

RELEVANSI *ASBĀB AL-NUZŪL* DALAM TAFSIR *ĀYĀT AL-AḤKĀM* KARYA ABIL FADHOL AS-SENORY

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister Dalam Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh:

**AHMAD MUSONNIF ALFI
NIM: F02518188**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ahmad Musonnif Alfi

NIM : F02518188

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 26 Juni 2020

Saya yang menyatakan,



mafi
Ahmad Musonnif Alfi

PERSETUJUAN

Tesis berjudul “**RELEVANSI *ASBĀB AL-NUZŪL* DALAM TAFSIR *ĀYĀT AL-AḤKĀM*** KARYA ABIL FADHOL AS-SENORY” yang ditulis oleh **Ahmad Musonnif Alfi** ini telah disetujui Pada tanggal 25 Juni 2020

Oleh

Pembimbing I



Dr. Hj. Iffah, M.Ag

NIP:196907132000032001

Pembimbing II



Dr. Hj. Suqiyah Musafa'ah, M.Ag

NIP: 196303271999032001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “**RELEVANSI *ASBĀB AL-NUZŪL* DALAM TAFSIR *ĀYĀT AL-AḤKĀM*** KARYA ABIL FADHOL AS-SENORY” yang ditulis oleh Ahmad Musonnif Alfi dengan NIM F02518188 ini telah diuji Pada tanggal 27 Juli 2020.

Tim Penguji:

1. Dr. Hj. Iffah, M.Ag

(Ketua)



2. Dr. Hj. Suqiyah Musafa'ah, M.Ag (Sekretaris)



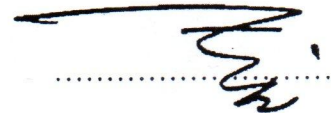
3. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag

(Penguji 1)



4. Dr. H. Khotib, M.Ag

(Penguji 2)



Surabaya, 20 September 2020

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

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

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Ahmad Musonnif Alfi
NIM : F02518188
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Ilmu al-Qur`an dan Tafsir
E-mail address : musonnif.alfi@gmail.com /085641796036

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 :

RELEVANSI ASBĀB AL-NUZŪL DALAM TAFSIR ĀYĀT AL-AḤKĀM KARYA ABIL

FADHOL AS-SENORY

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, 13 Nopember 2020

Penulis

Ahmad Musonnif Alfi

ABSTRAK

Ahmad Musonnif Alfi, 2020. **RELEVANSI *ASBĀB AL-NUZŪL* DALAM TAFSIR *ĀYĀT AL-AḤKĀM*** KARYA ABIL FADHOL AS-SENORY, Tesis Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

Pembimbing: Dr. Hj. Iffah, M.Ag.
Dr. Hj. Suqiyah Musafa'ah, M.Ag

Kata Kunci: *Asbāb al-Nuzūl*, *Siyāq*, *Tafsir Ayāt al-Aḥkām*, Abil Fadhol as-Senory.

Penafsiran al-Qur'an tidak mungkin tanpa memahaminya sebab turunnya, termasuk juga tafsir *Ahkām*. Dalam hal ini tampaknya Abil Fadhol juga menggunakan teori *Asbāb al-Nuzūl* untuk menafsirkan ayat dalam karya tafsirnya *Āyāt al-Ahkām* yang diklaim sebagai tafsir *Ahkām* pertama di Indonesia. Misalnya penafsirannya pada QS. al-Nisā ayat 43, walaupun dipaparkan sebab turunnya, namun tampaknya tidak berpengaruh pada hasil penafsiran ayat. Berbeda dengan penafsirannya pada QS. al-Baqarah ayat 222 yang juga menyebutkan sebab turunnya untuk memperkuat makna ayat. Penelitian ini bertujuan mengungkap bagaimana penafsiran Abil Fadhol atas ayat-ayat hukum dan relevansi *Asbāb al-Nuzūl*-nya. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan *siyāq* (konteks). Pendekatan dimaksud bertujuan menemukan relevansi riwayat *Asbāb al-Nuzūl* dengan makna ayat. Langkah yang dilakukan adalah membaca secara menyeluruh dan mendalam tafsir *Āyāt al-Ahkām*, kemudian meletakkannya dalam konteks sebab turunnya, bagaimana makna dan konteks serta relevansi ayat-ayat tersebut. Pemahaman makna ayat dikonfirmasi kepada maksud ayat dengan mempertimbangkan ayat sebelum dan sesudahnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa relevansi *Asbāb al-Nuzūl* dengan makna ayat dapat dikelompokkan menjadi dua. *Pertama*, ayat dengan satu sebab yang semuanya relevan sebagai penguat makna. *Kedua*, Ayat dengan sebab ganda, QS. al-Nisā ayat 43, *asbāb al-Nuzūl* yang digunakannya relevan berdasarkan konteks ayat dan mengeliminir riwayat lain. Dua *asbāb al-Nuzūl* QS. al-Baqarah ayat 222 dipaparkan Abil Fadhol tanpa adanya tarjih, namun konteks ayat menunjukkan relevan pada salah satunya. QS. al-Baqarah ayat 198, konteks ayat menolak *asbāb al-Nuzūl* yang digunakan Abil Fadhol.

The interpretation of the Qur'an is impossible without understanding the cause of its decline, including the interpretation of *Aḥkām*. In this case, it seemed that *Abil Fadhol* also used the *Asbab al-Nuzul* theory to interpret the verse in his interpretation that was *Al- Aḥkām* verse which was claimed to be the first interpretation of *Aḥkām* in Indonesia. For example the interpretation of the Qur'an in the Surah of al-Nisā verse 43, although it was explained as the cause of the descent, it did not seem to have an effect on the results of the interpretation of the verse. It was different of the interpretation in Qur'an in the surah of *al-Baqarah* verse 222 which also mentioned the cause of the descent to strengthen the meaning of the verse. This study was aimed to reveal how *Abil Fadhol's* interpretation of the verses of the law and the relevance of his *Asbab al-Nuzul*. This study was library research by using (context) *siyāq* approach. This approach was aimed to find out the relevance of the history of *Asbab al-Nuzul* with the meaning of the verse. The steps which were done by reading thoroughly and deeply the interpretation of *Āyāt al-Aḥkām*, then put its in the context of the cause of the descent, how the meaning and context were and also the relevance of these verses. The Understanding of the meaning of *surah* would be confirmed to the purpose of the verses by considering the verses before and after. The results showed that the relevance of *Asbab al-Nuzul* with the meaning of the verses could be grouped into two. Firstly, verses with one cause were all relevant as reinforcement of meaning. Secondly, Verses with multiple causes, Qur'an Surah al-Nisā verse 43, *asbāb al-Nuzūl* which he used was relevant based on the context of the verse and eliminated by other narrations. Two *asbāb al-Nuzūl* Qur'an Surah al-Baqarah verse 222 described *Abil Fadhol* without the presence of *tarjih*, but the context of the verse showed it was relevant to one of them. Qur'an Surah. al-Baqarah verse 198, the context of the verse rejected *asbāb al-Nuzūl* which used by *Abil Fadhol*.

[illegible]

G. <i>Siyāq al-Qur`an</i> Menentukan Relevansi <i>Asbāb al-Nuzūl</i>.....	52
BAB III ABIL FADHOL AS-SENORY DAN <i>TAFSIR ĀYĀT AL-AḤKĀM</i>..	56
A. Abil Fadhol as-Senory; Potret Historis dan Geneologi Intelektual	56
1. Latar Belakang Kehidupan	56
2. Latar Pendidikan dan Geneologi Intelektual.....	60
3. Karya-Karya Abil Fadhol	63
B. Perkembangan Tafsir <i>Aḥkām</i> di Indonesia.....	65
1. Tafsir <i>Aḥkām</i> ; Istilah dan Sejarahnya	65
2. Geliat Tafsir <i>Aḥkām</i> di Indonesia	69
C. Seputar Tafsir <i>Āyāt al-Aḥkām</i> Karya Abil Fadhol as-Senory	74
1. Konteks Sosial dan Sistematisasi Tafsir <i>Āyāt al-Aḥkām</i>	74
2. Sumber Penafsiran	78
3. Metode Penafsiran	81
4. Corak Penafsiran dan Ilmu Pendukung Lainnya	84
5. Lokalitas Tafsir	91
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN ABIL FADHOL ATAS AYAT-AYAT HUKUM.....	94
A. Penggunaan <i>Asbāb al-Nuzūl</i> dan Konteks ayat dalam <i>Tafsir Āyāt al-Aḥkām</i>.....	95
1. <i>Asbāb al-Nuzūl</i> dan Penafsiran ayat	95
2. Konteks Ayat Berdasarkan <i>al-Sibāq</i> dan <i>al-Lihāq</i>	110
3. Ayat dengan <i>Double Asbāb al-Nuzūl</i>	123
B. Penggunaan <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Dalam Penafsiran Abil Fadhol	127
C. Relevansi <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Dengan <i>Siyāq</i> al-Ayat	130
1. Ayat Dengan Satu Sebab	131
2. Ayat Dengan Sebab Ganda	137
BAB V KESIMPULAN DAN SARAN	146
A. Kesimpulan.....	146
B. Saran-Saran	147
DAFTAR PUSTAKA	148
LAMPIRAN.....	159
BIOGRAFI PENULIS	170

Terdapat pernyataan bahwa al-Qur'an dapat menyesuaikan tempat dan masa di mana ia berada. Namun kesesuaian tersebut tidak muncul begitu saja, melainkan dimunculkan oleh para mufasir. Hal ini dikarenakan al-Qur'an tidak berbicara tentang teknis melainkan konsep. Dari sinilah diasumsikan bahwa penafsiran terhadap al-Qur'an tidak pernah mencapai batas akhir, sebab tafsir merupakan hasil interpretasi mufasir yang terbuka dipengaruhi oleh konteks sosialnya. Jika demikian, tafsir sangat terbuka dan mungkin untuk dikaji dan dikritisi.¹

Dalam realitanya, al-Qur'an menggunakan Bahasa Arab,² sehingga memudahkan Nabi Muhammad dalam menyampaikan ajarannya kepada umatnya saat itu yang juga menggunakan bahasa Arab. Bahkan, Dia bukan hanya menyampaikan al-Qur'an itu sendiri, namun juga tafsirnya,³ walaupun fakta sejarah menunjukkan bahwa ayat al-Qur'an tidak ditafsirkannya secara keseluruhan.⁴

⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 205.

Pasca Nabi Muhammad wafat, ilmu fikih mulai berkembang seiring dengan munculnya permasalahan-permasalahan baru sesuai perkembangan zaman.⁶ Tetapi permasalahan tersebut tidak semuanya dapat terjawab dengan adanya *naş* al-Qur'an maupun hadis, sehingga membutuhkan *istinbat* (penggalian) hukum untuk memecahkan solusinya.⁷ Ilmu fikih mulai dibukukan dan disempurnakan pada generasi-generasi selanjutnya. Dari sini kemudian muncullah mazhab-mazhab fikih yang banyak mempengaruhi perkembangan pemikiran Islam termasuk juga dalam bidang tafsir.⁸ Sejak itu dan seterusnya kitab tafsir bercorak fikih mulai bermunculan seiring dengan adanya mazhab-mazhab fikih

⁸ Manna' al-Qattan, *Tarīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t.), 323.

Geliat penafsiran al-Qur'an di Indonesia dalam sejarahnya mengalami perkembangan signifikan pada abad ke dua puluh. Hal demikian dapat dilihat dari meningkatnya jumlah judul yang ditegaskan dalam literatur-literatur yang telah ditulis oleh AH. Johns¹⁶ (1988), Federspiel¹⁷ (1996), Feener¹⁸ (1998), Riddell¹⁹ (2014), Gusmian²⁰ (2010; 2013; 2016), Nurtawwab²¹ (2009), hingga Rahmana²²

²⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr di Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. (Yogyakarta: LkiS, 2013). “Bahasa dan Aksara Tafsīr Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki, Hingga Kepentingan Pembaca”. *Journal of Tsaqafah*, Vol. 06, No. 01 (2010), 1-25.

Akhir-akhir ini perihal perkembangan tafsir *Aḥkām* di Indonesia menjadi salah satu sorotan oleh para peneliti. Tarigan misalnya, menyatakan bahwa di Indonesia terdapat kelangkaan tafsir *Aḥkām*. Menurutnya *Tafsir al-Ahkam* karya Abdul Halim Hasan Binjai yang dicetak tahun 2006 adalah tafsir fikih pertama di Indonesia.²³ Bahkan Nasution menganggap istimewa tafsir tersebut dikarenakan belum ditemukannya tafsir bercorak fikih yang terbit di awal abad ke-20 dengan menggunakan Bahasa Indonesia.²⁴ Gusmian juga tidak ketinggalan, dalam surveinya yang paling mutakhir mengatakan bahwa tafsir yang berjudul *al-Tibyān fī Tafsir Āyāt al-Aḥkām min al-Qurʿān* karya Ahmad Nasrullah dari pesantren Tambak Beras adalah tafsir *Aḥkām* berbahasa Arab yang ditulis pada 1990 an.²⁵

Para ulama mengatakan bahwa tidak mungkin menafsirkan ayat al-Qur'an tanpa memahami sebab turunnya, termasuk juga tafsir *Ahkām*. Ayat 93 QS. al-Maidah misalnya, yang menjelaskan tentang seseorang yang beriman dan bertakwa sedang ia tidak berdosa dengan apasaja yang dimakannya. Secara tekstual ayat tersebut memberi pemahaman tentang halalnya meminum arak.

²⁵ Gusmian, "Bahasa dan Aksara., 237.

Pada akhir tahun 2016, ditemukan sebuah karya tafsir *Aḥkām* yang berjudul tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol as-Senory, ia adalah putra kyai Abdus Syakur seorang tokoh penting dalam jaringan intelektual pesantren Sarang abad ke 20.²⁷ Tafsir ini disusun dengan tema fikih dan diajarkan sekitar tahun 1971-an kepada para santri di Senori serta diklaim oleh Asif sebagai tafsir *Aḥkām* pertama yang diajarkan di kalangan pesantren atau bahkan tafsir *Aḥkām* pertama di Indonesia.²⁸

²⁶ Muḥammad ‘Aly al-Sābunī, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur`an* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), 20.

²⁷ Maimoen Zubeir, *Tarājim Mashāyikh al-Ma`āhid bi Saranj al-Qudamā`* (Sarang: Pesantren Al-Anwar, t.th), 40.

²⁸ Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, “Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur`an al-Karim Karya Abil Fadhal as-Senory”, *SUHUF Jurnal Pengkajian al-Our`an dan Budaya*, Vol. 10, No. 02, (2017), 332.

Tujuan dan signifikansi yang akan dicari dalam penelitian ini dengan melihat judul yang dikembangkan dan latar belakang masalah di atas adalah :

- Kontribusi praktis dari penelitian ini adalah menjadi sebuah pertimbangan pihak-pihak yang berkepentingan tentang penafsiran Abil Fadhol atas ayat-ayat hukum dalam tafsirnya *Āyāt al-Ahkām*.

³⁹ al-Sabunī, *al-Tibyān fī Ulum al-Qurʾan.*, 24.

Selain kaidah *Asbāb al-Nuzūl*, kaidah *siyāq* juga digunakan dalam tesis ini. Secara bahasa *siyāq* (konteks) mempunyai banyak makna, antara lain membawa, hewan yang dibawa, pasar, mahar yang dibawa.⁴⁰ Dalam tataran terminologis, Ibnu Daqīq al-‘īd mengatakan “*siyāq* adalah sesuatu yang dapat digunakan untuk mengetahui maksud pembicara”.⁴¹ al-Bannānī menambahkan baik sesuatu tersebut berupa kalimat sebelum maupun kalimat sesudahnya.⁴² Dari sini *siyāq* adalah suatu susunan dan keterkaitan antar kalimat atau keadaan suatu pembicaraan yang bisa menunjukkan maksud perkataan.

al-Shāṭibī dalam al-Muwāfaqāt mengatakan “termasuk hal niscaya adalah melihat konteks untuk menentukan maksud kalimat”. Perkataan “Zayd adalah macan”, “Zayd adalah keledai” merupakan kalimat yang aneh jika dipahami tanpa menilik konteksnya. Jika suatu kalimat dipahami terlepas dari konteksnya, maka tidak akan memiliki makna yang berarti. Masih menurut al-Shāṭibī, jika ucapan manusia dapat dipahami dengan menggunakan konteks, maka hal demikian juga berlaku dalam memahami firman Allah dan sabda Rasulullah *Ṣalla Allah ‘Alaihy wa Sallama* juga.⁴³ Artinya wacana atau situasi yang menyertai perkataan haruslah diperhatikan, baik bagian awal maupun akhirnya. Karena kesemuanya itu

⁴³ Ibrāhīm Ibn Musa al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt* Vol. 3 (Cairo: Dār Ibnu Affan, 1997), 419-420.

al-Zarkashī mengatakan bahwa “Susunan kalimat harus menjadi perhatian seorang mufasir, walaupun makna leksikalnya berbeda”.⁴⁵ Bahkan kritikan ditujukkannya kepada mufasir al-Qur`an yang menolak signifikansi konteks. Menurutnya, termasuk hal yang disepakati ulama adalah keberlakuan petunjuk konteks dalam firman Allah.⁴⁶ al-Rūmī juga menyatakan bahwa memperhatikan tujuan dan susunan kalimat adalah syarat mutlak untuk menjadi seorang mufasir.⁴⁷ Bukan hanya mengkritik, Ibnu Attīyah bahkan menolak suatu penafsiran al-Qur`an dengan alasan tidak sesuai konteks kalimat.⁴⁸

⁴⁴ Ibid, Vol. 3, 266.
⁴⁵ Abū Abdillāh Badr al-Dīn Muḥammad Ibn Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* Vol. 1 (ttp, Dār ihyail kutub, 1957), 317.
⁴⁶ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* Vol. 4, 357.
⁴⁷ Fahd Ibn Abdurrahman al-Rūmī. *Buḥūth fī Usūl at-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyād: Maktabah al Tawbah, tth) 140.
⁴⁸ Abū Muḥammad Abd al-Ḥaq Ibn Ghālīb Ibnu Atiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 163.
⁴⁹ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 4, 357.
⁵⁰ Muḥammad Ibn Abī Bakar Syamsuddin Ibnu Qayyim, *Badā'i' al-Fawā'id* Vol. 4 (Makkah: Maktabah Nizār Musthafa al-Baz, 1996), 815.

