

FORMULASI METODE TAFSIR AHKAM
(Studi Kasus Tentang Perubahan Hukum di Masa Pandemi)

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Sebagai Salah
Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Tiga
Untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)



OLEH
FAHMI A. JAWWAS
NIM: 173530009

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
TAHUN 2022 M./ 1444 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan, bahwa rumusan formulasi metode tafsir ahkam dalam kasus perubahan hukum di masa pandemi sangat dibutuhkan dan sekaligus sebagai tambahan penjelasan dan bukan merubah rumusan formulasi metode tafsir ahkam yang sudah ada. Penulis menganalisa bahwa perubahan-perubahan hukum yang terjadi di masa pandemi dengan pendekatan tafsir ayat darurat sangat rasional dan sesuai dengan kebutuhan umat. Maka penulis melihat bahwa ini membutuhkan analisa hukum yang lebih mendalam lagi, sehingga membutuhkan tambahan penjelasan pada rumusan formulasi metode tafsir ahkam, khusus di masa pandemi dan masa-masa sulit yang akan datang. Hal ini penulis jelaskan pada bab V, dengan 11 rumusan formulasi metode tafsir ahkam di masa pandemi.

Sebagai kesimpulan dalam disertasi ini, tentunya hanya sebagai tambahan penjelasan dan bukan merubah rumusan formulasi metode tafsir ahkam yang telah disusun oleh para ahli tafsir. Sehingga dengan menganalisa perubahan-perubahan hukum di masa pandemi, penulis menjelaskan dan menganalisa kembali, bahwa masih dibutuhkan adanya tambahan formulasi metode tafsir ahkam di masa pandemi. Penulis juga menjelaskan bahwa ayat-ayat darurat merupakan dalil yang independen yang berdiri sendiri dan mampu merubah status hukum yang haram menjadi boleh, dan yang haram menjadi halal, semua itu bisa ditemukan dalam kajian tafsir ahkam pada ayat-ayat darurat.

Penulis tidak sependapat dengan konsep tafsir ahkam Al-Jassâs (305 H-370 H), penulis sepatutnya kepada pendapat jumhur ulama baik klasik maupun kontemporer. Pandangan Al-Jassâs akan menjadikan konsep hukum darurat ini sebagai bahan dasar argumentasi bagi para peneliti yang hanya menjadikan konsep darurat ini sebagai tameng penguat untuk memperkuat sikap dan pemikiran mereka yang keliru. Sehingga konsep ini tidak lagi menjadi solusi hukum pada waktu darurat, akan tetapi digunakan untuk melaksanakan apa saja yang sesuai dengan keinginan mereka.

Penulis juga mengurai dari ragam dinamika penafsiran ahli tafsir menunjukkan bahwa kajian ini sesuai dan selaras dengan penjelasan As-Syafi'î (w. 204 H/ 819 M), Al-Baihaqi penulis Ahkam Al-Quran Li As-Syâfi'î (384 H), Ibnu al-Arabî al-Isbilî al-Andalûsî al-Mâlikî (468-543 H / 1076-1148 M), Al-Qurtubî (486 H/1093 M). Begitu juga selaras dengan pendapat ulama kontemporer seperti Ali As-Sâyis (1899/1314 H), Ali As-Shâbûnî (1928 M/1347 H), Wahbah Az-Zuhailî (1351 H/1932 M) dan fatwa MUI Nomor: 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Salat Jum'at dan shalat berjamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19. Semuanya menjelaskan bahwa darurat itu adalah konsep aplikasi solusi hukum yang mampu merubah setatus hukum yang meliputi semua aspek hukum syariat.

Konsep darurat dapat diartikan sebagai kondisi perubahan hukum bertujuan untuk menyelamatkan jiwa manusia saat datangnya suatu bahaya, kesulitan dan kehancuran.

Metode penelitian disertasi ini adalah kualitatif. Adapun metode penafsiran yang digunakan oleh penulis yaitu metode tematik atau *maudhu'*. Penelitian ini juga menitik beratkan pada metodologi *istinbâth* hukum ayat-ayat darurat yang terdapat pada kitab-kitab tafsir ahkam yang telah penulis tentukan. Pembatasan kitab-kitab tafsir ahkam yang penulis lakukan, agar lebih fokus pada kitab-kitab tersebut.

خلاصة

وتتلخص هذه الأطروحة إلى أن صياغة طريقة تفسير فقهي في حالة التغييرات القانونية أثناء الوباء أمر ضروري للغاية وفي نفس الوقت بمثابة تفسير إضافي ولا يغير صياغة طريقة التفسير القانوني الحالية. ويحلل المؤلف أن التغييرات الشرعية التي حدثت أثناء الوباء باستخدام منهج الطوارئ بآية الضرورة كانت عقلانية للغاية وتتوافق مع احتياجات الناس. لذا يرى المؤلف أن ذلك يتطلب تحليلاً قانونياً أكثر تعمقاً، بحيث يتطلب شرحاً إضافياً في صياغة أساليب التفسير الفقهي، خاصة خلال الجائحة والأوقات الصعبة التي ستأتي. ويشرح المؤلف ذلك في الفصل الخامس، بـ ١١ صياغة لطرق التفسير الفقهي أثناء الوباء..

وكخاتمة في هذه الرسالة، فهي بالطبع مجرد تفسير إضافي ولا تغير صياغة الأساليب التفسيرية الماضية من قبل أهل التفسير. لذلك، من خلال تحليل التغييرات الحكمية أثناء الوباء، يشرح المؤلف ويحلل مرة أخرى أنه لا تزال هناك حاجة لصياغة إضافية لطرق التفسير الفقهي أثناء الوباء. ويوضح المؤلف أيضاً أن آيات الضرورات أو الطوارئ هي أدلة مستقلة قائمة بذاتها، وقادرة على تغيير وضع الأحكام الإسلامية من الحرام إلى حلال، وكل هذا يمكن العثور عليه في دراسة التفسيرات الشرعية لآيات الضرورات..

لا يتفق المؤلف مع مفهوم تفسير أحكام الجصاص (٣٠٥ هـ - ٣٧٠ هـ)، ويوافق المؤلف على رأي جمهور العلماء، قديماً ومعاصراً. وجهة نظر الجساس ستجعل من مفهوم قانون الطوارئ هذا أساساً لحجج الباحثين الذين يستخدمون مفهوم الطوارئ هذا فقط كدرع لتعزيز مواقفهم وأفكارهم الخاطئة. لذلك لم يعد هذا المفهوم حلاً قانونياً في أوقات الطوارئ، بل يستخدم لتنفيذ ما يناسب رغباتهم.

كما يصف المؤلف تنوعات تفسيرات المفسرين المختلفة، مبيناً أن هذه الدراسة مناسبة مع شرح الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م) والبيهقي صاحب أحكام القرآن. للشياfi (٣٨٤هـ)، وابن العربي الإسيبي الأندلسي المالكي (٤٦٨-٥٤٣هـ / ١٠٧٦-١١٤٨م)، والقرطبي (٤٨٦هـ / ١٠٩٣م). وبالمثل، فهو يتماشى مع آراء العلماء المعاصرين مثل علي السائس (١٨٩٩ / ١٣١٤هـ)، وعلي الصابوني (١٩٢٨ م / ١٣٤٧ هـ)، ووهبة الزحيلي (١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م) ومجلس العلماء في اندونيسيا بفتوى رقم: ٣١ لسنة ٢٠٢٠ بشأن تطبيق صلاة الجمعة والجماعات لمنع انتقال فيروس كورونا (كوفيد-١٩). ويوضح الجميع أن الطوارئ هي مفهوم تطبيق الحل القانوني القادر على تغيير الوضع الحكمي القانوني الذي يشمل كافة جوانب الشريعة. يمكن تفسير مفهوم الطوارئ على أنه شرط تغيير قانوني يهدف إلى إنقاذ حياة البشر عند ظهور الخطر والصعوبة والدمار.

طريقة البحث لهذه الأطروحة هي النوعية. طريقة التفسير التي استخدمها المؤلف هي الطريقة الموضوعية. كما يركز هذا البحث على المنهجية الشرعية لآيات الطوارئ الواردة في كتب التفسير الشرعي التي حددها المؤلف. واقتصر المؤلف على كتب التفسير الشرعي، حتى يركز أكثر على هذه الكتب

ABSTRACT

This dissertation concludes that the formulation of a legal interpretation method in the case of legal changes during the pandemic is very much needed and at the same time serves as an additional explanation and does not change the formulation of the existing legal interpretation method. The author analyzes that the legal changes that occurred during the pandemic using the fiqh verse emergency approach were very rational and in accordance with the needs of the people. So the author sees that this requires a more in-depth legal analysis, so that it requires additional explanation in the formulation of legal interpretation methods, especially during the pandemic and the difficult times that will come. The author explains this in chapter V, with 11 formulations of legal interpretation methods during the pandemic.

As a conclusion in this dissertation, of course it is only an additional explanation and does not change the formulation of interpretive methods even by interpretive experts. So by analyzing legal changes during the pandemic, the author explains and analyzes again that there is still a need for additional formulation of legal interpretation methods during the pandemic. The author also explains that the emergency verses are independent propositions that stand alone and are able to change the legal status of haram to permissible, and haram to halal, all of this can be found in the study of legal interpretations of emergency verses.

The author does not agree with the concept of interpretation of the ahkam of Al-Jassâs (305 H-370 H), the author agrees with the opinion of the majority of scholars, both classical and contemporary. Al-Jassâs' view will make this emergency law concept the basis for arguments for researchers who only use this emergency concept as a shield to strengthen their wrong attitudes and thoughts. So this concept is no longer a legal solution in times of emergency, but is used to carry out whatever suits their wishes.

The author also describes the various dynamics of interpretations of commentators, showing that this study is appropriate and in harmony with the explanation of As-Syafi'î (d. 204 AH/ 819 AD), Al-Baihaqi, author of Ahkam Al-Quran Li As-Syâfi'î (384 AH), Ibn al-Arabî al-Isbilî al-Andalûsî al-Mâlikî (468-543 H / 1076-1148 AD), Al-Qurtubî (486 H/1093 AD). Likewise, it is in line with the opinions of contemporary scholars such as Ali As-Sâyis (1899/1314 H), Ali As-Shâbûnî (1928 AD/1347 H), Wahbah Az-Zuhailî (1351 H/1932 AD) and MUI fatwa Number: 31 of 2020 Regarding the Implementation of Friday Prayers and Congregations to Prevent the Transmission of the Covid-19 Outbreak. Everyone explains that emergency is the concept of applying a legal solution that is capable of changing the legal status covering all aspects of Sharia law. The concept of emergency can be

interpreted as a condition of legal change aimed at saving human lives when danger, difficulty and destruction arise.

