulis dari karya tafsir ini dan juga dapat ditemukan dalam sampul kitabnya yang tertulis Tafsir al-Qurtubī, Tafsir *al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān*. Nama lengkap kitab tafsir yang telah disebutkan di atas berarti kitab ini berisi tentang kumpulan hukum-hukum yang terkandung dalam Alquran serta penjelasan kandungan Alquran beserta sunnah. Dalam judul kitab ini juga disebutkan *Sammaitu* (aku namakan) yang menunjukkan bahwa nama dari kitab ini merupakan penamaan dari penulisnya sendiri.⁶⁵

Sebagaimana yang disebutkan Amin al-Kulfi terdapat tiga sistematika dalam penulisan kitab tafsir, yaitu: pertama, sistematika Mushafi, yang merupakan penulisan kitab tafsir berdasarkan urutan tartib mushafi yang dimulai dari surat al-Fatihah sampai dengan surat al-Nas. Kedua, sistematika Nuzuli, yaitu penulisan kitab tafsir yang diurut berdasarkan urutan turunnya ayat atau surat dari Alquran. Ketiga, sistematika Maudhu'i, yaitu penulisan kitab tafsir berdasarkan himpunan dari suatu tema-tema tertentu yang terkandung dalam Alquran. Adapun dalam kitab tafsir karya Imam al-Qurtubī ini menggunakan sistematika penulisan Mushafi yang menjelaskan semua ayat dalam Alquran secara berurutan sesuai dengan tartib mushafi.

Dari segi metode penafsiran sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farmawi terdapat empat metode, pertama, metode Tahlili yaitu metode menafsirkan Alquran secara terperinci dan menyeluruh dengan menyebutkan

⁶⁵Lihat *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Quran*, bagian judul, (Kairo: Dar al-Sya'b, t.th)

asbabul Nuzul, munasabah yang dimulai dari al-Fatihah sampai al-Nas. Kedua, metode Ijmali, yaitu metode penafsiran Alquran secara global dengan uraian singkat dengan bahasa yang mudah sehingga mampu difahami oleh semua kalangan. Ketiga, metode Muqorran, yaitu suatu penafsiran yang merujuk pada pendapat dua atau lebih mufassir kemudian dibandingkan. Keempat, metode Maudhu'i yaitu penafsiran ayat-ayat Alquran yang dihimpun berdasarkan pada tema-tema tertentu.

Adapun Imam al-Qurtubī dalam penafsirannya menggunakan metode Tahlili, yaitu dengan menafsirkan seluruh ayat Alquran secara terperinci yang dimulai dari surat al-Fatihah sampai al-Nas dengan dilengkapi penjelasan asbabul Nuzul, munasabah, balaghah, qira'at dan i'rab dalam penjelasannya.

Langkah-langkah yang dilakukan Imam al-Qurtubī dalam penafsirannya adalah:

- a. Memberikan kupasan dari segi bahasa.
- b. Menyebutkan ayat-ayat lain atau munasabah dari suatu ayat kemudian dilengkapi dengan penjelasan hadis-hadis dengan menyebutnya sebagai dalil.
- c. Mengutip pendapat ulama serta menyebutkan sumbernya sebagai alat untuk menjelaskan suatu hukum yang berkaitan dengan tema pembahasan.
- d. Menolak pendapat yang menyeleweng dari ajaran Islam.

- e. Mengkomparasikan pendapat para ulama kemudian mengambil satu pendapat yang dianggap paling benar.⁶⁶

Langkah-langkah di atas tidak menggambarkan secara menyeluruh dari penafsiran Imam al-Qurtubī. akan lebih banyak yang ditemukan jika diperluas lagi penelitian terhadap karya kitab tafsir beliau. Dari langkah di atas bisa disebutkan bahwa berdasarkan sumber penafsiran, kitab ini menggunakan tafsir bil ma'tsur yaitu penafsiran yang menggunakan penjelasan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis ataupun ayat dengan pendapat para sahabat ataupun tabi'in. Bahkan juga adakalanya Imam al-Qurtubī menggunakan penjelasan dari yang bersumber dari para ahli kitab (*Isrā'iliyāt*) yang beliau anggap benar.⁶⁷ Meskipun demikian tidak menutup kemungkinan bahwa dalam penafsirannya juga bersumber dari tafsir bil al-Ra'yi. Melihat poin ke empat di atas bahwa beliau sering mengambil beberapa pendapat dari para ulama kemudian mengambil salah satu diantaranya yang menurut Beliau paling benar. Dari sini sadar ataupun tidak ada subjektivitas dari Imam al-Qurthubi dalam pemilihan pendapat para ulama tersebut. Akan tetapi karya tafsir ini lebih tepat disebut sebagai tafsir bil ma'tsur karena lebih dominan.

Sebagaimana yang disebutkan Manna Khafīl al-Khattān bahwa dalam penafsiran Imam al-Qurtubī tidak hanya sampai kepada penjelasan tentang

⁶⁶Abdullah A. Zaini, *Implikasi al-Qira'at al-Sab'u Terhadap Hukum dalam Tafsir al-Qurthubi* (Tesis tidak Diterbitkan, Bidang Konsentrasi Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negri Sunan Ampel Surabaya, 2011).

⁶⁷Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar, *Epistimologi Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an karya al-Qurthubi* Jurnal Kalam P-ISSN, Vol. 11, No. 2. Desember, 2017.

hukum-hukum saja, akan tetapi menafsirkan Alquran secara menyeluruh. Metode yang ditempuh adalah dengan menyebutkan sebab-sebab turunnya ayat, perbedaan qira'at, i'rab, menjelaskan lafaz-lafaz yang gharib, menghubungkan pendapat-pendapat kepada yang mengatakannya, menyediakan paragraf khusus dari pada kisah yang diceritakan para mufasir dan berita-berita dari para ahli sejarah, mengutip dari ulama terdahulu yang diakui kualitas kesahihan pendapatnya, khususnya pada kitab-kitab hukum.⁶⁸

Seiring perkembangan zaman, keberagaman karya tafsir semakin banyak. Sebagaimana yang disebutkan al-Farmawi terdapat tujuh corak dalam penafsiran Alquran, yaitu, fiqhi, falsafi, 'ilmi, adabi 'ijtima'i, sufi, bil ma'tsur dan bil ra'yi.⁶⁹ Adapaun penafsiran al-Qurthubi memiliki corak fiqhi karena dalam penafsirannya lebih banyak mengkaitkan terhadap suatu hukum-hukum yang terkandung dalam Alquran. Sehingga para pengkaji tafsir sering menyebutkan kitab ini sebagai tafsir ahkam. Banyak juga ditemukan adanya suatu tema-tema tertentu dalam penafsiran Imam al-Qurtubī terlebih dalam persolan hukum. Sehingga Quraish Shihab pernah menyebutkan bahwa benih-benih dari metode Maudhu'i sudah ada sejak zaman tafsir klasik. Dapat dibuktikan dari karya tafsir al-Qurthubi ini dengan

⁶⁸Manna Khalil al-Khattan, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakkir AS (Bogor: Litera Atarnusa, 2016), 232

⁶⁹Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 327

melihat corak penafsiran beliau yang memfokuskan terhadap penafsiran ayat Alquran yang bertema hukum.⁷⁰

B. Pengarang dan Sistematika *Tafsir Al-Munir*

1. Riwayat Hidup Wahbah Al-Zuhaili

Wahbah bin Mustafā al-Zuhaili atau biasa dikenal dengan Wahbah al-Zuhaili lahir di Dair ‘Athiyah daerah Faiha, kota Damaskus, Suriah. Beliau lahir pada tahun 1932 M dari seorang keluarga yang sederhana, putra dari pasangan seorang petani bernama Mustafā al-Zuhaili yang terkenal dengan keshalihannya dan Hj. Fatimah binti Mustafā Sa’adah yang terkenal dengan kewara’annya dan teguh dalam menjalankan ajaran agamanya.⁷¹

Wahbah al-Zuhaili adalah cendekiawan muslim yang masyhur tidak hanya di bidang tafsir saja, beliau juga terkenal sebagai ahli fiqh. Masa hidup beliau habiskan untuk memperdalam keilmuannya. Beliau termasuk mufasir kontemporer yakni mufasir yang lahir pada abad ke-20 bersamaan dengan para cendekiawan muslim lainnya seperti Sayyid Qutb, Muhammad Abū Zahrāh, Mahmud Syaltut, Abdul Khaliq dan Muhammad Salam Madkur. Wahbah al-Zuhaili sendiri terkenal dengan kepribadiannya yang sederhana, dengan sifat ketawadhuannya beliau menjadi orang terpuji di kalangan masyarakat Suriah.

⁷⁰Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat dan ketentuan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 387.

⁷¹ Saiful Amin Ghofur, *Muzaik Mufasir al-Qur’an dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 174

Semasa kecilnya sudah dididik langsung oleh ayah beliau yang juga termasuk orang yang berilmu. Di umur 7 tahun Ia memulai pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyah dan selesai pada tahun 1946 M. selesai itu, beliau melanjutkan ke jenjang menengah selama 6 tahun pula. Kemudian untuk melanjutkan studinya, beliau melanjutkan perguruan tingginya di Universitas Damaskus hingga meraih gelar sarjananya pada tahun 1953 M. kemudian ia melanjutkan studinya di Universitas al-Azhar Mesir dan mendapatkan gelar doctor dengan disertasinya yang berjudul “*Atsār al-Harb fī a-Fiqh al-islami*” pada tahun 1963.⁷²

Dengan prestasi akademiknya yang bagus, membuatnya diangkat sebagai dosen dalam bidang syariah di Universitas Damaskus. Tidak lama beliau langsung diangkat sebagai asisten dekan di Fakultas Syari’ah. Tidak lama menjadi asisten, beliau diangkat menjadi dekan dan ketua jurusan fiqh al-Islami. Di sisi lain, beliau juga pernah menjadi pemimbing bagi para kandidat doktor di Universitas Damaskus dan Universitas Imam al-Auzā’I di Lebanon dan juga menjadi pembimbing dan penguji tesis maupun disertasi lebih dari tujuh puluh di berbagai kota seperti Damaskus, Beirut dan Khurtum. Dengan ketekunannya di bidang fiqh, beliau terkenal sebagai pakar imu fiqh dan Ushul Fiqh sehingga beliau mampu mencetuskan kurikulum studi fakultas Syari’ah Islamiyah di Universitas Damaskus dan Syari’ah wa al-Qanun di Universitas Kuwait.

⁷² Forum Kajian Tafsir LPSI, *Mengenal Tafsir dan Mufasir Era Klasikdan Kontemporer* (Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Pondon Pesantren Sidogiri, 1438 H), 192

Wahbah al-Zuhaiḥī juga pernah menjabat sebagai pengurus di Lembaga penyelidikan bagi institut Keuangan Islam. Juga pernah menjadi pengawas undang-undang dalam bidang syari'ah. al-Zuhaiḥī juga termasuk orang yang aktif tampil dalam program-program siaran televisi dan radio. Beliau juga pernah menjabat sebagai anggota kenegaraan di salah satu lembaga Ahlul Bait dalam bidang penelitian peradaban Islam di Urdun.⁷³

Wahbah al-Zuhaiḥī dalam bidang akidah, beliau menganut faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Beliau termasuk membolehkan bertawasul kepada Nabi Muhammad saw. dan para wali. Beliau juga menghindari perdebatan yang sampai kepada mengkafirkan aliran lain, sebagaimana yang sering terjadi di zaman sekarang. Dalam bidang fiqh beliau menganut ajaran mazhab Hanafi. Beliau termasuk ulama yang digandrungi masyarakat dengan ketawadhuhan, kesederhanaan serta keilmuan beliau yang sangat luas. Wahbah al-Zuhaiḥī wafat pada tahun 2015 di usianya yang ke-83 tahun. Beliau wafat hari Sabtu sore, tanggal 08 Agustus 2015, di Suriah. Kabar ini langsung dari murid dan putra beliau, syekh Usamah.⁷⁴

2. Guru dan murid Wahbah al-Zuhaiḥī

Dari karir Wahbah al-Zuhaiḥī yang gemilang di bidang keilmuan tidak terlepas dari kehebatan guru-guru yang membimbing beliau. Mulai dari ayah

⁷³ Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir al-Qur'an dari klasik hingga Kontemporer.*, 137

⁷⁴ Kajian Tafsir LPSI, *Mengenal Tafsir dan Mufasir.*, 193

beliau yang merupakan guru pertama bagi Wahbah al-Zuhailī. Dari ayahnya, beliau tergerak untuk memperkaya ilmu pengetahuan beliau. Sehingga beliau bisa terkenal dan dikenang sampai saat ini.⁷⁵ Adapun guru-guru Wahbah al-Zuhaili ketika di Damsuk, al-Azhar, Universitas Syams diantaranya:

- a. Mahmud Syaltut, seorang guru besar Universitas al-Azhar, (mengajar ilmu fiqh Perbandingan)
- b. Syekh Ḥasān al-Syattī, Syekh Muḥammad Ḥasyīm al-Khātib al-Syafī (mengajar ilmu Farāidh)
- c. Syekh Ahmad Samad, Syekh Hamdi Juwaiti, (mengajar ilmu Tajwid)
- d. Syekh Mahmud Yasin (ilmu Hadis)
- e. Syekh Jad al-Rab Ramadhan, Mahmud Abd Dam, Muḥammad ḤafizGhanim, dan Musthafa Mujahid (Fiqh Syafi'i)
- f. Muṣṭafā Abd Khafīq, beserta anaknya Abd Ghanī Usman Marzuki, Zawāhir al-Syafi'I, Ḥasan Wahdan dan Muḥammad Lutfi al-Fayūmi (Ilmu Ushul Fiqh)
- g. Syekh Ḥasān Jankah dan Syekh Shadīq Jankah al-Maidani (Ilmu Tafsir)
- h. Dr. Muḥammad Ali Imam, dan masih banyak lagi guru-guru beliau lainnya yang tidak bisa disebutkan semuanya.⁷⁶

Dengan ketekunan beliau terhadap ilmu pengetahuan, menjadikan beliau tidak selesai kepada menimba ilmu saja. Wahbah al-Zuhailī menjadi lebih

⁷⁵ Kajian Tafsir LPSI, *Mengenal Tafsir dan Mufasir*,. H. 193

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, (Butanul Ulum, 2013), 111

terkenal ketika menjadi guru besar bahkan sebagai rujukan bagi kalangan generasi-generasi setelahnya. Dengan aktifnya beliau menjejarkan ilmu yang ia miliki baik dalam forum kelas, diskusi, majlis ta'lim, dan di media masa menjadikan beliau memiliki banyak murid. Di antara murid beliau adalah Muhammad Farūq Hamdān, Muhammad Na'im Yasīn, Abd Laṭīf Farfur, Muhammad Laīl, juga termasuk anak beliau yaitu Muhammad Zuhaiḫī, serta masih banyak lagi murid beliau ketika menjabat sebagai dosen di Universitas.⁷⁷

3. Karya-karya Wahbah al-Zuhaiḫī

Ketekunan Wahbah al-Zuhaiḫī terhadap ilmu menjadikan keahlian dan kecerdasan yang luar biasa dengan dibuktikan kepada prestasi akademik yang beliau raih. Dari berbagai macam jabatan yang pernah beliau duduki. Tidak sampai pada pencapaian tersebut, Wahbah al-Zuhaiḫī mengembangkan ilmunya dengan aktif menulis. Banyak ditemukan karya-karya dari Wahbah al-Zuhaili yang bahkan sampai sekarang masih menjadi rujukan. Dari karya tulis ilmiah seperti makalah, artikel, bahkan sampai kepada kitab-kitab besar. Meskipun karyanya banyak yang bernuansa tafsir dan fiqh akan tetapi dalam penyampaianya memiliki referensi terhadap paradigma masyarakat dan perkembangan ilmu sains.

Dari jenis makalah atau buku-buku, beliau menghasilkan lebih dari 199 karya. Bahkan jika semua tulisan beliau yang berbentuk risalah jika dibukukan

⁷⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 111

akan menghasilkan lebih dari 500 karya.⁷⁸ Adapun karya beliau yang sudah diterbitkan, antara lain:

- a. *Atsār al-Harb fī al-Fiqh al-Islāmi* (Dirasah Muqaranah, al-Fikr Damaskus, 1963)
- b. *Al-Wāsiṭ fī Ushūl Fiqh* (Universitas Damaskus, 1966)
- c. *Al-Fiqh al-Islami fī Uslub al-Jadīd* (Maktabah al-Hadis, Damaskus, 1967)
- d. *Nazāri'āt al-Darrāt al-Syar'iyyah* (Maktabah al-Farab, Damaskus, 1969)
- e. *Al-Ushul al-'Ammāh li Wahdah al-Dīn al-Haq* (Maktabah al-Abasyiah, Damaskus, 1972)
- f. *Al-Fiqh al-Islām wa Adilatuhū*, 8 jilid (Dar al-Fikr, Damaskus, 1984)
- g. *Ushul al-Fiqh al-Islām*, 2 jilid (Dar al-Fikr, Damaskus, 1986)
- h. *Al-Islām Dīn al-Jihād lā al-Udwan* (Persatuan Dakwah Islam Antar Bangsa, Tripoli, Libyan, 1990)
- i. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syar'iyyah wa al-Manhāj*, 16 jilid (Dar al-Fikr, Damaskus, 1991)
- j. *Al-Qish al-Qur'āniyyah Hidāyah wa Bayān*, (Dar al-Khair, Damaskus, 1992)
- k. *Al-Ruhsah al-Syarī'ah al-Ahkamuhū*, Dar al-Maktabī, Damaskus, 1995

Dari karya-karya yang dilahirkan al-Zuhailī dapat tiga karya tafsir yang fenomenal dan menjadi rujukan sampai saat ini. Diantara karya tafsir tersebut adalah Tafsir al-Wasīṭ, Tafsir al-Wajīz dan Tafsir al-Munīr. ketiga karya tafsir

⁷⁸ Muhammad Mufid, *Belajar Dari Tiga Ulama Syam, Mustafa al-Zarqa, Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, Wahbah al-Zuhaili*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2015), h. 96

tersebut memiliki ciri dan karakteristik masing-masing. Karena dalam penulisannya memiliki metode penafsiran dan latar belakang yang tidak sama. Akan tetapi sebagai karya tafsir ketiga karya tersebut memiliki tujuan yang sama dalam penulisannya yakni sebagai upaya menjadikan Alquran pedoman bagi umat manusia dan dimudahkan dengan adanya karya tafsir tersebut.

Tiga karya tafsir tersebut dapat dideskripsikan karakteristiknya secara garis besar. Yang pertama, Tafsir al-Wajīz. Dalam karya tafsir ini, Wahbah al-Zuhaili tidak menafsirkan semua ayat dari Alquran. Beliau hanya mengambil ayat-ayat yang kiranya terasa sulit difahami oleh khalayak awam. Dan yang menjadi target konsumen dari karya tafsir ini pun untuk kalangan-kalangan orang awam. Meskipun dengan singkat, dalam menafsirkan ayat Alquran dalam tafsir ini tidak lupa untuk mencantumkan asbabul Nuzul dari ayat. Karya tafsir ini bisa dibilang sangat ringkas dibandingkan dengan karya tafsir beliau yang lain, karena dalam tafsir ini penjelasannya ditulis dalam bentuk catatan pinggir.⁷⁹

Kitab kedua adalah Tafsir al-Wasīṭ. Kitab Tafsir al-Wasīṭ merupakan hasil dari presentasi Wahbah al-Zuhaili di sebuah media massa yang Beliau isi selama tujuh tahun. Dari apa yang disampaikan ketika ia sebagai narasumber kemudian ditulis dan dicetak menjadi sebuah kitab. Kitab tafsir al-Wasīṭ ini lebih banyak pembahasannya dari pada tafsir al-Wajīz, karena dalam kitab ini membahas keseluruhan dari ayat Alquran. Kitab tafsir ini pun dalam metode yang digunakan yakni dengan menjelaskan secara mendalam sesuai dengan tema-tema

⁷⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Muqaddimah Tafsir al-Wajiz*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), h. 8

yang terkandung dalam setiap surat dengan dilengkapi asbab Nuzul. Mengenai rujukan yang digunakan, Wahbah al-Zuhaili tetap berpegang teguh pada manhaj penafsiran dengan menggunakan sumber-sumber yang ma'tsur dan menghindari israiliyat.⁸⁰

Selanjutnya kitab tafsir yang ketiga, yaitu Tafsir al-Munir yang merupakan salah satu karya terbesar beliau dan menjadi salah satu fokus kajian penulis dalam pembahasan ini yang akan dibahas secara mendalam pada pembahasannya selanjutnya.

4. Pemikiran Wahbah al-Zuhaili

Pemikiran tentang mazhab menurut Wahbah al-Zuhaili merupakan sebuah kebutuhan bagi umat muslim. Bermazhab menurut beliau adalah sebuah keniscayaan. Akan tetapi di sisi lain, beliau juga memotivasi untuk selalu memperdalam keilmuan sehingga mampu berijtihad dengan berlandaskan Alquran dan Hadis yang mereka fahami dengan metode penafsiran dan pengambilan istinbat hukum yang benar.

Perbedaan mazhab yang ada harus dilihat sebagai kekayaan bagi umat Islam, bukan dijadikan untuk saling membenarkan atau menyalahkan. Karena dengan adanya perbedaan tersebut akan memperkaya keilmuan umat Islam sehingga mampu menjawab berbagai macam problem di era kontemporer ini.

Wahbah al-Zuhaili menyebutkan ada tiga *Harākah Islamiyah* yang harus

⁸⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Muqaddimah Tafsir al-Wasit*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), h. 6-7

ditegakkan, yaitu berpegang teguh pada ajaran Islam, pemahaman mendalam terhadap ilmu keislaman dengan diiringi pemahaman tentang dinamisasi dalam dunia modern, dan membangun persatuan umat islam. Dengan tiga hal tersebut gairah umat Islam untuk bangkit menjadi tinggi. Karena jika para pendakwah atau ulama-ulama hanya memfokuskan terhadap ibadah yang bersifat batiniah saja, tanpa diperkaya dengan melihat konteks di era modern ini dengan pemahaman yang mendalam terhadap Islam maka yang akan terjadi hanya perbedaan-perbedaan cara beribadah itu saja yang akan menjadi perbincangan.⁸¹

5. Tafsir al-Munīr

Tafsir al-Munīr merupakan salah satu karya tafsir Wahbah al-Zuhailī. Di antara tiga karya tafsir Wahbah al-Zuhailī kitab tafsir al-Munīr lebih lengkap pembahasannya dibandingkan kitab tafsir beliau yang lain. Dalam kitab tafsir al-Munīr mengkaji seluruh ayat Alquran dari a-Fatihah sampai al-nas secara komperhensif, lengkap dan mencakup berbagai aspek yang dibutuhkan masyarakat atau pembaca. Dalam kitab tafsir al-Munīr dilengkapi dengan *asbāb Nuzūl*, *balāghah*, dan *I'rāb* serta mencantumkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Tafsir ini ditulis beliau mulai dari tahun 1975-1991 M, seteah beliau menyelesaikan dua karya di bidang fiqh, yaitu *Usul Fiqh al-Islamī* dan *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhū*.

⁸¹Baihaki, *Studi Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili dan Contoh Penafsirannya Tentang Pernikahan Beda Agama* Jurnal Analisis, Vol. XVI, No. 1, 2016, 133

Kitab tafsir ini terdiri dari 16 jilid yang pertama kali diterbitkan oleh Dar al-Fikr Beirut Libanon dan Dar al-Fikr Damaskus, Syiria yang berjumlah 16 jilid pada tahun 1991 M. karya ini Wahbah al-Zuhaili tulis setelah menjalani kegiatan mengajar di perguruan tinggi selama 30 tahun serta melakukan riset dalam berbagai disiplin ilmu. Dengan demikian tafsir ini beliau tulis ketika sudah mencapai puncak karir intelektualnya. Kitab ini pun diterjemahkan dalam berbagai bahasa seperti bahasa Turki, Malaysia dan Indonesia.⁸²

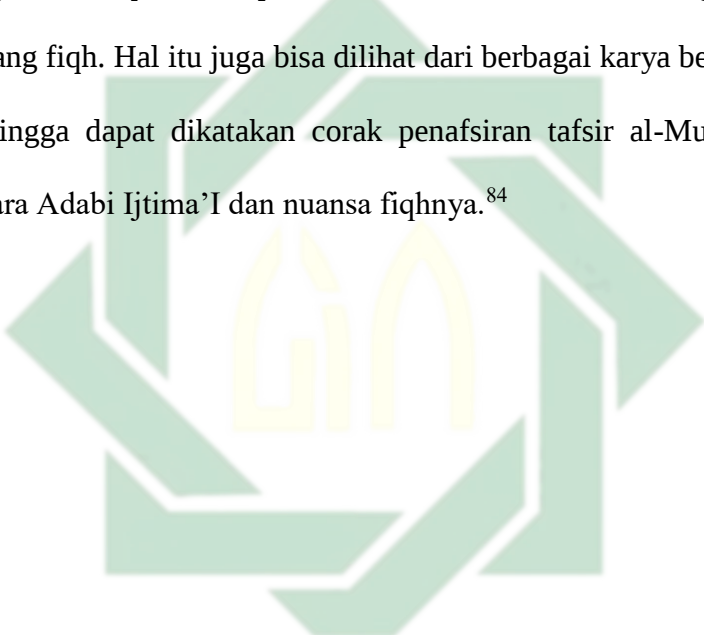
Dalam karya tafsir ini Wahbah al-Zuhaili menggunakan metode tafsir tahlili yaitu dengan menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan meneliti semua aspeknya, dari bahasa, kosakata, munasabah, asbab Nuzul serta sesuai dengan urutan susunan mushaf mulai dari al-Fatihah sampai dengan al-Nas dengan sedikit banyak melakukan analisis di dalamnya. Namun terdapat juga metode tafsir maudhu'i di dalam penafsirannya, yaitu menafsirkan suatu ayat dengan memfokuskan terhadap tema-tema yang terkandung dalam ayat tersebut, kemudian ayat-ayat yang memiliki korelasi dengan tema tersebut dikelompokkan menjadi satu dan dianalisis. Namun dalam penafsirannya dalam kitab ini lebih dominan kepada metode tafsir Tahlili.