⁵⁰ Muhammad Ibn Abī Bakar Syamsuddin Ibnu Qayyim, *Badā'i' al-Fawā'id* Vol. 4 (Makkah: Maktabah Nizār Musthafa al-Baz, 1996), 815.

Selain mengetahui beberapa hal di atas, seorang mufasir juga harus mengetahui kaidah-kaidah tafsir lain. Sebagaimana disebutkan dalam kitab *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* bahwa ada tujuh kaidah yang harus diketahui oleh para mufasir. *Pertama*, lafal yang umum tetap pada keumumannya sehingga ditemukan adanya yang *men-takhṣīs* (mengecualikan sebagian dari lafal yang umum).⁵¹ *Kedua*, generalisasi ayat dan tidak mengkhususkan pada sebab turunnya.⁵² *Ketiga*, perbedaan bacaan pada ayat yang menyebabkan perubahan makna.⁵³ *Keempat*, perubahan makna disebabkan oleh perbedaan penulisan kalimat.⁵⁴ *Kelima*, konteks ayat al-Qur'an, dalam arti seorang mufasir juga melihat kalimat setelah dan sesudahnya.⁵⁵ *Keenam*, penafsiran harus memakai makna yang lebih familiar. *Ketujuh*, mendahulukan makna terminologi daripada etimologi.⁵⁶

Setelah melacak karya-karya sebelumnya yang berhubungan dengan tema di atas, ditemukan beberapa pembahasan mengenai pemikiran Abil Fadhol maupun tafsirnya tafsir *Āyāt al-Ahkām*, antara lain adalah sebagai berikut:

- ⁵¹ Fahd Ibn Abdurrahman al-Rūmī. *Buhūth fī Usūl at-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyād: Maktabah al-Tawbah, tth) 136.
- ⁵² Ibid., 137.
- ⁵³ Ibid., 138.
- ⁵⁴ Ibid., 139.
- ⁵⁵ Ibid., 140.
- ⁵⁶ Ibid., 142.

2. Hampir sama dengan Sakinah, “Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas Tafsir *Ayat al-Ahkam min al-Qur`an al-Karim* Karya Abil Fadhol as-Senory” karya Asif dan Arifin difokuskan pada telaah awal atas tafsir *Aḥkām* Abil Fadhol. Kepada dunia akademik, mereka memperkenalkan tafsir ini sebagai tafsir *Aḥkām* pertama di Indonesia dan mempunyai kontribusi bagi perkembangan keilmuan tafsir di pesantren.⁵⁸
3. Dalam tulisannya yang lain, “Indonesian Traditional Ulama Nations Against Wahhabism: A Study of Abil al-Fadhol al-Senory’s Thought”, Asif mengupas pemikiran Abil Fadhol dalam kitabnya *Kawākib al-Lammā’ah* dengan kesimpulan bahwa ideologi Wahabi tidak dapat dikatakan Sunni, sebab ajaran keduanya bertentangan, baik bidang fikih, teologi, maupun tasawuf.⁵⁹
4. Artikel lain Muhammad Asif dan Abdul Wadud Kasyful Humam dengan judul “Tafsir Ayat Al-Ahkam Abil Fadhol Al-Senory: Sebuah Model Tafsir Analisis Kritis” mengungkap model penafsiran Abil Fadhol as-

⁵⁹ Muhammad Asif, "Indonesian Traditional Ulama Nations Against Wahhabism: A Study of Abi al-Fadal al-Senory's Thought", *Walisongo Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 26, No. 02 (Desember, 2018).

5. Tulisan yang berjudul “Analisis Tafsir Ayat *Ahkam min al-Qur'an al-Karim* karya Abil Fadhol as-Senory: Kajian Ayat Bab Jual Beli”, karya Azzah Nurin T. berkesimpulan bahwa pada tema jual beli, Abil Fadhol menyajikan penafsiran enam ayat al-Qur'an yang saling berkesinambungan pembahasannya, mulai dari larangan memakan harta riba, akibatnya, hingga perintah bertaubat.⁶¹

Untuk mengisi anomali yang telah ditinggalkan oleh para pendahulu, penelitian ini akan mengkaji penafsiran Abil Fadhol atas ayat-ayat hukum dalam kitab tafsir *Āyāt al-Aḥkām* yang mempunyai sebab turunnya ayat. Lebih dalam, penelitian ini akan membahas bagaimana relevansi sebab turunnya ayat dengan makna ayat. Hal ini dilakukan untuk mengetahui kontribusi sebab turunnya ayat

⁶⁰ Muhammad Asif dan Abdul Wadud Kasyful Humam, “Tafsir Ayat Alahkam Abil Fadhol Alsenory: Sebuah Model Tafsir Analisis Kritis”, *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XVI No. 01 (Juni, 2019), 1.

⁶¹ Azzah Nurin Taufiqotuzzahro, “Analisis Tafsir Ayat *Ahkam min al-Qur'an al-Karim* karya Abil Fadhal as-Senory: Kajian Ayat Bab Jual Beli”, *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 13 No. 02 (Juni, 2018). 113

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

2. Teknik Pengumpulan Data

[illegible]

Teknik analisis data dalam penelitian ini adalah; *Pertama*, membaca secara menyeluruh dan mendalam penafsiran al-Qur'an dalam tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol as-Senory, kemudian meletakkannya dalam konteks sebab turunnya, bagaimana makna dan konteks serta relevansi ayat-ayat tersebut. Untuk mengkritisi pemahaman tentang makna dan konteks ayat, akan dikonfirmasi kepada maksud ayat dengan mempertimbangkan ayat sebelum dan sesudahnya. Kedua, menganalisis bagaimana Abil Fadhol mendudukan *Asbāb al-Nuzūl* dalam penafsirannya atas ayat-ayat hukum.

Penyajian tulisan dalam karya ilmiah ini disusun dengan lima bab yang saling berkesinambungan dan integral. Tujuannya adalah mensistematiskan agar tidak keluar dari persoalan yang telah diangkat, sebab itu perlu dijelaskan sebagai berikut:

Bab *Kedua*, Diskursus Kaidah *asbāb al-Nuzūl* dan *Siyāq* Dalam Penafsiran al-Qur'an. Bab ini untuk mengetahui latar kesejarahan diturunkannya ayat. Selain

Dalam membangun dan mengembangkan kaidah-kaidah tafsir demi menghindari kesalahan-kesalahan interpretasi al-Qur'an, para ulama telah mengerahkan segala kemampuannya. Salah satu bagian penting dalam kaidah tafsir adalah *asbāb al-nuzūl* dan *siyāq*. Sebab itu penelitian ini akan menggunakan kedua teori tersebut untuk meneliti relevansi *asbāb al-nuzūl* dengan menggunakan kaidah *al-siyāq al-Qur'ani*.

Beberapa pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa kaidah harus berupa bangunan universal dan hukumnya diberlakukan pada bagian-bagian

⁴ Taqiy al-Dīn Abū al-Baqa' Muhammad Ibn Ahmad Ibn al-Najjār, *Sharh al-Kawkab al-Munir*, Vol. 1 (Riyadl: Maktabat al-'Abikān, 1997), 30. Bandingkan dengan Khālid Ibn Uthmān, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*, Vol. 1 (t.t: Dār 'Affān, t.th), 23.

Namun dalam faktanya, ditemukan kaidah-kaidah yang tidak berlaku pada seluruh bagian-bagian partikularnya. Hal ini dikarenakan kaidah muncul belakangan dan disesuaikan dengan mayoritas partikular yang ada.⁷ Misalnya dalam kaidah ilmu *ṣarf* dikemukakan bahwa setiap wazan *اِسْتَفْعَلْ* yang *mu'tal al-Ayn*⁸, *huruf illat* tersebut harus diganti dengan alif dan harakatnya dipindah pada huruf sebelumnya.⁹ Misalnya, *اِسْتَفْوَمَ* menjadi *اِسْتَقَامَ*, namun ditemukan kalimat *اِسْتَحَوَذَ* yang harakat *huruf illat*-nya tidak dipindah pada huruf sebelumnya:

⁵ Abū Muhammad Badr al-Dīn al-Miṣrī, *Tawḍīḥ al-Maqāṣid wa al-Masālik bisharḥi Alfīyah Ibn Mālik*, Vol. 1 (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2008), 470.

⁶ Muhammad Ibn Ahmad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī al-Minhāj*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub, 1994), 154. Bandingkan dengan Sulaymān Ibn Muhammad, *Hāshiyah al-Bujayraymī alā al-Khaṭīb*, Vol. 1 (Mesir: Dār al-Fikr, 1995), 221.

⁷ Khālid Ibn Uthmān, *Qawā'id al-Tafsīr.*, Vol. 1, 25.

⁸ Huruf pokok kedua berupa huruf *illat*, yakni: *wawu*, *ya' dan alif*.

⁹ 'Alī Ibn Mu'min Ibn Muhammad, *al-Mumta' al-Kabīr fī al-Taṣrīf* (Beirut : Maktabah Lubnān, 1996), 310.

¹⁰ al-Qur'an, 58:19.

²¹ Muhammad 'Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī 'Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2003.24. Lihat juga Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Uhumul Qur'an* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), 30.

Melihat redaksi-redaksi pendefinisian di atas terdapat sedikit perbedaan, namun secara garis besar dapat disimpulkan bahwa *asbāb al-Nuzūl* adalah turunnya ayat al-Qur'an yang disebabkan suatu peristiwa dalam rangka menjawab, menjelaskan dan menyelesaikan masalah-masalah yang terjadi saat itu. al-Zarqāni dalam *Manāhi al-ʿIrfān* menyebutkan macam-macam peristiwa yang menjadi latar belakang turunnya ayat al-Qur'an²³, di antaranya adalah:

- a. Konflik sosial, misalnya suku Aws dan Khazraj yang menjadi tegang karena disebabkan oleh orang yahudi di Madinah, sehingga menyebabkan turunnya surah Ali Imran ayat 100.²⁴
- b. Adanya kesalahan besar, kasus salah satu sahabat yang menjadi imam salat dalam keadaan mabuk, sehingga menyebabkan turunnya surah al-Nisā ayat 43.²⁵
- c. Pertanyaan-pertanyaan kepada Nabi Muhammad tentang masa lalu, masa sekarang, dan masa yang akan datang. Misalnya pertanyaan orang

²⁵ Diriwayatkan dari Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan Ibn al-Mundhir dari Ali Ibn Abā Ṭālib, ia berkata : Abd al-Rahmān Ibn ‘Auf memasak makanan dan menjamu kita (para sahabat) dengan makanan tersebut dan juga minuman Khamr (minuman yang memabukkan), kemudian waktu salat datang. Dalam salat kita membaca ayat مَا تَعْبُدُونَ وَنَحْنُ نَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ dalam surat al-Kāfirūn kemudian turunlah ayat 43 surah al-Nisa. Lihat Abd al- Rahmān Ibn Abī Bkr al-Suyūfī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 545.

yahudi Madinah yang kemudian menjadi sebab turunnya surah al-Kahfi ayat 83.²⁶

2. Metode Mengetahui dan Sumber *Asbāb al-Nuzūl*

al-Zarqānī berkata tidak ditemukan metode khusus untuk mengetahui *asbāb al-Nuzūl* kecuali dengan melihat riwayat-riwayat yang *ṣaḥīḥ*.²⁷ Sebagaimana dikutip dari Abū al-Faḍl bahwa dalam hal ini al-Wāḥidī bertendensi pada riwayat dari Ibnu Abbas²⁸, Nabi Muhammad bersabda :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ، فَإِنَّهُ مِنْ كَذَبٍ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مُقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ²⁹

Rasulullah *Ṣalla Allahu wa sallama* berkata: berhati-hatilah menyampaikan sebuah Hadis dariku kecuali yang telah kalian ketahui, sesungguhnya siapapun dengan sengaja berdusta atas namaku, maka ia mengambil tempat duduknya dari neraka.

Dari hadis di atas dapat diambil kesimpulan bahwa mengetahui *asbāb al-Nuzūl* melalui metode riwayat dari sahabat-sahabat yang melihat langsung turunnya al-Qur'an. Dengan begitu, *asbāb al-Nuzūl* yang diriwayatkan sahabat dihukumi *maqbul* (diterima), meskipun tanpa riwayat lain yang menguatkan, karena mereka melihat langsung kejadian saat ayat al-Qur'an saat diturunkan dan juga riwayatnya berkedudukan sebagai hadis marfu'.³⁰ Namun apabila riwayat

²⁶ Ibrāhīm Ibn ‘Umar Ibn Ḥasan al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 12 (Qāhirah: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.th), 11.

²⁷ al-Zarqānī, *Manāhil al-ʿIrfān*, 65.

²⁸ Abū al-Faḍl Ahmad Ibn ‘Alī Ibn Muhammad al-‘Asqalānī, *al-‘Ujāb fī Bayān al-Asbāb*, Vol. 1 (t.t : Dār Ibn al-Jawzī, t.th), 128.

²⁹ Abū Abdillāh Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmad Ibn Ḥanbal*, Vol. 4 (Beirut : Muassasat al-Risālah, 2001), 415. Lihat juga Abū Ya'la Aḥmad Ibn Alī Ibn al-Muthanna, *Musnad Abī Ya'la*, Vol. 4 (Dimashq : Dār al-Ma'mūn li al-Turath, 1984), 228.

³⁰ Hadis marfu' adalah hadis yang disandarkan kepada Nabi Muhammad *Ṣallahu 'Alayhi wa Sallama*, baik berupa ucapan, pekerjaan, atau ketetapan. Nūr al-Dīn Muhammad 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Hadīth* (Syria: Dār al-Fikr, 1997), 325.

apakah ayat ini khusus atau untuk semua manusia ? Nabi Muhammad menjawab: tidak, ayat ini untuk semua manusia

Kedua, kitab-kitab tafsir yang memuat *asbāb al-Nuzūl*, di antaranya adalah *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Abū Ja'far al-Ṭabarī³⁵, *Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī³⁶, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Ibnu Kathīr³⁷, *al-Dūr al-Manthūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī³⁸, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āshūr.³⁹ *Ketiga*, kitab-kitab yang khusus membahas *asbāb al-Nuzūl*, di antaranya adalah: *Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ān* karya Abū al-Ḥasan 'Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* karya Muqbil bin Ḥādī al-Hamdānī al-Wādī⁴⁰, *al-Muḥarrar fī Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ān min Khilāl al-Kutub al-Tis'ah Dirāsah al-Asbāb Riwāyah wa Dirāyah* karya Khālīd Ibn Sulaimān al-Mazīnī.⁴¹

C. Peranan *Asbāb al-Nuzūl* Terhadap Penafsiran al-Qur`an

Dalam kancah penafsiran al-Qur'an *Asbāb al-Nuzūl* memiliki peran penting. Karena memahami kandungan al-Qur'an dengan baik tidak dapat dicapai jika tidak memahami sebab turunnya suatu ayat. al-Wāhīdī dan Ibn Daqiq al-‘Id berpendapat bahwa jika tidak dilengkapi dengan pengetahuan tentang peristiwa dan penjelasan sebab turunnya suatu ayat tidak mungkin diketahui maksud al-

³⁵ Muhammad Ibn Jarīr Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2000).

³⁶ Abū Abdillāh Muhammad Ibn ‘Amr al-Mulaqqab bi Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḡāṭih al-Ghayb* (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth, 1420. H).

³⁷ Abū al-Fida' Ismā'il Ibn 'Amr, *Tafsīr al-Our'ān al-Azīm* (Beirut: Dār Tayyibah, 1999).

³⁸ Abd al-Rahmān Ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Dūr al-Manthūr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.).

³⁹ Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984).

⁴⁰ Muqbil Ibn Hādī al-Hamdānī al-Wādī'ī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taymiyah, 1987).

⁴¹ Khālīd Ibn Sulaymān al-Mazīnī, *al-Muḥarrar fī Asbāb al-Nuzūl al-Qurʾān min Khilāl al-Kutub al-Tisʿah Dirāsah al-Asbāb Riwayah wa Dirāyah* (Arab Saudi :Dār Ibn al-Jawzī, 2006).

Ibnu Taymiyah juga menyampaikan hal senada dalam *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* bahwa mengetahui sebab turunnya suatu ayat akan sangat membantu dalam memahami konteks di mana ayat tersebut diturunkan. Bahkan lebih jauh, ia berpendapat bahwa peluang terjadinya kekeliruan dalam memahami al-Qur`an akan sangat terbuka jika seseorang tidak mengetahui *asbāb al-Nuzūl*.<sup>43</sup> Sebab itu, studi tentang *asbāb al-Nuzūl* senantiasa menemukan relevansinya, mengingat ia menjadi barometer teks-teks al-Qur`an pada tataran konteks dalam dimensi ruang dan waktu.

Urutan ayat di atas dapat menjelaskan tentang disyariatkannya hukum meminum khamr (minuman yang memabukkan). Apabila dicermati, maka ayat

⁴⁵ Teks al-Qur'an secara lengkap lihat di lampiran.

⁴⁸ al-Muḥallab Ibn Ahmad al-Andalusī, *al-Mukhtaṣar al-Naṣīḥ fī Tahdhīb al-Kitāb al-Jāmi'* *al-Sahīḥ*, Vol. 2 (Riyadh: Dār Ahl al-Sunnah, 2009), 164.