The research method for this dissertation is qualitative. The interpretation method used by the author is the thematic method or *maudhuî*. This research also focuses on the legal methodology of emergency verses contained in the legal interpretation books that the author has determined. The author limits the books of legal interpretation, so that he can focus more on these books.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fahmi A. Jawwas
NIM : 173530009
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Desertasi : Formulasi Metode Tafsir Ahkam (Studi Kasus Tentang Perubahan Hukum di Masa Pandemi)

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institusi PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 September 2022

Yang membuat pernyataan,



Fahmi A. Jawwas

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

FORMULASI METODE TAFSIR AHKAM
(Studi Kasus Tentang Perubahan Hukum di Masa Pandemi)

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:
Fahmi A. Jawwas
NIM: 173530009

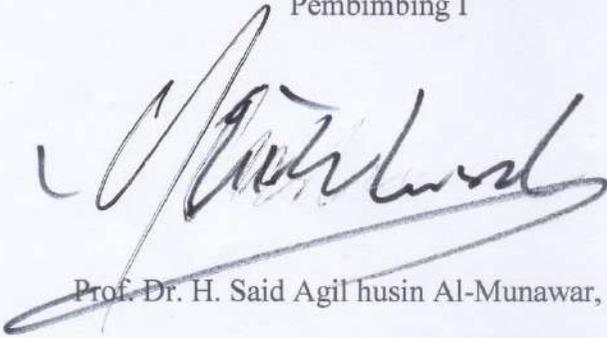
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 12 September 2022

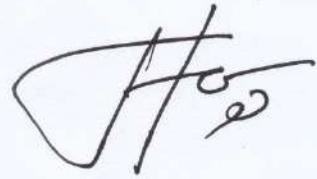
Menyetujui:

Pembimbing I

Pembimbing II,

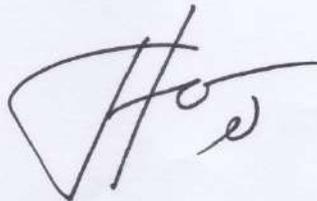


Prof. Dr. H. Said Agil husin Al-Munawar, M.A.



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



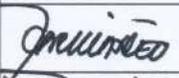
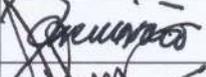
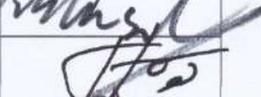
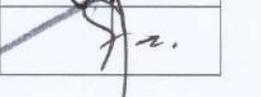
Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

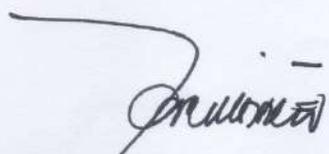
FORMULASI METODE TAFSIR AHKAM (Studi Kasus Tentang Perubahan Hukum di Masa Pandemi)

Disusun oleh:
Nama : Fahmi A. Jawwas
NIM : 173530009
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang Terbuka pada tanggal:
03 November 2022

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji III	
6	Prof. Dr. H. Said Agil husin Al-Munawar, M.A.	Pembimbing I	
7	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. Made Saihu, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 03 November 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si
NIDN. 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	Z	ق	q
ب	b	س	S	ك	k
ت	t	ش	Sy	ل	l
ث	ts	ص	Sh	م	m
ج	j	ض	Dh	ن	n
ح	h	ط	Th	و	w
خ	kh	ظ	Zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	G	ي	y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبٌّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya; زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt, Sang Maha Pencipta, Maha Pencipta, Maha Mengetahui dan Maha segala makhluknya di dunia ini. Sebab dengan iradah-Nyalah, dengan iradahnya-Nyalah, sehingga penulisan disertasi ini dapat berjalan dengan baik dan selesai sesuai dengan yang diharapkan. Salawat dan salam kita terus haturkan kepada Nabi Muhammad Saw, keluarga dan para sahabatnya yang mulia. Sebab tanpa berkah perjuangan beliau, mana mungkin kita bisa mengetahui tujuan hidup ini untuk beriman kepada Allah Swt dan sujud kepadan-Nya.

Penulisan disertasi ini berjalan dengan lancar walaupun adanya hambatan-hambatan, seperti terjadinya gempa, tsunami dan likuivaksi yang melanda kota kelahiranku yaitu kota Palu pada tahun 2018 yang lalu, yang banyak memakan korban jiwa, kemudian disusul dengan bencana pandemi covid-19 yang banyak menghentikan banyaknya kegiatan-kegiatan dan program. *Wal Hamdulillah*, disela-sela penyelesaian program Doktorat ini, Allah Swt memberikan kami amanah lagi dan tanggungjawab dengan hadirnya anak kami yang ketiga yaitu Hijazi Fahmi Jawwas.

Tema disertasi: Kajian disertasi ini adalah kajian yang membahas tentang formulasi metode tafsir ahkam (studi kasus tentang perubahan hukum di masa pandemi).

Selesainya disertasi ini merupakan keberkahan dari para guru-guru kami yang selalu setia membimbing kami, dan saya berterimakasih dan bersyukur atas taqdir Allah Swt yang telah mempertemukan saya dengan mereka.

Perkenalkan saya untuk menyebut nama mereka, antara lain:

1. Terimakasih kepada Kementerian Agama RI yang telah memberikan beasiswa kepada kami dengan programnya 5000 Doktor. Beasiswa itu sangat bermanfaat dan meberikan kesempatan kepada kami untuk melanjutkan ke program pascasarjana PTIQ Jakarta.
2. Terimakasih kepada Prof. Dr. K. H. Nasaruddin Umar, MA, Rektor PTIQ Jakarta dan sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal. Beliau selalu memberikan semangat dan bimbingan kepada kami saat beliau sedang mengajar kepada kami di kelas 5000 Doktor angkatan 2017, agar kami terus melahirkan karya-karya dan bukan hanya berhenti sampai disini, disertasi ini hanya awal. Semoga beliau diberikan kesehatan dan panjang umur.
3. Terimakasih kepada Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si, selaku Direktur Program Pascasarjana PTIQ Jakarta. Beliau adalah guru kami yang selalu memberikan motivasi kepada kami. Nasihat beliau agar percepat selesaikan program Doktor, sebab itu amanah, jangan dulu sibukkan diri dengan yang lain. Khususan beliau memberikan nasihat dan mengingatkan agar saya mengurangi dulu kesibukan mengisi jadwal khutbah dari mimbar ke mimbar dan pengajian-pengajian.
4. Terimakasih kepada Assoc. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A, selaku Kaprodi pertama pada tahun 2017 yang selalu terus memberikan motivasi sampai proses bimbingan disertasi. Beliau selalu saat ketemu menanyakan tentang disertasi saya, agar terus cepat menyelesaikannya.
5. Terimakasih kepada Dr. H. Muhammad Hariadi, MA selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir pada Program Pascasarjana PTIQ Jakarta dan sekaligus Promotor penulis yang telah banyak memberikan waktu dan kesempatan untuk membimbing penulis dalam tahap penyelesaian disertasi ini. Beliau juga selalu memberikan kemudahan dalam proses administrasi agar mendapatkan kelancaran dalam proses penyelesaian.
6. Terimakasih kepada Prof. Dr. H. Said Agil Al-Munawwar, MA, sebagai promotor dan pembimbing penulis. Walaupun di tengah-tengah kesibukan beliau yang begitu padat, apalagi di masa pandemi yang sampai saat ini, beliau masih memberikan waktunya untuk membimbing penulis.
7. Terimakasih kepada segenap keluarga besar Pascasarjana PTIQ dan seluruh karyawan yang terlibat dalam penyelesaian disertasi ini, semoga selalu diberikan kesehatan dan keberkahan dalam setiap langkahnya.
8. Terimakasih yang tak terhingga, saya haturkan kepada kedua orang tua penulis yang tercinta yaitu, Abi Haji Ahmad bin Muhammad Jawwas dan Ummi Hj. Wardah binti Ahmad Bakaramah, yang mana cinta kasih sayang Abi dan Ummi yang sangat dalam sehingga doa-doa mereka menjadi sebab anakda sampai mampu menyelesaikan Doktoral ini.

Mereka adalah guru pertama penulis. Mereka berdualah sumber inspirasi penulis, sebab tanpa mereka berdua siapakah penulis ini.

9. Terimakasih kepada keluargaku, kepada Istriku Farida binti Mansur Al-Amri yang selalu memberikan semangat motivasi kepada penulis agar segera selesaikan disertasi ini dan kepada anak-anakku Hilya, Hilwa dan Hijazi yang merupakan penyemangat Abi dalam kehidupan ini.
10. Terimakasih kepada seluruh guru-guruku sejak penulis dari sekolah dasar SD, MTS Al-Khairat dan Ponpes Madinatul Ilmi Al-Khairaat Dolo. Kepada Ketua Utama Al-Khairaat KH. Habib Saggaf bin Muhammad Al-Jufri, MA, Ustad K.H. Mansur Baba, Lc, KH. Habib Mutahhar Al-Jufri yang telah memberikan ilmu yang bermanfaat dan penuh dengan keberkahan sehingga penulis bisa seperti ini.
11. Terimakasih saya haturkan kepada keluarga besar UIN Datokaramah Palu, Rektor Prof. Dr. Saggaf Pettalongi dan segenap akademisi UIN Datokaramah Palu yang telah membantu penulis bisa dapat melanjutkan S3 dan dapat menyelesaikannya.

Jakarta, 22 September 2022

Fahmi Ahmad Jawwas

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Persetujuan Pembimbing.....	xi
Tanda Pengesahan Disertasi.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Masalah Penelitian	9
1. Identifikasi Masalah	9
2. Pembatasan Masalah	10
3. Perumusan Masalah.....	10
C. Tujuan Penelitian	11
D. Manfaat Penelitian	11
E. Tinjauan Pustaka.....	13
F. Metodologi Penelitian.....	17
G. Sistematika Penulisan	20
BAB II DISKURSUS TEORITIS FORMULASI METODE	
TAFSIR AHKAM.....	23
A. Epistemologi Formulasi Metode Tafsir Ahkam	23

1. Pengertian Formulasi Metode Tafsir Ahkâm	24
2. Kualifikasi Mufassir	34
3. Karakter Akhlak Mufasir	37
B. Historitas Perkembangan Tafsir Ahkam	37
1. Fase Pertumbuhan Tafsir Ahkam	37
2. Fase Perkembangan Tafsir Ahkam	42
C. Perbedaan Ahli Tafsir tentang Jumlah Ayat Ahkam	47
D. Urgensi Tafsir Ahkam.....	50
E. Interkoneksi Tafsir Ayat Ahkam dan Hadis Ahkam.....	52
BAB III DINAMIKA METODE TAFSIR AHKAM.....	57
A. Definisi Metode Tafsir Ahkam	57
B. Konstruksi Metode Tafsir Ahkam Secara Umum.....	61
C. Syarat-Syarat Mufasir Ahkam Secara Umum.....	62
D. Biografi Singkat dan Metodologi Ahli Tafsir Ahkam (abad ke 3 H – abad ke 6 H) dan (abad 12 H – sekarang)	62
1. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Ahli Tafsir (abad ke 3 H – abad ke 6 H)	62
a. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif al-Jassās (305 H-370 H).....	62
b. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif As-Syafi`ī (150 H).....	75
c. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Ibnu Al-Arabî (468-543 H/1076-1148 M).....	86
d. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Al-Qurtûbî (486 H/1093 M)	99
2. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Ahli Tafsir (mulai abad ke 12 H – sampai sekarang).....	106
a. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif As-Sâyis (1899/1314 H)- (w. 1976 M/1396 H)	106
b. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif As-Shâbûnî (1928 M/1347 H)- (w. 2021)	107
c. Biografi Singkat dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Wahbah Az-Zuhailî (1351 H/1932 M)- (w. 2015 M)	112
d. Komparasi Metode Tafsir Ahkam Klasik dan Kontemporer dalam Perbedaan dan dan Persamaan	118
BAB IV STUDI ANALISIS KERANGKA METODOLOGI TAFSIR AHKAM	125
A. Kerangka Analisis Metodologi Tafsir Ahkam	125
1. Analisis Linguistik (<i>lughawî</i>).....	125