Sebagaimana yang disebutkan Al-Farmawi dalam kitabnya, terdapat tujuh corak dalam penafsiran Alquran di antaranya tafsir bi al-Ma'tsur, tafsir bi al-Ra'I,

⁸²Baihaki, *Studi Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili dan Contoh Penafsirannya Tentang Pernikahan Beda Agama*, Jurnal Analisis, Vol. XVI, No. 1, 2016, 137

Tafsir al-Sufi, Tafsir al-Fiqh, Tafsir al-Falsafi, Tafsir al-‘Ilmi, dan Tafsir Adabi al-Ijtima’i.⁸³

Adapun dalam kitab tafsir al-Munīr menggunakan corak tafsir Adabi Ijtima’i serta adanya nuansa fiqh. Hal ini terutama ditunjukkan dengan adanya penjelasan fiqh kehidupan. Karena hal ini terlihat dengan keahlian beliau di bidang fiqh. Hal itu juga bisa dilihat dari berbagai karya beliau dalam bidang fiqh. Sehingga dapat dikatakan corak penafsiran tafsir al-Munir adalah keselarasan antara Adabi Ijtima’i dan nuansa fiqhnya.⁸⁴



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸³Abd Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu’i*.,h. 327

⁸⁴Baihaki, *Studi Kitab Tafsir al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili*., 137

BAB IV

PENAFSIRAN QS. AL-BAQARAH AYAT 184 TENTANG RUKHSAH

DALAM TAFSIR AL-QURTUBĪ DAN TAFSIR AL-MUNĪR

A. Penafsiran al-Qurtubī Terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa Bagi Orang Sakit dan Musafir dalam Kitab Tafsir *Jami' al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ
فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۗ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. Al-Baqarah: 184)

Ayat di atas merupakan landasan hukum tentang adanya hukum rukhsah bagi orang berpuasa dengan ketidak mampuannya dalam menjalankannya. Setiap mufasir memiliki karekteristik dan sistematika tersendiri dalam karya tafsir yang ditulisnya. Ada yang menafsirkan ayat disertai dengan asbab nuzulnya dan ada pula yang tidak disertai dengan asbabul nuzul. Sebagaimana dalam karya tafsir al-Qurtubī, Imam al-Qurtubī dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 184 ini tidak mencantumkan asbab nuzul dari ayat tersebut. Namun ada baiknya pembaca mengetahui asbab nuzul ayat tersebut, maka dari itu penulis mencoba mencari dari sumber yang lain.

Dalam penafsiran Imam al-Suyuti disebutkan bahwa sebab turunnya ayat ini yang bersumber dari Ibn Sa'ad dalam kitab *al-Tabaqāt*, diriwayatkan dari Mujahid, dia berkata 'ayat ini turun berkenaan dengan tuan saya, Qais Ibn Sa'ad.

Lalu dia pun tidak berpuasa dan memberi makan kepada orang miskin untuk tiap harinya”.⁸⁵

Dalam penafsiran yang dilakukan al-Qurtubī juga menjelaskan 3 ayat dalam Surat al-Baqarah dari 183-185 menjadi satu kelompok pembahasan dan dalam hal ini tidak menyebutkan tentang adanya korelasi antara ayat-ayat sebelumnya yang berkenaan dengan tema pembahasan yang lain akan tetapi untuk mengetahui munasabah (korelasi) dari ayat ini penulis mengambil dari sumber yang lain.

Perlu diketahui, munasabah merupakan keterkaitan atau korelasi dari ayat dengan ayat yang lain, baik dengan ayat sebelumnya ataupun dengan ayat setelahnya. Sebagaimana yang disebutkan Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa ayat ini berkaitan erat dengan ayat sebelumnya yang membahas tentang pemeliharaan jiwa. Jika pada ayat sebelumnya membahas tentang hukum qishah sebagai sarana dalam pemeliharaan jiwa, maka dalam ayat ini, Allah mengejak untuk memelihara jiwa dengan mengerjakan ibadah puasa.⁸⁶

Hal ini senada dengan apa yang disebutkan Imam al-Qurtubī dalam tafsirnya bahwa puasa merupakan suatu ibadah istimewa yang berbeda dengan ibadah-ibadah lain. ibadah puasa merupakan rahasia seseorang dengan Tuhannya. Karena ibadah puasa tidak terlihat dan hanya orang yang mengerjakan dan

⁸⁵Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubabun Nuqul fi Asbabil Nuzul*, Terj. Tim Abdul Hayyie (Depok: Gema Insani, 2009), cet. Ke-3, 67

⁸⁶Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), cet. Ke-5, 484

Tuhannya lah yang tau. Ibadah puasa merupakan jalan untuk menghindarkan pemuasan jiwa dan penambahan nafsu yang mana dalam hal ini secara tersirat merupakan salah satu cara dalam memelihara jiwa.⁸⁷

Sebagaimana yang disebutkan dalam bab sebelumnya, bahwa Imam al-Qurtubī dalam penafsirannya dilengkapi dengan penjelasan *I'rāb* dari suatu kalimat yang dianggap perlu dibahas dari segi bahasanya. Dalam ayat ini, Imam al-Qurtubī menyebutkan kata-kata yang dibahas lebih dalam, seperti kata *fai'ddatun* berposisi *marfu* karena kedudukannya sebagai *khbar* dan *mubtadā'* yang seharusnya adalah “diwajibkan, ditetapkan atau atasnya (jumlah) yang ditinggalkan”. Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa *fai'ddatun* dibaca *mansūb*, sebagaimana a-Kisa'i karena sebagai objek dari kata kerja, dengan makna “maka berpuasalah kamu sesuai dengan hari yang ditinggalkan”. Pendapat lain juga menyebutkan kata tersebut sebenarnya *mudhāf* dan *mudhāf ilaihnya* merupakan kata puasa yang dihapuskan, dan kata *i'ddatun* menempati posisi itu.

Kata *i'ddatun* berasal dari kata *a'dda* yang berarti hitungan. Namun dalam ayat ini berarti “yang terhitung (*ma'dūdun*). Sedangkan kata (*ukhara*) sebagaimana yang disebutkan dari Sibawaih bahwa kata ini tidak ditafsirkan atau keluar dari bahasa seperti biasanya. Sementara ulama lain berpendapat bahwa kata ini memang keluar dari bahasa arab pada umumnya, dan kata ini merupakan sifat dari hari yang disebutkan pada ayat tersebut. Lalu ada juga yang berpendapat

⁸⁷Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Terjm. Muhammad al-Hifnawi (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 627

bahwa kata ini merupakan jamak dari kata *ākhara*. Dan ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut merupakan sifat dari kata hari maka disebutkan dengan bentuk muannas.⁸⁸

Dalam ayat ini, dalam bacaannya terdapat perbedaan qiraat. *Yuṭiqūnahū* dalam kalimat ini dibaca dengan huruf *tha'* dengan berharakat kasrah dan mensukunkan huruf *ya* setelah *tha'*. Asal katanya adalah *yaṭīwiqūnahū*, kemudian harakat kasrah pada huruf *waw* dipindahkan ke huruf *tha'* dan huruf *waw* diganti dengan huruf *ya* dengan berharakat sukun.

Pendapat lain menyebutkan dari Ibn Abbās, dengan membaca *yaṭawwaqūnahū*, dengan memfathahkan huruf *tha'* kemudian huruf *waw* ditasydidkan dengan berharakat *fathah*, yang bermakna 'yang membebaninya'. Bacaan lain yang berasal dari al-Anbari menyebutkan dengan *yaṭayyaqūnahū*, yaitu dengan mentasydidkan huruf *tha* dan *yadān* berharakat *fathah* yang memiliki sama dengan yang sebelumnya yaitu 'yang membebaninya. Adapun bacaan lain yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, juga Siti Aisyah, Thawus dan Amru bin Dinar, yaitu *yattawwaqūnahū* dengan memfathahkan huruf *waw* dan mentasydidkan huruf *tha'* yang juga difathahkan. Pendapat ini menurut kaidah bahasa masih dibenarkan, namun tidak dipakai dalam bacaan Alquran, hanya dipakai dalam penafsiran saja.

Kemudian dari kalangan penduduk Madinah dan Syam, membaca kalimat *fidyatun ta'āmu* dengan memfathahkan huruf *mim* pada kata *ta'āmu* karena

⁸⁸*Ibid*, 643-644

dianggap kalimat tersebut kedudukannya sebagai *mudhāf* dan *mudhāf ilaih* dan menjamakkan kata *miskīn* menjadi *masākīn*. Namun Ibnu Abbas tetap menyebutkan dengan tunggal sebagaimana juga pendapat dari al-Bukhari, Abu Dawud dan Al-Nasa'i. Dari Ibnu Abbas bahwa pembacaan dengan tunggal (*Mufrād*) adalah bacaan yang baik karena menjelaskan hukumnya dalam setiap hari. Bacaan ini juga termasuk dalam pilihan bacaan dari Abu Ubaid, Abu Amru, Hamzah dan al-Kisa'i.⁸⁹

Setelah menyebtukan beberapa unsur-unsur dalam penafsiran di atas, maka d sini penulis akan menjelaskan makna dari ayat. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa QS. Al-Baqarah ayat 184 merupakan dalil dari para ulama tentang adanya keringanan dalam menjalankan puasa. Telah disebutkan sebelumnya bawa syarat wajib puasa adaah Islam, baligh, berakal mampu dan bermukim. Jika salah satu diantara syarat-syarat ini hilang, maka tidak diwajibkan untuknya berpuasa.

Karena pembahasan ini masuk pada ranah ayat ahkam, maka peru diketahui bahwa ciri-ciri dari ayat ahkam sebagaimana yang disebutkan Manna al-Khattan yaitu beberapa cirri-ciri yang termasuk dari ayat ahkam diantaranya ayat tersebut mengandung satu wajah dan mudah diketahui serta dimengerti maksudnya tanpa memerlukan keterangan lain. lebih lanjut Manna al-Khattan menyebtukan bahwa Ibnu Abbas berpendapat bahwa QS. Al-Baqarah merupakan ayat muhkam.

⁸⁹*Ibid*, 656-657

Dalam pembahasan selanjutnya, mengenai penafsiran ayat ini, penulis membagi menjadi empat bagian pembahasan besar ,diantaranya:

1. Puasa bagi orang yang sakit

Perihal orang sakit yang disebutkan dalam ayat ini yang berarti “maka diantara kamu ada yang sakit” para ulama membagi keadaan orang sakit menjadi dua, yaitu ia sama sekali tidak mampu menjalankan puasa karena sakitnya. jika demikian maka wajib baginya untuk berbuka. Dan ia mampu menjalankan puasanya dengan sedikit kesulitan atau jika berpuasa akan berpengaruh pada sakitnya, maka sunnah baginya berbuka.⁹⁰

Ibn Sirīn berpendapat bahwa saat seseorang mengalami suatu keadaan yang disebut dengan orang sakit, maka boleh baginya untuk tidak berpuasa. Hal ini diqiyaskan dengan seseorang yang dalam perjalanan yang diperbolehkan berbuka karena perjalanannya, meskipun dalam perjalanan tersebut tidak mendapatkan kesulitan apapun. Hal ini juga senada dengan yang disebutkan oleh Tarif bin Tamām al-Utharidī, ketika itu ia pernah berkunjung ke rumah Muhammad bin Sirin pada bulan Ramadhan dan mendapatinya sedang tidak berpuasa. Kemudian Ibn Sirin memperlihatkan jarinya yang sedang sakit.

Adapun pendapat jumhur ulama adalah jika seseorang memiliki penyakit yang membuatnya menderita atau khawatir penyakitnya akan lebih parah, maka ia dibenarkan untuk berbuka. Adapun pendapat dari Imam Malik adalah sakit yang

⁹⁰*Ibid*, h. 632

memperbolehkan untuk berbuka adalah sakit yang memberatkannya atau sakit yang kritis.

Hasān al-Nāḳi berpendapat bahwa sakit yang diboehkan untuk bebruka adalah sakit yang seperti dalam shalat yang tidak mampu membuatnya melaksanakan sholat dengan berdiri. Kemudian dari imam Syafi’I berpendapat bahwa seseorang boleh berbuka adalah sakit yang mengharuskannya untuk berbuka, maka jika seseorang tersebut masih bisa menahan sakitnya, maka dia tidak diperbolehkan untuk berbuka.⁹¹

Dari beberapa pendapat di atas, al-Qurtubī menyebtukan bahwa pendapat dari Ibn Sirīn inilah yang dapat diterima. Beliau menyatakan sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Bukhari yaitu ketika itu berada di Nisabur, aku terserang oeh suatu penyakit yang tidak begitu parah.kemudian Ishak bin Rawhah dan beberapa temannya menjenguknya. Kemudian Ishak bertanya “apakah kamu tidak berpuasa wahai Abu Abdillah?”. Aku menjawab “Iya”. Ia pun bertanya kembali, “apakah engkau hanya mengkhaatirkan untuk tidak mengambil rukhsah?”. Aku menjawab “sebuah riwayat dari Ibdan, dari Ibnu Mubarak, dari Ibnu Juraj, ia berkata: aku pernah bertanya kepada Atha’’sakit yang bagaimana yang mengharuskanku untuk berbuka puasa?’ kemudian dijawab “sakit dengan jenis apapun sebagaimana firman Allah swt. “*faman kāna mingkum marīdhan*”. Lalu al-Bukhari berkata hadis ini tidak pernah didengar Ishak sebelumnya.