⁶⁰ Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 5 (Dimashqa: Dār Ibn Kathīr, 1414 H.), 26. Teks al-Qur'an secara lengkap lihat di lampiran.

Ketujuh, pengetahuan tentang *asbāb al-Nuzūl* akan memudahkan dalam menghafal ayat-ayat al-Qur'an serta ingatan yang kuat tentang daan wahyu. Karena terdapat pertalian yang kuat antara masa dan nya, sebab dan akibat, peristiwa dan pelaku, hukum dan peristiwa.⁶⁴

Penguasaan tentang Bahasa Arab saja tidak dapat diandalkan dalam memahami al-Qur'an. Dibutuhkan banyak piranti untuk dapat memahaminya agar tidak terjatuh dalam penafsiran yang arbitrer. Salah satu piranti yang dibutuhkan dalam memahami al-Qur'an adalah *asbāb al-Nuzūl*. Demikianlah

⁶⁴ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmū al-Naş Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta, Lkis, 2013), 113.

⁶⁹ Abū Abdillāh Badr al-Dīn Muḥammad Ibn Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Cairo: Dār Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bābī al-Halabi, 1957), 29.

Apabila dicermati, keberulangan turunnya suatu ayat tampaknya lebih merupakan konsep dadakan untuk mengatasi pertentangan dua riwayat *asbāb al-Nuzūl* yang sama-sama sahih. Ia bukan konsep yang dirumuskan sejak awal berdasarkan dalil yang sahih untuk menyelesaikan pertentangan dua riwayat, tetapi justru pertentangan itulah yang menjadi dalil keberulangan turunnya ayat. Penyelesaian ini didasarkan pada perkataan sahabat tentang hal-hal yang tidak mungkin didasarkan pada ijtihad, seperti *asbāb al-Nuzūl* bernilai sama dengan sabda Rasulullah *Ṣallā Allāhu ‘Alayhi wa Sallama*.⁷¹ Sebab *asbāb al-Nuzūl* bukan hasil pemikiran, melainkan informasi yang disandarkan kepada Nabi. Oleh karena itu sebuah riwayat yang sahih yang berujung pada cerita sahabat tentang *asbāb al-Nuzūl* memiliki probabilitas kebenaran yang tinggi. Jika pertentangan tersebut diselesaikan dengan menggugurkan salah satu riwayat, maka akan meruntuhkan postulat di atas.

⁷⁰ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah.*, 18.
⁷¹ al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān.*, 115.

Ibnu Ma'ud berkata: Nabi Muhammad bersamaku di suatu ladang di Madinah dan Dia bepijak sebuah tongkat dari pelepah kurma. kemudian lewatlah sekelompok orang Yahudi. Sebagian dari mereka berkata, tanyakanlah tentang ruh kepadanya, sedang sebagian lain berkata, jangan tanyakan apa yang kalian tidak suka mendengarnya. Lalu berdirilah mereka menghadap Nabi Muhammad dan berkata, wahai Abū Qāsim, ceritakanlah tentang ruh kepada kami. Nabi berdiri sesaat sembari melihat. Lalu aku menduga bahwa ia sedang menerima wahyu. Akupun mundur darinya hingga wahyu itu naik ke atas (selesai). Kemudian ia membaca

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.

⁷² Teks hadis dapat dilihat pada lampiran.
⁷³ Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 403.
⁷⁴ Ibid.
⁷⁵ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

Persoalan kedua terkait postulat di atas adalah persoalan perumusan redaksi eksplisit dan implisit. Khālid Ibn Sulaymān dalam kitabnya *al-Muḥarrar fī Asbāb Nuzūl al-Qurʾān* secara tegas membantah keberadaan redaksi *asbāb al-Nuzūl* yang eksplisit. Ia mengatakan, “redaksi سبب نزول الآيات كذا (sebab turunnya ayat adalah demikian) tidak pernah ditemukan dalam kenyataan. Meskipun saya bergelut dengan *asbāb al-Nuzūl* sepanjang masa penelitian dan sering membolak-balik masalah itu, namun tidak satu pun ditemukan *asbāb al-Nuzūl* dengan redaksi tersebut. Khalid juga meyakini bahwa redaksi فتزلت tidak bisa dengan serta merta diartikan sebagai kepastian *asbāb al-Nuzūl*”.⁷⁷

Dengan demikian redaksi *asbāb al-Nuzūl* tidak dapat digunakan dasar untuk memastikan *asbāb al-Nuzūl* sebuah ayat. Demikian pula, sepanjang tidak disebutkan secara eksplisit oleh Nabi Muhammad *Ṣallā Allāhu ‘Alayhi wa Sallama* bahwa suatu ayat turun sebagai respon atas suatu peristiwa, maka terbuka kemungkinan bahwa *asbāb al-Nuzūl* adalah analisa sahabat yang mengkaitkan suatu peristiwa dengan asumsi turunnya ayat. Tentang kemungkinan tersebut Ibnu Ashur mengatakan:

⁷⁶ al-Muzayyinī, *al-Muharrar fī Asbāb Nuzūl.*, 115.

⁷⁷ Ibid.

E. Teori *al-‘Ibrah bi ‘Umūm al-Lafẓi am bi khusūṣ al-Sabab*

⁷⁸ Muhammad al-Ṭāhir Ibn Muhammad Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 16 (Tunisia: al-Dār al-Tunisiyyah, 1984), 180.

[illegible]

Perlu ditegaskan, *asbāb al-Nuzūl* sama sekali tidak berhubungan secara kasualitas dengan materi yang bersangkutan. Dengan kata lain, tidak diterima sebuah pernyataan bahwa jika suatu sebab tidak ada, maka ayat al-Qur'an tidak akan turun. al-Qur'an sendiri memang diyakini memiliki dua dimensi; historis dan transhistoris.⁸¹

⁸⁰ al-Qaṭṭān menyebutkan bahwa tidak semua ayat al-Qur'an memiliki *asbāb al-Nuzūl*. Sebagian ayat diturunkan tanpa didahului sebab tertentu. Sementara yang lain didahului oleh peristiwa atau kejadian, atau juga pertanyaan dari sahabat. Lihat al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*., 78

[illegible]

1. Antara Teks al-Qur'an dan Realitas Sejarah

Jadi sebenarnya, antara al-Qur'an dan realitas sosial manusia merupakan satu-kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Realitas sosial itulah yang nantinya akan terekam dalam diktum *asbāb al-Nuzūl* sebagai suatu peristiwa yang mengilhami sebuah ayat diwahyukan. *asbāb al-Nuzūl* mungkin menjadi satu-satunya akses untuk menyelami fakta-fakta sejarah lahirnya teks Qur'ani. Oleh karenanya, dalam mendefinisikan *asbāb al-Nuzūl* para pakar tafsir menambahkan

⁸⁵Isma‘īl Rajī al-Farūqī, “Huqūq Ghair al-Muslimīn fī al-Dawlah al-Islāmiyyah: al-Aujuh al-Ijtima‘iyyah wa al-Thaqāfiyyah”, al-Muslim al-Mu‘āṣir, No. 264 (1981), 23.

Mustaqim menilai hal di atas sebagai tindakan yang kurang apresiatif dari para mufasir terdahulu terhadap pendekatan sosio-historis. Ia menyatakan bahwa dalam tafsir-tafsir klasik dan pertengahan terkadang memang disertakan analisis *asbāb al-Nuzūl*, namun hal itu masih sebatas informasi mengenai kasus-kasus partikular yang dianggap sebagai latar belakang turunnya ayat. Selain itu, mufasir terdahulu kurang tajam ketika memberikan analisis teks ayat dengan konteks historisnya.¹³⁸⁷

⁸⁶ Al-Suyūtī, *Lubāb al-Nuqūl.*, 8.

[illegible]

Hal ini nampaknya juga disayangkan oleh Shihab. Ia menganggap, selama

⁸⁸ Mengenai pembahasan kaidah yang disepakati oleh mayoritas ulama di atas dapat dilihat dalam: Umar Ibn Abd al-Azīz, *Mabāhith al-Takhsīs* (Yordania: Dār Osama, 2000), 295-296.

[illegible]

Agaknya, Shihab justru lebih cenderung setuju dengan para ulama yang berpegangan pada kaidah *al-'Ibrah bi Khuṣūṣ al-Sabab*. Akan tetapi, ia mengharuskan penerapan kaidah minoritas ulama ini harus mempertimbangkan konteks waktu. Karena jika tidak, akan menjadi tidak relevan untuk dianalogikan.⁹¹ lebih lanjut, ia menawarkan analogi yang dibangun hendaknya tidak terbatas pada logika formal. Tetapi, analogi yang lebih luas, yang menekankan aspek kemaslahatan sebagai pendekatannya. Dengan pemahaman analogi semacam ini, pengertian *asbāb al-Nuzūl* dapat dikembangkan sebagai realitas kondisi sosial pada saat al-Qur`an diturunkan.⁹²

⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), 89.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid, 90.

⁹² Ibid, 90.

Meskipun di antara dua kaidah di dalam diktum *asbāb al-Nuzūl* tampak bertentangan, namun ada beberapa permasalahan furu' (cabang) yang disepakati oleh seluruh ulama, baik dari kalangan pendapat pertama ataupun kalangan pendapat kedua, bahwasanya sebagian kandungan teks hukum juga bisa diaplikasikan pada kasus lain yang serupa dengan *asbāb al-Nuzūl*, seperti hukum li'an dalam kisah Hilal Ibn Umayyah dan hukum menuduh zina pada kasus Aisyah dan masih banyak lagi. Hukum yang telah disepakati tersebut bagi kalangan pendapat pertama adalah karena berdasarkan konsekuensi keumuman teks, sedangkan bagi kalangan pendapat kedua adalah karena berdasarkan dalil lain.⁹⁶ Jadi sebenarnya perbedaannya hanya seputar lafalnya, dan bukan pada substansinya. Hanya saja pendapat yang pertama dengan keumuman teks al-Qur'an itu sendiri, sedangkan pendapat yang kedua dengan dalil qiyas.

al-Jurjānī mengatakan bahwa makna merupakan unsur penting dalam kajian kebahasaan, karena tujuan berbahasa adalah menyampaikan makna atau

⁹⁶ Abdullah Ibn Bayyah, *Amali al-Dalālat wa Majali al- Ikhtilāfat*, (Kairo: Dār al-Minhāj, tth), 255.

1. Pengertian *siyāq* (Konteks)

Pembicaraan tentang *siyāq* tidak ditemukan secara khusus pembahasan terminologinya dalam kitab-kitab klasik walaupun banyak dibahas dalam berbagai disiplin ilmu. Ibnu Daqīq al-‘Īd (w. 702 H.) mengatakan “maksud perkataan dapat diketahui melalui *siyāq*”.¹⁰⁰ Sama dengan Ibnu Daqīq al-‘Īd, al-Bannānī (w. 1198 H.) menambahkan “baik melihat kalimat sebelum atau sesudah pembicaraan

¹⁰⁰ Ibnu Daqīq al-ʿId, *Ihkām al-Ahkām Sharḥ ʿUmdat al-Ahkām*, Vol. 1 (t.p: Muʾassasat al-Risālah, 2005), 424.

Walaupun tanpa memberi argumentasi, Nabi Muhammad *Ṣalla Allahu ‘Alaihy wa Sallama* memegang otoritas penuh dalam penafsiran al-Qur’an. Namun terdapat kasus-kasus di mana Rasulullah menafsirkan suatu ayat dengan menyertakan argumentasinya. Penafsiran dengan menggunakan konteks ayat misalnya.¹⁰³ al-Tirmidhī meriwayatkan:

Aisyah berkata, “aku bertanya kepada Nabi Muhammad *Ṣalla Allah*
‘Alaihy wa Sallam terkait maksud ayat ini (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ
 وَجَلَةٌ), apakah yang dimaksud adalah mereka yang meminum khamr dan
 mencuri?”. Nabi Muhammad menjawab, “bukan, wahai putri Abū
 Bakar. Mereka adalah orang-orang yang berpuasa, melakukan salat dan
 bersedekah tetapi takut amal ibadahnya tidak diterima. (أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي
 الْخَيْرَاتِ وَهُمْ هَا سَابِقُونَ).¹⁰⁴

Pada riwayat di atas Nabi Muhammad menafsirkan surah al-Mu'minūn ayat 60 dengan merujuk ayat 61. Ini artinya, Dia menafsirkan ayat al-Qur'an dengan melihat konteks ayat. Sama halnya dengan Nabi, para sahabat juga

¹⁰⁴ Ibnu al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādīthi al-Rasūl*, Vol. 2 (t.p: Dār ul fikr, 1972), 244.

Hadis di atas menunjukkan bahwa dalam memahami ayat 141 surah al-Nisā Ali Ibn Abī Ṭalib menjelaskannya dengan konteks ayat tersebut. Sehingga maksud dari “jalan bagi orang kafir atas orang mu'min tidak akan diberikan oleh Allah” adalah kelak di hari kiamat. Pemahaman ini melihat kalimat sebelumnya, yaitu: “keputusan di antara kamu akan diberikan Allah di hari kiamat”.

Menurut al-Shāṭibī (w. 790 H). termasuk hal niscaya adalah mempertimbangkan konteks dalam menentukan maksud kalimat. “Zayd adalah

¹⁰⁷ Siyāq berbeda dengan munasabah walaupun secara sekilas kedua pendekatan ini terlihat sama. Pendekatan munasabah berusaha mencari hubungan ayat dengan ayat yang berujung pada korelasi, baik secara khusus, umum, abstrak, konkrit maupun hubungan seperti sebab akibat, ilal ma'lul, perbandingan dan perlawanan. Sedangkan konteks melihat rangkaian kalimat dan koherensinya atau situasi pembicaraan yang dapat menunjukkan atau memperjelas maksud pembicara. Dengan demikian konteks tidak berbicara pada ayat yang berlainan tempat, hubungan antar surat, dan korelasinya. Lihat al-Suyūfī, *al-Itqān.*, 108

وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ (البقرة: 93) ¹¹⁵

3. Konteks Bahasa dalam Kaidah Tafsir

¹¹⁹ Muhammad Ibn Abī Bakar Syamsiyim, *Badā'i' al-Fawā'id* Vol. 4 (Makkah: Maktabah Nizār Mustafā al-baz, 1996), 815.

¹²⁵ al-Muṭīrī, “al-Siyāq al-Qurʿanī”, 255.

129 Ibid.

g. Ia menambahkan bahwa konteks ayat-ayat sebelum ayat 61 dan 62

h. al-An'am berbicara tentang perang Badar begitu juga dengan ayat

lainnya atau bahkan satu surah keseluruhan.¹³¹

¹³¹ Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Vol. 4., 83-84.

1. Latar Belakang Kehidupan

Pada tahun 1917, malam Senin 5 Syawal 1335 H yang bertepatan dengan 5 Juni 1917 di Sedan, Rembang,⁴ Abil Fadhol dilahirkan dari pasangan syekh

⁴ Fatikhatus Sakinah, “Metode Penafsiran Abu al-Fadl Terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir *Āyāt al-Ahkām min al-Our’ān al-Karīm*”, Skripsi di STAI Al-Anwar Sarang Rembang, 2018, 64.

¹⁰ Ulum, 3 *Ulama Kharismatik Nusantara*, 5.

Semasa hidupnya Abil Fadhol menikah dua kali, pernikahan pertama dilangsungkan dengan Masikhiyyah binti Kiai Zainul Mahmud¹⁸ dari Sedan, Rembang. Namun, pernikahan pertamanya ini terbilang tidak lama dan bercerai selepas meninggalnya ayahnya.¹⁹ Pernikahan kedua saat usianya 26 tahun dengan

¹⁹ Ulum, 3 *Ulama Kharismatik Nusantara*, 12-13.

²⁹ Kedatangan Abil Fadhol di Jombang disambut gembira oleh KH. Hasyim Asy'ari karena mengetahui perihwal kealimannya. Niat awal datang ke Tebu Ireng, Abil Fadhol hanya ingin *tabarukan* (mencari berkah) dengan KH. Hasyim Asy'ari yang merupakan teman ayahnya saat di Makkah, tetapi KH. Hasyim Asy'ari menyuruhnya untuk menyelesaikan kitab *Taqrīb* sebanyak

⁴² Kitab ini selesai ditulis pada malam Ahad, 5 Muharram 1381 H. Lihat Abil Fadhol, *Ahlā al-Musāmahah fī Hikāyat al-Auliyy' al-Ashrah* (Tuban: Majlis al-Ta'lif al-Khuttat, t.th).

al-Durratu al-Saniyyah fī ‘Ilmi al-Naḥwī, Naẓm Jam’u al-Jawāmi’, dan Bahjatu al-Hāwī.

Selain kitab-kitab di atas, terdapat karya-karya Abil Fadhol yang baru ditemukan, misalnya *Tāj al-‘Arūs*⁴³ -berupa manuskrip-. Terdapat informasi bahwa diduga Abil Fadhol pernah menulis *Sharḥ Alfīyyah* Imam al-Suyūṭī dalam bidang hadis, sayangnya kitab ini belum ditemukan. Meski ia tidak pernah belajar di Timur Tengah, namun mayoritas karyanya berbahasa Arab.⁴⁴ Bahkan karya-karyanya banyak diterbitkan di Turki.⁴⁵

B. Perkembangan Tafsir *Aḥkām* di Indonesia

1. Tafsir *Aḥkām*; Istilah dan Sejarahnya

Tafsir *Aḥkām* adalah penafsiran al-Qur'an yang menitikberatkan pembahasan fikih atas ayat-ayat yang mengandung hukum.⁴⁶ Dalam penyebutannya tafsir model ini memiliki beberapa istilah, misalnya *Āyāt al-Aḥkām*, *Āyāt al-Fiqhiyyah*, *Āyāt al-Qanuniyyah*, *Fiqh al-Kitāb*, dan *Aḥkām al-Qur'an*.⁴⁷ Dari beberapa istilah yang telah disebutkan, titik tolak tujuan dari tafsir *Aḥkām* atau fikih adalah penafsiran yang berusaha menggali hukum-hukum dalam kandungan ayat al-Qur'an.