2. Analisis Sosio-Historis <i>Asbab Nuzûl Al-Âyât</i>	129
3. Analisis <i>Istinbâth</i> Ahkam pada <i>Iktilâf Al-Mazâhib</i>	139
4. Analisis <i>Al-Jam'u wa At-Tawfiq</i> dan <i>Tarjîh</i>	146
5. Analisis Kontekstual Ahkam.....	151
6. Analisis <i>Hikmah At-Tasyrî'</i> atau pesan moral.....	155
B. Macam-Macam Metode Tafsir Ahkam.....	162
1. Metode Analisis (<i>Tahlîlî</i>)	163
2. Metode Tematik (<i>Maudhû'i</i>).....	164
3. Metode Komparasi (<i>Muqâranah</i>).....	168
4. Metode Umum (<i>Ijmâlî</i>)	173
C. Kualifikasi Formulasi Metode Tafsir Ahkam	176
1. Fiqih Perbedaan (<i>Fiqh Al-Ikhtilâf</i>)	177
2. Fiqih Kemaslahatan (<i>Fiqh Al-Maslahah</i>).....	184
3. Fiqih Penahapan Hukum (<i>Fiqh At-Tadarruj</i>).....	187
4. Fiqih Realitas (<i>Fiqh Al-Wâqîf</i>).....	190
5. Fiqih Kontemporer (<i>Fiqh Al-Muâshir</i>).	195
6. Fiqih Tujuan Syariah (<i>Fiqh Maqâsid As-Syariah</i>).....	197
7. Fiqih Prioritas (<i>Fiqh Al-Aulawiyyât</i>).....	200
8. Fiqih Darurat (<i>Fiqh Ad-Dharûrah</i>)	209
9. Fiqih Hukum yang Tetap dan yang Berubah (<i>Fiqh Tsawâbit wa Mutagayyirât</i>)	212
D. Karakteristik Formulasi Metode Tafsir Ahkam.....	215
1. Moderasi (<i>Al-Wasathiyah</i>)	216
2. Toleransi atas Ragam Perbedaan (<i>At-Tasâmuh</i>)	237
3. Proporsional Pada Ragam Perbedaan (<i>Wadh'u Al-Asya'i fi Makânihî</i>).....	238
4. Seimbang dan Adil (<i>At-Tawâzun baina Al-Maslahah wa al-Mafsadah</i>)	239
5. Terbuka Atas Perbedaan Pendapat (<i>Maftûh li Ikhtilâfi Al-Ârâ'</i>)	241
6. Cepat Merespon Masalah Kekinian (<i>Sur'atu Ijâbah Al-Qadhâyah Al-Muâsirah</i>)	243
7. Memudahkan dan tidak Mempersulit (<i>At-Taisîr wa Adamu At-Ta'sîr</i>).....	243
E. Formulasi Metode Tafsir Ahkam Secara Umum	246
F. Formulasi Metode Tafsir Ahkam Secara Umum	247
1. Mengeksplorasi Ayat-Ayat Ahkam.....	247
2. Mengetahui Sosio-Historis <i>Asbâb Nuzûl</i>	248
3. Memperhatikan <i>Munasabah</i> Ayat Ahkam	251
4. Analisis Linguistik Teks Ayat Al-Quran	254
5. Memaparkan Komparasi (<i>Muqâranah Al-Mazâhib</i>) Penafsiran Ulama Terhadap Ayat Ahkam.....	255

6. Mengaplikasikan <i>Tarjīh</i> Terhadap Ragam Ijtihad pada Penafsiran, penerapan Ijtihad Kolektif.....	256
7. <i>Istinbâth</i> Penetapan Hukum pada Ayat Ahkam	258
8. Pesan Moral atau <i>Hikmah At-Tasyri'</i>	259
BAB V FORMULASI METODE TAFSIR AHKAM DI MASA PANDEMI	261
A. Esensi Metode Tafsir Ahkam di Masa Pandemi.....	261
B. Formulasi Metode Tafsir Ahkam di Masa Pandemi.....	262
C. Landasan Formulasi Metode Tafsir Ahkam dalam Penetapan Hukum Islam di Masa Pandemi.....	271
1. Al-Quran.....	271
2. As-Sunnah	272
3. <i>Ijma'</i>	274
4. <i>Qias</i>	275
5. <i>Al-Qawâid Al-Ushûliyyah</i>	277
6. <i>Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah</i>	285
D. Konsep Fleksibilitas Hukum Islam Pada Kasus Perubahan Hukum di Masa Pandemi	290
E. Aplikasi Fleksibilitas hukum Islam di masa pandemi yaitu ..	291
1. Aplikasi fiqih tujuan-tujuan syariah.....	291
2. Aplikasi kaidah-kaidah fiqih.....	292
3. Aplikasi fiqih darurat.....	293
4. Aplikasi fiqih dispensasi dan kemudahan.....	293
5. Aplikasi fiqih prioritas.....	294
F. Kasus-Kasus Perubahan Hukum di Masa Pandemi dan Isyarat Pandemi (Wabah) Dalam Al-Quran	296
1. Kasus-Kasus Perubahan Hukum di Masa Pandemi	296
2. Isyarat Ayat-Ayat Wabah dalam Al-Quran.....	297
G. Studi Kasus Tentang Perubahan Hukum Di Masa Pandemi dengan Menggunakan Formulasi Metode Tafsir Ahkam.....	299
1. Mengesplorasi ayat-ayat darurat al-Quran dan riwayat-riwayat Nabi Saw, sahabat dan <i>tâbiîn</i> yang berhubungan dengan kondisi darurat dan kaitannya dengan wabah (pandemi)	299
2. <i>Asbab nuzul</i> ayat darurat	308
3. <i>Munasabah</i> ayat-ayat darurat	312
4. Makna umum (<i>ijmâlî</i>) ayat darurat.....	314
5. Penjelasan linguistik ayat darurat.....	315
6. Perspektif ahli tafsir pada ayat-ayat darurat	317
7. Fleksibilitas hukum Islam pada kasus perubahan hukum di masa pandemi.....	342

8. Tarjīh dan penerapan ijtihad kolektif (jamâ'î)	344
9. Harmonisasi ulama dan umarâ pada masa pandemi.....	345
10. Loyalitas atas kebijakan pemerintah di masa pandemi	347
11. <i>Hikmah At-Tasyrî</i> (pesan moral) ayat darurat di masa pandemi	348
BAB VI PENUTUP	351
A. Kesimpulan.....	351
B. Saran	352
DAFTAR PUSTAKA	355
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Quran sebagai sumber pegangan umat dan sebagai petunjuk untuk mengetahui hukum halal dan haram, maka sepatutnya al-Quran yang merupakan wahyu ini, harus dipelajari, dipahami dan dijelaskan maksud tafsir ayat yang terkandung di dalamnya. Sehingga penjelasan tafsir ayat al-Quran dari masa Rasulullah Saw, sahabat, *tabiîn* sampai kepada para *tâbi' tâbiîn*, selalu ada dan terjaga. Tujuannya adalah untuk menjadi pencerah dan penjelasan kepada umat di saat mereka dalam kebingungan. Apalagi dengan berbagai macam perubahan situasi, kondisi dari perbedaan geografi dan perubahan keadaan yang dahulunya kafir sekarang mukmin. Belum lagi adanya perbedaan adat istiadat, disebabkan ragam suku dan bahasa. Bahkan jika terjadi wabah penyakit dalam skala nasional dan internasional. Semua itu membutuhkan adanya penjelasan tafsir ahkam yang dapat diterima dalam situasi-situasi sulit seperti itu, tentunya sesuai dengan konteks *ad-dharurat* dan *al-hâjah* yaitu untuk kebutuhan khusus umat Islam dan masyarakat dunia dalam skala global.

Al-Quran secara teks tidak mengalami perubahan, akan tetapi penafsiran atas teks, selalu berubah, sesuai dengan konteks ruang dan waktu manusia. Karenanya, al-Quran selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsikan dan diinterpretasikan dengan berbagai alat, metode dan pendekatan untuk menguak isi sejatinya. Aneka metode dan tafsir diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dari al-Quran. Al-Quran seolah menantang dirinya untuk dibedah. Tetapi, semakin ditelaah,

nampaknya semakin kaya pula makna yang terkandung darinya. Barangsiapa yang mengaku mengetahui banyak tentang al-Quran, justru semakin tahulah kita bahwa dia mengetahui hanya sedikit saja.¹

Islam merupakan agama universal, agama yang bukan hanya menekankan dan mengurus dimensi keimanan semata, akan tetapi, juga menekankan disiplin ibadah, mengatur hukum ekonomi umat (*muamalah*), hukum negara dan hukum internasional. Al-Quran yang merupakan kitab suci umat Islam, merupakan kitab multikompleks yang mengandung berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, hukum, sejarah, politik, ekonomi, sosial, budaya dan perundang-undangan untuk kehidupan kemanusiaan. Mengatur kehidupan umat Islam dan umat manusia secara umum. Agama Islam dengan kitab suci al-Quran, telah mengajarkan untuk saling menghargai dan menghormati kepada mereka yang berbeda keyakinan, suku, bangsa dan warna kulit. Semua itu agar tercipta kehidupan masyarakat yang penuh dengan cinta kasih dan saling tolong menolong.

Sejarah Islam mencatat bahwa kehidupan manusia tidak dapat dilepas begitu saja tanpa adanya hukum yang mengatur dan mengikat kehidupan mereka. Akal yang mereka miliki tidak dapat diandalkan untuk memecahkan berbagai macam permasalahan hidup mereka. Disana ada sesuatu yang sangat dibutuhkan manusia yaitu iman yang bertempat di dalam hati manusia. Iman inilah yang merupakan modal keselamatan hidup di dunia maupun di akhirat.

Perjalanan kehidupan manusia tidak luput dari permasalahan yang membutuhkan jawaban. Maka sejarah agama Islam tidak luput dari berbagai macam masalah yang terjadi. Nabi Muhammad Saw adalah manusia pilihan yang Allah Swt pilih untuk menjadi utusan-Nya, dalam menyampaikan wahyu kepada manusia, agar mereka beriman dan mengikuti Nabi Muhammad Saw. Jika terjadi masalah hukum, maka Rasulullah Saw yang menjawab segala macam masalah hukum dengan sendirinya, tentunya dengan bimbingan wahyu dari Allah Swt. Rasulullah Saw yang merupakan orang pertama yang berhak menafsirkan al-Quran. Ketika Rasulullah Saw wafat, maka terjadi berbagai macam permasalahan hukum yang memunculkan jawaban yang berbeda-beda dari sahabat-sahabat Nabi. Bahkan masing-masing sahabat ketika ditanya tentang masalah hukum, mereka menjawab berdasarkan penjelasan dari al-Quran dan hadis. Ketika para sahabat menghadapi persoalan hukum yang belum pernah mereka temui ketika masih bersama Rasulullah Saw, maka yang pertama mereka lakukan adalah merujuknya ke sumber utama hukum Islam itu sendiri, yaitu

¹Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran*, Jakarta: Penamadani, Editor M. Hasan Noer, Cet. 4, 2005. h. 3.

al-Quran, lalu mengistinbatkannya. Jika mereka tidak menemukannya dalam teks-teks al-Quran, mereka akan merujuknya kepada sunnah.²

Jika mereka tidak menemukan jawaban dari al-Quran dan hadis, maka para sahabat menggunakan ijtihad sebagai usaha yang sungguh-sungguh untuk menemukan jawaban. Maka dari sinilah bermunculan ragam tafsir dan jawaban hukum dari sahabat Nabi Saw yang tersebar, bukan hanya di Makkah dan Madinah, akan tetapi di seluruh pelosok negeri Islam.