⁹¹*Ibid*, 633

Hal ini juga serupa dengan apa yang disebutkan Abū Hanīfah bahwa jika seseorang khawatir terhadap dirinya, meskipun hanya penyakit demam. Akan tetapi jika Ia berpuasa maka demamnya akan semakin parah, maka ia diperbolehkan untuk berbuka.⁹²

2. Puasa bagi Musafir

Lanjutan dari kalimat yang sudah disebutkan di atas yang berarti “atau dalam perjalanan”, para ulama berbeda pendapat mengenai perjalanan yang bisa dikategorikan sebagai musafir. Ada yang menyatakan bahwa bepergian yang dimaksud adalah bepergian yang tujuannya untuk beribadah seperti haji atau berjihad. Dan yang termasuk dalam perjalanan ini adalah bersilaturahmi dan mencari rizki. Sedangkan dalam perjalanan yang bertujuan untuk berdagang ulama memiliki dua pendapat ada yang membolehkan untuk berbuka dan ada pula yang tidak. Namun di sini yang membolehkan lebih diunggulkan. Kemudian perjalanan untuk bermaksiat terdapat dua pendapat pula dari kalangan ulama, ada yang membolehkan dan ada pula yang melarang. Dan pendapat yang melarang lebih diunggulkan.⁹³

Ulama juga berbeda pendapat mengenai jarak tempuh yang disebutkan sebagai musafir. Imam Malik berpendapat bahwa jarak yang ditempuh yang disebutkan sebagai musafir sebagaimana jarak yang diperbolehkan untuk

⁹²*Ibid*, 634

⁹³Imam al-Qurthubi, *tafsir al-Qurthubi*, 634

mengqashar shalat. Imam Maik menyebutkan jaraknya selama satu hari perjalanan kemudian memperbaharainya lagi dengan menyebutkan empat puluh delapan mil.

Ibn Khuwaizīmandād menyebutkan pendapat terakhir itu merupakan pendapat yang menjadi pilihan dalam mazhabnya. Terkadang disebutkan 42 mil terkadang pula 36 mil. Adapun Imam Syafi'I menyebutkan perjalanan yang disebutka musafir selama dua hari. Namun Imam Syafi'I membedakan antara perjalanan dari darat dan laut. Untuk perjalanan darat dengan perjalanan sehari semalam dan untuk perjalanan laut dengan jarak 48 mil.

Kemudian Imam al-Qurtubī menjelaskan bahwa jarak yang ditempuh sehingga disebutkan sebagai musafir dan dibolehkan untuk berpuasa adalah dengan jarak perjalanan yang memperbolehkan untuk mengqashar shalat yakni dengan jarak empat burud atau enam belas *farsākh* atau sekitar lima puluh enam mil.⁹⁴

Keumuman lafaz dari ayat ini tidak bisa dipungkiri menjadikan banyaknya pendapat yang lahir. Baik dari segi jarak, tujuan dalam perjalanan dan lain sebagainya. Adapun selanjutnya mengenai masalah musafir para ulama menyebutkan bahwa musafir boleh berbuka ketika sudah memulai perjalanan sebelum terbitnya matahari. Namun disini terdapat perbedaan pula. Ketika seseorang hanya dengan niat saja untuk melakukan perjalanan tidak dianjurkan untuk berbuka. Namun ada pula yang membolehkan untuk berbuka meskipun

⁹⁴Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, 635

hanya dengan niat dengan catatan bahwa seseorang tersebut benar-benar akan bepergian dengan diiringi dengan perbuatan lain seperti telah menyiapkan barang bawaannya serta gerakannya pun sudah menunjukkan untuk bepergian, kemudian pendapat ini ditambah jika dalam kelanjutannya dia tidak jadi melakukan perjalanannya maka harus mengganti puasanya serta membayar fidyah.

Namun menurut pendapat Isa yang diriwayatkan dari Ibn Qasim menyebutkan bahwa jika terjadi demikian maka, ia hanya harus mengganti puasanya saja, tanpa adanya hukum kafarat.

Pendapat Ibn Qasim inilah yang dianggap Imam al-Qurtubī dapat diterima. Bahwa beliau menjelaskan bahwa seseorang ketika sampai kepada niat saja untuk melakukan perjalanan dan disertai dengan barang bawaan yang sudah disiapkan dan gerakannya sudah menunjukkan bahwa ia benar-benar akan bepergian, maka pada waktu itu boleh untuk berbuka dan jika pada kelanjutannya seseorang tersebut tidak jadi melakukan perjalanannya maka baginya hanya mengganti puasanya saja dan meniadakan kafarat. Karena orang tersebut telah melakukan apa yang diperbolehkan baginya untuk diperbuat. Pada awalnya ia terbebas dari hukuman apapun, oleh karena itu ia tidak akan terkena hukuman apapun kecuali dengan keyakinannya, dan tidak ada keyakinan dengan adanya perbedaan pendapat. Ini pula yang dimaksudkan pada firman Allah swt *a'la safarin* atau dalam perjalanan.⁹⁵

⁹⁵*Ibid*, 637-639

Pendapat ini, beliau (Imam al-Qurtubī) kuatkan dengan hadis yang diriwayatkan dari al-Nisaburi, dari Ismail bin Ishak bin Sahal di negri Mesir, dari Ibn abī Maryām, dari Muhammad bin Ja'far, dari Zaid bin Aslām, dari Muhammad bin al-Munkadir, dari Muhammad bin Ka'ab, ia berkata: Saya pernah berkunjung kerumah Anas bin Malik pada bulan Ramadhan, yang ternyata pada waktu itu ia sedang berniat untuk melakukan perjalanan, kendaraannya pun telah ia siapkan, dan pakaian khusus untuk bepergianpun telah ia kenakan. Pada saat ia sudah dekat waktunya tenggalam matahari, lalu ia memanggil pelayannya untuk mempersiapkan makanannya, dan ia pun menyantap makanan itu dan bergegas menaiki kendaraannya. Lalu aku bertanya kepada nya, “Apakah yang engkau lakukan itu(berbuka puasa ketika hendak bepergian)hukumnya sunnah?”. Ia menjawab “Ya, ini disunnahkan”.

Begitupun halnya ketika seseorang berniat di malam hari untuk berpuasa, akan tetapi pada pagi harinya melakukan perjalanan, maka boleh baginya untuk berbuka karena kewajibannya gugur disebabkan perjalanan yang ia lakukan. Para ulama berpendapat ketika hal itu terjadi maka wajib baginya untuk mengganti puasanya dan membayar kaffarat. Akan tetapi pendapat ini menurut Imam al-Qurhtubi tidak diterima. Karena menurut nya hal yang demikian tersebut (membayar fidyah) telah keluar dari apa yang diperintahkan Allah swrt dan Rasul-Nya.⁹⁶

⁹⁶*Ibid*, 640-641

Dalam penggalan ayat ini juga mengandung makna puasa dalam keadaan musafir tidak berarti baginya. Riwayat dari Umar, Ibn Abbās, Abū Hurairāh dan Ibn Umar menyatakan hal yang sama. Ibn Umar berkata: Barang siapa yang berpuasa pada saat bepergian maka dia harus mengqadha'nya nanti ketika sudah pulang. Pendapat ini juga senada dengan yang disampaikan Abdurrahman bin A'uf, beliau berkata: Seseorang yang musafir yang berpuasa sama halnya dengan seseorang yang bermukim tapi tidak berpuasa. Pendapat ini mengandung makna bahwa seseorang ketika dalam perjalanan lebih baik untuk tidak berpuasa. Namun dalam pendapat lain, seperti yang disebutkan Imam Malik bahwa tetap lebih baik berpuasa, dan diberi penghormatan untuk memilih diantara keduanya.

Imam al-Qurtubī dalam masalah ini tidak menyebutkan mana yang lebih baik, dalam penjelasannya antara orang yang berpuasa dan tidak ketika dalam perjalanan sama-sama baik. Dan tidak ada yang lebih diunggulkan. Sebagaimana beliau sebutkan dari Hadis bahwa ketika itu” para sahabat melakukan perjalanan bersama Rasulullah saw. kemudian para sahabat ada yang berpuasa dan ada yang tidak. Namun disana tidak ada yang saling mencela satu sama lain.⁹⁷

3. Puasa bagi Lansia, wanita hamil dan menyusui serta Fidyah yang ditunaikan

Dalam penggalan ayat selanjutnya yang berarti “Dan bagi orang-orang yang berat menjalankannya untuk membayar fidayh yaitu member makan

⁹⁷*Ibid*, 640-641

seorang miskin”, para ulama berpendapat bahwa ayat ini telah di nasakh. Sebagaimana yang disebutkan bahwa ketika turunnya anjuran untuk beribadah puasa banyak dari umat islam kala itu tidak mampu menjalankannya, kemudian turunlah ayat ini sehingga jika seseorang tidak mampu menjalankan ibadah puasa maka ia harus menggantinya dengan memberi makan satu orang miskin. Namun selanjutnya ayat ini di nasakh dengan penggalan ayat selanjutnya, yakni, *wa an taṣūmū khairullakum* “dan berpuasa lebih baik bagimu”.⁹⁸

Ibn Abbās berkata bahwa ayat ini turun ditujukan untuk orang tua renta yang tidak mampu untuk melaksanakan puasa, kemudian ayat ini di nasakh dengan ayat *faman shaḥida*. Namun keringan bagi orang tua renta yang tidak mampu berpuasa itu tidak dihapus. Pendapat lain juga yang berasal dari Ibn Abbās juga menyebutkan bahwa ayat ini tidak mansukh. Ayat ini ditujukan untuk seseorang yang sudah tua baik wanita maupun pria yang tidak mampu untuk berpuasa, mereka diperintahkan untuk memberi makan satu orang miskin untuk mengganti puasanya sesuai dengan hari yang ditinggalkan.

Pendapat dari Ibn Abbās ini yang dirasa dapat diterima oleh Imam al-Qurtubī. Beliau menyebutkan bahwa riwayat dari Ibn Abbās ini semuanya shahih. Kemudian ditambahkan dari Abū Dawūd bahwa, diriwayatkan dari Ibn Abbās pula, bahwa penggalan ayat ini ditujukan untuk wanita hamil dan menyusui.⁹⁹

⁹⁸*Ibid*, 659

⁹⁹Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, 660-661

Mayoritas ulama juga sepakat bahwa ayat ini ditujukan untuk lansia dan wanita hamil dan menyusui yang tidak mampu untuk berpuasa. Namun di sini perbedaan pendapat terdapat pada wanita hamil dan menyusui. Imam malik berpendapat bahwa bagi wanita hamil yang takut atas kesehatan dirinya dan bayi yang dikandungnya maka boleh tidak berpuasa dengan mengganti puasanya di hari yang lain tanpa harus membayar fidyah kemudian jika wanita menyusui ketika takut atas kesehatan dirinya dan anaknya maka harus mengganti puasanya dengan mengganti puasanya serta membayar fidyah. Adapun menurut Imam Abu Hanifah ketika wanita hamil dan menyusui diperbolehkan untuk tidak berpuasa dan menggantinya dengan mengqadha puasanya tanpa harus membayar fidyah baik ketika berpuasa tersebut takut akan kesehatan dirinya atau anaknya. Imam Hambali berpendapat ketika wanita hamil dan menyusui takut atas kesehatan dirinya dan anaknya maka mengganti puasanya dengan mengqadha puasanya, akan tetapi jika seorang wanita hamil atau menyusui tidak berpuasa karena takut akan kesehatan anaknya maka harus mengganti puasanya dengan mengqadha puasanya serta membayar fidyah. Pendapat Imam Hambali sesuai dengan pendapat dari Imam Syafi'i.¹⁰⁰

Semua ulama sepakat tentang kebolehan berbuka bagi orang tua renta yang sudah tidak mampu untuk menjalankan puasa. Adapun perbedaan pendapat ada pada ukuran pengganti puasa tersebut. Menurut Rabi'ah dan Imam Malik bagi lansia tidak harus member makan orang miskin karena ketidak-mampuannya

¹⁰⁰Syeikh Abdurrahman al-Juzairy, *Fiqh Empat Mazhab* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar,), 381-382

itu, hanya saja jika atas dasar kerelaan dia untuk member makan seorang miskin, itu lebih baik. Adapun mayoritas ulama termasuk ulama mazhab fiqh kecuali Imam Malik menyebutkna bahwa harus membayar fidyah sebagai pengaplikasian dari ayat tersebut. Pendapat ini pula yang dianggap dapat diterima oleh Imam al-Qurtubī.¹⁰¹

Mengenai masalah ini untuk lebih jelasnya bahwa Imam al-Qurtubī berpendapat bahwa penggalan ayat di atas merupakan suatu hukum bagi para lansia yang sudah tidak mampu untuk menjalankan ibadah puasa serta wanita hamil dan menyusui untuk kebolehan nya tidak berpuasa dan menggantinya dengan membayar fidayah yaitu dengan member makan satu orang miskin setiap hari sesuai dengan jumlah puasa yang ditinggalkan. Begitupun mengenai pendapat bahwa ayat ini *dinasakh* itu pun menurut Imam al-Qurtubī dapat pula diterima, akan tetapi nasakh di sini bukan berarti penghapusan melainkan *taskhīh*, karena para ulama klasik sering menyebutkan kata *takhsīs* juga dengan kata *nasakh*.