Ali Ayyāzī dan Nuruddin ‘Itr menggunakan istilah tafsir *Aḥkām* sebagai sebuah metode atau pemahaman dengan penggalian hukum syara’ yang berasal

⁴³ Kitab *Tāj al-‘Arūs* merupakan terjemah dari karya Ibn Aṭāillah al-Sakandarī. Kitab ini selesai ditulis pada 10 Rabiul Tsani 1361 H/ 25 April 1942 M. Asif, “Indonesian Traditional Ulama”, 373.

⁴⁴ Asif dan Arifin, "Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren", 336.

⁴⁵ Ibid., 373.

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta : Lentera Hati, 2015), 379.

⁴⁷ Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 26.

Disimpulkan bahwa dalam penggunaan istilah tafsir *Aḥkām* terdapat perbedaan di antara kalangan para ulama. Namun perbedaan tersebut dapat disatukan bahwa tafsir *Aḥkām* adalah penafsiran yang berusaha menggali hukum syara' yang terkandung dalam al-Qur'an. Dari sini kemudian tafsir *Aḥkām* menjadi sebuah corak penafsiran al-Qur'an yang biasa disebut dengan corak fikih dalam kajian tafsir.

Pernyataan di atas pada dasarnya mengindikasikan bahwa tafsir *Aḥkām* adalah bentuk dari produk hukum-hukum fikih dari ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga disiplin tafsir *Aḥkām* berkaitan erat dengan disiplin ilmu lain yang juga sama-sama memproduksi hukum fikih, ushul fikih, dan hadis *Aḥkām* misalnya.⁵⁰ Dari sini seseorang yang hendak menafsirkan ayat-ayat hukum sudah seharusnya menguasai disiplin ilmu yang terkait dengan tafsir *Aḥkām* agar penafsirannya tidak bertentangan dengan disiplin ilmu lain yang berkaitan.

Sejarah tafsir *Ahkām* tidak akan terlepas dari sejarah tafsir al-Qur'an itu sendiri. al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad *Ṣalla Allahu 'Alayhi wa Sallama* melalui Malaikat Jibril menggunakan bahasa Arab.⁵¹ Hal ini memudahkan Muhammad dalam menyampaikannya pada kaumnya yang juga

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Mizan, 1997), 108.

Ilmu fikih merupakan salah satu disiplin ilmu yang muncul pada masa awal Islam yang menduduki peran penting karena mengatur kehidupan umat Islam saat itu.⁵⁴ Setelah Nabi Muhammad wafat, beriringan dengan Islam yang semakin meluas, ilmu fikih juga berkembang dengan munculnya permasalahan-permasalahan baru.⁵⁵ Permasalahan baru tersebut membutuhkan hukum baru karena tidak ditemukan hukum pada masa Nabi Muhammad. Hukum baru inilah yang kemudian menimbulkan perbedaan para ulama yang disebabkan perbedaan *istinbāṭ* (cara penggalian hukum) mereka.⁵⁶ Sehingga banyak tokoh-tokoh ulama fikih dengan membawa mazhabnya masing-masing dalam memahami al-Qur'an, Imam Mālik, Abū Hanīfah, Imam Shafi'ī, dan Ahmad Ibn Hanbal misalnya.⁵⁷

Para penganut mazhab fikih mempunyai keyakinan secara mendasar dan fanatik pada mazhabnya masing-masing. Kondisi inilah yang kemudian berpengaruh pada interpretasi mereka atas ayat-ayat hukum.⁵⁸ Sehingga pemikiran

⁵⁸ Muhammad Ridho, *Tafsir dan Dinamika Sosial* (Yogyakarta : Teras, 2010), 57.

⁶² Abi Ishāq Ismā'īl Ibn Ishāq al-Mālikī, *Ahkām al-Our`ān* (Beirut : Dār Ibn Hazm, 2005), 38.

ditulis pada abad 19. Tafsir ini bercorak sufi, tetapi ketika menafsirkan ayat hukum juga dijelaskan sesuai dengan ilmu fikih. Dengan demikian *Tafsīr al-Munīr* dan *Faiḍ al-Rahmān* memiliki kecenderungan yang sama yaitu tidak menafikan corak fikih di dalamnya. Penafsiran seperti ini juga ditemukan dalam beberapa kitab tafsir lain yang se-masa, *Tafsir al-Qur'an* karya Syeikh Ihsan Jampes misalnya⁷³, *Farā'id al-Qur'ān*⁷⁴, dan *Khawāṣ al-Qur'an al-Aẓīm* karya Syeikh Kemas Fachruddin al-Palimbani.⁷⁵ Apabila diperhatikan perkembangan tafsir *Aḥkām* pada abad ke-19 ini masih belum sistematis, karena belum ditemukannya satu karya tafsir yang fokus mengulas ayat-ayat hukum. Bahkan tafsir *Aḥkām* masih menjadi bagian parsial dari kitab-kitab tafsir karya ulama Indonesia.

Beberapa karya tafsir banyak ditemukan pada abad ke-20. Bentuk penafsiran pada periode ini masih sederhana, ada yang berbentuk surah-surah, juz tertentu, dan lengkap 30 juz.⁷⁶ Zuhdi sebagaimana mengutip Yunan Yusuf

mazhab fikihnya Imam Shāfi'ī, namun ia juga tidak melakukan fanatisme terhadap mazhab-mazhab lain. Lihat Ayyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum*, 643.

⁷³ Kitab ini ditulis menggunakan bahasa Arab dengan ketebalan 1325 halaman dan masih berbentuk manuskrip. M. Ishom El-Saha, "Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara", *SUHUF Jurnal Pengkajian al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 3, No. 2, (2010), 228.

⁷⁴ Tafsir ini menggunakan bahasa Arab-Melayu dan belum ditemukan naskahnya dan hanya terdiri dari dua halaman. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 54-55.

⁷⁵ Kitab ini menggunakan bahasa Arab-Melayu yang merangkum ayat-ayat pilihan tentang budi pekerti, ditulis pada tahun 1769 di Haramain. Mastuki dan Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikirannya*, Vol. 1 (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), 137.

⁷⁶ Ragam bentuk teks tafsir al-Qur'an periode ini sebagai berikut : *pertama*, penafsiran yang objeknya berfokus pada surat-surat tertentu, misalnya *Tafsir al-Qur'anul Karim Yaasin* karya Adnan Yahya Lubis, *Tafsir Surah Yaasin Dengan Keterangan* karya A. Hasan, *Kandungan al-Fatihah* karya Bahroen Rangkuti, *Rahasia Ummul Qur'an* atau *Tafsir Surat al-Fatihah* karya A. Bahry, *Tafsir Surat al-Fatihah* karya H. Hasri, *Tafsir al-Qur'anul Karim Surat al-Fatihah* karya Muhammad Nur Idris. *Kedua*, tafsir yang objeknya berfokus pada juz-juz tertentu, misalnya *al-Burhan Tafsir Juz 'Amma* karya H. Abdulkarim Amrullah, *al-Hidayah Tafsir 'Amma* karya A.

Perkembangan selanjutnya pada akhir 1990-an ditandai dengan munculnya beberapa tafsir dari tulisan Disertasi atau kumpulan artikel-artikel yang telah

⁷⁹ Hasbi pindah ke Yogyakarta atas permintaan Menteri Agama KH. Wahid Hasyim pada tahun 1951, untuk mengajar di PTAIN. Pada tahun 1960, ia diangkat menjadi guru besar Ilmu Syariah dan Dekan Fakultas Syariah di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta hingga tahun 1972. Tahun 1964 mengajar di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta dan tahun 1967-1975 mengajar dan menjabat Dekan Fakultas Syariah di Universitas Islam Sultan Agung Semarang. Tahun 1961-1971, Hasbi menjabat sebagai Rektor Universitas al-Irsyad Surakarta. Kiprahnya sebagai ahli fikih dan tafsir menjadi bukti bahwa perkembangan tafsir ahkam tidak lepas dari perannya. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 17-45.

Dari keseluruhan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa terdapat kelangkaan tafsir *Ahkām* di Indonesia, karena geliat tafsir tersebut muncul

⁸¹ Ibid., 84.

Pada tahun 2016 ditemukan sebuah manuskrip tafsir *Aḥkām* yang berjudul tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol as-Senory. Tafsir ini diasumsikan diajarkan kepada para santrinya di Senori sekitar tahun 1971-an. Asif mengklaim bahwa Tafsir *Aḥkām* Abil Fadhol ini sebagai tafsir *Aḥkām* pertama yang diajarkan di kalangan pesantren dan mungkin bisa juga sebagai tafsir *Aḥkām* pertama di Indonesia.⁸⁴ Ini menjadi bantahan terhadap Tarigan yang mengatakan bahwa *Tafsir al-Ahkam* merupakan tafsir *Ahkām* pertama di Indonesia.

1. Konteks Sosial dan Sistematis Tafsir *Āyāt al-Ahkām*

⁸⁴ Asif dan Arifin, "Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren.., 332.

Tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol as-Senory ini diajarkan setiap Jum'at malam, mulai setelah isya' sampai pukul 22.00 WIB. Namun sayang, menurut Mujamik naskah tafsir ini tidak selesai sebab pengajaran terpaksa dihentikan karena madrasah Sunnatun Nur kemudian ditutup pada 1972, karena naiknya eskalasi kondisi sosial politik di tingkat nasional saat itu. Terjadi ketegangan antara presiden Soeharto dengan NU –yang saat itu menjadi salah satu partai politik. Perseteruan ini diawali dari sikap NU yang tidak memberikan dukungan terhadap pencalonan Soeharto untuk menjadi presiden pada periode berikutnya, sehingga penolakan tersebut dianggap sebagai tanda sikap melawan.⁸⁷

⁸⁷ Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 97.

Āyāt Ahkām sebagai bahan ajar pelajaran tafsir, melihat di pesantren atau di Indonesia pada umumnya saat itu tafsir *Ahkām* atau pengajarannya masih tergolong langka.⁸⁸ Hal demikian dapat diasumsikan bahwa tampaknya Abil Fadhol menyadari pentingnya menyandarkan hukum Islam langsung dari al-Qur'an, menimbang ketika itu kelompok reformis sering menuduh kelompok tradisional karena dianggap tidak merujuk pada al-Qur'an dalam masalah dalil-dalil keagamaan, melainkan merujuk kitab kuning.⁸⁹

al-Khalidī mengatakan bahwa biasanya metode yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur`an dapat diketahui dengan dua cara. *Pertama*, membaca dan memahami pengantar yang ditulis oleh mufasir dan kemudian menguraikan metode-metode yang diisyaratkan dalam pengantar. *Kedua*, mengkaji produk tafsirnya untuk menentukan metode yang diinformasikan dalam penafsiran ayat pada saat proses eksplorasi.⁹⁰ Dalam pengantar tafsirnya, Abil Fadhol memberikan catatan mengenai metode penafsirannya sebagai berikut ;

Dalam kitab ini, saya kumpulkan beberapa al-Qur'an yang merupakan sumber hukum-hukum syari'at, saya urutkan sesuai sistematika kitab-kitab fikih, dan saya tafsirkan dengan merujuk kitab-kitab tafsir dan pendapat-pendapat yang diridhoi (benar). Saya menyandarkannya pada kaidah-kaidah bahasa Arab dan kaidah-kaidah ushul fikih. Saya

⁹¹ Abul Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām* (t.t: t.p, t.th) 1.

Selain menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat lain, Abil Fadhol juga menafsirkannya dengan menggunakan sumber riwayat. Hal demikian dapat dilihat pada surah al-Baqarah ayat 222.⁹⁹ Dalam penafsiran ayat ini setelah menganalisa kosa kata ayat menggunakan gramatika bahasa Arab, Abil Fadhol menyebutkan sebuah riwayat dari Aisyah yang dikaitkan dengan surah al-Baqarah ayat 222 sebagai tafsirnya :

Abd Allah Ibn ‘Umar bertanya kepada Aisyah, apakah diperbolehkan seorang suami menyentuh istrinya yang sedang haid ?. Aisyah berkata; ikatkanlah sarungnya pada bagian bawah kemudian sentuhlah mana yang dikehendaki.

¹⁰⁰ Abul Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 9

a. Bidang tafsir ia mengambil dari; kitab *al-Kashshāf* karya Ma Umar al-Zamakhsharī, *Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddi *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Abdullah Ibn Muhammad al-Bayḍāwī, *Tafsīr al-Jalālayn* karya Muha Ahmad Jalāl al-Dīn al-Maḥally dan Abdurrahman Ibn Abi Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* karya Abdurrahma Bakr al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* l

- a. Bidang tafsir ia mengambil dari; kitab *al-Kashshāf* karya Ma Umar al-Zamakhsharī, *Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddi *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Abdullah Ibn Muhammad al-Bayḍāwī, *Tafsīr al-Jalālayn* karya Muha Ahmad Jalāl al-Dīn al-Maḥally dan Abdurrahman Ibn Abi Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* karya Abdurrahma Bakr al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* l

Tafsir *Āyat al-Ahkām* karya Abil Fadhol disusun sesuai dengan tema yang dalam bab-bab fikih. Menurut pendapat Nasir, apabila dilihat dari sasaran dan ayat yang ditafsirkannya, maka tafsir ini dapat dikatakan metode tematik menafsirkan al-Qur'an, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan kelompokkan ayat pada ikatan tema tertentu.¹⁰⁵ Penyusunan tafsir model ini diharapkan dapat melahirkan konsep Qur'ani untuk menciptakan tafsiran yang komprehensif.

Keluasan penjelasan penafsiran al-Qur'an terbagi menjadi dua macam, yaitu metode tafsir ijmalī (global) dan metode tafsir ithnabī atau tahlilī (terperinci). Kitab tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol tergolong salah satu kitab dengan metode tafsir Ithnabī atau tahlilī. Metode tafsir Ithnabī adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara mendetail atau rinci, dengan uraian-uraian panjang lebar.¹⁰⁶ Hal ini dapat dilihat dalam penafsiran Abil Fadhol terhadap surah al-Baqarah ayat 222.

¹⁰⁴ Ayyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum.*, 90-91.

¹⁰⁶ Ibid.

Dalam menjelaskan ayat di atas, Abil Fadhol mengupas tentang makna *maḥabbah* maupun *ṭahārah* dengan definisinya secara etimologi maupun terminologi. Kemudian menjelaskan keluhuran *ṭahārah* dengan disandarkan pada Allah. Sehingga membuat kesimpulan bahwa segala sesuatu yang disenangi Allah berujung pada syariat termasuk bersuci.

Cara penjelasan yang dilakukan Abil Fadhol dalam kitab tafsirnya dengan memaparkan beberapa pendapat ulama tentang suatu hukum fikih atau dengan menyebutkan beberapa riwayat yang berbeda. Menimbang model penjelasan

108 Ibid

Pada penafsiran lafal **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ** (Dan bagi yang berat menjalankannya) Abil Fadhol memaparkan adanya perbedaan pendapat di antara para ulama dalam penafsiran ayat tersebut. Sebagian ulama berpendapat bahwa lafal tersebut berlaku pada saat awal terjadinya perintah puasa yang menjadikan kepayahan terhadap orang Islam saat itu karena tidak terbiasa dengan berpuasa, kemudian ayat tersebut di-*naskh* (hapus) dengan ayat setelahnya yaitu surah al-Baqarah ayat 185 yang berisi tentang kewajiban melaksanakan puasa bagi orang yang melihat hilal.¹¹¹ Sedangkan sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa lafal tersebut menakdirkan **لَا يُطِيقُونَهُ** sehingga maknanya menjadi (bagi orang) tidak kuat menjalankannya.¹¹²

Corak penafsiran sangat erat kaitannya dengan kecenderungan substansi atau isi tafsir, yaitu meliputi *fiqhī*, *falsafī*, *sūfī*, *ilmī*, dan *adabī ijtima'ī*. Mengenai corak tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol ini sudah dapat dilihat dari nama kitabnya, yaitu bercorak fikih. Tetapi sebuah penafsiran juga tidak terlepas dari penjelasan ilmu-ilmu pendukung lainnya, ilmu bahasa, dan *ulūm al-Qur'an*

¹¹² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya.*, 39.

a. Ilmu bahasa

b. Ilmu Nahwu dan şaraf

¹¹⁴ Abul Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 37.

18 Ilmu Balaghah memiliki tiga cabang, ilmu *ma'ānī*, ilmu *bayān* dan ilmu *badi'*. Ilmu *ma'ānī* adalah ilmu yang membahas tentang konteks situasi dan kondisi Bahasa Arab. Kajian yang dibahas dalam ilmu *ma'ānī* terdiri dari 8 macam : *Aḥwāl al-Isnād al-khabar*, *aḥwāl al-musnād ilayh*, *Aḥwāl al-Musnād*, *Aḥwāl Muta'allifāt al-Fi'li*, *Qaṣr*, *al-Inshā'*, *al-Faṣl wa al-Waṣl*, *al-'Ijāz wa al-Iqnāb wa al-Musawāt*. Sedang ilmu *bayān* adalah ilmu yang mempelajari cara pengungkapan suatu makna dengan menggunakan susunan kalimat yang berbeda-beda penjelasannya. Di antara kajian dalam ilmu ini adalah *Tashbih*, *Majāz*, dan *Kināyah*. Ilmu *badi'* merupakan ilmu yang mempelajari maca-macam keindahan stilistika lafal dan menjadikan kalimat indah sesuai dengan situasi dan kondisinya. Objek ilmu *badi'* adalah *al-Muḥassināt al-Lafziyyah* (keindahan lafalnya) dan *al-Muḥassināt al-Ma'nawiyah* (keindahan makna). al-Masih A., *Mu'jam Qawā'id Arabiyyah* (Beirut : Maktabah Lubnan, 1981), 142. Lihat juga Mamat Zaenuddin dan Yayan Nurbayan, *Pengantar Ilmu Balaghah* (Bandung : Refika Aditama, 2017), 15. Ahmad Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah* (Beirut : Dar al-Fikri, 1994), 38

Lafal **إذا قمتم** (kamu hendak melaksanakan) yang terdapat pada surah al-
h ayat 6 oleh Abil Fadhol diajelasakannya sebagai ungkapan *majaz mursal*¹²⁰
n **اطلاق المسبب و إرادة السبب** (*Alaqah* menyebutkan akibat suatu tindakan,
yang dikehendaki adalah sebabnya).¹²¹ Karena apabila lafal **إذا قمتم**
ndaki makna aslinya yaitu “melakukan salat”, maka menjadi tidak
in, sebab tidak dapat menggambarkan seseorang mengerjakan salat dan
sekaligus.