Pada masa sahabat, setidaknya ada sepuluh orang sahabat utama penafsir al-Quran, yaitu Abu Bakar Al-Shiddîq (573 M-634 M), Umar bin Khattâb (584 M-644 M), Ustmân bin Affân (577 M-656 M), Alî bin Abi Thâlib (600 M-661 M), Abdullah bin Mas'ûd (w. 625 M), Abdullah bin Abbâs (w. 687 M), Ubai bin Ka'âb (w. 642 M), Zaid bin Tsâbit (611 M-655 M), Abu Musa Al-Asy'âri (664 M) dan Abdullah bin Zubair (623 M-692 M). Sahabat-sahabat inilah yang mengembangkan tafsir al-Quran kepada para *tabi'in* dan terus menyebar kepada generasi *tâbi' at-tâbi'in*.³ Kemudian dari kalangan *tabi'in*, antara lain seperti, Mujâhid (104 H.), Sa'id bin Jubair (95 H.) dan Qathâdah (118 H.), mereka adalah murid-murid Ibnu Abbâs; Muhammad bin Ka'ab (120 H.) dan Zaid bin Aslam (130 H.) adalah murid-murid dari Ubay bin Ka'ab dan Hasan Al-Basrî (110 H.), Masruq bin Al-Ajda' (63 H.) adalah murid dari Ibnu Mas'ud. Sementara, dari kalangan *tabi'i at-tâbi'in* muncul antara lain: Sufyan bin Sa'id Al-Saurî (181H.), Sufyan bin Uyainah (198 H.), Abd Al-Razzâq bin Hamam Al-Shan'âni (211 H.), Ishak bin Rahawaih (238 H.) dan Al-Nasâ'î (303 H.).⁴

Al-Quran adalah sumber ajaran Islam. Kitab suci ini menempati posisi sentral, bukan saja dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga merupakan inspirator, pemandu, dan pepadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah pergerakan umat ini.⁵ M. Quraish Shihab menjelaskan dan mengomentari pernyataan diatas, yaitu jika demikian itu halnya, maka pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran, melalui penafsiran-penafsirannya memiliki peranan yang sangat besar bagi maju mundurnya umat. Sekaligus, penafsiran-penafsiran itu dapat mencerminkan perkembangan serta corak pemikiran mereka.⁶

²Muhammad Husain Al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, , Cet. II, Vol II, 1976, h. 432.

³Mannâ' Khalîl al-Qhathân, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Hadîts, ttp, h. 343.

⁴Shalâh 'Abd al-Fattâh Al-Khâlidî, *Ta'rîf Al-Dârisîn bi Manâhij Al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1427 H./ 2006 M, h. 36-37.

⁵Hasan Hanafî, *Al-Yamîn wa Al-Yasar fî Al-Fikr Al-Diniy*, Cairo: Madbuliy, 1989, hal.77.

⁶M. Quraish Shihab, *Membumukan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, Cet. I, Juli 2007/Rajab 1428. h. 125.

Al-Farmawi⁷ menguraikan bahwa al-Quran sebagai lautan yang luas, dalam dan tidak dapat diungkap seluru misteri yang terdapat di dalamnya. Untuk mengungkap berbagai misteri tersebut, maka bermunculanlah tafsir-tafsir dan berbagai macam metode untuk memahaminya. Metode-metode tersebut pada garis besarnya terbagi atas *tahlîlî*, *ijmalî*, *muqâran* dan *maudhû'î*.⁸

Metode *tahlîlî* adalah metode tafsir yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Quran dari seluruh aspeknya.⁹ Mufasir yang menggunakan metode ini menafsirkan ayat-ayat al-Quran secara keseluruhan dari awal hingga akhir berdasarkan susunan mushaf. Ia menjelaskan ayat demi ayat, surat demi surat dengan menjelaskan makna mufradatnnya, juga unsur *i'jâz* dan balaghahnya. Penafsiran yang menggunakan metode ini juga tidak mengabaikan *asbâb nuzûl al-âyat* dan *munâsabah al-âyat*. Para peneliti tafsir al-Quran yang menggunakan metode *tahlîlî* ini dapat dibedakan atas: tafsir *bil ma'tsur* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran berdasarkan ayat-ayat yang lain atau dengan suatu riwayat yang dinukilkan dari Nabi Saw atau sahabat atau tâbiîn. Di antara tafsir yang menggunakan corak tafsir ini adalah tafsir *Jâmi' Al-Bayân fi Tafsir Al-Qurânî Al-Karîm* oleh At-Tabarî, *Maâlimu At-Tanzîl* oleh Al-Bagwî, tafsir Al-Quran Al-Azhîm oleh Ibn Katsîr dan *Ad-Dur Al-Mantsûr fi At-Tafsir bil Ma'tsur* oleh As-Suyûtî. Tafsir *bi Al-Ra'yi* yaitu penafsiran al-Quran dengan menggunakan ijtihad atau penalaran. Di antara kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir ini adalah *Mafâtihu al-Ghaib* karya Fakhr al-Dîn ar-Râzî, kemudian kitab *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr At-Ta'wîl* oleh Al-Baidhawî dan *Lubâb At-Ta'wîl fi Ma'âni Al-Tanzîl* oleh Al-Khâzin. Kemudian tafsir Al-Shûfî, tafsir ini terbagi atas dua jenis yaitu *al-Shûfî al-Nazarî* dan *al-Shûfî al-Ilmî*. Dari kelompok pertama tersebut tidak ditemukan adanya karya khusus dalam bentuk buku. Kelompok kedua

⁷Abd Al-Ḥayy Hussein Al-Farmāwī lahir pada tahun 1942 di desa Kafr Tablouha, distrik Tala, propinsi Menoufia, Mesir. Pendidikan awalnya dimulai di salah satu kuttâb di desanya. Setelah berhasil menamatkan hafalan untuk seluruh al-Quran, ia kemudian mendaftar pada jenjang pendidikan dasar di Ahmadi Institute, Tanta, pada tahun 1955. Selanjutnya setelah menamatkan pendidikan menengah atas di tahun 1965, ia mendaftar sebagai mahasiswa di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar di Assuyût, dan lulus sebagai sarjana jurusan Tafsir Hadits pada tahun 1969. Ia kemudian bekerja sebagai staff pembantu di universitas sambil melanjutkan program master di bidang tafsir dan ulûm al-Quran yang diselesaikannya pada tahun 1972, dan setelah itu ia diangkat menjadi asisten dosen. Ketika ia menyelesaikan program doktor di bidang tafsir dan *ulum al-Quran* pada tahun 1975, maka barulah ia diangkat sebagai dosen penuh. Ia kemudian dipromosikan untuk jabatan asisten professor pada tahun 1980, dan baru diangkat sebagai professor penuh sejak tahun 1985 hingga akhir hidupnya. Ia wafat pada dinihari Jumat tanggal 12 Mei 2017, meninggalkan empat anak perempuan dan dua orang anak lelaki.

⁸Abd Al-Hay Al-Farmâwî, *Muqaddimah fi Al-Tafsir Al-Maudhû'î*, Kairo: al-Hadhârah al-Arabiyyah, 1977, h. 23.

⁹Abd Al-Hay Al-Farmâwî, *Muqaddimah fi Al-Tafsir Al-Maudhû'î...*, h. 24.

menamakan tafsirnya dengan tafsir *al-Isyârî* yaitu mentakwilkan ayat-ayat al-Quran dengan makna yang bertentangan dengan makna zahirnya. Dengan demikian, ia lebih menitik beratkan pada makna bathin. Karya tafsir yang bercorak *al-Isyârî* ini di antaranya adalah tafsir al-Quran al-Karim oleh al-Thustuî dan kitab *Haqâiq Al-Tafsir* oleh Al-Silmî.¹⁰

Penjelasan Al-Farmawî tentang tafsir dengan metode *tahlîlî* merupakan sebuah gagasan yang membuka wawasan pemikiran tafsir, khususnya bagi pengkaji-pengkaji tafsir. Karena metode tafsir *tahlîlî* berusaha menjelaskan al-Quran dari berbagai aspek, maka muncullah tafsir *al-fiqh* atau corak fiqih, dikenal dengan tafsir yang berusaha menjelaskan tentang tafsir ahkam dengan menggunakan metode *istinbath* hukum yang memfokuskan pada kajian tematik ayat-ayat hukum. Menurut Al-Farmawî tafsir *al-Fiqih* adalah tafsir yang pembahasannya berorientasi pada kajian masalah-masalah hukum Islam. Menurut Ahmad Izzam bahwa, Tafsir *al-Fiqih* lebih populer disebut dengan tafsir ayat ahkam, karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al-Quran (*ayât al-ahkâm*). Berbeda dengan tafsir-tafsir lainnya seperti tafsir *ilmî* dan tafsir *falsafî* yang eksistensi dan proses pengembangannya diperdebatkan oleh pakar tafsir, keberadaan tafsir ayat ahkam diterima hampir oleh seluruh lapisan *mufasssirin*.¹¹

Karya-karya yang termasuk kategori ini antara lain adalah kitab *Ahkâm Al-Quran* oleh Al-Jassâs, kitab *Ahkâm Al-Quran* oleh Ibn Al-Arabî dan *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Quran* oleh Al-Qurtûbî.¹² Setelah tafsir *al-Fiqh* beliau juga menjelaskan tentang kajian corak-corak tafsir yang lain, seperti tafsir *falsafî* yang bercorak filosofis seperti kitab *Mafâtiḥ Al-Ghaib* oleh Fakhr Al-Dîn Ar-Râzî yang mana penelitian ini bukan kajian penulis. Kemudian tafsir *Ilmî*, corak tafsir ini terutama berkaitan dengan ayat-ayat *kauniyah*. Kemudian tafsir *al-Adabî al-Ijtimâi* yaitu corak penafsiran al-Quran yang menitik beratkan pada persoalan kemasyarakatan dan kebahasaan. Para penafsir yang menggunakan metode tafsir ini adalah Rasyîd Ridhâ dengan *Al-Manâr*, kitab Al-Marâgî dan Muhammad Syalthûth dengan *Tafsir Al-Quran Al-Karim*. Dari corak-corak tafsir diatas yang akan menjadi fokus penelitian penulis adalah tafsir dengan corak metode tafsir *al-Fiqih*.

Tafsir *al-Fiqih* inilah yang akan menjadi fokus penelitian penulis. Kajian inilah yang sampai sekarang dikenal dengan corak tafsir ahkam atau tafsir ayat-ayat hukum. Kajian ini menjelaskan kepada umat tentang setatus hukum sesuatu, apakah halal, haram, wajib, sunnah atau makruh. Semua dapat diketahui hukumnya dengan menjadikan ayat-ayat hukum sebagai dasar-dasar pengambilan dan penetapan hukum Islam.

¹⁰Abd Al-Hay Al-Farmâwî, *Muqaddimah fi Al-Tafsir Al-Maudhû'î...*, h. 25.

¹¹Ahmad Izzam, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009, h. 199.

¹²Abd Al-Hay Al-Farmâwî, *Muqaddimah fi Al-Tafsir Al-Maudhû'î...*, h. 26.