Kemudian mengenai ukuran pembayaran fidyah tersbeut Imam al-Qurtubī menyebutkan sesuai dengan pendapat mayoritas ulama bahwa ukurannya adalah memberi satu orang miskin makanan sebanyak satu mudd. Satu mudd sama dengan dua telapak tangan orang dewasa dengan diisi makanan seperti gandum ketika itu di zaman Rasulullah SAW. kemudian untuk pembayaran tersebut ditujukan untuk satu orang atau lebih dalam hal ini terdapat

¹⁰¹Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, 662

perbedaan pendapat sesuai dengan perbedaan qiraat yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa kata *miskīn* ada yang membaca dengan mufrad dan ada yang jamak. Menurut Imam al-Qurtubī sebagaimana yang dijelaskan dari Abū Ubaīd bahwa kata ini disebut dengan *mufrād*. Bahwa kata yang disebut *mufrād* bisa pula berarti semua. Namun kata yang disebut semua, tidak bisa berarti satu. Maka dengan pendapat ini dapat disimpulkan bahwa pembayaran fidyah ini ditujukan untuk satu orang miskin adapun untuk pemberian secara sukarela untuk lebih dari satu orang juga tidak ada larangan.¹⁰²

4. Qadha Puasa dan Mengakhirkan Qadha Puasa

Pada penggalan ayat selanjutnya yang berarti “maka wajiblah baginya puasa sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”. Ayat ini menjelaskan tentang perintah untuk mengganti puas Ramadhan yang ditinggalkan Karena sakit dan musafir. Mengenai pengganti puasa ini para ulama berbeda pendapat apakah harus dikerjakan secara terus menerus tanpa terputus atau boleh dengan berangsur-angsur. Imam Malik menyebutkan bahwa untuk mengganti puasa diharuskan untuk melakukannya secara terus menerus sebagaimana ibadah puasa Ramadhan itu dikerjakan secara berurutan satu bulan penuh. Adapun Imam Syafi’i menyebutkan bahwa penggalan ayat diatas tidak mengisyaratkan adanya perintah mengganti puasa secara berturut-turut. Maka jika seseorang mengganti puasanya secara terpisah hal itu diperbolehkan.

¹⁰²Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, 664

Pendapat ini yang dianggap dapat diterima oleh Imam al-Qurtubī bahwa diperbolehkan untuk mengganti puasa yang telah ditinggalkan bagi orang sakit dan musafir baik secara berurutan ataupun secara terpisah.

Imam al-Qurtubī juga berpendapat dengan berpatokan dari sebuah hadis, yang menjelaskan bahwa Rasulullah pernah ditanya mengenai tentang penjaduan utang puasa Ramadhan. Beliau menjawab :Bayarlah sesuai dengan kemampuanmu, diibaratkan ketika seseorang berhutang uang, lalu membayarnya secara mencicil.¹⁰³

Pada penggalan ayat ini tidak ada pengkhususan hari yang disebutkan untuk mengganti puasa Ramadhan. Kemudian ketika seseorang dalam mengganti puasanya sampai pada bulan Ramadhan selanjutnya, maka ulama berbeda pendapat. Ada yang mewajibkan untuk mengganti puasanya setelah bulan Ramadhan dan disertai dengan membayar fidyah, dan ada pula yang menyebutkan hanya mengganti puasanya saja setelah bulan Ramadhan itu.

Adapun Imam al-Qurtubī lebih condong kepada pendapat yang menyebutkan untuk mengganti puasa disertai dengan membayar fidyah. Dalam pendapatnya ini, beliau tuturkan disertai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairāh yang menjelaskan bahwa seseorang yang yang lalai dalam mengqadha puasanya sampai kepada bulan Ramadhan selanjutnya, maka ia hanya harus mengerjakan puasa Ramadhan yang saat itu ia hadapi, lalu

¹⁰³Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, 643-646

mengganti puasa yang ditinggalkannya pada tahun sebelumnya, serta memberi makan seorang miskin setiap hari ia berpuasa.¹⁰⁴

Kemudian jika seseorang sakit yang berlangsung lama sampai pada bulan Ramadhan selanjutnya dan tidak pernah merasa sehat diantara dua bulan Ramadhan tersebut, maka baginya hanya wajib mengganti puasanya dengan membayar fidyah saja tanpa harus mengqadha puasanya. Adapun jika diantara dua bulan Ramadhan tersebut seseorang pernah sembuh dari penyakitnya tetapi tidak mengqadha puasanya, maka baginya wajib mengganti puasanya dan disertai dengan membayar fidyah.¹⁰⁵

Adapun seseorang yang sakit parah ketika bulan Ramadhan dan dengan itu ia tidak berpuasa, dan tidak sembuh bahkan sampai meninggal dan tidak sempat menjalankan qadha puasanya, maka baginya tidak diwajibkan atas apapun. Sama halnya dengan yang sedang bepergian di bulan Ramadhan dan tidak berpuasa. Kemudian dalam perjalanan tersebut ia meninggal dunia, maka baginya tidak diwajibkan atas apapun pula. Begitupun untuk keluarganya tidak diwajibkan untuk mengganti puasanya. Meskipun ada pendapat yang menyebutkan bahwa ada kewajiban bagi keluarga untuk mengganti puasa dari orang meninggal karena sakit atau ketika bepergian tersebut, namun menurut

¹⁰⁴*Ibid*, 648

¹⁰⁵*Ibid*, 649

Imam al-Qurthubi hal tersebut berlaku ketika pada puasa Nazar, dan bukan untuk mengganti puasa Ramadhan.¹⁰⁶

B. Penafsiran Wahbah al-Zuhāifī Terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah Berpuasa bagi Orang Sakit dan Musafir dalam Kitab *Tafsir al-Munīr*

Sebagaimana pada pembahasan sebelumnya mengenai penafsiran dari QS. al-Baqarah ayat 184 tentang sistematika dari sebuah penafsiran, maka pada pembahasan ini pun perlu dijelaskan terlebih dahulu supaya mampu memberi pemahaman secara menyeluruh dari ayat ini.

Dalam penafsirannya tentang ayat ini, Wahbah al-Zuhāifī menyebutkan sebab turunnya QS. al-Baqarah ayat 184 berkenaan dengan bekas majikan dari Ibn Sa'ad, yakni Qāis Ibn Sa'ib. pada waktu itu, Qāis Ibn Sa'ib sedang berpuasa, karena sudah lanjut usia dan terasa berat dalam melanjutkan puasanya, maka turunlah ayat ini. Kemudian ia pun tidak berpuasa lalu ia memberi makan seorang miskin untuk setiap hari yang ditinggalkannya.¹⁰⁷

Wahbah al-Zuhāifī juga menyebutkan dalam tafsirnya bahwa ayat ini masih ada kaitannya dengan ayat sebelumnya yang membahas tentang hukum qhisas, yakni ayat ini juga masih berkenaan dengan hukum-hukum dalam syaria't yang lain. maka tidak perlu lagi mencari hubungan antara hukum yang satu dengan hukum yang lainnya. Maksudnya korelasi antara ayat ini dengan ayat

¹⁰⁶*Ibid*, 651

¹⁰⁷Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-Akidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Jakarta: Gema Insani, 2013), Terj. Abd Hayyie al-Kattani dkk, Jilid 1, 378

sebelumnya berkenaan dengan masih membahas tentang hukum syari'at, bukan berarti adanya hubungan antara hukum qishas dengan hukum berpuasa.¹⁰⁸

Sebelum melanjutkan kepada pembahasan mengenai tafsir dari ayat ini terlebih dulu diuraikan beberapa makna *mufradāt* dalam ayat ini yang sekiranya perlu diketahui lebih dalam mengenai makna dari setiap katanya pun dengan susunan kata dari sebuah kalimatnya. Kata *yutīqūnahu* berarti orang yang menjalankan puasa dengan bersusah payah. Makna ini diperkuat dengan bacaan *yaṭṭawwaqūnahu* pada satu qiraat. Maksud dari kata ini dituju kepada orang tua yang sudah lanjut usia, wanita hamil dan menyusui, serta orang sakit yang tidak ada harapan untuk sembuh. *Fidyatun* adalah pemberian makanan kepada seorang miskin untuk setiap hari yang ditinggalkan yang diberikannya sebanyak hari yang ditinggalkan. Makanan yang diberikan merupakan makanan pokok dari suatu negeri yang bersangkutan.¹⁰⁹

Dalam kalimat *fidyatun ta'āmu miskīn* terdapat beberapa qiraat, menurut Imam Nafi' dan Ibn Dhakwān membaca dengan *fidyatun* diidhofatkan kepada kata *ta'āmu* dan *miskīn* dibaca dengan bentuk jamak. Adapun menurut bacaan Hasym dengan membaca kata *fidyatun* dengan tanwin serta merafa'kan kata *ta'āmu* , sedang kata *miskīn* dibaca dengan bentuk jamak. Adapun menurut

¹⁰⁸Wahbah az-Zuhaili, 378

¹⁰⁹*Ibid*, 376-377

jumhur ulama membacanya *fidyatun* dengan bertanwin dan kata *ta'āmu* dirafa'kan serta kata *miskīn* dibaca dengan bentuk mufrad.¹¹⁰

Setelah menjelaskan beberapa pembahasan yang tidak lain sebagai penunjang dari penafsiran ayat ini, dan juga dalam penafsiran Alquran tidak terlepas dari beberapa pemaparan di atas. Selanjutnya berkenaan dengan penafsiran ayat ini sebagaimana dalam pembahasan penafsiran sebelumnya, bahwa dalam ayat ini terdapat beberapa bagian besar dalam pembahasannya, di antaranya:

1. Puasa bagi orang sakit dan musafir

Pada dasarnya ibadah puasa termasuk ibadah yang berat. Akan tetapi ibadah puasa merupakan anjuran untuk semua bahkan umat dari Nabi-nabi sebelumnya, jadilah ibadah puasa terasa ringan karena menjadi suatu pekerjaan yang umum (dikerjakan semua orang) dan orang-orang yang melaksanakannya pun dengan santai dan tentram kerana perkara (yang berat) tersebut berlandaskan kebenaran dan persamaan. Ketika seseorang dalam keadaan tertentu merasa berat dalam melaksanakan puasa maka diperbolehkan untuk tidak berpuasa dengan mengambil dalil dari ayat ini tentang kebolehan tidak berpuasa bagi golongan-golongan tertentu.

Kewajiban menjalankan ibadah puasa hanya berlaku bagi orang yang mampu, berbadan sehat dan mukim. Adapun bagi para musafir dan orang sakit yang parah yang susah menjalankan puasa dibolehkan untuk tidak berpuasa dan

¹¹⁰*Ibid*, 375

mengganti puasanya pada hari yang lain.¹¹¹ Teks dari ayat ini memang menunjukkan bahwa semua orang sakit tanpa mengkategorikan penyakitnya diperbolehkan mengambil rukhsah berpuasa. Akan tetapi, penyakit yang diperbolehkan untuk mengambil rukhsah dalam berpuasa menurut fuqaha adalah penyakit yang mengakibatkan *mudharāt* pada jiwa atau menambahkan parahnya penyakit. Yang diperhitungkan dalam hal ini adalah dugaan yang kuat. Standar inilah yang sesuai dari hikmah dalam anjuran mengambil rukhsah ini, yaitu untuk menghendaki kemudahan dan menghilangkan kesukaran. Maka dari itu sebenarnya yang menjadi tolak ukur penyakit itu sendiri berada pada diri sendiri yang mengalami penyakit tersebut.¹¹²

Adapun bagi musafir dibolehkan tidak berpuasa pada bulan Ramadhan ketika perjalanan yang ditempuh sesuai dengan perjalanan ketika dibolehkan mengqashar shalat. disebutkan dalam *tafsir al-Munīr* bahwa jarak yang ditempuh dengan ukuran 16 *farsakh*, atau empat *burūd*, yaitu sekitar 46 mil atau 89 km. Adapun ketika diukur dengan waktu menurut Imam Hanafi sebagaimana yang dijelaskan dalam *Tafsir al-Munīr* adalah perjalanan dengan menempuh waktu tiga hari tiga malam. Dengan kecepatan sedang, seperti menggunakan unta, jalan kaki, bukan ukuran perjalanan menggunakan transportasi modern saat ini. Wahbah al-Zuhaili menyebutkan dengan hal ini ukuran disebutkan sebagai musafir dilihat dari

¹¹¹Syeikh Abdurrahman al-Juzairi, *Fiqh Empat Mazhab* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar,), 378

¹¹²Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir.*, 383

jarak yang ditempuh dalam perjalanannya, bukan waktu yang dihabiskan dalam perjalanan tersebut.¹¹³

Adapun mengenai tujuan musafir yang diperbolehkan untuk mengambil rukhsah menurut Wahbah al-Zuhāifi adalah seorang yang bepergian dengan tujuan melakukan ketaatan seperti berhaji, silaturahmi, atau berdagang, mencari nafkah dan perjalanan *mubah* yang lain, mayoritas ulama berpendapat membolehkan untuk mengambil rukhsah. Sedangkan ketika perjalanan dalam kaitannya untuk maksiat, ulama mempunyai dua pendapat. Imam Hanafi membolehkan untuk tidak berpuasa bagi seseorang yang melakukan perjalanannya dengan tujuan bermaksiat, dengan alasan bahwa perjalanan itu sendiri bukan maksiat, dan yang maksiat itu pekerjaan setelahnya. Barang kali dalam perjalanannya mendapat hidayah dan ia bertaubat. Adapun menurut mayoritas ulama berpendapat tidak boleh mengambil rukhsah bagi seseorang yang melakukan perjalanan dengan tujuan bermaksiat. Karena rukhsah tersebut akan membantunya untuk melakukan maksiat, dan hal seperti itu bukan termasuk tujuan dari syari'at.