Ushul fikih adalah ilmu pengetahuan tentang tatacara ulama dalam menggali hukum-hukum syara' dengan dalil-dalil yang global.¹²² Dengan pengertian ini maka dapat dibedakan antara Ushul fikih dengan fikih, objek kajian ushul fikih adalah dalil hukum, sedangkan fikih adalah hasil hukumnya itu

¹²⁰ *Majāz Mursal* adalah makna kata yang digunakan bukan merupakan makna hakikinya karena adanya hubungan yang selain keserupaan serta adanya *qarīnah* yang menghalangi pemahaman dengan makna yang hakiki. Muhammad Yasin Ibn ‘Isa al-Fādanī, *Ḥusn al-Ṣiyāghah* (Sarang: Maktabah al-Barakah, t.th), 108.

¹²¹ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 4.

¹²² Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usūl al-Fiqhi* (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), 12.

Tujuan dari penafsiran ayat hukum adalah menghasilkan produk hukum-hukum syariah itu sendiri. Produk hukum yang berasal dari al-Qur'an diambil penggalan hukumnya dengan menggunakan metode ushul fikih.¹²⁴ Metode inilah yang juga digunakan oleh Abil Fadhol sebagai salah satu metodenya dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dalam tafsirnya *Āyāt al-Aḥkām*. Hal demikian dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap surah al-Maidah ayat 6:

Firman Allah **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْكَعْبِينَ** sampai menunjuk pada wajibnya berwudhu ketika hendak melaksanakan salat. Hal itu dikarenakan redaksi **فاغسلوا** merupakan bentuk *amr* (perintah), dan hukum asal dari perintah adalah kewajiban atas sesuatu yang diperintahkan. Sebab itu lafal **إِذَا قُمْتُمْ** diartikan dengan **إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ** (ketika hendak melaksanakan), sebab tidak mungkin melakukan pekerjaan wudhu dalam keadaan melaksanakan salat...”

Sejarah mencatat bahwa terbentuknya mazhab fikih berdampak pada setiap golongan yang ingin membuktikan kebenaran pendapatnya dengan justifikasi penafsiran pada ayat-ayat hukum.¹²⁶ Hal demikian berakibat pada setiap golongan dan aliran akan berusaha menafsirkan ayat sesuai dengan aliran

¹²⁶ Ali Hasan al-'Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 59.

g. Ilmu Munasabah

Ilmu munasabah adalah suatu pendekatan yang melihat hubungan ayat dengan ayat yang berujung pada korelasi, baik secara khusus, umum, abstrak, konkrit maupun hubungan seperti sebab akibat, *ilal ma'lul*, perbandingan dan perlawanan.¹³³ Dalam hal ini al-Suyūfī menjelaskan tentang beberapa tipe munasabah ayat, di antaranya adalah : *Pertama*, mengelompokkan beberapa ayat dalam satu tema, kemudian menjelaskan hubungan ayat-ayat tersebut. *Kedua*, terdapat tema sentral suatu surah, lalu mengelompokkan beberapa ayat dalam surah tersebut dan menguraikan hubungannya dengan tema sentral surah. *Ketiga*, menghubungkan suatu ayat dengan ayat sebelumnya atau sesudahnya serta menjelaskan keserasiannya.¹³⁴

Dalam memunasabahkan ayat-ayat hukum, Abil Fadhol mengaplikasikan model yang pertama. Ia mengelompokkan ayat-ayat al-Qur'an dalam satu tema dan mengaitkan antara satu ayat dengan ayat setelahnya. Terdapat indikasi bahwa

¹³³ Abd al-Rahmān Ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cairo: al-Hayā' al-Miṣriyah al-ʿAmmah, 1974), 108.

134 Ibid.

Lokalitas tafsir merupakan gambaran tentang latar, cara berpakaian, adat istiadat, dan lainnya yang khas di suatu daerah yang termuat dan tergambarkan dalam sebuah kitab tafsir. Kitab tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol adalah hasil pemahaman dan penafsirannya terhadap teks al-Qur'an. Disini Abil Fadhol adalah ulama Jawa yang menulis karya tafsirnya menggunakan bahasa Arab, tetapi ia tetap menyebutkan konteks daerah untuk mempertegas penafsirannya sesuai dengan konteks permasalahan pada saat itu. Contoh hal tersebut dapat ditemukan dalam penafsirannya terkait arah kiblat dalam surah al-Baqarah ayat 150.¹³⁶ Setelah menjelaskan ayat dengan mengutip beberapa pendapat imam mazhab fikih, Abil Fadhol kemudian membawa penafsirannya pada keadaan masyarakat Indonesia saat itu. Hal demikian dapat dilihat dari penafsirannya sebagai berikut:

¹³⁶ Teks al-Qur'an lihat di lampiran.

Dari pernyataan di atas Abil Fadhol mengomentari penduduk Indonesia yang menganggap arah barat sebagai arah kiblat. Dari sini jelas bahwa penafsiran Abil Fadhol dalam kitabnya tafsir *Āyāt al-Aḥkām* juga tidak terlepas dari permasalahan lokal.

[illegible]

BAB IV

⁴ Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, "Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an al-Karim Karya Abil Fadhal as-Senory", *SUHUF Jurnal Pengkajian al-Our'an dan Budaya*, Vol. 10, No. 02, (2017), 332.

Pembahasan *asbāb al-Nuzūl* pada ayat ini berada di tengah-tengah penafsiran dan tidak secara jelas dikatakan sejauh mana signifikansinya terhadap pemahaman ayat. Namun penyebutan sebab turun ini cukup menjadi bukti bahwa Abil Fadhol berpendapat bahwa ketetapan *asbāb al-Nuzūl* yang telah disebutkannya pada ayat di atas.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا¹³

¹⁰ Dikatakan المرأة تطهرت (menjadi bersih) artinya bersih dari haid, nifas, dan lain-lain. Lihat Muhammad Ibn Ahmad al-Azharī al-Harawī, *Tahdhīb al-Lughah*, Vol. 6 (Beirut: Dāh Iḥyā' al-Turath, 2001), 100.

¹² Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām*, 2

¹³ al-Qur'an, 4:43.

al-Bayḍāwī berkata bahwa ada pendapat: “yang dimaksud dengan lafal الصَّلَاةُ pada ayat di atas adalah tempatnya yaitu masjid, apabila seperti itu Allah menyebut lafal الصَّلَاةُ dan yang dikehendaki adalah masjid merupakan bentuk *majaz mursal* dari ‘*Alaqah* (hubungan) اطلاق الحال وارادة المحل (menyebut keadaan tetapi menghendaki tempatnya). Konsisten dengan pendapat ini, maka yang dimaksud ayat di atas adalah keharaman berdiam dirinya orang mabuk dan orang junub di dalam masjid.¹⁹

Lafal *لَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ber-*ta'alluq* (hubungan) dengan ayat *وَلَا جُنُبًا*. Lafal tersebut merupakan *iththithnā`* (pengecualian) dari keumuman suatu keadaan, maka maksudnya adalah jangan kalian mendekati salat dalam keadaan junub kecuali saat bepergian dan tidak menemukan air, sehingga bertayamum. Ulasan demikian menjadi bukti bahwa tayamum tidak dapat menghilangkan hadas.²⁰

Ulama yang menafsirkan lafal الصلاة dengan yang dikehendaki adalah tempatnya, mereka menafsirkan سبيل عابري dengan orang-orang yang berlewatan di tempat salat, sehingga orang junub diperbolehkan berlewatan di dalam masjid. Demikianlah pendapat imam Shāfi'ī.²¹ Sedangkan imam Abū Ḥanīfah

¹⁹ Ibid., 6. Bandigkan dengan Nāsir al-Dīn Abū Abdillāh al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol 2 (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1418 H.) 75.

²¹ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkā.*, 6. Lihat juga al-Bayḍāwī., 78.

Lafal **حَتَّى تَغْتَسِلُوا** adalah bentuk *ghāyah* (ujung) dari larangan mendekati salat saat sedang dalam keadaan junub (hadas besar). Kalimat **وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ** penafsirannya sudah disebutkan dalam ayat 6 surah al-Maidah.²³ Imam Shāfi'ī dari frasa **لَا مَسَّ لِلْبِسَاءِ** ini mengambil dalil bahwa bersentuhan kulit dapat membatalkan wudhu karena ayat itu bermakna **لَمَسْتُمْ** (menyentuh). Bacaan ini (tanpa alif) dianut oleh Imam Ḥamzah dan al-Kisā'i. Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa lafal tersebut maknanya adalah **جامعتموهن** (mencampuri mereka) sebagaimana al-Bayḍāwī mengatakannya. Penggunaan **الْلَّمَسُ** sebagai arti dari senggama merupakan bentuk kinayah.²⁴

c. QS. al-Baqarah ayat 222;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ²⁵

²⁵ al-Qur'an, 2:222.

Maksud dari frasa هُوَ أَذَى adalah “haid berarti sesuatu yang menjijikkan dan menyakiti, siapa saja yang mendekatinya maka ingin menghindarinya karena tidak menyukainya”.³⁰ Lafal فَاعْتَزِلُوا maksudnya adalah “kalian tinggalkan mencampuri mereka pada waktu haid atau kalian tinggalkan tempatnya haid yaitu farji”. Frasa وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ merupakan pengukuhan hukum dan penjelasan batas maksimal diperbolehkan mencampurinya yaitu mandi wajib setelah berhentinya darah haid. Lafal فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ditafsirkan sebagai kebolehan hukum mencampuri istri yang haid dan telah berhenti darahnya setelah mandi wajib.³¹

³¹ Ibid., 6.

na ayat secara lahirnya saja dan mengeluarkan perempuan mereka o
eka. Kemudian seorang baduwi berkata kepada nabi Muhamma
ar rumah sangatlah dingin sedangkan pakaian sedikit, ket
berikan pakaian kepada mereka maka keluarga di rumah keding
ta kami tidak memberinya pakaian maka mereka kedingina
hammad menjawab bahwa yang dimaksud ayat di atas ada
campurinya dan tidak mengeluarkannya dari rumah seperti yang
g-orang ajam.³² Riwayat lain dikatakan bahwa orang-orang Nashr
mpuannya haid mereka menyetubuhinya dan tidak peduli walaup
m keadaan haid, kemudian Allah memerintahkan Muslim untuk
ah-tengah keduanya, antara Yahudi dan Nashrani.³³

Ulama fikih berbeda pendapat dalam mengartikan اعتزال (me-
 Ḥanīfah dan Abū Yūsuf mewajibkan atau menetapkan menghindari
 ditutupi sarung, sedangkan Muhammad Ibn al-Ḥasan berpend
 uskan menghindari kecuali pada farji. Pendapat ini berpegangan pa
 ah bahwa Abdullah Ibn ‘Umar bertanya kepadanya tentang

³³ Ibid., 8. Dengan redaksi berbeda, riwayat demikian juga ditukan dalam tafsir al-Sirāj al-Munīr. Lihat Muhammad Ibn Ahmad al-Khaṭīb, *al-Sirāj al-Munīr fī al-Iʿānah alā baʿḍi Maʿānī Kalām Rabbinā al-Hakīm*, Vol. 1 (Mesir: Matbaʿah Būlāq, 1285 H.), 144.

Setelah menafsirkan ayat dengan mendetail seperti di atas, Abil Fadhol mendefinisikan haid secara bahasa dari kata *من حاض الوادی اذا سال* (seseorang yang lembahnya mengalir), Sedangkan secara istilah adalah darah yang keluar dari rahim wanita pada waktu-waktu tertentu. Umur wanita bisa haid minimal adalah sembilan tahun dalam hitungan hijriyyah, dan batas minimal haid adalah satu hari satu malam, maksimal 15 hari, dan rata-rata 6 atau 7 hari berdasarkan penelitiannya ulama.³⁶

³⁴ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 9
³⁵ Ibid.
³⁶ Ibid.

³⁶ Ibid.

Dan janganlah engkau (Muhammad) melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik), selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka ingkar kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik.³⁸

Pada lafal **وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ** ditafsirkan oleh Abil Fadhol dengan tidak boleh ikut mengubur atau ziarah di pemakaman orang munafik. Kemudian ia menyebutkan sebab turunnya ayat di atas dengan redaksi **سبب نزول هذه الآية** yang bersumber dari riwayat Bukharī dan Muslim. Diriwayatkan dari Umar RA, ia berkata bahwa ketika Abdullah Ibn `Ubay mati, anaknya datang kepada Nabi Muhammad dan meminta baju yang dipakai nabi untuk dijadikan kain kafan ayahnya, bahkan ia juga meminta nabi Muhammad untuk mensalatkannya. Di saat nabi akan memberikan baju dan akan menyalati Abdullah Ibn `Ubay, Umar berkata “wahai Rasulllah *Salla Allah ‘Alaihy wa Sallama* apakah engkau akan menyalatinya ? padahal tuhanmu telah melarangmu menyalati orang munafik”. Nabi Muhammad *Salla Allah ‘Alaihy wa Sallama* berkata bahwa Allah telah memberi firman yang

³⁷ al-Qur'an, 9:84.

³⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya* 269.

Riwayat yang sama dari Anas dan Jābir juga ditemukan dalam kitab *Lubāb al-Nuqūl*. Apabila seperti itu maka yang dimaksud dalam ayat di atas adalah pelarangan menyalati orang munafiq karena keharaman shalatnya itu sendiri. Setelah menafsirkan ayat, Abil Fadhol mendefinisikan munafik adalah orang yang memperlihatkan ke-islamannya tetapi hati atau batinnya tetap kafir, artinya terlihat muslim luarnya dan kafir batinnya.⁴¹

e. QS. al-Baqarah ayat 187;

³⁹ Baik engkau mohonkan ampunan atau tidak bagi mereka sama saja. Walaupun permohonan ampunan itu sebanyak tujuh puluh kali. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. 268.

⁴¹ Ibid.

[illegible]

Ayat di atas berbicara tentang dihalaalkannya bercampur dengan istri, makan, dan minum di malam yang pagi harinya berpuasa. Batasan diperbolehkannya hal tersebut sampai pada munculnya fajar yang diredaksikan dengan *الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ* (benang putih) dalam ayat tersebut. Kemudian Abil Fadhol menyebutkan sebab turunnya ayat menggunakan redaksi *سبب نزول هذه الآية*. Diriwayatkan bahwa orang Islam saat itu pada waktu petang dihalaalkan bagi mereka makan, minum, dan bercampur dengan istri hingga waktu isya datang atau sampai waktu tidur. Kemudian Umar bersetubuh dengan istrinya setelah waktu isya dan menyesali apa yang diperbuatnya. Ia lalu datang kepada Nabi Muhammad *Ṣalla Allah ‘Alaihy wa Sallama* dan bercerita tentang apa yang dialaminya, di saat itu ada juga laki-laki yang mengaku tentang apa yang dilakukannya setelah isya sama seperti Umar, kemudian turunlah ayat di atas.⁴⁴

⁴³ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 36.

Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian *syi'ar* (agama) Allah.) Maka barangsiapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan *sa'i*) antara keduanya. Dan barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka Allah Maha Mensyukuri,) Maha Mengetahui.⁴⁶

Berhala yang berada di Safa bernama Asāf dan yang berada di Marwah bernama Nāilah. Di zaman jahiliah ketika haji dan *sa'i* antara keduanya, mereka orang-orang jahiliah mengusap kedua berhala tersebut. Sebab itu ketika Islam

⁴⁷ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām*, 48

Sama dengan ayat sebelumnya, *Asbāb al-Nuzūl* ayat ini disebutkan pada akhir penafsiran. Pada redaksinya, Abil Fadhol menggunakan فترلت sebagai redaksi *Asbāb al-Nuzūl*. Apabila dicermati maka penggunaan kata جناح pada ayat di atas sudah sesuai dengan kisah sebab turunnya yaitu untuk menolak anggapan orang-orang Islam saat itu tentang *sa'i* di antara Safa dan Marwah.

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ (198)⁴⁹

Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu. Maka apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di *Masy'arilharam*. Dan berzikirlah kepada-Nya sebagaimana Dia telah memberi petunjuk kepadamu, sekalipun sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang yang tidak tahu.⁵⁰

Maksud dari lafal لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ (bukanlah suatu dosa) adalah tidak berdosa kalian semua yang mencari karunia tuhanmu di tanah haram dengan berjualan. Kemudian Abil Fadhol mengatakan bahwa ayat di atas turun kepada orang-orang لَا يَرَوْنَ (yang tidak mengetahui) tentang diperbolehkannya melakukan transaksi jual beli di tanah haram. Redaksi yang digunakannya adalah نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (ayat ini turun pada....).⁵¹

Lafal **فَإِذَا أَقَضْتُمْ** maksudnya adalah ketika kamu kembali dari Arafah menuju Muzdalifah maka berdzikirlah kepada Allah dengan hati dan lisan serta

⁵¹ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 51

Kemudian bertolaklah kamu dari tempat orang banyak bertolak (Arafah) dan mohonlah ampunan kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.⁵⁴

Dalam menafsirkan ayat ini, Abil Fadhol tidak banyak memberi keterangan, bahwa ayat ini diturunkan kepada orang-orang yang wukuf di Muzdalifah dan mereka merasa sombong apabila wukuf bersama orang lain. Makna dari *أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ* adalah bertolak dari Arafah dengan wukuf bersama banyak manusia.⁵⁵

i. QS. al-Baqarah ayat 278-280:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (279) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (280)⁵⁶

278. Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang beriman. 279. Jika kamu tidak melaksanakannya, maka umumkanlah perang dari Allah dan Rasul-Nya. Tetapi jika kamu bertobat, maka kamu berhak atas pokok hartamu. Kamu tidak berbuat zalim (merugikan) dan tidak dizalimi (dirugikan). 280. Dan jika (orang berutang itu) dalam

⁵⁶ al-Qur'an, 2:278-280.