Penulis memilih kajian ini sebab kajian ini tergolong penelitian yang mendapat sedikit perhatian dari para pengkaji al-Quran. Kebanyakan para pengkaji hanya fokus pada hukumnya saja, corak *Maudhû'i* atau tematik ayat-ayat hukum atau corak yang lain. Para peneliti al-Quran banyak yang tidak fokus khusus pada metode tafsir ahkam atau metode istinbath ahkam yang digunakan para ulama klasik dan kontemporer atau para peneliti non-muslim dalam mempelajari dan meneliti kasus tertentu. Inilah yang menjadi salah satu kegelisahan penulis selama ini ketika mengikuti mata kuliah metode tafsir ahkam pada Program Pasca Sarjana PTIQ Jakarta. Ketika penulis melihat kitab-kitab tafsir ahkam, banyak terdapat penjelasan yang memiliki kesan fanatisme dalam bermazhab. Hampir setiap kitab tafsir ahkam klasik mendahulukan pemahaman mazhab mereka, sehingga pendapat-pendapat mazhab dari ulama-ulama yang lain mereka tolak. Berbeda dengan pemahaman penafsiran tafsir ahkam kontemporer yang lebih terbuka dalam menjelaskan perbedaan pendapat para ulama. Sehingga warna komparatif mazhâhib tafsir begitu nampak ketika menjelaskan ayat-ayat ahkam dalam literatur kitab mereka.

Diantara para mufasir tetap menulis dan menjelaskan pendapat dari para ulama tafsir mereka, akan tetapi di akhir pernyataannya penafsir tersebut biasanya, tetap mendahulukan pendapat mazhabnya, berbeda dengan pemaparan dan penjelasan dari para mufasir kontemporer yang lebih cenderung lebih elastis dan lues ketika menghadapi ragam ijthad tafsir. Maka ini juga salah satu kegelisahan penulis untuk mendalami penelitian ini. Adanya perbedaan dan cara pandang ulama tafsir ahkam klasik dan kontemporer ketika menghadapi sebuah permasalahan hukum.

Penulis ingin memberikan sebuah metode tafsir ahkam yang lebih diterima dengan mendahulukan karakteristik metode tafsir ahkam sebagai salah satu sebuah temuan penulis, agar jauh dari fanatisme tafsir yang subyektif. Dalam penelitian ini juga penulis akan mengajak para pengkaji di zaman ini, agar lebih berwawasan luas tentang karakteristik metode tafsir ahkam yang lebih bersifat moderat, elastik dan lebih mengarah pada pencarian kebenaran dan solusi hukum bersama. Karakteristik metode tafsir ini, mengajak para peneliti agar lebih toleran dalam menghadapi berbagai macam penafsiran. Tidak ketinggalan juga metode tafsir dengan pendekatan komparatif perbandingan mazhab tafsir. Sehingga dengan pendekatan itu, penulis berharap kepada para pengkaji al-Quran lebih membuka diri kepada perbedaan tafsir yang telah ada dan mau menerima perbedaan tanpa menyalahkan pendapat yang bertentangan dengannya.

Berdasarkan itu semua penulis merasa perlu untuk meneliti kajian tentang kasus perubahan hukum di masa pandemi Covid-19 yang banyak menyita waktu dan mengkurus tenaga sejak tahun 2019 sampai 2022 ini. Penulis menganggap bahwa penting sekali untuk menyusun formulasi metode

tafsir ahkam untuk menjawab dan menyelesaikan kasus-kasus perubahan hukum di masa pandemi dengan formulasi metode tafsir ahkam yang mengkhususkan pada kajian ayat-ayat ahkam *dharurat* yang terdapat dalam al-Quran.

Penerapan langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam dalam corak fiqih, dengan format yang dapat memberikan kontribusi untuk para peneliti al-Quran kedepan, khususnya dalam menghadapi perubahan hukum disebabkan perubahan akibat musibah, bencana, wabah, kondisi tidak aman disebabkan perang yang begitu panjang, cuaca ekstrem dan sebab populasi manusia di dunia yang sangat padat, semuanya itu membutuhkan sebuah ijtihad baru dengan langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam yang penulis gagas.

Formulasi¹³metode¹⁴ tafsir¹⁵ ahkam¹⁶ yang penulis gagas, tentunya ini bersumber dari kitab-kitab tafsir ahkam klasik dan kontemporer yang tersebar

¹³Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa kata Formulasi bermakna *perumusan*. KBBI 1991, h. 279.

¹⁴Metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan, dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bahasa Arab diterjemahkan dengan *manhaj* dan dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan. Penjelasan ini terdapat dalam penjelasan Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Quran Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, h. 39. Definisi ini menggambarkan bahwa metode tafsir al-Quran tersebut berisi seperangkat tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan al-Quran. Menurut Nasarudin Baidan bahwa, Adapun Metodologi tafsir adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan al-Quran. Beliau juga menjelaskan bahwa, Ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: “metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan al-Quran, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode *muqârin* (perbandingan), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat al-Quran, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafsiran. Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, sedangkan seni atau teknik ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Quran. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 57.

¹⁵Tafsir secara etimologi (bahasa), kata “*tafsîr*” diambil dari kata *fassara –yufassiru-tafsîran* yang berarti keterangan atau uraian. Tafsir menurut terminologi, sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan yang dikutip oleh Mannâ’ al-Qaṭhân ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Quran, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun, dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.

¹⁶Ahkam adalah berasal dari bahasa arab dengan bentuk *jamak* dengan arti hukum-hukum, sedangkan hukum dengan bentuk *mufrad* diartikan hukum. Ahkam secara harfiyah

diberbagai perpustakaan. Penulis berusaha membaca, mempelajari dan mengkombinasikan formulasi metode tafsir ahkam pada setiap literatur yang fokus pada kitab tafsir ahkam atau kitab tafsir dengan corak tafsir al-fiqh. Khususnya penulis akan lebih fokus lagi pada ayat ahkam *dharurat* untuk penyelesaian kasus tentang perubahan hukum di masa pandemi.

Semua itu bertujuan dalam rangka ingin mengarahkan para pengkaji untuk menyatukan pemikiran mereka dalam mengistinbâth hukum melalui metode tafsir ahkam yang bersumber dari para ulama yang memiliki kemampuan yang profesional. Serta menjauhkan para peneliti atau pengkaji al-Quran dari pemahaman yang memiliki pemikiran sekularisme dan liberalisme yang hanya memandang sesuatu dengan kaca mata barat dan berpikir dengan *framework* barat yang tidak sesuai dengan pemahaman jumbuh ulama. Sekaligus untuk menjaga aqidah umat, agar dapat menangkal pemikiran tafsir bebas dan menyesatkan.

Kemudian penelitian ini juga bertujuan untuk membentengi para peneliti al-Quran dan umat dari segala penyimpangan-penyimpangan tafsir yang bertentangan yang tidak memiliki dasar-dasar pijakan pemahaman tafsir yang kuat, sehingga hanya membingungkan umat. Pencerahan dengan kajian tafsir ahkam kontemporer dengan menggunakan bahasa yang mudah dan tidak menyamarkan arti dan maksud dari makna ayat-ayat al-Quran, khususnya ayat-ayat hukum.

Menurut penulis, bahwa banyak diantara peneliti yang salah memahami arti *nash* ayat al-Quran, sehingga diantara mereka ada yang mengabaikan ayat al-Quran dan menyelewengkan arti dan maksudnya. Bahkan berani mengambil sikap untuk mempertahankan pendapatnya walaupun bertentangan dengan *ijmâ'* ulama. Bahkan kesalahan memahami dan menempatkan kedudukan *qias* yang tidak sesuai pada tempatnya sehingga cara penerapannya keliru. Penulis dengan kemampuan yang dimiliki, berkeinginan untuk menyusun langkah-langkah Formulasi Metode Tafsir Ahkam, agar kedepan bisa dapat menjadi referensi bagi sarjana muslim dan para peneliti al-Quran untuk memahami dalam mengistinbathkan ayat-ayat hukum sesuai bimbingan para ulama. Penulis juga akan menjelaskan perbedaan-perbedaan istilah teori hukum yang saling berhubungan, seperti perbedaan antara teori tafsir dan ijtihad, kemudian teori *istinbath* ahkam dan hubungan antara *ushul fiqh* dan *ulûm Quran*. Semuanya akan penulis jelaskan, agar pengkaji al-Quran benar-benar memahami arti dari istilah-

berarti menempatkan sesuatu di atas sesuatu (*itsbâth as-syai'i 'ala as-syai'i*), atau bisa juga diartikan dengan menempatkan sesuatu pada tempatnya. Adapun hukum yang dipahami oleh ahli *ushul fiqh* adalah: “*Titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan, atau menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, penghalang, sah, batal, rukhsah, atau azimah.*”

istilah tersebut. Penjelasan tentang ayat-ayat *muhkamât* dan *mutashâbihât*, kemudian *dalil qath'î dilâlah* dan *zhannî dilâlah*.

Dalam menjelaskan metode tafsir ahkam, penulis juga akan menyusun karakteristik metode tafsir ahkam, yang akan menjadi acuan dasar pemikiran tafsir ahkam dan sekaligus sebagai salah satu temuan disertasi ini. Tujuannya agar para peneliti al-Quran memiliki wawasan yang luas dalam menafsirkan ayat-ayat hukum. Tidak keras, *jumud* dan selalu luwes, dan dapat menerima perbedaan ijthad penafsiran hukum.

Karakteristik metode tafsir ahkam ini, akan mengajak para peneliti al-Quran untuk selalu membuka diri, menghindari pemikiran yang fanatik, yang sifatnya subyektif yang selalu mendahulukan mashabnya. Semua akan dijelaskan dalam disertasi ini dalam kajian karakteristik metode tafsir ahkam. Karena begitu pentingnya karakteristik metode tafsir ahkam ini, maka penulis menegaskan bahwa setiap peneliti al-Quran harus memiliki karakteristik ini.

B. Masalah Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Latar belakang di atas dapat memberikan penjelasan, bahwa kebutuhan peneliti kepada pola metode penafsiran tentang formulasi metode tafsir ahkam sangat dibutuhkan di masa ini. Melihat banyaknya penyimpangan dalam penafsiran al-Quran yang begitu bebas dan liar, sehingga ditemukan penafsiran mereka sangat jauh dari apa yang diinginkan. Pemikiran-pemikiran leberalisme, skularisme banyak mempengaruhi cara berfikir para peneliti kontemporer dewasa ini, sehingga penafsiran ayat ahkam mereka begitu dangkal dan jauh sekali dari pemahaman para ulama tafsir secara umum. Penulis melihat bahwa permasalahan yang perlu dijawab sekarang, adalah banyaknya muncul ijthad-ijthad kontemporer yang baru yang hanya bersumber dari satu mujtahid, sehingga pendapat mujtahid (*fardî*) tunggal sangat lemah dan tidak dapat dijadikan sebagai pegangan hukum. Permasalahan ini juga harus dijawab dengan pendapat para ulama dengan menggunakan metode ijthad kolektif atau ijthad (*jamâî*).

Dari penjelasan di atas, terdapat beberapa permasalahan yang berhubungan dengan penelitian ini yang harus dijawab, tentunya yang menjadi kegelisahan akademik penulis selama ini, sehingga untuk menjawab permasalahan-permasalahan dibawah ini membutuhkan kajian ilmiah yang lebih dalam dan lebih komprehensif, yaitu:

- a. Kajian formulasi metode tafsir ahkam memiliki sedikit perhatian dari para peneliti al-Quran, sehingga membutuhkan penyegaran formulasi.
- b. Langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam yang ditawarkan penulis, akan memberikan arah baru dalam ijthad kontemporer untuk penyelesaian hukum, khususnya kasus perubahan hukum di masa pandemi.