Menurut Wahbah al-Zuhāifi seseorang disebutkan musafir dan boleh tidak berpuasa adalah perjalanan yang dilakukan sebelum terbitnya fajar. Jika seseorang melakukan perjalanan di bulan Ramadhan setelah terbitnya fajar, maka tidak diperbolehkan berbuka, karena yang diunggulkan pada kondisi itu lebih kepada bahwa ia itu masih termasuk orang yang mukim. Begitupun ketika seseorang yang

¹¹³*Ibid*, 381-384

meniatkan untuk tidak berpuasa pada malam harinya, karena seseorang musafir tidak disebutkan musafir hanya berlandaskan pada niat semata. Disebut musafir ketika seseorang sudah melangkah kakinya, maka mulai dari situ baru bisa disebutkan musafir. Berbeda dengan seseorang yang mukim, jika seseorang berniat untuk bermukim maka mulai saat itu ia termasuk orang yang mukim.¹¹⁴

Mayoritas ulama fiqh sepakat tidak berpuasa bagi musafir merupakan rukhsah, maka terserah bagi musafir untuk berpuasa atau tidak. Abū dāwud dalam sunannya meriwayatkan dari Aisyah bahwa Hamzah al-Aslami pernah bertanya kepada Rasulullah saw. “Wahai Rasulullah, apakah saya boleh berpuasa dalam perjalanan? Kemudian Rasulullah bersabda “berpuasa atau tidak terserah padamu”. Ada pula hadis lain yang menyebutkan bahwa puasa bagi musafir tidak dianjurkan. Sebagaimana dalilnya yaitu sabda Nabi saw. “berpuasa dalam perjalanan bukan termasuk kebajikan”.¹¹⁵

Namun pendapat ini ditolak karena jumhur ulama menyebutkan bahwa hadis ini disabdakan Rasulullah saw, ketika pada waktu itu melihat seseorang dalam perjalanan dengan dipayungi dan dikerubuti orang banyak, maka melihat hal ini Rasulullah saw bersabda “Berpuasa dalam perjalanan bukan termasuk kebajikan”. Sebagian dari ulama menyampaikan hadis ini secara lahiriahnya saja, tanpa melihat historis hadis itu dikeluarkan. Dengan hal ini Wahbah al-Zuhaili menyebutkan tentang kebolehan untuk tidak berpuasa bagi musafir dan orang

¹¹⁴Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir.*, 385

¹¹⁵*Ibid*, 384

sakit. Namun jika melihat mana yang lebih baik adalah menjalankan puasa dengan dalilnya yaitu “*wa an taṣūmū khairullakum*”. Artinya, puasa kalian wahai orang sakit dan para musafir serta orang-orang yang bisa menjalaninya dengan susah payah lebih baik dari pada membayar fidyah, sebab dengan puasa tersebut mampu memerangi nafsu, membuktikan kekuatan iman, dan menyadari penguasaan Allah swt. Karena melihat banyak sekali keistimewaan dalam ibadah puasa tersebut, sebagaimana yang disebutkan Wahbah al-Zuhāifi baik untuk diri sendiri dan antara diri dan Allah swt. Seperti akan menambah rasa takwa kita kepada Allah, meredakan syahwat, puasa juga merealisasikan konsep persamaan antara si miskin dan si kaya, mengajarkan kedisiplinan dalam hidup, serta juga berpengaruh kepada kesehatan fisik. Semua makna ini disinggung dalam hadis Nabi saw, yang artinya “Berpuasalah, niscaya kalian sehat”.¹¹⁶

2. Puasa bagi Lansia, wanita hamil dan menyusui serta Fidyah yang ditunaikan

Perihal ibadah puasa, manusia terbagi menjadi tiga kelompok, pertama orang yang sehat dan mukim mereka yang diwajibkan untuk berpuasa di bulan Ramadhan. Kedua, orang sakit dan musafir yaitu kelompok yang dibolehkan tidak berpuasa pada bulan Ramadhan dan menggantinya pada hari yang lain diluar bulan Ramadhan, dan ketiga, orang yang tidak mampu berpuasa dan puasa membawa mudharat baginya, golongan mereka inilah yang diwajibkan untuk mengganti puasanya dengan membayar fidyah. Golongan ini yang merupakan kandungan dari

¹¹⁶*Ibid*, 381-385

penggalan ayat dalam QS. al-Baqarah 184, yaitu (*wa a'la alladhīna yuṭīqūnahū*). Ada yang mengatakan bahwa ayat ini sudah dimansukh, namun menurut Wahbah al-Zuhaili berdasarkan riwayat dari Ibn Abbās menyatakan bahwa ayat ini tidak dimansukh dan tetap berlaku sampai saat ini.¹¹⁷

Seseorang yang termasuk dalam golongan ketiga tersebut adalah orang tua renta yang sudah tidak mampu menjalankan puasa. Serta pendapat yang kuat menyebutkan termasuk dari orang yang tidak mampu adalah wanita hamil dan menyusui. Sebagaimana yang disebutkan oleh Hasan al-Basri bahwa tidak ada penyakit yang lebih berat daripada kehamilan.

Mayoritas ulama sepakat bahwa kewajiban berpuasa bagi orang tua renta yang sudah tidak memiliki kekuatan untuk berpuasa sudah gugur dan wajib mengganti ibadah puasa tersebut dengan membayar fidyah. Namun perihal wanita hamil dan menyusui para ulama berbeda pendapat. Imam Hanafi memberi hukum bagi wanita hamil hanya wajib mengganti puasanya pada hari yang lain di luar bulan Ramadhan tanpa harus membayar fidyah. Imam syafi'i dan Imam Hambali berpendapat jika wanita khawatir terhadap bayinya, maka keduanya (hamil dan menyusui) harus mengganti puasanya dengan mengqadha' puasanya dan membayar fidyah. Sedangkan Imam Malik berpendapat wanita hamil hanya mengganti puasanya dengan mengqadha puasa dan untuk wanita yang menyusui mengganti puasanya di hari yang lain serta membayar fidyah.¹¹⁸

¹¹⁷Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir.*, 387

¹¹⁸Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir.*, 387

Adapun pengganti puasa dengan membayar fidyah Wahbah al-Zuhaili menyatakan ukuran fidyah sesuai pendapat Abū Hanīfah yaitu setengah sha' atau dua mudd dari makanan gandum dan satu sha' dari makanan lainnya yang disesuaikan dengan makanan pokok dari negrinya. Sedangkan menurut jumhur ulama adalah satu *mudd*. Satu *mudd* sama dengan 675 gram dan satu sha' sama dengan 2751 gram. Yang diwajibkan hanya memberi satu orang miskin, adapun ketika seseorang dengan sukarela memberi lebih dari satu orang, atau melebihi makanan yang diberikannya kepada satu orang miskin atau mengqadha' puasanya disertai dengan memberi fidyah maka itu lebih baik.¹¹⁹

3. Qadha Puasa dan Mengakhirkan Qadha Puasa

Firman Allah swt (*faiddatun min ayyāmin ukhar*) menunjukkan bahwa kewajiban asli bagi orang sakit dan musafir adalah berpuasa, hanya saja ia diberikan keringanan untuk tidak berpuasa. Dengan demikian jika dia tidak berpuasa maka wajib mengganti puasanya pada hari yang lain. pendapat ini menurut Wahbah al-Zuhaili adalah pendapat mayoritas ulama. Karena makna ayat tersebut adalah “barang siapa di antara kamu sakit atau bepergian, lalu ia tidak berpuasa, maka ia harus berpuasa pada hari yang lain setelah ia tak berpuasa”. Jika pada suatu negeri berpuasa sebanyak 29 hari, kemudian ada seorang yang sakit dan tidak sembuh sampai 29 hari, maka ia harus mengganti puasanya sebanyak 29 hari. Dalam melaksanakan qadha puasa tidak wajib untuk menggantinya secara

¹¹⁹Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*., 388

terus-menerus atau berurutan. Sebab dalam ayat tersebut disebutkan secara umum tanpa penentuan batas waktu. Karena apabila suatu kata meliputi segala waktu maka ia tidak secara khusus berkaitan dengan salah satu waktu tertentu.¹²⁰ Namun di sisi lain apabila seseorang lalai dalam mengganti puasanya sampai pada bulan Ramadhan berikutnya maka baginya harus mengganti puasanya setelah bulan Ramadhan tersebut disertai dengan membayar fidyah. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ulama. Adapun menurut Abū Hanīfah dihukumi dengan tetap hanya dengan mengganti puasanya saja, tanpa harus membayar fidyah alasannya yaitu lahiriah dari penggalan ayat di atas. Mayoritas ulama berpendapat dengan membayar fidyah berpedoman pada hadis yang diriwayatkan dari Daraquṭhni, dengan sanad yang sahih dari Abū Hurairah tentang orang yang melalaikan *qadha* puasa Ramadhan hingga datang bulan Ramadhan berikutnya, Ia berkata: Hendaknya ia berpuasa bulan Ramadhan pada waktu itu bersama dengan orang-orang, kemudian ia mengerjakan *qadha* puasa yang ditinggalkan dan harus memberi makan orang miskin setiap harinya sesuai dengan jumlah puasa yang ditinggalkan”.¹²¹ Al-Harasi dalam tafsirnya juga menyebutkan ketika seseorang lalai dalam mengganti puasanya sampai pada datangnya bulan Ramadhan selanjutnya maka baginya harus mengganti puasa tersebut setelah bulan Ramadhan tersebut disertai dengan membayar fidyah.¹²²

¹²⁰Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir.*, 385

¹²¹Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, 386

¹²²Imaduddin al-Kiya al-Harasi, *Ahkam al-Qur'an*, 66

Adapun seseorang yang membatalkan puasanya dengan berjimak maka hukumannya menurut Imam Malik dan Abū Hanīfah yaitu dengan membayar kafarat, dengan memerdekakan budak yang beriman, jika tidak mampu maka dengan berpuasa selama dua bulan penuh secara berturut-turut, dan jika dengan hal itu juga tidak mampu, maka harus memberi makan satu orang miskin selama 60 hari. Adapun bagi seseorang yang membatalkan qadha puasanya dengan berjimak, tidak dihukumi seperti yang demikian. Hukuman dalam masalah ini dengan tetap menggantinya di hari yang lain.

Ketika seseorang yang sakit kemudian tidak sembuh, dan karena penyakit tersebut ia meninggal sementara ia punya tanggungan mengganti puasa, maka tidak ada hukuman baginya serta tidak seorang pun yang diberi tanggungan untuk mengganti puasanya. Yang demikian ini sama ketika seseorang yang melakukan perjalanan pada bulan Ramadhan dan ia tidak berpuasa, maka tidak ada tanggungan apapun baginya. Hal ini sesuai dengan dalil dalam QS. Al-An'am: 164

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

Dan seseorang tidak akan memikul beban dosa orang lain. (QS. Al-An'am: 164)

Meskipun ada ulama yang menganjurkan untuk mengganti puasa orang sakit yang meninggal atau musafir yang meninggal dalam perjalanannya yang ditanggungkan kepada walinya sebagaimana pendapat dari Imam Hambali yaitu jika seseorang sebelum meninggal ada waktu untuk ia mengganti puasanya namun tidak ia kerjakan. Tindakan demikian akan lebih baik untuk menjamin seseorang

terhindar dari tanggungannya. Adapun dalil yang digunakan pada pendapat ini adalah hadis yang diriwayatkan Muslim dari Aisyah ra. Rasulullah saw bersabda:

“Barang siapa meninggal dunia sementara ia punya tanggungan puasa, maka hendaknya walinya berpuasa atas namanya”.

Dalam hadis ini mencakup segala macam puasa, namun dipersempit dengan adanya hadis yang diriwayatkan Muslim dari Ibn Abbās, katanya: seseorang wanita dan menghadap Rasulullah saw, lalu bertanya, “Wahai Rasulullah, ibu saya meninggal dunia sementara ia punya tanggungan puasa nazar, apakah saya boleh berpuasa atas namanya?”. Kemudian Rasulullah saw bersabda “menurutmu ketika ibumu punya hutang, kemudian kamu mewakilinya melunasi hutang tersebut, apakah hutangnya menjadi lunas?”. Wanita itu menjawab “Ya”. Kemudian Rasulullah bersabda “kalau begitu puasalah atas nama ibumu”.

Dengan adanya hadis ini menurut Wahbah al-Zuhaili bahwa tanggungan untuk mengganti puasa seseorang kepada seorang wali berlaku hanya pada masalah puasa nazar, bukan untuk puasa pada bulan Ramadhan.¹²³

C. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Imam al-Qurtubī dan Wahbah al-Zuhaili terhadap QS. Al-Baqarah ayat 184 Tentang Rukhsah berpuasa Bagi Orang Sakit Musafir

Dari penafsiran kedua mufasir yang dipaparkan di atas, penulis menemukan beberapa persamaan dan perbedaan dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 184.