Lafal **فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا** artinya adalah apabila kamu tidak melakukan apa yang ditahankan oleh Allah dengan meninggalkan riba, maka ketahuilah bahwa sedang mengobarkan perang dengan Allah dan Rasulnya. Diceritakan ketika Nabi turun, bani Thaqlif mengatakan لا يدي (kami tidak berani) memerangi Allah dan Rasulnya.⁵⁹ al-Bayḍawī mengatakan bahwa konsekuensi hal tersebut adalah dibunuhnya seorang yang memerangi Allah setelah disuruh tobat dan tidak dapat sebagai orang kafir dengan catatan tidak meyakini dihalalkannya riba. Hal ini disamakan dengan seorang pemberontak.⁶⁰

Pada frasa **وَإِنْ تُبْتُمْ** maksudnya adalah jika kamu bertobat dari mengambil riba dan meyakini akan halalnya maka kamu berhak atas harta pokokmu, kamu tidak tergolong orang yang zalim dengan mengambil keuntungan dan juga tidak juga orang yang dizalimi dengan berkurangnya hartamu.⁶¹ Kemudian Abil Fadhol menafsirkan lafal **وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةٍ** dengan “dan jika orang yang berhutang

⁶¹ Ibid.

Jika diperhatikan *asbāb al-Nuzūl* pada ayat di atas terlihat tidak lengkap karena tidak menceritakan secara detail bagaimana kronologi riba yang ada di antara bani Thaqīf dan Quraish. Sebab itu penuturan sebab turunnya ayat tersebut tidak begitu dapat dipahami dalam sisi penafsiran Abil Fadhol. Bahkan cenderung hanya terlihat ditampilkan begitu saja.

Pada bab sebelumnya telah dikatakan bahwa Nabi Muhammad *Salla Allah ‘Alaihy wa Sallama* dalam beberapa kasus menafsirkan ayat al-Qur’an dengan berdasarkan konteks.⁶³ Misalnya, ketika menjelaskan surah al-Mu’minūn ayat 60 dengan melihat ayat setelahnya. Sebab itu al-Shāṭibī mengatakan bahwa menentukan pengertian kalimat dengan mempertimbangkan konteks adalah hal niscaya. “Zayd adalah macan”, atau “Zayd besar abunya” menjadi kalimat aneh jika dipahami tanpa melibatkan konteks.⁶⁴

⁶² Ibid.

⁶³ Abd al-Rahmān Abdullah al-Muṭṭirī, “al-Siyāq al-Qurʿanī wa Atharuhu fī al-Tafsīr”, (Tesis–Jamiʿah Ummu al-Qurā, Makkah, 2008), 78.

⁶⁴ Ibrahim Ibn Māsa al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 3 (Cairo: Dār Ibnu ‘Affān, 1997), 419-420.

⁶⁵ al-Zarkashi, *al-Burhān.*, 317.

Berdasarkan keterangan di atas maka di sini akan dipaparkan bagaimana sesungguhnya bangunan konteks ayat-ayat yang ditafsirkan oleh Abil Fadhol. Konteks ayat-ayat tersebut dapat dilihat sebagai berikut;

Sebelumnya Abil Fadhol telah menafsirkan ayat 108 surah al-Taubah yang digolongkan dalam permasalahan bersuci. Namun ia hanya mengutip sebagian lafal dari ayat 108 surah al-Taubah. Maka dalam bagian ini akan dijelaskan tentang bagaimana keutuhan redaksi ayat tersebut dan juga lafal sebelum dan sesudahnya. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui makna ayat secara keseluruhan. Allah berfirman;

Janganlah engkau melaksanakan salat dalam masjid itu selama-lamanya. Sungguh, masjid yang didirikan atas dasar takwa, sejak hari pertama adalah lebih pantas engkau melaksanakan salat di dalamnya. Di dalamnya ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Allah menyukai orang-orang yang bersih.⁶⁸

⁶⁶ Abū Abdillāh Badr al-Dīn Muḥammad Ibn Abdillāh al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub, 2000), 357.

⁶⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 274.

Ayat di atas masih berhubungan dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 107 yang menerangkan tentang masjid yang dibangun orang-orang munafik. Allah berfirman;

Dan (di antara orang-orang munafik itu) ada yang mendirikan masjid untuk menimbulkan bencana (pada orang-orang yang beriman), untuk kekafiran dan untuk memecah belah di antara orang-orang yang beriman serta menunggu kedatangan orang-orang yang telah memerangi Allah dan Rasul-Nya sejak dahulu.) Mereka dengan pasti bersumpah, “Kami hanya menghendaki kebaikan.” Dan Allah menjadi saksi bahwa mereka itu pendusta (dalam sumpahnya).⁷⁰

أَقْمَنَ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مِنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا حُرْفٍ حَارٍ فَاتَّخَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (109)⁷¹

⁷¹ al-Qur'an, 9 :43.

Salah satu ayat yang ditampilkan *asbāb al-Nuzūl*-nya oleh Abil Fadhol adalah surah al-Nisā ayat 43. Maka untuk melihat konteks ayat tersebut akan dilihat sebagai berikut;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا غَفُورًا (43)⁷³

Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan, dan jangan pula (kamu hampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati jalan saja, sebelum kamu mandi (mandi junub). Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan,) sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Sungguh, Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun.⁷⁴

⁷² Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 274.

⁷³ al-Our'an, 4:43.

⁷⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya.*, 110.

Apabila dicermati dari mafhumnya, ayat di atas dapat diartikan dengan anjuran untuk berbuak baik karena Allah tidak akan menyembunyikan apa pun dari perbuatan manusia. Hal ini yang ditunjukkan oleh ayat 40 dan 41 dari surah al-Nisā.⁷⁷ Sedangkan ayat 44 membahas tentang orang yang telah diberi bagian Kitab (Taurat), tetapi mereka tetap pada kesesatannya. Hal tersebut dapat dilihat sebagai berikut;

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ (44)⁷⁸

Tidakkah kamu memperhatikan orang yang telah diberi bagian Kitab (Taurat)? Mereka membeli kesesatan dan mereka menghendaki agar kamu tersesat (menyimpang) dari jalan (yang benar).⁷⁹

Jika dilihat dari konteks ayat yang dibahas, maka dapat disimpulkan bahwa anjuran untuk berbuat baik karena Allah tidak akan menyembunyikan apa pun yang disarikan dari mafhum ayat 42. Maka ayat 43 sedang mengimplementasikan ayat 42 tersebut dengan bagaimana cara berbuat baik tersebut yaitu dengan kesucian lahir batin dalam salat. Suci lahir artinya dengan berwudhu dan suci batin dengan tidak mabuk saat salat. Maka selanjutnya ayat 44

⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya.*, 111.

Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah sesuatu yang kotor.” Karena itu jauhilah istri pada waktu haid; dan jangan kamu dekati mereka sebelum mereka suci.) Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri.⁸¹

Pada ayat sebelumnya yaitu ayat 221 menjelaskan larangan menikahi perempuan atau laki-laki musyrik sebelum mereka beriman. Bahkan lebih jauh dikatakan bahwa hamba sahaya yang beriman lebih baik dari perempuan atau laki-laki musyrik tersebut. Maka apabila dicermati, ayat 222 menjelaskan tentang aturan hidup berumah tangga dan ayat 221 menjelaskan tentang larangan pernikahan. Di sinilah hubungan antara kedua ayat tersebut. Mengenai ayat 221 surah dapat diperhatikan firman berikut;

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ

⁸¹ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 44.

يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَعْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ (221)⁸²

Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.⁸³

Ayat 223 yang membahas tentang istri yang diumpamakan dengan ladang tempat bercocok tanam dan tempat menyebarkan bibit tanam-tanaman. Selanjutnya diperbolehkan mendatangi kebun atau tempat bercocok tanam tersebut dengan sesuka hati asal tidak menyebabkan kemadaratan. Ini artinya seorang suami boleh menyetubuhi istrinya dengan berbagai cara asal tidak menyebabkan adanya kemadaratan. Jika dilihat dari keseluruhan konteks ayat-ayat di atas, ayat 223 seakan menambah penjelasan tentang ayat 222 yang berbicara tatacara hidup berumah tangga. Firman tersebut sebagai berikut;

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَأَتُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)⁸⁴

Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.⁸⁵

d. al-Taubah ayat 83 dan 85;

⁸² al-Qur'an, 2:221.

⁸³ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 43.

⁸⁴ al-Our'an, 2:223.

⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 44.

Dan janganlah engkau (Muhammad) melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik), selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka ingkar kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik.⁸⁷

Ayat sebelumnya yaitu 83 berbicara tentang keengganan orang munafik dalam mengikuti jihad di jalan Allah bersama Nabi Muhammad. Sebab itu orang munafik tidak boleh keluar berperang bersama Nabi Muhammad selama-lamanya dan tidak boleh memerangi musuh bersamanya. Karena Allah mengetahui bahwa sesungguhnya mereka telah rela tidak pergi untuk berperang sejak semula. Ayat seterusnya yaitu 84 menjelaskan bahwa sesungguhnya orang munafik bukan bagian dari kelompok Islam. Hal tersebut dapat dilihat dengan tidak diperbolehkannya menyalatinya ketika mereka telah mati. Ayat 83 surah al-Taubah adalah sebagai berikut;

Maka jika Allah mengembalikanmu (Muhammad) kepada suatu golongan dari mereka (orang-orang munafik), kemudian mereka meminta izin kepadamu untuk keluar (pergi berperang), maka katakanlah, “Kamu tidak boleh keluar bersamaku selama-lamanya dan tidak boleh

⁸⁸ al-Qur'an, 9:83.

memerangi musuh bersamaku. Sesungguhnya kamu telah rela tidak pergi (berperang) sejak semula. Karena itu duduklah (tinggallah) bersama orang-orang yang tidak ikut (berperang).”⁸⁹

Selanjutnya konteks ayat 85 menerangkan tentang bagaimana Allah memberikan wejangan kepada Nabi Muhammad bahwa janganlah kagum terhadap harta dan anak-anak mereka. Artinya tidak boleh terpengaruh karena harta atau terpengaruh dengan anak-anak mereka. Firman Allah surah al-Taubah ayat 85;

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (85)⁹⁰

Dan janganlah engkau (Muhammad) kagum terhadap harta dan anak-anak mereka. Sesungguhnya dengan itu Allah hendak menyiksa mereka di dunia dan agar nyawa mereka melayang, sedang mereka dalam keadaan kafir.⁹¹

Jika diurut dari awal maka konteks ayat 84 adalah bahwa ayat 83 berbicara tentang keengganan orang munafik dalam mengikuti jihad di jalan Allah bersama Nabi Muhammad dan ayat 84 menjelaskan dan menegaskan bahwa orang munafik bukan bagian dari kelompok Islam. Sebab itu ayat ini melarang menyalati jenazah mereka. Kemudian ayat 85 merupakan wejangan terhadap orang Islam agar tidak kagum terhadap harta dan tidak terpengaruh pada anak-anak mereka.

e. Konteks ayat 187 surah al-Baqarah.

Ayat ini bertalian dengan banyak ayat sebelumnya, dimulai dengan ayat 183 sampai ayat 186 yang menerangkan tentang hukum-hukum puasa, maka

⁸⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 268.

⁹⁰ al-Our'an, 9:85

⁹¹ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 269.

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْرُوبُهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (187)

f. Konteks ayat 158 surah al-Baqarah.

⁹² Lihat ayat 183-188.

⁹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 36.

balasan yang sempurna sesuai dengan apa yang telah dilakukannya, dan mereka tidak dizalimi (dirugikan).¹⁰⁴

Apabila dicermati, pada ayat 277 di atas berisi tentang perintah berbuat kebajikan, melaksanakan salat, dan menunaikan zakat. Kemudian di ayat 278 terdapat perintah bertakwa kepada Allah disandingkan dengan perintah meninggalkan riba dan ayat 279 ancaman bagi orang yang tidak meninggalkan riba, serta ayat 280 anjuran untuk memberi kelapangan pada orang yang kesulitan dan bersedekah. Ini artinya beberapa ayat tersebut sedang menginformasikan bahwa riba adalah salah satu hal yang tidak disukai Allah, dan pelakunya dianggap memerangi Allah dan Rasulnya. Sebab itu di ayat 281 menjelaskan tentang balasan yang sempurna dan sesuai dengan apa yang dilakukan seseorang.

3. Ayat dengan *Double Asbāb al-Nuzūl*

Pada bab sebelumnya telah dibahas tentang problematika *asbāb al-Nuzūl* ganda dalam ayat al-Qur`an, bahwa para ulama tidak men-*tarjih* dan cenderung menganggap ayat al-Qur`an tersebut turun dua kali atau lebih karena memandang kesahihan riwayatnya. Ini tampaknya merupakan konsep dadakan untuk mengatasi pertentangan dua riwayat yang sama-sama sahih.¹⁰⁵ Dalam hal ini *siyāq al-Qur`an* menjadi salah satu tolok ukur untuk menentukan relevansi riwayat *asbāb al-Nuzūl* terhadap penafsiran al-Qur`an atau bahkan melemahkannya.¹⁰⁶ Sebab itu akan dipaparkan beberapa al-Qur`an yang mempunyai sebab turun ganda yang ditafsirkan oleh Abil Fadhol dalam kitab *Tafsir Āyāt al-Ahkām*-nya.

¹⁰⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya.*, 58-59.

¹⁰⁵ al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān.*, 115.

¹⁰⁶ al-Mutīrī, “al-Siyāq al-Qurʿanī”, 253.

b. QS. al-Baqarah ayat 222.

روى أنّ أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس، فلما نزلت أخذ المسلمون بظاهر اعتزالهنّ فأخرجوهنّ من بيوتهم، فقال ناس من الأعراب: يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة، فإن آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرنا بها هلكت الحيض: فقال عليه الصلاة والسلام: إنما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتهنّ إذا حضن، ولم يأمركم بإخراجهنّ من البيوت كفعل الأعاجم وقيل: إنّ النصارى كانوا يجامعونهنّ ولا يبالون بالحيض، واليهود كانوا يعتزلوهنّ في كل شيء، فأمر الله بالاعتقاد بين الأمرين

¹¹⁰ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 8. Bandingkan dengan al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. 1, 265.

c. QS. al-Baqarah ayat 198:

عن أبي أمامة التيمي، قال: قلت لابن عمر: إنا نُكْري، فهل لنا من حج؟ قال: أليس تطوفون بالبيت، وتأتون المعرف، وترمون الجمار، وتحلقون رؤوسكم؟ قال: قلنا: بلى. فقال ابن عمر: جاء رجل إلى النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فسأله عن الذي سألتني، فلم يجبه حتى نزل عليه جبريل - عليه السلام - بهذه الآية: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ) فدعاه النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقال: أنتم حجاج. 111

¹¹¹ Khālid Ibn Sulaymān al-Mazīnī, *al-Muḥarrar fī Asbāb Nuzūl al-Qur`ān min Khilāl al-Kutub al-Tis`ah Dirāsāt al-Asbāb Riwāyatan wa Dirāyatan*, Vol 1 (Arab Saudi; Dār Ibn al-Jawzī, 2006), 254.

Sedangkan yang ke dua adalah hadis riwayat imam Bukhari. Cermati hadis berikut;

Diceritakan dari Ibnu Abbas Ra, ia berkata; ‘Ukāz, Majannah, dan Dhū al-Majāz adalah pasar-pasar di zaman jahiliah, orang-orang saat itu merasa berdosa apabila melakukan transaksi jual beli pada waktu musim haji, kemudian turunlah ayat ayat لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ pada waktu musim haji.

B. Penggunaan *Asbāb al-Nuzūl* Dalam Penafsiran Abil Fadhol

¹¹² Ibid., 254.

Model penyajian *asbāb al-Nuzūl* seperti Abil Fadhol juga ditemukan

Kedua, redaksi riwayat, beberapa model redaksi riwayat yang digunakan

Abil Fadhol dalam menafsirkan ayat-ayat hukum terbagi menjadi dua, redaksi

¹¹³ Abū Muhammad al-Ḥusayn Ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafṣīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār 'Ihyā al-Turāth, 1420.)

¹¹⁴ Abū Muḥammad Abd al-Ḥaq Ibn Aṭīyyah al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr Kitāb al-ʿAzīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1993)

¹¹⁵ Jābir Ibn Mūsā al-Kaḏāirī, *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-‘Alī al-Kabīr* (Arab Saudi: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Hikam, 2003)

¹¹⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta; Kemenag RI, 2010)

¹¹⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1422.)