- c. Karakteristik tafsir ahkam yang penulis tawarkan akan dapat membantu untuk dalam penyelesaian ragam kasus-kasus tertentu dengan terbuka dan tidak tertutup.
- d. Formulasi metode tafsir ahkam yang ditawarkan dalam penelitian ini akan mampu merespon dan menjawab berbagai permasalahan kontemporer yang akan terjadi kedepan.

2. Pembatasan Masalah

Karena begitu luas pembahasan masalah penelitian ini tentang formulasi metode tafsir ahkam atau rumusan metode *istinbath* ayat-ayat darurat, maka penulis perlu membatasi permasalahan disertasi ini sebagai berikut:

- a. Formulasi Metode Tafsir Ahkam yang dimaksud dalam penelitian ini adalah sebuah rumusan pelengkap untuk penyelesaian kasus perubahan hukum di masa pandemi dan fokus pada tafsir ayat-ayat ahkam darurat dan juga pada masalah-masalah kontemporer yang lain.
- b. Kegelisahan penulis ketika belajar, penulis menemukan beberapa kesulitan dan kelemahan pada saat mencari metode tafsir ahkam yang digunakan oleh ahli tafsir.
- c. Kegelisahan penulis ketika melihat masih ada sebagian peneliti al-Quran yang terpengaruhi pada pemikiran-pemikiran liberalisme, sekularisme, tanpa menjadikan metode ulama tafsir *ahli sunnah wal jamaah* sebagai pegangan. Sehingga lahir dari pemikiran tafsir mereka sesuatu yang bertentangan dengan *ijmâ'* ulama yang telah disepakati.
- d. Penelitian disertasi ini tidak akan melebar, akan tetapi hanya fokus pada kitab-kitab pilihan tafsir ahkam sebagai bahan referensi yang telah ditentukan oleh penulis. Sehingga penulis akan menemukan metode yang terbaik dan tepat bagi para peneliti al-Quran dalam penyelesaian kasus perubahan hukum di masa pandemi.

3. Perumusan Masalah

Rumusan masalah pada disertasi ini, pada dasarnya bertujuan untuk melengkapi dan merumuskan langkah-langkah yang kongkrit pada metode tafsir ahkam dengan corak fiqih atau ahkam. Rumusan formulasi metode tafsir ahkam ini, menurut penulis sangat penting dalam rangka membimbing peneliti al-Quran untuk menafsirkan dan meng-*istinbath*kan hukum pada ayat-ayat hukum. Formulasi metode tafsir ahkam ini berusaha untuk mengimplementasikan langkah-langkah baru sebagai tambahan dan bukan merubah metode tafsir ahkam yang lama, akan tetapi hanya menambah formulasinya dalam penyelesaian kasus tertentu, seperti kasus perubahan hukum di masa pandemi.

Tentunya berdasarkan penjelasan uraian di atas, bahwa rumusan masalah dalam disertasi ini adalah bagaimana formulasi metode tafsir ahkam

dapat diimplementasikan dalam penyelesaian kasus perubahan hukum di masa pandemi?

Rumusan utama tersebut diperinci menjadi beberapa rumusan sebagai berikut:

1. Bagaimana terjadinya perubahan hukum di masa pandemi yaitu masa tidak normal hukum, sehingga formulasi metode tafsir ahkam yang ditawarkan dapat diimplementasikan di masa pandemi ?
2. Bagaimana dinamika metode tafsir ahkam sehingga tetap mampu menjawab tantangan zaman?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengembangkan metode tafsir *tahlîlî maudhû'î* dengan corak tafsir fiqih, melalui penerapan formulasi metode tafsir ahkam dan cara untuk mengaplikasikan metode tersebut untuk *istinbath* hukum melalui langkah-langkah penerapannya.
2. Menawarkan metode langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam dan karakteristik formulasi metode tafsir ahkam.
3. Menghindari penafsiran yang keluar dari kesepakatan *ijmâ'* para ulama dan menyikapi agar jauh dari penyimpangan-penyimpangan tafsir yang keliru dan menyesatkan.
4. Dari uraian ketiga teori diatas, semuanya bertujuan untuk mendukung teori penerapan formulasi metode tafsir ahkam di masa pandemi. Sekaligus menjadi pola pemikiran baru dalam penetapan dan *istinbâth* hukum pada tafsir ayat-ayat ahkam.

D. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, ada dua manfaat yang akan didapatkan dari penelitian ini, yaitu manfaat secara teoritis dan manfaat secara praktis.

a. Manfaat teoritis penelitian ini, yaitu untuk:

- a. Merumuskan metode baru sebagai tambahan pada penerapan formulasi metode tafsir ahkam dan untuk membentuk perspektif hukum yang benar dalam tafsir ayat ahkam darurat.
- b. Mengungkap dan menjelaskan metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer oleh mufasir pada kitab tafsir-tafsir ahkam yang telah ditentukan oleh penulis.
- c. Memberikan pengaruh yang baik pada dunia akademisi dan sosial budaya dalam penyelesaian masalah-masalah hukum kemasyarakatan yang terjadi di masa pandemi.

- d. Memberikan masukan yang berharga bagi intelektual muslim untuk menjadi pedoman baru dalam literatur penerapan metode tafsir ahkam di masa pandemi.
- e. Menambah khazanah intelektual akademisi tentang metodologi tafsir ahkam secara komprehensif.
- f. Rumusan penelitian formulasi metode tafsir ahkam ini, mendukung konsep teori tafsir *tahlilī maudhū'ī* tematik corak fiqih yang digagas oleh al-Farmawi (Mesir) dan M. Quraish Shihab (Indonesia).

b. Manfaat Praktis dalam penelitian ini, yaitu untuk:

Memberikan inspirasi, sekaligus tawaran baru bagi para intelektual muslim dan peneliti al-Quran, untuk lebih memperhatikan lagi tentang karakteristik tafsir ahkam dan langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam dan penerapannya. Agar terjaga dari penafsiran yang keliru yang membuat para intelektual muslim dunia heran dengan penafsiran yang keluar dari jalur kesepakatan *ijmā'* ulama. Disertasi ini akan menjadi sebuah terobosan baru dalam penerapan formulasi metode tafsir ahkam untuk menjawab permasalahan aktual umat yang terjadi di zaman kontemporer ini. Sekaligus sebagai pegangan para intelektual muslim dan peneliti al-Quran untuk menjadikannya sebagai formulasi metode tafsir ahkam, sekaligus sebagai konsep rumusan baru dalam penyelesaian perubahan hukum di masa pandemi.

Pendekatan metode tafsir *maudhū'ī* (tematik) melalui corak tafsir fiqih atau ahkam, akan lebih memberikan lompatan yang jauh dan maju ke depan pada kajian tafsir ahkam. Tentunya, semua ini adalah upaya untuk selalu menjadikan al-Quran sebagai kitab petunjuk yang *shâlih likulli zamân wa al-makân*.

Dalam penjelasan yang lain, menurut Mustafa muslim, bahwa memakai metode tafsir tematik (*tafsir mau dhū'ī*) yang digabungkan dengan langkah-langkah metode ijtihad. Secara etimologis kata tema berarti pokok pikiran. Menurut Muṣṭafā Muslim, metode tafsīr *maudhū'ī* dilakukan dengan delapan langkah berikut:

- a. Menentukan judul untuk tema kajian al-Quran sebagai ladang pembahasan, setelah mengetahui batas luas sempitnya informasi yang tersedia dalam ayat al-Quran.
- b. Mengumpulkan ayat-ayat al-Quran yang mengkaji tema dimaksud, atau ayat-ayat yang memiliki sisi yang berhubungan dengan tema dimaksud.
- c. Mengurut ayat sesuai masa turunnya (*zaman nuzûl al-Āyât*), karena biasanya ayat yang turun di kota Mekah lebih umum, terkait dengan ajaran-ajaran dasar yang tidak terbatas seperti perintah berinfak, zakat, atau berbuat baik dan sebagainya.
- d. Kajiannya memiliki sifat menyeluruh *syumûl (wâfiyyah)* dengan merujuk kepada kitab-kitab tafsir *tahlilī* dan pengetahuan terhadap *asbab al-nuzûl*

jika ada. Kajian ini juga merujuk pada penggunaan lafaz (semantik) dan penggunaannya (sintaksis), dan hubungan antara lafaz dalam penggunaannya pada kalimat berbeda, ayat berbeda, dan surat berbeda pada tema yang sama.

- e. Setelah menjangkau makna ayat yang terkumpul, peneliti pindah pada *istinbâth* unsur-unsur dasar bagi tema yang dimaksud berdasarkan arah makna yang ditunjuk oleh ayat-ayat tersebut. Peneliti harus mengedepankan unsur-unsur utama yang mengemukakan argumentasi berdasarkan tuntunan ayat, atau tuntutan rasionalitas.
- f. Langkah berikutnya adalah kembali pada metode penafsiran umum (*tafsir ijmâlî*) sesuai dengan pola penalaran yang dituntut oleh objek kajian. Hal ini dilakukan, agar peneliti tidak hanya terpaku pada makna semantik (*dilâlat al-alfâz al-lughawiyyah*), akan tetapi bisa mencapai petunjuk yang terkandung di dalam nash al-Quran. Misalnya, mengungkap kandungan makna yang diisyaratkan pada ayat-al-Quran dengan merujuk pada hadis Nabi Saw, atau pemahaman sahabat. Jika diduga ada yang bertentangan (kontradiksi), maka pandangan ini harus dihilangkan dengan menunjukkan *hikmah ilahiyah* dalam keberadaan ayat-ayat seperti itu (metode *istiqrâ*).
- g. Peneliti harus berpegangteguh pada metodologi ilmiah, baik dalam penelitian maupun penulisan.
- h. Peneliti harus berkomitmen untuk mengungkap kandungan al-Quran yang hakiki.¹⁷

E. Tinjauan Pustaka

Data primer dalam disertasi ini adalah kitab-kitab tafsir ahkam dari latar belakang masa, mazhab dan corak penafsirannya. Penulis akan mengkaji alur pemikiran tafsir masing-masing mufasir dan metodologi tafsir yang mereka gunakan. Jika penulis menemukan metode tafsir ahkam yang mereka gunakan, maka penulis akan mengkaji metode tersebut. Selain itu, penulis dalam penelusuran-nya akan banyak mendapatkan informasi dari para mufasir ahkam tersebut. Kemudian untuk kajian hadisnya maka penulis akan menghubungkan dengan hadis-hadis ahkam yang berkaitan dengan ayat ahkam, khususnya ayat ahkam darurat dan penulis akan merujuk ke kitab-kitab hadis *kutub at-tis'ah* dan kitab-kitab yang lainnya.

Untuk data sekunder, maka penulis akan merujuk ke penelitian terdahulu yang relevan, yang terdiri dari buku-buku yang mengkaji tentang metode-metode tafsir dan kajian-kajian yang berhubungan dengannya. Begitu juga disertasi-disertasi dan jurnal-jurnal ilmiah yang telah dipublikasikan yang berhubungan dengan penelitian yang relevan dengan penelitian ini.

¹⁷ Mustafa Muslim, *Mabâhîs fî Al-Tafsîr Al-Mawhû'î*, Damaskus: Penerbit Dâr al-Qalam, 2005, h. 37-38.