¹²³Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir.*, 387

Adapun persamaan dari penafsiran Imam al-Qurtubī dan Wahbah al-Zuhāilī penulis bagi menjadi beberapa bagian sesuai dengan sub bab pada pembahasan sebelumnya, diantaranya:

1. Puasa bagi orang sakit dan musafir

- a. Kedua mufasir berpendapat yang sama tentang kebolehan bagi seorang yang dalam keadaan sakit atau bepergian (musafir) untuk tidak berpuasa pada bulan Ramadhan dengan hukum untuk wajib menggantinya di hari yang lain sesuai dengan jumlah hari yang ditinggalkan di dalam puasa Ramadhan.
- b. Kategori seseorang dikatakan musafir, kedua mufasir ini menyebutkan bahwa jarak yang ditempuh untuk boleh mengambil rukhsah dalam berpuasa yaitu jarak yang diperbolehkannya untuk mengqashar shalat. Yaitu sekitar 4 *burūd* atau 16 *farsakh*, atau sekitar 89 km. Hal ini juga dikuatkan dengan pendapat Wahbah al-Zuhāilī bahwa yang menjadi ukuran dalam perjalanan sehingga dikategorikan musafir yang boleh mengambil rukhsah berpuasa adalah dengan jarak tempuh perjalanan, bukan waktu dalam perjalanan.

Pendapat seperti demikian juga disebutkan oleh Ibn Rusyd yaitu bepergian yang diperbolehkan berbuka adalah ukuran bepergian yang diperbolehkan mengqashar shalat dan bepergian yang di rasa berat. Karena menurutnya tidak semua bepergian itu di rasa berat. Serta para sahabat pun membatasi kriteria

dari bepergian, yaitu ukuran dari bepergian itu harus diqiyaskan dengan ukuran bepergian yang dibolehkan untuk mengqashar shalat.¹²⁴

- c. Kategori musafir dan boleh mengambil rukhsah, baik puasa maupun mengqashar shalat, kedua mufasir berpendapat bahwa ketika perjalanannya bertujuan untuk ibadah seperti berhaji, jihad, menuntut ilmu dll, dan dalam pekerjaan mencari nafkah, berdagang silaturrahi. Kemudian kedua mufasir berpendapat tidak diberikan rukhsah bagi seseorang yang bepergian dengan tujuan maksiat.
2. Puasa bagi Lansia, wanita hamil dan menyusui
 - a. Dalam masalah ini, Kedua mufasir berpendapat bahwa kalimat *wa a'la alladhīna yuṭiqūnahu* dalam ayat tersebut ditujukan kepada orang yang sudah tua yang tidak mampu menjalankan puasa dan wanita hamil serta menyusui. Dan kedua mufasir menyebutkan bahwa penggalan ayat ini tidak di *nasakh* dan masih berlaku sampai saat ini. Hal lain disebutkan dalam kitab tafsir Ibn Katsir bahwa kalimat ini memang di *nasakh*, akan tetapi penghapusannya itu berlaku untuk orang yang mukim saja, bukan untuk orang yang tidak mampu seperti lansia, wanita hamil dan menyusui. Karena pada awal mulanya syari'at Islam membolehkan ketika seseorang tidak sakit dan tidak dalam melakukan perjalanan tetapi merasa berat dalam menjalankan puasa maka ia boleh mengambil rukhsah itu dengan alasan tidak mampu mengerjakan puasa atau

¹²⁴Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid* (Jakarta: Pustaka Azzam IKAPI DKI, 2006), 611

berat dalam melaksanakan puasa dan menggantinya dengan membayar fidyah.¹²⁵

Pendapat ini juga sama dengan apa yang dijelaskan oleh Sayid Qutub dalam tafsirnya bahwa memang adanya hukum yang dihapus yaitu bagi orang sehat dan bermukim yang diwajibkan puasa dan tidak boleh mengambil rukhsah dalam berpuasa, akan tetapi masih berlaku hukumnya bagi orang tua laki-laki maupun perempuan yang lemah yang berat dalam menjalankan puasa.¹²⁶

- b. Mengganti puasa bagi orang tua dan wanita hamil dan menyusui kedua mufasir berpendapat hanya dengan membayar fidyah, yaitu dengan memberi makan satu orang miskin setiap hari sesuai dengan jumlah puasa yang ditinggalkan. Pembahasan ini juga terdapat dalam penafsiran dari Ibnu Katsir yang menyebutkan bahwa yang termasuk dalam kalimat tersebut adalah wanita hamil dan wanita menyusui yang mengkhawatirkan keselamatan terhadap diri dan anaknya.¹²⁷ Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa ketika seseorang dalam melakukan pekerjaan berat yang jika berpuasa ia tidak mampu melakukan pekerjaan tersebut dan akan berdampak kepada banyak orang, seperti kepada keluarga, atau kepada pekerjaannya, maka dibolehkan untuk tidak berpuasa dan menggantinya dengan membayar fidyah

¹²⁵ Ibnu Katsir, *Terjemahan Tafsir Ibnu Katsir*, h, 344-345

¹²⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilalil Qur'an*, 204

¹²⁷ Al-Imam Abu Fida' Isma'il Ibnu Katsir al-Damasqy, *Terjemah Tafsir Ibnu Katsir*, Juz1 (Bandung: Sinar Baru Al-Gesindo, 2002), 346

sebagaimana yang disebutkan oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya.¹²⁸

Pendapat yang lain dalam masalah ini dijelaskan dalam penafsiran sayid Qutub tentang ayat ini yang menyebutkan bahwa yang dimaksud dalam orang yang berat dalam menjalankan puasa tersebut adalah orang tua (lansia) baik dari laki-laki maupun perempuan yang sudah tidak mampu menjalankan puasa dan tidak menyebutkan kriteria seperti wanita hamil dan menyusui.¹²⁹

3. *Qadha* puasa dan mengakhirkan *qadha* puasa

Dalam hal ini terdapat beberapa persamaan yang dikemukakan oleh kedua mufasir dalam tafsirnya, di antaranya:

- a. Kedua mufasir berpendapat bahwa dalam mengganti puasa tidak harus dikerjakan secara berturut-turut sebagaimana kewajiban puasa itu yang harus dikerjakan secara berturut-turut dalam satu bulan penuh. Namun ketika menggantinya boleh dikerjakan berturut-turut atau tidak.

Kebolehan untuk mengganti puasa dengan tidak berturut-turut juga disebutkan oleh Al-Harasi dalam tafsirnya. Beliau menjelaskan bahwa lafaz *ayyām* merupakan bentuk *isim nakirah*, maka jika diperinci pastinya juga dijelaskan mengenai konsekuensinya. Maka dengan penyebutan tersebut disebutkan oleh

¹²⁸Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1(Jakarta: Lentera Hati, 2012), cet. Ke-5, 402

¹²⁹Sayyid Qutub, *Tafsir fi Zilalil Qur'an.*, 204

al-Harasi bahwa tidak dibatasi oleh waktu tertentu, maka dalam mengganti puasa boleh dengan berturut-turut ataupun secara terpisah.¹³⁰

- b. Ketika seseorang dalam mengganti (*qadha*) puasanya lalai sampai kepada datangnya bulan Ramadhan selanjutnya, Wahbah al-Zuhāifī dan Imam al-Qurtubī berpendapat bahwa baginya untuk menggantinya setelah puasa Ramadhan itu sesuai dengan jumlah hari yang ditinggalkan dan disertai dengan membayar fidyah setiap harinya sesuai dengan jumlah hari yang ditinggalkan. pendapat lain dalam masalah ini sebagaimana yang dijelaskan al-Jaṣṣas dalam tafsirnya yaitu bagi seseorang yang tidak mengganti puasanya sampai pada bulan Ramadhan selanjutnya maka baginya hanya mengganti puasa saja setelah bulan Ramadhan tersebut tanpa harus membayar fidyah. Karena menurut Al-Jaṣṣas hukuman membayar fidyah tersebut keluar dari apa yang ada pada nash Alquran. Hal tersebut beliau identikkan ketika seorang memiliki hutang. Maka bagi seorang yang memiliki hutang tersebut yang diwajibkan baginya adalah membayar hutang tersebut tanpa adanya perintah yang lain. Maka sama halnya dalam mengganti ibadah puasa, dan membayar fidyah tersebut merupakan pengganti bagi orang lansia yang sudah tidak mampu berpuasa, bukan untuk orang sakit atau musafir.¹³¹
- c. Ketika seseorang dalam keadaan sakit pada bulan Ramadhan sehingga tidak berpuasa dan karena sakitnya itu ia meninggal dunia, atau seseorang yang

¹³⁰Al-Imam al-Fiqhi Imaduddin al-Kiya Al-Harasi, *Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub, al-Amaliyyah), 66

¹³¹Abu Bakar Ahmad al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, 256-257

dalam perjalanan dalam bulan Ramadhan dan tidak berpuasa, lalu dalam perjalanan tersebut ia meninggal dunia, maka kedua mufasir sepakat bahwa tidak ada hukum baginya, dan tidak ada kewajiban untuk seorang walinya untuk mengganti puasa tersebut. Kedua mufasir menyebutkan bahwa anjuran wali dalam mengganti puasa seseorang hanya ada pada masalah puasa nazar.

4. Dalam masalah sistematika penafsiran kedua mufasir dalam menjelaskan penafsiran surat al-Baqarah ayat 184 dilengkapi dengan penjelasan dari segi kebahasaan, seperti *I'rāb*, *balāghah*, serta perbedaan dalam bacaan (qiraat). Juga dalam metode yang digunakan dalam penafsirannya, kedua mufasir tersebut menggunakan metode tahlili.

Setelah menjelaskan beberapa persamaan dari penafsiran Imam al-Qurtubī dan Wahbah al-Zuhailī di atas, selanjutnya akan dibahas mengenai perbedaan dari penafsirannya. Pada dasarnya, secara umum kedua mufasir ini sepakat bagi orang sakit, musafir, orang tua renta dan wanita hamil dan menyusui tentang adanya rukhsah bagi mereka dalam menjalankan puasa Ramadhan. Namun perbedaan ada pada kriteria-kriteria seseorang dikatakan sakit, musafir dan seterusnya itu. Adapun perbedaan-perbedaan tersebut diantaranya:

1. Puasa bagi orang sakit

Imam al-Qurtubī berpendapat bahwa seseorang dikatakan orang sakit yang boleh mengambil rukhsah dalam berpuasa adalah semua penyakit, meskipun penyakit tersebut tidak begitu parah termasuk sakit yang membolehkan

untuk mengambil rukhsah dalam berpuasa Ramadhan. Pendapat serupa juga terdapat pada penafsiran dari Sayid Qutub yang menjelaskan bahwa yang menjadi kriteria penyakit yang disebutkan boleh mengambil rukhsah dalam berpuasa adalah semua macam penyakit, karena zahir nash Alquran yang mutlak menyebutkan itu. Karena menurut Sayyid Qutub bukanlah berat sakitnya yang menjadikan adanya hukum rukhsah tersebut akan tetapi keadaan sakit yang dialami. Karena bisa saja ada nilai yang terkandung dalam perintah tersebut yang tidak dapat dilihat oleh manusia dan hanya Allah yang tau sebagai pemberi hukum syari'at.¹³²

Dalam hal ini Sayyid Qutub juga berpendapat sama halnya pada pendapat dalam masalah sakit bahwa yang disebut sebagai musafir adalah segala macam tujuan musafir dan yang menjadi syarat dari adanya rukhsah tersebut bukanlah sulitnya perjalanan yang dilakukan, melainkan keadaan dalam perjalanan secara mutlak tersebut. Karena barangkali sebagai manusia kita tidak mampu melihat nilai yang terkandung dalam ajaran syari'at tersebut.¹³³

Berbeda dengan Wahbah al-Zuhaili yang menyebutkan sakit yang dimaksud adalah sakit yang memberikan kemudharatan bagi jiwa serta seseorang yang berpuasa dan karena puasanya tersebut akan membuat penyakitnya tambah parah.

¹³²Sayyid Quthb, *tafsir Fi Zilalil Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), Jilid 1, 200

¹³³Sayyid Quthb, *tafsir fi Zilalil Qur'an.*, 200

2. Puasa bagi musafir

Imam al-Qurtubī berpendapat mengenai seseorang yang berniat untuk bepergian dengan disertai dengan gerakan-gerakannya memperlihatkan memang benar-benar mau bepergian, seperti perlengkapan bepergian sudah disiapkan, alat transportasi sudah disiapkan maka mulai dari itu sudah dihitung musafir dan boleh untuk berbuka. Begitupun ketika seseorang berniat puasa pada malam hari, kemudian pada pagi harinya dia melakukan suatu perjalanan jauh, maka diperbolehkan untuk berbuka, dengan mengganti puasanya pada hari yang lain, dan tidak dikenakan hukum membayar fidyah. Berbeda dengan Wahbah al-Zuhāifī yang menyebutkan seseorang dikatakan musafir dan boleh tidak berpuasa yaitu ketika perjalanan yang dimulai sebelum terbitnya fajar. Dan jika seseorang yang bepergian setelah terbitnya fajar, tidak diperbolehkan untuk berbuka, karena menurut Wahbah al-Zuhāifī unsur mukimnya lebih diunggulkan.