Abd al-Rahmān Ibn ‘Awf membuat makanan dan minuman yang kemudian memanggil sekelompok sahabat untuk makan dan minum bersama, pada saat itu Khamr hukumnya masih mubah, di saat semuanya dalam keadaan mabuk masuklah waktu salat maghrib, salah satu dari kami menjadi imam dan membaca *A’budu mā ya’budūn* (menyembah apa yang kamu sembah) yang semestinya *lā A’budu mā ta’budūn* (tidak menyembah apa yang kamu sembah) kemudian turunlah ayat di atas (ayat 43 surah al-Nisā) sehingga para sahabat tidak meminum khamr di saat hendak melakukan salat, kemudian mereka tidak salat kecuali mengetahui atau sadar apa yang dibaca. Pada fase-fase selanjutnya turun pelarangan meminum khamr secara mutlak.¹¹⁸

¹¹⁸ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām*, 5

C. Relevansi *Asbāb al-Nuzūl* Dengan *Siyāq al-Ayat*

al-Muṭīrī menjadikan bagian dari fungsi *siyāq al-Qur`an* adalah memiliki peranan sebagai tolak ukur untuk menentukan relevansi riwayat *asbāb al-Nuzūl* terhadap penafsiran al-Qur`an.¹²⁴ Apakah suatu *asbāb al-Nuzūl* relevan dengan konteks ayat atau tidak. Bahkan konteks juga dapat men-*tarjih* atau melemahkan suatu *asbāb al-Nuzūl*. Seperti yang telah dijelaskan bahwa dalam penafsiran ayat

¹²⁴ al-Mutīrī, “al-Siyāq al-Qurʿanī”, 253.

Sebelumnya Abil Fadhol telah menafsirkan ayat 108 surah al-Taubah yang digolongkan dalam permasalahan bersuci. Pada penafsiran tersebut ia mengatakan bahwa ayat ini diturunkan kepada seorang laki-laki yang beristinja dengan batu lalu diikuti air, kemudian memujinya dengan ayat tersebut.¹²⁵ Firman Allah sebagai berikut;

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدَ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (108) ¹²⁶

Janganlah engkau melaksanakan salat dalam masjid itu selama-lamanya. Sungguh, masjid yang didirikan atas dasar takwa, sejak hari pertama adalah lebih pantas engkau melaksanakan salat di dalamnya. Di dalamnya ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Allah menyukai orang-orang yang bersih.¹²⁷

Konteks ayat di atas berbicara tentang pelarangan melaksanakan salat di masjid yang dibangun oleh orang-orang munafik dengan tujuan memecah belah orang-orang yang beriman seperti yang dikandung pada ayat sebelumnya yaitu ayat 107. Masjid yang dibangun atas dasar takwa lebih layak digunakan untuk salat. Di dalamnya terdapat orang-orang yang ingin membersihkan diri. Allah menyukai orang-orang yang bersih. Jika diperhatikan ayat 108 menjelaskan

¹²⁵ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 2

¹²⁶ al-Our'an, 9:108.

¹²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Our'an dan Terjemahnya.*, 274.

Apabila seperti itu, maka *asbāb al-Nuzūl* yang digunakan oleh Abil Fadhol adalah sebagai penguat ayat 108 tentang Allah menyukai orang-orang yang bersih. Baik bersih lahir maupun batinnya. Karena jika ditelusuri *asbāb al-Nuzūl* yang dipaparkannya diturunkan kepada orang-orang Quba' yang beriman dan senang dalam membersihkan diri. Hal ini dapat ditemukan misalnya dalam *Tafsīr al-Qurān min al-Jāmi' li Ibni Wahab* karya al-Qurashī¹²⁸, *Aḍwā' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* karya al-Shinqīṭī¹²⁹, dan *Aḥkām al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Taḥāwī.¹³⁰

Surah al-Taubah ayat 84 menerangkan tentang hukum menyalati jenazah orang munafik. Bahkan menurut Abil Fadhol menguburkan dan menziarahinya juga tidak diperbolehkan.¹³¹ Kemudian ia menyebutkan bahwa sebab turunnya ayat ini bersumber dari riwayat Bukharī dan Muslim:

¹³¹ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām*, 9

Jika dikaitkan dengan sebab turun yang dikutip Abil Fadhol, maka sebab tersebut menjadi penguat dan penjelas bagi penafsirannya pada ayat 84, karena juga mengisahkan hal yang sama, yaitu tentang hukum menyalati orang munafik.

Ayat 107 ini secara konteks berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya, dimulai dari ayat 183 sampai ayat 186 yang menerangkan tentang hukum-hukum puasa, kemudian ayat 107 berbicara tentang apa sajakah yang dihalalkan pada bulan puasa begitu juga dengan ayat setelahnya.¹³³ Sebab turun ayat 187 surah al-Baqarah adalah;

¹³³ Al-Qur'an, 183-188.

d. QS. al-Baqarah ayat 158.

Terdapat berhala yang berada di Safa bernama Asāf dan yang berada di Marwah bernama Nāilah. Di zaman jahiliyah ketika haji dan *sa'i* antara keduanya, orang-orang jahiliyah mengusap kedua berhala tersebut. Sebab itu ketika Islam datang dan kedua berhala tersebut sudah dihancurkan, orang-orang Islam merasa berdosa apabila melakukan *sa'i* di antara Safa dan Marwah, sehingga al-Qur'an menggunakan redaksi فَلَا جُنَاحَ (tidak berdosa).¹³⁵

¹³⁵ Ibid., 48.

Sebelumnya telah disebutkan bahwa Abil Fadhol dalam *Tafsīr Āyāt Ahkam*-nya memaparkan ayat 198 dan 199 dengan *asbāb al-Nuzūl* yang berbeda. Namun telah dijelaskan bahwa ayat 198 mempunyai sebab turun ganda dan maka akan dibahas pada bagian selanjutnya, dan 199 hanya mempunyai satu sebab. Yang akan dijelaskan pada bagian ini adalah ayat 199. Dalam menafsirkan ayat ini, Abil Fadhol tidak banyak memberi keterangan, ia hanya berkata bahwa ayat ini turun kepada orang-orang yang wukuf di Muzdalifah dan mereka merasa sombong karena wukuf bersama orang lain. Makna dari *أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ* adalah bertolak dari Arafah dengan wukuf bersama banyak manusia.¹³⁶ Namun konteks ke dua ayat tersebut akan dibahas bersamaan karena berdekatan dan saling bertalian. Konteks kedua ayat tersebut menerangkan tentang haji mulai dari bulan-bulan yang telah ditentukan, larangan, hal-hal yang diperbolehkan, anjuran-anjuran, dan bertolak ke Arafah serta tempat berdoa.

[illegible]

Sama halnya dengan dua ayat Sebelumnya bahwa Abil Fadhol dalam *Tafsīr Āyāt Ahkam*-nya memaparkan ayat 277 dan 280 sebagai penafsirannya tentang riba. Mulai dari perintah meninggalkan riba, ancamannya, dan anjuran sedekah. Namun dalam hal ini ia hanya menyebutkan satu *asbāb al-Nuzūl*. Menurutya sebagaimana mengutip dari al-Bayḍāwī, sebab turunnya ayat ini adalah bahwa sebagian orang Quraish mempunyai hutang pada kabilah Thaḳīf yang kemudian ada riba di dalamnya.¹³⁷

¹³⁷ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 59.

Pada bab sebelumnya sudah dibahas tentang problematika *asbāb al-Nuzūl* ganda dalam ayat al-Qur'an, bahwa para ulama tidak men-*tarjih* dan cenderung menganggap ayat al-Qur'an tersebut turun dua kali atau lebih karena memandang kesahihan riwayatnya. Ini tampaknya merupakan konsep dadakan untuk mengatasi pertentangan dua riwayat yang sama-sama sahih.¹³⁸ Dalam hal ini *siyāq al-Qur'an* menjadi tolok ukur untuk menentukan relevansi riwayat *asbāb al-Nuzūl* terhadap penafsiran al-Qur'an.¹³⁹ Sebab itu akan dipaparkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai sebab turun ganda yang ditafsirkan oleh Abil Fadhol dalam kitabnya *Āyāt al-Ahkām*.

Siyāq al-Qur'an juga dapat melemahkan riwayat *asbāb al-Nuzūl*. Seperti yang sudah disebutkan misalnya penafsiran Ibnu Kathīr dalam surah al-Anfal pada ayat 61 dan 62. Ia melemahkan riwayat Mujahid yang mengatakan bahwa ayat di atas turun kepada Bani Qurayḍah, berdasarkan konteks ayat yang menunjukkan bahwa ayat tersebut diturunkan ketika perang Badar, Ia menambahkan bahwa konteks berbicara tentang perang Badar, begitu juga dengan ayat-ayat setelahnya.¹⁴⁰ Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan tentang

¹⁴⁰ Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Our'an al-'Azīm*, Vol. 4., 83-84.

Dalam penafsiran surah al-Nisā ayat 43 Abil Fadhol hanya menyebut satu *asbāb al-Nuzūl* saja. Menurut *asbāb al-Nuzūl* ayat tersebut adalah kisah Abd al-Rahmān Ibn ‘Awf yang membuat makanan dan minuman yang kemudian memanggil sekelompok sahabat untuk makan dan minum bersama, pada waktu itu Khamr hukumnya masih mubah, saat semuanya dalam keadaan mabuk masuklah waktu salat maghrib, salah satu dari sahabat tersebut menjadi imam salat dan saat itu membaca *A’budu mā ya’budūn* (menyembah apa yang kamu sembah) yang semestinya *lā A’budu mā ta’budūn* (tidak menyembah apa yang kamu sembah) kemudian turunkah ayat.¹⁴¹

'Aisyah berkata: dalam sebagian bepergian kami bersama Rasulullah, ketika sampai di al-Bayda' atau Dhāt al-Jaysh, kalungku terputus dan terjatuh, lalu Rasulullah mencarinya dan diikuti para sahabat. Mereka dalam keadaan tidak mendapati atau mempunyai air. maka para sahabat kemudian datang kepada Abū Bakar dan berkata “engkau apakah tidak melihat perbuatan 'Aisyah? Dia telah membuat Rasulullah dan para sahabat berhenti, sedangkan kita tidak memiliki air. Abū Bakar lalu pergi menemuiku sedang Rasulullah berbaring tertidur dengan kepalanya di atas pahaku. Ia berkata: “Rasulullah telah engkau tahan sedang para sahabat tidak memiliki atau mendapatkan air.” Aisyah berkata: “sambil menusuk-nusuk pinggangku dengan tangannya ayahku mencelaku. Tidak dapat menghalangiku untuk bergerak kecuali ketakutan jika Rasulullah terbangun. Rasulullah tetap beristirahat sehingga mereka tidak memiliki air, kemudian Allah menurunkan ayat tayamum.¹⁴²

¹⁴² Abul Fida' Ismail bin Kathīr, *Lubabut Tafsir min Ibn Kathīr*, (Kairo: Muassasah Dār al Hilāl, 1994), 143. Bandingkan dengan Malik Ibn Anas, *al-Muwatta'a* Vol. 2, (Abu Dhabi: Muassasat Zāyid Ibn Sultān, 2004), 72. Teks lengkap hadis lihat pada lampiran.

b. QS. al-Baqarah ayat 222.

Ayat 222 surah al-Baqarah menjelaskan tentang hukum menyetubuhi istri yang sedang haid hingga istri suci dari hadas dan telah mandi wajib. Ini artinya ada kewajiban bersuci bagi wanita-wanita yang telah selesai masa menstruansinya. Ayat sebelumnya, yaitu ayat 221 membahas larangan menikahi perempuan atau laki-laki musyrik sebelum mereka beriman. Bahkan dikatakan bahwa hamba sahaya yang beriman lebih baik daripada perempuan atau laki-laki musyrik tersebut. Sedangkan ayat 223 yang membahas tentang istri yang diumpamakan dengan ladang tempat bercocok tanam dan tempat menyebarkan bibit tanam-tanaman. Selanjutnya diperbolehkan mendatangi kebun atau tempat bercocok tanam tersebut dengan sesuka hati asal tidak menyebabkan kemadaramatan. Ini artinya seorang suami boleh menyetubuhi istrinya dengan berbagai cara asal tidak menyebabkan adanya kemadaramatan.

Dalam menafsirkan ayat 222 surah al-Baqarah, Abil Fadhol mengutip dari *al-Kashshāf* cerita jahiliah. Cerita tersebut adalah sebagai berikut;

روى أنّ أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس، فلما نزلت أخذ المسلمون

بظاهر اعتزالهنّ فأخرجوهنّ من بيوتهم، فقال ناس من الأعراب: يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة، فإن آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرنا بها هلكت الحيض: فقال عليه الصلاة والسلام: إنما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتهنّ إذا حضن، ولم يأمركم بإخراجهنّ من البيوت كفعل الأعاجم وقيل: إنّ النصراني كانوا يجامعوهنّ ولا يبالون بالحيض، واليهود كانوا يعتزلوهنّ في كل شيء، فأمر الله بالاعتقاد بين الأمرين¹⁴⁸

Diriwayatkan pada saat zaman jahiliah ketika perempuan-perempuan yahudi sedang haid, mereka tidak memberi makan, memberi minum, mengumpulinnya, dan juga tidak memberikan tempat tinggal di rumah seperti apa yang dilakukan orang Yahudi. Ketika ayat ini turun, orang Islam saat itu hanya mengambil makna ayat secara zahirnya saja, maka mereka mengeluarkan istrinya dari rumah. Kemudian seorang baduwi berkata kepada nabi Muhammad “bahwa diluar rumah sangatlah dingin sedangkan pakaian sedikit, ketika kami memberikan pakaian kepada mereka maka keluarga di rumah kedinginan, dan ketika kami tidak memberinya pakaian maka mereka kedinginan”. Nabi Muhammad menjawab bahwa yang dimaksud ayat di atas adalah tidak menyetubuhinya dan tidak mengeluarkannya dari rumah seperti yang dilakukan orang-orang ajam. Cerita lain mengatakan bahwa orang-orang Nashrani ketika istrinya haid mereka menyetubuhinya dan tidak peduli dengan keadaan tersebut, kemudian Allah memerintahkan Muslim untuk berada di tengah-tengah keduanya, antara Yahudi dan Nashrani.

Berdasarkan redaksi di atas, maka terdapat dua sebab turun pada ayat 222 surah al-Baqarah. *Pertama*, cerita tentang perlakuan orang-orang jahiliah. *Kedua*, cerita tentang perintah Allah kepada Muslim untuk berada di tengah-tengah kaum Nashrani dan Yahudi dalam permasalahan persetubuhan terhadap istri yang sedang haid.

Apabila dipahami kedua *asbāb al-Nuzūl* di atas sama-sama membahas tentang pelanggaran bersetubuh dengan istri yang sedang haid. Jika demikian kedua sebab itu selaras dengan ayat 222 surah al-Baqarah. Namun pada redaksi

¹⁴⁸ Abil Fadhol as-Senory, *Āyāt al-Ahkām.*, 8. Bandingkan dengan A al-Zamakhsarī, *al-Kashshāf* Vol. 1, 265.

A. Kesimpulan

1. Ayat dengan satu sebab. Pada QS. al-Taubah ayat 108; QS. al-Taubah ayat 84; QS. al-Baqarah ayat 187. QS. al-Baqarah ayat 158; al-Baqarah ayat 199 surah al-Baqarah; dan QS. al-Baqarah ayat 277-281 *asbāb al-Nuzūl* yang digunakan oleh Abil Fadhol sebagai penguat makna ayat.
2. Ayat dengan sebab ganda. QS. al-Nisā ayat 43, pada penafsiran ayat tersebut *asbāb al-Nuzūl* yang digunakan Abil Fadhol relevan dengan ayat yang ditafsirkannya dengan berdasarkan konteks ayat serta mengeliminir riwayat Aisyah yang dikatakan banyak mufasir sebagai sebab turunnya. Dua *asbāb al-Nuzūl* QS. al-Baqarah ayat 222 dikutip oleh Abil Fadhol dari *al-Kashshāf* tanpa adanya tarjih. Namun redaksi ayat 221 menggunakan lafal *Mushrīk*, sedangkan sebab yang kedua bercerita tentang orang-orang Nashrani dan Yahudi, maka konteks ayat menunjukkan relevansinya terhadap *asbāb al-Nuzūl* yang pertama. Pada QS. al-Baqarah ayat 198. Ayat ini dikatakan Fadhol turun kepada orang-orang yang tidak mengetahui tentang diperbolehkannya melakukan transaksi jual beli di tanah haram. Setelah ditelusuri ditemukan dua riwayat *asbāb al-Nuzūl*, yang pertama hadis yang dikeluarkan oleh imam Ahmad dan yang kedua

Sangat disadari bahwa penelitian ini belum menyentuh seluruh aspek *Asbāb al-Nuzūl* dalam tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Abil Fadhol as-Senory. Masih banyak aspek yang belum tercover dalam penelitian ini. Di samping itu selama proses penelitian ini ditemukan hal-hal yang bermanfaat bagi penelitian sejenis. Karena itu untuk penelitian sejenis di masa mendatang, disarankan hal-hal berikut:

- [illegible]

- Andalusī (al), al-Muhallab Ibn Ahmad. *al-Mukhtaṣar al-Naṣīḥ fī Tahdhīb al-Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Riyadh: Dār Ahl al-Sunnah, 2009.
- Ansory, Isnān. *Mengenal Tafsir Ahkam*. Jakarta : Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- ash-Shiddieqy, Hasbi. *Pengantar Ilmu Fikih*. Semarang : PT. Pustaka Rizki Putra, 1999.
- _____. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta : Bulan Bintang, 1994.
- _____. *Tafsir al-Qur'an al-Majid an-Nur*. Jakarta : Bulan Bintang, 1956.
- Asif, Muhammad. "Indonesian Traditional Ulama Nations Against Wahhabism: A Study of Abi al-Fadal al-Senory's Thought", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 26, No. 02, (2018).
- _____. *Kiai Abul Fadhol as-Senori Jejak Ilmu Sang Penulis Kitab Tashil al-Masalik Syarh Alfiyah Ibnu Malik*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013.
- as-Senory, Abi al-Fadhol. *Kifāyat al-Thulāb fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Surabaya: Maktabah Sālim Ibin Nabhān, t.th.
- _____. *Aḥlā al-Musāmarah fī Hikāyat al-Auli' al-Ashrah*. Tuban: Majlis al-Ta'lif al-Khuṭṭat, t.th.
- _____. *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*. manuskrip tidak diterbitkan.
- Atiyyah, Abu Muhammad Abdul Haq bin Ghalib Ibn. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Vol. 1 Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Ayyāzī, Muhammad Ali. *al-Mufasssirūn fī Ḥayātihim wa Manhājihim*. Teheran: Wizarāt al-Thaqāfah, 1212 H.
- Azīz (al), Umar Ibn Abd. *Mabāhith al-Takhṣīṣ*. Yordania: Dār Osama, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam*. Jakarta : Prenada Media, 2013.
- Baghawī (al), Abū Muhammad al-Ḥusayn Ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut; Dār 'Iḥyā al-Turath, 1420.