1. Tinjauan Pustaka Kitab-kitab tafsir

Dalam disertasi ini penulis memilih beberapa kitab tafsir klasik dan kontemporer sebagai rujukan utama. Kitab tafsir klasik yang penulis jadikan sebagai rujukan utama adalah yang berkaitan dengan tafsir ahkam. Sekaligus referensi kitab-kitab tafsir ahkam tersebut sebagai representator dari mazhab-mazhab fiqih para imam mazhab. Seperti Kitab *Ahkām Al-Quran* oleh al-Jassās (w. 370 H.) yang bermazhab Hanafi, Kitab *Ahkām Al-Quran* Al-Syafiī oleh Imam Abu Bakar bin Al-Husain Al-Baihaqi (384 H) yang bermazhab As-Syafiī, kitab *Ahkām Al-Quran* oleh Ibn Al-Arabī (w. 543) yang bermazhab Al-Malikī, kemudian kitab *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Quran* oleh Al-Qurtūbī (w. 671 H) yang bermazhab Malikī. Sedangkan dari mazhab Hambali sendiri, menurut Ali bin Sulaiman Al-Abīd bahwa kitab tafsir ahkam mereka adalah kitab *Ahkām Al-Quran* yang disusun oleh Al-Qādhi Abi Ya'lā Muhammad bin Al-Husain bin Muhammad bin Khalf bin Al-Farā' (w. 458 H) yang sampai sekarang tidak ditemukan, atau boleh jadi hilang, dan dua kitab *Ahkām Al-Quran* yang bersumber dari Guru atau Seikh Imam Ahmad bin Hambal yaitu kitab *Ahkām Al-Quran* oleh Yahya bin Adam bin Sulaiman dan *Ahkām Al-Quran* oleh Hafs bin Umar Ad-Dhūrī dan menurut Al-Abīd bahwa dua kitab ini tidak juga ditemukan.¹⁸

Maka dari paparan diatas inilah, penulis menjadikan kitab-kitab tafsir *Ahkām Al-Quran* diatas sebagai referensi dalam disertasi ini. Menurut penulis bahwa kitab-kitab di atas cukup dijadikan sebagai rujukan, sebab begitu banyaknya kitab-kitab tafsir ahkam tersebut telah tersebar di perpustakaan dan telah dijadikan sebagai referensi utama dalam kajian tafsir ahkam.

Kemudian, untuk referensi kitab-kitab tafsir kontemporer, penulis merujuk pada kitab tafsir ahkam yang sangat dikenal di kalangan peneliti al-Quran, seperti kitab *Tafsir Āyât Ahkām Al-Quran* oleh Ali As-Sāyis (1319 H/1899 M) kitab tafsir *Rawāiu al-Bayân* oleh As-Shābūnī (w. 1928 M), dan kitab tafsir *al-Munīr* oleh Wahbah az-Zuhailī (w. 2015).

Kemudian penulis juga menjadikan referensi dalam penelitian ini adalah kitab yang sangat terkenal dalam kajian tafsir adalah kitab *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn* oleh Muhammad Husein Az-Zahabī, kitab ini banyak membantu penulis dalam penulisan disertasi ini, sebab penulis kitab tersebut menjelaskan tentang sejarah pertumbuhan ilmu tafsir, kajian tokoh, metode-metode yang digunakan oleh para mufasir dan juga penjelasan alur tafsir atau corak penafsirannya. Sehingga kitab ini sangat bermanfaat bagi penulis dan untuk para peneliti tafsir al-Quran.

Untuk penelitian terdahulu yang relevan penulis menjadikan kitab *Tafāsīrul Āyât al-Ahkām wa Manāhijuhā* yang disusun oleh Ali bin

¹⁸Ali bin Sulaiman Al-Abīd, *Tafāsīrul Āyât Al-Ahkām wa Manāhijuhā*, Riyad: Dar Tadmoria Cet. 1, 2010, h. 79.

Sulaiman al-Abîd, sebagai referensi yang relevan dalam kajian disertasi ini. Kitab ini, jika kita pelajari, maka pembahasannya dalam tafsir ahkam sangat komprehensif dan luas. Sebab penulis kitab ini yaitu Al-Abîd, menjelaskan tentang sejarah biografi para penulis kitab-kitab tafsir ahkam klasik secara global, dari riwayat perjalanan hidup, pendidikan, karir dan karya-karya para penulis kitab tafsir ahkam lintas sejarah. Al-Abîd menjelaskan metodologi yang digunakan oleh para mufassir tafsir ahkam. Kitab ini banyak membantu penulis dalam menelusuri kitab-kitab tafsir ahkam. Al-Abîd dalam menjelaskan metode tafsir ahkam para ulama tafsir sangat baik dan luas, akan tetapi al-Abîdi dalam kajiannya belum memberikan kesimpulan akhir. Al-Abîdi juga tidak merumuskan atau menyusun suatu formulasi baru tentang metode tafsir ahkam sebagai pegangan bagi peneliti selanjutnya. Kajian al-Abidi dalam kitabnya, menjadi rujukan dalam kajian ilmu-ilmu al-Quran, khususnya kajian tafsir ahkam. Oleh karena itu penulis merasa perlu untuk menyusun kerangka baru formulasi metode tafsir ahkam dalam rangka menyatukan pemikiran untuk memberikan kontribusi dalam kajian ilmu-ilmu al-Quran dan sekaligus untuk menjawab kasus perubahan hukum di masa pandemi.

Kemudian penulis dalam penelitian ini menjadikan kitab referensi yang sangat relevan adalah kitab *at-Tafsîr al-Fiqhî Li al-Qurân al-Karîm fî Asri al-Hadîs Dirâsatun Muqâranah*, penerbit Dâr Ibnu Hazm dan *Âlam Al-Ma'rifah Li An-Nasr wa At-Tauzî'* Jazair, tahun 2007/1428 H yang ditulis oleh Yusuf Balmahdî. Kitab ini sangat bagus untuk dimiliki oleh para peneliti tafsir ahkam kontemporer, sebab kitab ini mengkaji tentang sejarah pertumbuhan kitab-kitab tafsir kontemporer dengan pendekatan studi komparatif. Kitab ini penuh dengan diskusi ilmiah, juga kajian-kajian perbandingan, bahkan menolak beberapa gagasan-gagasan para pengkaji pemikiran tafsir yang dianggap sebagai para pemikir Islam kontemporer yang berusaha ingin merubah dan mengembangkan beberapa pendekatan pemikiran tafsir dengan kacamata pemikiran barat tanpa membangun pemikiran mereka dengan dasar-dasar kaidah yang kuat dan ruh ushul syariah, seperti Arkoun, Hamid Nasir Abu Zaid, Mustafa Amin dan Sahrur.

Kemudian, penulis menjadikan penelitian disertasi dengan judul "*Metodologi penafsiran Wahba Az-Zuhailî terhadap ayat-ayat hukum dalam tafsir Al-Munîr*" oleh Zamahsyari Abdul Majid pada Pascasarjana UIN Syarifhidayatullah Jakarta pada tahun 2009, sebagai penelitian yang relevan dengan judul disertasinya. Menurut penulis, bahwa disertasi ini hanya fokus pada biografi, pemikiran-pemikiran hukum dan metodologi Wahba Az-Zuhailî dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam. Artinya penelitian ini hanya bertujuan mengungkap kajian metodologi yang digunakan oleh Az-Zuhailî pada kitab tafsirnya untuk mengetahui cara metode *istinbath* beliau pada ayat-ayat ahkam al-Quran. Penelitian ini juga, belum memberikan solusi

perbedaan tafsir ahkam klasik dan kontemporer. Penulis kitab ini belum juga merumuskan konstruksi baru formulasi hukum Islam. Kajian hanya fokus pada kajian tokoh biografi az-Zuhailî dan metodologi yang digunakan oleh az-Zuhailî dalam kajian tafsirnya yang sangat memberikan pengaruh dalam perkembangan penelitaian dan penulisan kitab tafsir ahkam kontemporer ke depan.

Arif Fikri, *Fleksibilitas Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*. Journal Systems UIN Raden Intan Lampung. Penelitian ini juga lebih fokus pada kelenturan hukum Islam dalam perubahan sosial, akan tetapi belum memberikan perangkat solusi dalam menjawab tentang kasus-kasus jika terjadi pandemi dan bencana sosial yang lebih parah. Masih banyak lagi tulisan dan artikel yang lain, yang dijadikan oleh penulis sebagai bahan kajian penelitian yang relevan dengan penelitian disertasi ini.

Kemudian kitab “ *Bazlu al-Mâûn fi Fadli at-Thâûn* ” yang sangat relevan dengan judul disertasi penulis dan buku ini disusun oleh seorang ulama besar Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalânî (773 – 852 H). Buku ini menjelaskan dengan baik tentang hakikat tentang *thâûn* (wabah/pandemi) dan perbedaan antara *thâûn* dan waba’. Bahkan tentang hukum-hukum dan aturan jika terjadi pandemi, apa yang harus dilakukan oleh kaum muslimin dan apa yang harus ditinggalkan dan jauhi. Kitab ini secara komprehensif menjelaskan hal-hal yang berkaitan tentang hukum dari dalil-dalil dalam al-Quran, hadis dan perkataan sahabat dan tabiîn.

Kemudian untuk melengkapi kajian disertasi ini, penulis juga menggunakan kitab kontempore Fiqih Pandemi dengan kata pengantarnya yaitu Nasaruddin Umar yaitu Rektor PTIQ Jakarta dan sekaligus Imam besar Masjid Istiqlal yang ditulis oleh Farid F. Saenong, Saifuddin Zuhri, Hamka Hasan, Mas’ud Halimin, Mulyono Lodji, A. Muid Nawawi, Naif Adnan, Zainal Abidin, Amirudin Kuba, Syahrullah, Rosita Tandos, Cucu Nurhayati dan Hasanuddin yaitu kitab tentang Fiqih Pandemi. Para penulis buku ini berusaha menjelaskan tentang kelenturan hukum Islam dalam beribadah dan menghadapi situasi dan kondisi saat terjadinya pandemi dan wabah dengan penulisan yang begitu cepat. Bahkan pemikiran-pemikiran fiqih pandemi, memberikan dorongan kepada peneliti yang lain untuk lebih dalam lagi meneliti. Buku ini hanya menjelaskan tentang hukum beribadah dalam masa pandemi, namun belum menjelaskan langkah-langkah kongkrit pada ijtihad metode tafsir ahkam ulama klasik dan kontemporer tentang hukum di masa pandemi dan ayat yang berhubungan dengan pandemi.

F. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

a. Objek Penelitian

Dalam kajian ini penulis menggunakan model penelitian pendekatan sejarah (*historical approach*), bahwa penelitian ini mengacu pada sejarah biografi,¹⁹ historis para ulama tafsir ahkam al-Quran yang telah ditentukan oleh penulis sebagai referensi. Penelitian ini mengarah pada penelitian sejarah kehidupan, pendidikan, katakter dan metodologi penafsiran ayat-ayat hukum yang digunakan mufasir pada kitab mereka. Kemudian ulama-ulama yang menjadi guru mufasir yang telah banyak mempengaruhi perkembangan pemikiran tafsir ahkam. Penulis menggunakan metode historis sejarah sebagai objek penelitian ini, untuk mengetahui sejarah pemikiran tafsir ahkam yang penulis telah tentukan. Penulis telah membatasi empat kitab klasik dan tiga kitab kontemporer untuk menjadi sumber kajian penelitian ini. Pembatasan ini bertujuan, agar penulis tidak terlalu meluas pembahasannya dan lebih mudah dalam menggali metode-metode *istinbath* yang digunakan oleh ketujuh kitab pilihan itu. Kemudian pemilihan kitab-kitab tafsir ahkam al-Quran itu, karena penulis melihat bahwa ketujuh kitab itu yang merupakan kitab-kitab yang sudah akrab dalam dunia tafsir ahkam dan sangat terkenal dan tersebar pada setiap perpustakaan studi Islam.