Wahbah al-Zuhāifī berpendapat bahwa seseorang yang dalam keadaan sakit atau bepergian kemudian ia berpuasa dengan sedikit lebih bersusah payah maka itu lebih baik dari pada mengambil rukhsah berpuasa, meskipun sama-sama dianjurkan. Karena menurut Wahbah al-Zuhāifī ibadah puasa merupakan ibadah yang sangat istimewa yang manfaatnya banyak. Karena itu tetap berpuasalah lebih baik. Adapun menurut Imam al-Qurtubī dalam penafsirannya menjelaskan bahwa kedua perbuatan tersebut sama-sama baik, yaitu antara mengambil rukhsah

ataupun tetap berpuasa. Serta Imam al-Qurtubī tidak menyebutkan mana yang lebih baik.

pendapat tentang berpuasa bagi orang sakit dan bepergian lebih baik pula disebutkan oleh Al-Jaṣṣas dalam tafsirnya. Ketika seseorang tidak mendapatkan sesuatu yang berat dalam perjalanan atau penyakit yang dideritanya tidak terlalu parah maka akan lebih baik untuk berpuasa. Begitupun ketika dalam perjalanan merasa susah atau berat karena berpuasa itu lebih baik dari pada mengambil rukhsah untuk tidak berpuasa. Karena tetap berpuasa merupakan sebuah kewajiban.¹³⁴

3. Mengenai ukuran pembayaran fidyah Imam al-Qurtubī dalam menjelaskan dalam penafsirannya tidak menyebutkan berapa ukuran secara terperinci, berbeda dengan Wahbah al-Zuhāilī yang menyebutkan tentang ukuran pembayaran fidyah yaitu dengan memberi setengah sha' atau dua mudd. Yaitu satu sha' sama dengan 2751 gram. Pendapat ini sama dengan yang disebutkan oleh al-Jaṣṣas dalam tafsirnya yaitu dengan memberi setengah sha.¹³⁵
4. Untuk sistematika penafsirannya Wahbah al-Zuhāilī dalam menafsiran surat al-Baqarah ayat 184 disertai dengan pembahasan asbab Nuzul serta munasabah dari ayat ini. Berbeda dengan Imam al-Qurtubī dalam pembahasan ayat ini tidak disebutkan asbab Nuzul serta munasabah dari ayat ini.

¹³⁴Al-imam al-Islam Abu Bakar Ahmad al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyyah), 261

¹³⁵ Ibid., 219

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Dari penafsiran Imam al-Qurtubī dalam permasalahan rukhsah ini terlihat bahwa menggunakan bentuk *tafsir bil ma'tsur* yaitu dengan banyak mengambil hadis serta pendapat para ulama kemudian mengambil pendapat yang menurut beliau paling benar. Dari sini juga terlihat bahwa adanya campur antara *bil ma'tsur* dan *bil ra'i*, dan menurut penulis lebih cocok untuk disebut perpaduan antara *bil ma'tsur* dan *bil ra'i*. Karena dalam setiap permasalahan tersebut beliau selalu menjelaskan pendapat dari beliau sendiri, dan dengan berpatokan dari hadis serta para pendapat dari para ulama. Adapun dari segi mazhabnya bahwa Imam al-Qurtubī yang bermazhab maliki, dalam masalah rukhsah pendapatnya berbeda dengan Imam Malik. Baik untuk kriteria rukhsah berpuasa bagi orang sakit maupun musafir. Dengan hal ini bisa penulis sebutkan bahwa Imam al-Qurtubi tidak selalu sependapat dengan mazhab yang dianut.
2. Adapun menurut Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan terkhusus dalam masalah rukhsah ini beliau dengan *bil ma'tsur*, dengan mengambil penjelasan dari hadis dan para ulama termasuk para imam Mazhab. Dan dalam masalah rukhsah ini pendapat Wahbah al-Zuhaili tidak berbeda jauh dengan pendapat Imam Abū Hanīfah yang merupakan mazhab yang dianut. Namun ada pula pendapat yang berbeda seperti ukuran disebutkannya musafir untuk mendapatkan rukhsah dalam berpuasa yang mana Abū Hanīfah menyebutkan dengan jarak perjalanan tiga hari tiga malam, yang berbeda dengan

Wahbah al-Zuhaili yang menyebutkan bahwa yang menjadi ukuran adalah jarak tempuh bukan waktu tempuh perjalanan.

3. Secara garis besar kedua mufasir memiliki banyak persamaan dalam menafsirkan masalah rukhsah ini melihat bahwa kedua mufasir ini dalam menafsirkan ayat tersebut menggunakan bentuk *bil ma'tsur* dan juga kedua tafsir ini bercorak tafsir ahkam. Meskipun demikian perbedaan pendapat tidak dapat dipungkiri, seperti halnya dalam masalah kriteria orang yang sakit yang dalam hal ini kedua mufasir memiliki perbedaan pendapat. Imam al-Qurtubi sangat terpengaruh dengan latar belakang pendidikan serta sosio-historis semasa hidupnya. Sebagaimana yang disebutkan pada bab sebelumnya bahwa Imam al-Qurtubi belajar dalam dua tempat yang berbeda dengan bertemu dengan para ulama dari bermacam penjuru maupun bermacam mazhab. Inilah yang membuat penafsiran dari Imam al-Qurtubi sangat luas. Adapun wahbah al—Zuhaili juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis semasa hidupnya yang beliau termasuk mufasir kontemporer, maka menurut penulis hal tersebut sangat mempengaruhi dengan pendapat beliau yang sangat mengklasifikasikan dari kriteria disebutkan orang sakit tersebut serta untuk merespon persoalan dalam masyarakat sebagaimana corak tafsir beliau yaitu *Adabi Ijtima'i*. tidak hanya pada hal itu, dalam masalah musafir pun mereka memiliki perbedaan pendapat, meskipun kedua mufasir menggunakan tafsir *bil ma'tsur* akan tetapi dalam penafsirannya yang penulis temukan terkhusus dalam masalah rukhsah ini Imam al-Qurtubi selalu menulis pendapatnya dengan membandingkan pendapat-pendapat dari hadis serta para ulama dengan analisisnya sendiri. Berbeda dengan Wahbah al-Zuhaili yang dalam penafsirannya, tidak selalu disertai dengan penjelasan dari pendapat beliau sendiri.

B. Saran

1. Seyogiannya dalam mengambil rukhsah harus berpatokan kepada kesulitan yang dirasakan pada diri sendiri. Karena ideal moral dari hukum rukhsah tersebut adalah menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan. Ketika dalam keadaan sulit yang membolehkan untuk mengambil sebuah hukum rukhsah baik dalam syari'at puasa ataupun yang lain. Karena memang dalam anjuran beribadah dilakukan semampu kita, akan tetapi bukan berarti semaunya kita. Pun dalam pengaplikasian dari sebuah dalil. Jangan jadikan sebuah dalil hanya menjadi dalih dari perbutan kita.
2. Setiap argumen tentu memiliki dasar yang baik. Maka dalam menghadapi perbedaan dalam sebuah pendapat terlebih dalam masalah syari'at, sebaiknya harus saling menghargai selagi masih dalam koridor ibadah dan dalam ketaatan kepada Allah swt.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Latif Muda & Rosmawati Ali Mat Zain. *Pembahasan kaidah-kaidah Fiqh*, (Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd, 2000.
- Adnan, Muhammad. *Amamah Al-Hikam wa Takrir*. Bairut: Muasasah Al-Risalah, 2004.
- Agil, Husin, al-Munawar, Said. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005.
- Badri Yatim. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Belajar. 2012.
- Baidawī. *al-Minhāj*. vol. 1.
- Baihaki. *Studi Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili dan Contoh Penafsirannya Tentang Pernikahan Beda Agama*. Jurnal Analisis, Vol. XVI, No. 1, 2016.
- Bantanī, Syekh Muhammad Nawawi, *Kasyifat al-Saja'*. Semarang: Usaha Keluarga, t.t.
- Biek, Muhammad al-Khudari. *Usul Fiqh*. Bairut: Dar al-Fikr, 1988.
- Damasqy Al-Imām Abū Fidā' Isma'īl Ibn Katsīr. *Terjemah Tafsir Ibnu Katsīr*, Juz 1. Bandung: Sinar Baru Al-Gesindo, 2002.
- Dhahabī, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid II. Kairo: Darul Hadis, 2005.
- Farmawi, Abd al-Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja. Grafindo Persada, 1994.
- Forum Kajian Tafsir LPSI. *Mengenal Tafsir dan Mufasir Era Klasik dan Kontemporer*. Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Pondon Pesantren Sidogiri, 1438 H.

Ghofur, Saiful Amin. *Muzaik Mufasir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*.

Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

Hamdani. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Semarang: CV. Karya Abadi jaya, 2015.

Harasi, Al-Imām Al-Fiqh Imaduddīn Al-Kiyā. *Ahkām Al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyah.

Hitami, Mundzir. *Pengantar Studi al-Qur'an Teori dan Pendekatan*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2012.

Jaṣṣas, Al-Imam al-Islām Abū Bakar Ahmād. *Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyah.

Jazirī, Syeikh Abdurrahmān. *al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'a*. terjm. Chotibul Umam dan Abu Hurairah. Darul Ulum Press, 1996.cet. Ke.1.

Khalifah, Haji . *Kasyf al-Zunūn 'an Asami al-Kutub wa al-Funūn*. Bairut: Dar al-Fikr, 1994.

Khallaf, Abd Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Kuwait: Dar al-Kalam.

Khattān, Manna Khafīl. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. terj. Mudzakkir AS. Bogor: Litera Atarnusa, 2016.

Mufid, Muhammad. *Belajar Dari Tiga Ulama Syam, Mustafa al-Zarqa, Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, Wahbah al-Zuhaili*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2015.

Muhammad, Iqbal. *Ramadhan dan Pencerahan Spiritual*. Jakarta: Erlangga, 2002.

Munawwir, A. W. *Kamus a-Munawwir*. Surabaya: PT. Pustaka Progresif, 1997.

Munir, Abdullah. *Safar*. Yogyakarta: PT. Pustaka Insani Madani. 2007.

Qayyīm, Ibnu. *I'lām al-Muwāqī'in*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996.

- Qurtubī, Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmād al-Ansharī. *al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān*. Jilid I. Kairo: Maktabah al-Shafa, 2005.
- Qurtubī, Imam. *Tafsir al-Qurthubī "Al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān*. Terjm. Muhammad al-Hifnawi. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zilalil Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000. Jilid 1.
- Rafi, Irsyad. *Golongan yang Mendapatkan Rukhsah dalam Ibadah Puasa dan Konsekuensinya*. Jurnal Bidang Kajian Islam. Vol. 4, No. 2, 2018.
- Rusyd, Ibn. *Bidayatul Mujtahid*. Jakarta: Pustaka Azzam IKAPI DKI, 2006.
- Sadlan, Shalih bin Ghanim. *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kubra wa Tafarra'a 'Anhā*. Riyad: Dar al-Balnisiayah, 1417.
- Salām, Imam Izzudin Abdul, *Qawā'id al-Ahkām*, vol.II.
- Sa'labī, Usamah Muhammad bin Muhammad. *al-Rukhsāh al-Syarī'ah; Ahkāmuhā wa Dawābituhā*. Iskandaria: Dar al-Iman, 2002.
- Shatibi, Abu Ishaq. *al-Muwāfaqāt fī Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Ma'rifat.
- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat dan ketentuan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2012. cet. Ke-5.
- Şidqi, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Subki. *al-Asybah wa al-Nadhāir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991.
- Subki. *Raf'u al-Hajīb an Mukhtasar Ibnu Hajīb*. vol. II. Beirut: Alam al-Kutub, 1999.
- Sugiono. *Metode Penelitian pendidikan ' Pendekatan Kuantitatif, kualitatif dan R&D'*. Alfabeta: Bandung, 2017.

- Suyuthi, Jalaluddin. *Lubabun Nuqūl fī Asbābil Nuzūl*. Terjm. Tim Abdul Hayyie. Depok: Gema Insani, 2009. cet. Ke-3.
- Syafi'I, Muhammad Ibnu Idris, *al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Tsauri, M. Najib. *Inkonsistensi Mazhab dalam Penafsiran Ayat-ayat Hukum Tafsir al-Qurthubi*. Jurnal Manajemen Dakwah. Vol 1. No 1. Mei 2013.
- Wajdi, Muhammad Farid. *Da'irah al-Ma'rif al-Qarn al-Isyirin*, VII, t.k,:t.p.,t.th.
- Yazīd, Abī Abdillāh Muhammad bin. *Sunān Ibn Majah*. Dar al-Sahnun.
- Zahrah, Muhammad Abū. *Usul Fiqh*. cet. II. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Zaini, Abdullah A. *Implikasi al-Qira'at al-Sab'u Terhadap Hukum dalam Tafsir al-Qurthubi*. Tesis tidak Diterbitkan. Bidang Konsentrasi Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2011.
- Zuhāilī, Wahbah, *Muqaddimah Tafsīr al-Wajīz*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1996.
- Zuhāilī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985. Jilid 1.
- Zuhāilī, Wahbah. *Nazāriyah al-Darūrah al-Syarī'ah*. Beirut: Muassah al-Risalah, 1982.
- Zuhāilī, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr fī al-Akīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhāj*. Jakarta: Gema Insani, 2013. Terjm. Abd Hayyie al-Kattani dkk, Jilid 1.
- Zuhāilī, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2005.
- Zulfikar, Ahmad Zainal Abidin dan Eko, *Epistimologi Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an karya Al-Qurthubi*, Jurnal Kalam P-ISSN, Vol. 11, No. 2. Desember, 2017.