- Bahri, Samsul. "Peran *al-Siyāq* (Konteks) dalam Menentukan Makna", *ITTIHAD Jurnal Kopertais Wilayah XI Kalimantan* Vol. 14 No. 1 (2016), 86-87.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- _____. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Baihaqī (al), Abu Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Qahirah: Maktabah al-Khanji, t.th.
- Bannānī (al), Abd al-Raḥmān Ibn Jadullah. *Ḥāshiyat al-Bannānī 'Ala Sharḥ al-Jalāl al-Maḥallī Ala Jam'i al-Jawāmi'*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Baqā' (al), Ayyub Ibn Mūsa al-Husaynī Abū. *Mu'jam fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawiyah*. Beirut: Mu'assasāt al-Risālah, t.th.
- Bayḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn Abū Abdillāh. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 H.
- Bayyah, Abdullah Ibn. *Amali al-Dalālat wa Majali al-Ikhtilāfat*. Kairo: Dār al-Minhāj, t.th.
- Biqā'ī (al), Ibrāhīm Ibn 'Umar Ibn Ḥasan. *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar/Qāhirah*: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.th.
- Bruinessen, Martin Van. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana*. Yogyakarta: LkiS, 2009.
- Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.
- _____. *Mengerti Asbabun Nuzul*. Jakarta, Zaman, 2015.
- Darwazah, Muhammad Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383.
- Dhahabī (al), Muhammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Mesir: Dar al-Ḥadīth, 2005.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3S, 1982.
- Dimashqī (al), 'Imād al-Dīn Abū al-Fida' Ismā'īl Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1423..

- El-Saha, M. Ishom. “Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara”, *SUHUF Jurnal Pengkajian al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 3, No. 2, (2010).
- Fādanī (al), Muhammad Yasin Ibn ‘Isa. *Husn al-Ṣiyāghah*. Sarang: Maktabah al-Barakah, t.th.
- Farūqī (al), Isma‘īl Raji. “Huqūq Ghair al-Muslimīn fī al-Dawlah al-Islāmiyyah: al-Aujuh al-Ijtima‘iyyah wa al-Thaqāfiyyah”, *al-Muslim al-Mu‘āṣir*, No. 264 (1981).
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1987.
- Federspiel, Howard. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*. terj. Tajul Aifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Feener, R. Michael. “Note towards the History of Qur’ānic Exegesis in Southeast Asia”. *Studia Islamika*, Vol. 05, No. 03 (1998), page.47-76.
- Gusmian, Islah. “Bahasa dan Aksara Tafsīr Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki, Hingga Kepentingan Pembaca”. *Journal of Tsaqafah*, Vol. 06, No. 01 (2010), 1-25.
- _____. *Khazanah Tafsīr di Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS, 2013.
- Ḥanbal, Abū Abdillāh Ahmad Ibn Muhammad Ibn. *Musnad al-Imām Ahmad Ibn Ḥanbal*. Beirut : Muassasat al-Risālah, 2001.
- Harawī (al), Muhammmad Ibn Ahmad al-Azhārī. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dāh Iḥyā' al-Turath, 2001.
- Ḥasan, Abū Muhammad Badr al-Dīn. *Tawdīḥ al-Maqāsid wa al-Masālik bi Sharḥ Alfiyah Ibn Mālik*. Beirut: Dār al-Fikr, 2008.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Tārīkh al-Islām*. Mesir: Dār al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1967..
- Hāshimī, Ahmad. *Jawāhir al-Balāghah*. Beirut : Dar al-Fikri, 1994.
- Ḥātim, Ibnu Abī. *Tafsīr al-Qur'an al-‘Aẓīm li Ibni Abi Ḥātim*. Riyadl: Nizar Musthafa al-Baz, 1419 H.
- Heriyanto, “Menyantuni Sejarah dalam Ijtihad: Telaah Kritis Kaidah al-‘Ibrah bi ‘Umūm al-Lafdz lā bi Khusūs al-Sabab”, *Jurnal al-Manāhij*, Vol. IX, No. 2, Desember 2015.

- Ḥibbān, Muhammad Ibn. *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut, Mu'assasat al-Risālah, 1998.
- <https://www.youtube.com/watch?v=XFfm64DbsaA> (dipublikasikan tanggal 14 Maret 2019).
- Ibnu al-Athīr. *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādīthi al-Rasūl*. t.p: Dār ul fikr, 1972.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Itqan Publishing: 2014.
- Jānī, Abū al-Fath Uthmān Ibn. *al-Khaṣā'ish*. Bairut: 'Ālim al-Kutub, tth.
- Jazāirī (al). Jābir Ibn Mūsā. *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-'Alī al-Kabīr*. Arab Saudi: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 2003.
- Jazarī (al), Muhammad Ibn Muhammad Ibn. *al-Naṣr fī al-Qirāāt al-'Ashr*. Beirut-Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- Jazīrī (al), Abd al-Raḥmān Ibn Muhammad 'Iwaḍ. *al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Johns, Anthony H. "Quranic exegesis in the Malay World: In search of a profile". In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon House, 1988.
- Jurjānī (al), Abū Bakar Abd al-Qāhir Ibn Abd al-Raḥmān Ibn Muhammad. *Dala'il al-I'jaz*. Beirut: Dār al-Kitab al-Arabī, 1995.
- Kalbī (al), Ibnu Juza'i. *al-Taṣīl li 'Ulūm al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Kathīr, Abul Fida' Ismail Ibn. *Lubabut Tafsir min Ibn Kathīr*. Kairo: Muassasah Dār al Hilāl, 1994.
- Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta; Kemenag RI, 2010.
- _____. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta : Kemenag RI, 2012.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Uṣūl al-Fiqhi*. Kairo: Dar al-Qalam, 1978.
- Khālidī (al), Ṣāliḥ Abd al-Fattāḥ. *Ta'rif ad-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssirīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2008.
- Khaṭīb (al), Muhammad Ibn Ahmad. *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah alā ba'ḍi Ma'ānī Kalām Rabbinā al-Ḥakīm*. Mesir: Maṭba'ah Būlāq, 1285 H.
- Khurrasānī (al), Abū 'Uthmān Sa'īd Ibn Manṣūr. *Sunan Sa'īd Ibn Manṣūr*. India: Dār al-Salafiyah, 1982.

- Khuzaymah, Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāq Ibn. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Beirut: al-Maktab al-Islamī, 2003.
- Ma'bad, Muhammad Ahmad. *Nafaḥāt min 'Ulūm al-Qur'an*. Madinah: Maktabah Ṭayyibah, 1986.
- Mahmud, Muhammad. *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Vol. 1 Beirut: Dār al-Jayl al-Jadīd, 1413 H.
- Majma' al-Buḥūth al-Islamiyyah bi al-Azhar. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'an al-Karīm*. Vol. 9 Mesir: al-Hai'ah al-'Āmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1993.
- Mālikī (al), Abi Ishāq Ismā'īl Ibn Ishāq. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Mamat Zaenuddin dan Yayan Nurbayan. *Pengantar Ilmu Balaghah*. Bandung : Refika Aditama, 2017.
- Manzūr, Muhammab Ibn Mukarram Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, t.th.
- Mas'ūd, Abū Muhammad al-Ḥusayn Ibn. *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth, 1420 H.
- Mashāṭ (al), Ḥasan Ibn Muhammad. *al-Taqrīrāt al-Saniyah Sharḥ Manzūmah al-Baiyquniyah*. Lebanon: Dār al-Kuttābī, 1996.
- Mastuki dan Ishom El-Saha. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikirannya*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- Mazīnī (al), Khālīd Ibn Sulaimān. *al-Muḥarrar fī Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ān min Khilāl al-Kutub al-Tis'ah Dirāsah al-Asbāb Riwayah wa Dirāyah*. Arab Saudi :Dār Ibn al-Jawzī, 2006.
- Miṣrī (al), Abū Muhammad Badr al-Dīn. *Tawḍīḥ al-Maqāṣid wa al-Masālik bisharḥi Alfiyah Ibn Mālik*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2008.
- Moeloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- Mu'in (al), Fahd Ibn Shatawī Ibn 'Abd. "Dalālah al-Siyāq wa Atharuhā fī Taujīh al-Mutashābih al-Lafdhī fī Qiṣṣati Mūsā 'Alaihissalām" Dirāsah Naẓariyyah Taṭbiqiyyah", Tesis -- Universitas Ummu al-Qurā Mekah. 2005.
- Muhammad Asif dan Abdul Wadud Kasyful Humam, "Tafsir Ayat Alahkam Abil Fadhol Alsenory: Sebuah Model Tafsir Analisis Kritis", *Al-*

A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Vol. XVI No. 01 (Juni, 2019).

Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, “Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur`an al-Karim Karya Abil Fadhol as-Senory”, *SUHUF: Jurnal Pengkajian al-Qur`an dan Budaya*, Vol. 10, No. 02, (2017).

Muhammad, 'Alī Ibn Mu'min Ibn. *al-Mumta' al-Kabīr fī al-Taṣrīf*. Beirut : Maktabah Lubnān, 1996.

Muhammad, Muhammad Abdurahman. *Penafsiran al-Qur'an dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW*, terj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Muhammad, Sulaymān Ibn. *Ḥāshiyah al-Bujayraymī alā al- Khaṭīb*. Mesir: Dār al-Fikr, 1995.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2012.

_____. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Muthanna (al), Abū Ya'la Aḥmad Ibn Alī Ibn. *Musnad Abī Ya'la*. Dimashqa : Dār al-Ma'mūn li al-Turath, 1984.

Muṭīrī (al), Abd al-Raḥmān Abdullah. “al-Siyāq al-Qur`anī wa Atharuhu fī al-Tafsīr”, Tesis-Jamī’ah Ummul Qura, Makkah, 2008.

Nabhān (al), Muhammad Farūq. *al-Madkhal ilā 'Ulūm al-Qur`ān al-Karīm*. Beirut: Dār 'Ālim al-Qur'an, 2005.

Nadhīr, Mundhīr. *Qawā'id al-I'lāl*. Surabaya: Maktabah Ahmad Nabhan, t.th.

Najjār (al), Taqiy al-Dīn Abū al-Baqa' Muhammad Ibn Ahmad Ibn. *Sharh al-Kawkab al-Munir*. Riyadh: Maktabat al-'Abikān, 1997.

Nasir, HM. Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an*. Surabaya: Imtiyaz, 2011.

Naysabūrī (al), Abū Abdillāh al-Ḥākim. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub, 1990.

Nazīm (al), Muhammad Ibn Ishāq al-Warāq Ibnu, *al-Fihriṣāt*. Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1997.

Noer, Deliar. *Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES. 1991.

- Nurtawwab, Ervan. "The Tradition of Writing of Qur'anic Commentaries in Java and Sunda". *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 02, No. 01 (2009).
- Qardawī (al), Yūsuf. *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2000.
- Qaṭṭān (al), Manna' Khalīl. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Manshūrā al-'Aṣr al-Hadīth, 1973.
- Qaṭṭān (al), Mannā'. *Tarīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Qāhīroh: Maktabah Wahbah, t.th.
- Qayyim, Muhammad bin Abi Bakar Syamsuddin Ibn. *Badā'i' al-Fawā'id*. Vol. 4 Makkah: maktabah nizār musthafa al-baz, 1996.
- Qurashī (al), Abū Muhammad Abdillāh al-Miṣrī, *Tafsīr al-Qurān min al-Jāmi' li Ibnī Wahab*. t.t: Dār al-Gharbī, al-Islāmī, 2003.
- Qurtūbī (al), Abū Abdillāh Muhammad Ibn Ahmad, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*. al-Qāhīrah: Dār al-Kutub.
- Rahmana, Jajang A. "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebebuah Penelusuran Awal". *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 06, No. 01 (2013), 197-224.
- Rāzī (al), Abū Abdillāh Muhammad Ibn 'Amr al-Mulaqqab bi Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth, 1420. H.
- Riddell, Peter G. "Translating The Qur'an Into Indonesian Language", *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 12, No. 1 (2014), 1-27.
- Ridho, Muhammad. *Tafsir dan Dinamika Sosial*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Rūmī (al), Fahd Ibn Abdurrahman. *Buhūth fī Usūl at-Tafsīr wa Manāhijuhu*. Riyād: Maktabah al Tawbah, t.th.
- Ṣabunī (al), Muhammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2003.
- Sakinah, Fatikhatus. "Metodologi Tafsir Abu al-Fadhol Terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Qur'an Al-Karim". Skripsi -- STAI Al-Anwar Sarang Rembang, 2017.
- Sakni, Ahmad Soleh. "Model Pendekatan Tafsir dalam Kajian Islam", *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, vol. XIV, no. 2, (Desember, 2013).

- Şan'ānī (al), Abd al-Razāk. *Muṣannaḡ Abd al-Razāk al-Şan'ānī*. Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1403 H.
- Shāfi'ī (al), Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Idrīs. *al-Risālah*. t.p:Dār ul-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Shaleh dkk. *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an*. Bandung: Diponegoro, 1995.
- Sharbīnī (al), Muḥammad Ibn Aḥmad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub, 1994.
- Shāṭibī (al), Ibrāhīm Ibn Māsa, *al-Muwāfaqāt*. Cairo: Dār Ibnu 'Affān, 1997.
- Shawkānī (al), Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad. *Faṭḥ al-Qadīr*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1414 H.
- Shāyi' (al), Muḥammad Ibn Abd al-Raḥmān. *Nuzūl al-Qur'ān al-Karīm*. Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd, 1997.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.
- _____. *Kaidah Tafsir*. Jakarta : Lentera Hati, 2015.
- _____. *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shinqīṭī (al), Muḥammad al-Amīn. *Aḍwā' al-Bayān fī Ṭdāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'an*. Lebanon: Dār al-Fikr, 1995.
- Shuhbah, Muḥammad Ibn Muḥammad Abū. *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992.
- Sodiqin, Ali. *Fiqh Ushul Fiqh: Sejarah Metodologi, dan Implementasinya di Indonesia*. Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012.
- Suma, Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Suyūṭī (al), Abd al- Raḥmān Ibn Abī Bkr. *al-Durr al-Manthūr*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: al Haya'h al-Miṣriyah al-'Āmmah, 1974.

- _____. *Asbāb al-Nuzūl al-Musamma Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Lebanon: Muassasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2002.
- Syafe'i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PTAIS*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Syahrur, Muhammad. *Nahwa Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Al-Ahli, 2000.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- Ṭabarī (al), 'Imād al-Dīn Ibn Muhammad. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.
- Ṭābarī (al), Muhammad Ibn Jarīr Abū Ja'far. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Muassasat al-Risālah, 2000.
- Ṭahāwī (al), Abū Ja'far Ahmad Ibn Muhammad al-Miṣrī. *Aḥkām al-Qur'ān al-Karīm*. Istanbul: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1995.
- Taiyimiyyah, Taqiy al-Dīn Abū al-'Abbās Ibn. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Lebanon: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1980.
- Tarigan, Azhari Akmal. "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat", *JURISPRUDENSI: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Perundang-undangan dan Ekonomi Islam*, Vol. 06, No. 2, (Juli-Desember, 2014), 105-106.
- Taufiqotuzzahro, Azzah Nurin. "Analisis Tafsir Ayat *Ahkam min al-Qur'an al-Karim* karya Abil Fadhol as-Senory: Kajian Ayat Bab Jual Beli". *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. No. (2018).
- Ulum, Amirul. *3 Ulama Kharismatik Nusantara*. Yogyakarta: Global Press, 2016.
- Uthmān, Khālīd Ibn. *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*. t.t : Dār 'Affān, t.th.
- Wādī'ī (al), Muqbil Ibn Hādī al-Hamdānī. *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl*. al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1987.
- Wāḥidī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Ahmad Ibn Muhammad. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Iṣlāḥ, 1995.
- Yūsuf, Abū Ḥayyan Muhammad Ibn. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H.

- Zakariyya, Abū al-Husayn Ahmad Ibn Fāris Ibn. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1418.
- Zamakhsarī (al), Abu al-Qāsim Mahmūd. *al-Kashshāf 'an ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut; Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407 H.
- Zarkashī (al), Abū Abdillāh Badr al-Dīn Muhammad Ibn Abdillāh, *al-Baḥr al-Muḥiṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub, 2000.
- _____. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bābī al-Ḥalabī, 1957.
- Zarqāni (al), Muhammad Abdul 'Azīm. *Manāhil al-'Irfān Fi Ulūm al-Qur'an*. Lebanon: Dār al-Fikr, 1971.
- Zayd, Naṣr Ḥamid Abū. *Maḥmūd al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta, Lkis, 2013.
- Zubair, Maimoen. *Tarājim Mashāyikh al-Ma'āhid bi Saranj al-Qudamā'*. Sarang: Pesantren Al-Anwar, tth.
- Zuhair, Muhammad Abū al-Nūr. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Baṣāir, 1987.
- Zuḥaylī (al), Waḥbah. *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Dimashqa: Dār al-Fikr, 1422.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontertasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.