Penelitian ini juga menitik beratkan pada metodologi *istinbath* hukum ayat-ayat ahkam yang terdapat pada kitab-kitab yang telah penulis tentukan. Pembatasan kitab-kitab tafsir ahkam yang penulis lakukan, agar lebih fokus pada kitab-kitab tersebut. Seperti yang telah dijelaskan bahwa kitab tafsir ahkam begitu banyak. Penulis sengaja menjadikan empat kitab klasik dan tiga kitab kontemporer sebagai studi komparasi dan pembelajaran antara metodologi *istinbath* klasik dan kontemporer. Kemudian penulis mengambil langkah-langkah kongkrit untuk dijadikan sebagai rumusan formulasi dalam metode tafsir ahkam.

2. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Yang mana penelitian ini bersifat deskriptif²⁰-analisis,²¹ yaitu

¹⁹Moh.Nazir, *Metode Penelitian* secara umum terdiri dari lima kelompok: yaitu metode sejarah (historis), metode deskriptif, metode eksperimental, metode grounded research, dan metode penelitian tindakan. Dalam hal ini, penelitian sejarah ini terdiri dari beberapa jenis: yaitu penelitian sejarah komparatif; penelitian yuridis; penelitian biografis; dan penelitian bibliografis. Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, Cet. Ke-2, 1988, h. 54, 55, dan h. 61.A. Mukti Ali, “*Metodologi Ilmu Agama Islam*, dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989, h. 48.

²⁰Deskriptif adalah bersifat menggambarkan apa adanya. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, h. 258.

sebuah usaha untuk menggambarkan apa yang menjadi objek penelitian, sekaligus dengan melakukan analisis tentang objek yang diteliti di lapangan. Penelitian ini dimasukkan atau digolongkan ke dalam penelitian kualitatif.²² Data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini adalah data-data yang bersumber dari buku-buku di perpustakaan yang tertulis, seperti jurnal-jurnal ilmiah, hasil penelitian tertulis, makalah-makalah dan sumber-sumber yang lain yang bersifat literatur. Dalam penelitian kualitatif, Lexi J. Moleong menjelaskan bahwa langkah-langkah yang harus di tempuh dalam analisis data adalah proses satuan (*unityzing*), kategorisasi dan penafsiran data.²³

Karena penelitian tafsir juga adalah termasuk penelitian kualitatif, maka penulis merasa penting untuk menukil paparan yang telah menjelaskan bahwa, tafsir termasuk penelitian kualitatif. Data yang diperlukan adalah data kualitatif yang dapat berbentuk, *nash* dari al-Quran, *nash* hadis, *atsâr* sahabat, kenyataan sejarah di mana turunnya al-Quran, pengertian-pengertian bahasa dari lafaz al-Quran, kaidah-kaidah bahasa, kaidah *istinbâth*, teori-teori ilmu pengetahuan.²⁴

Data-data yang digunakan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua: data primer dan data skunder. Data-data primer adalah data-data yang berhubungan dengan objek penelitian disertasi penulis. Semua data-data yang dibutuhkan akan dihimpun, kemudian dianalisis untuk mendapatkan sebuah kesimpulan yang dapat dijadikan sebagai acuan hasil penelitian. Jika dilihat dan diamati, maka disertasi ini adalah penelitian dengan studi analisis deduktif.²⁵

²¹Analisis adalah penguraian suatu pokok atas berbagai bagiannya dan penelaahan bagian itu sendiri, serta hubungan antar bagian untuk mendapatkan pengertian yang tepat dan pemahaman arti keseluruhan, atau juga mengandung pengertian penjabaran sesudah dikaji sebaik-baiknya. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Cet III, 2005, h. 43.

²² Kajian Penelitian tafsir digolongkan oleh para peneliti sebagai penelitian kualitatif. Penelitian ini sebagaimana dikemukakan Kirk dan Miller adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara *fundamental* bergantung pada pengamatan manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan dalam peristilahannya. Penelitian kualitatif merupakan yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dalam perilaku yang diamati. Lihat Lexy J. Meleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Karya, 1989), h. 3.

²³Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda Karya, 1994, Cet. Ke-4, h. 112.

²⁴Abd Muin Salim, Kata Pengantar “*Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama*”, Yogyakarta: Teras, 2010, h. 13.

²⁵Model deduktif atau deduksi, dimana teori masih menjadi alat penelitian ketika memilih dan menemukan masalah, membangun hipotesis dan melakukan pengamatan di lapangan sampai dengan menguji data. Model penggunaan teori inilah yang biasa dilakukan pada penelitian deskriptif kualitatif. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008, h. 27.

3. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini analisa data-data yang dibutuhkan untuk menjelaskan dan menganalisa adalah kitab-kitab tafsir ahkam al-Quran yang telah penulis pilih dan batasi yaitu ahkam al-Quran klasik seperti Al-Jassâs, as-Syafiî, Ibn al-Arabî dan al-Qurtubî dan juga *mufasir* ahkam al-Quran kontemporer seperti as-Syâis, as-Shabûnî dan az-Zuhailî, semua kitab ahkam pilihan ini untuk dijadikan sebagai sumber penelitian disertasi penulis. Tentunya dengan menganalisa setiap metodologi penafsiran ayat-ayat ahkam yang digunakan oleh *mufassir*, penulis dapat mengetahui cara pandang mereka dalam tafsir ahkam al-Quran mereka. Oleh sebab itu penulis menggunakan metode analisis isi (*content analysis*), yaitu; suatu tehnik penelitian untuk menarik kesimpulan dari data-data yang *sahih* (valid) dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya.²⁶ Menganalisa data-data yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir ahkam al-Quran, penulis akan mengetahui metode apa yang mereka gunakan dalam menafsirkan. Masing-masing mufasir dalam kitab tafsirnya pasti memiliki perbedaan antara satu dan lainnya, sehingga penulis akan mendapatkan gambaran yang jelas tentang obyek yang diteliti.

Penulis akan melakukan analisis kritik terhadap kitab-kitab tafsir ahkam al-Quran yang telah dipilih. Kemudian setelah itu penulis akan mendapatkan kesimpulan untuk dijadikan bahan dalam penyusunan rumusan formulasi metode tafsir ahkam dan karakteristik metode tafsir ahkam yang harus dimiliki oleh peneliti. Penting untuk dipaparkan apa yang dijelaskan oleh Marzuki bahwa tujuan analisis data dalam penelitian adalah menyempitkan dan membatasi penemuan-penemuan sehingga menjadi suatu data yang teratur, tersusun dan lebih berarti.²⁷

Penulis dalam penelitian ini menggunakan pendekatan historis (*historical approach*) dan analisis isi (*content analysis*). Pendekatan-pendekatan dalam penelitian ini sangat penting sekali, untuk dapat menemukan sebuah hasil kesimpulan. Pendekatan historis dilakukan untuk mengetahui riwayat hidup mufasir, kelahiran, pendidikan, guru, hasil karya-karya yang pernah ditulis semasa hidup dan pengaruh keadaan lingkungan *mufasir* dan tradisi-tradisi intelektual *mufasir*.

Sedangkan pendekatan analisis isi (*analysis content*) yang penulis maksudkan adalah untuk mencari dan menemukan metode *istinbath* tafsir ahkam al-Quran yang digunakan. Pendekatan yang lain juga penulis gunakan untuk mendukung penelitian ini yaitu pendekatan komparatif. Pendekatan komparatif ini dibutuhkan guna untuk mengetahui perbedaan dan persamaan metode yang dilakukan oleh para mufasir ahkam al-Quran klasik al-Jassâs,

²⁶Klaus Krippendorf, Analisis Isi: *Pengantar Teori dan Metodologi*, terj. Farid Wajdi, Jakarta: Rajawali Press, 1991, h. 15.

²⁷ Marzuki, *Metodologi Riset*, Jakarta: FE-UI, 1989), h. 87.

as-Syāfi'ī, ibn Al-Arabī dan al-Qurtubī. Begitu juga mufasir ahkam al-Quran kontemporer seperti as-Syais, as-Shabunī, az-Zuhailī. Sehingga penulis dapat mengetahui dan menemukan kesimpulan tentang corak perbedaan dan persamaan pemikiran hukum dan metode tafsir ahkam yang mereka gunakan. Pendekatan komparatif juga untuk membandingkan corak penafsiran pemikiran hukum para mufasir ahkam al-Quran klasik dan kontemporer yang telah penulis tentukan. Pendekatan yang digunakan juga dalam disertasi ini adalah deskriptif-analisis kritis. Deskriptif adalah untuk menjelaskan kebenaran atau kesalahan dari suatu fakta atau pemikiran yang akan membuat suatu kepercayaan itu benar.²⁸

Penulisan disertasi ini berpedoman dengan tehnik penulisan buku atau karya ilmiah yaitu buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi yang digunakan oleh Sekolah Pascasarjana PTIQ Jakarta.

G. Sistematika Penulisan

Penulisan dalam disertasi ini dibagi menjadi beberapa bab dan setiap babnya terdiri dari beberapa sub bab, yang keseluruhannya merupakan satu kesatuan utuh. Satu bab terdiri dari pendahuluan dan empat bab pembahasan materi dengan satu bab terakhir sebagai penutup yang berisi kesimpulan dari penelitian ini.

Bab pertama terdiri dari penjelasan tentang pendahuluan disertasi, kemudian tentang latar belakang. Pembahasan tentang permasalahan penelitian terdiri dari identifikasi masalah dan perumusan masalah. Kemudian penulis juga menjelaskan tentang tujuan penelitian disertasi ini dan apa manfaatnya untuk dunia akademisi. Kemudian penjelasan tentang tinjauan pustaka dan metodologi penelitian. Pada Bab ini juga penulis memaparkan tentang metode penelitian yang digunakan, teknik pengumpulan data, teknik analisis data dan sistematika penulisan.

Bab kedua, penulis berusaha untuk menjelaskan tentang pembahasan diskursus seputar formulasi tafsir ahkam dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Bab kedua ini pada sub pembahasannya mencakup penjelasan tentang definisi tafsir, definisi ahkam dan definisi tafsir Ahkam. Kemudian penulis tidak lepas menjelaskan tentang historitas perkembangan tafsir ahkam dari fase pertumbuhan tafsir ahkam sampai pada fase perkembangan tafsir ahkam. Penulis menjelaskan tentang perbedaan ahli tafsir tentang jumlah ayat ahkam, urgensi tafsir ahkam dan interkoneksi tafsir ahkam dengan hadis ahkam.

Bab ketiga, penulis membahas tentang dinamika metode tafsir ahkam. Penjelasan tentang definisi metode tafsir ahkam. Kemudian penulis menjelaskan tentang konstruksi metode tafsir ahkam secara umum, artinya

²⁸Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Gramedia, 1989, h. 77.

secara umum yang biasa digunakan pada setiap tafsir ahkam. Pada bab ini juga penulis menjelaskan tentang syarat-syarat atau kualifikasi yang harus dimiliki bagi pengkaji tafsir ahkam secara umum. Pada bagian pembahasan pada bab tiga ini, penulis juga membahas tentang analisis seputar biografi dan metodologi tafsir ahkam klasik dan kontemporer. Dalam menjelaskan biografi dan metode tafsir ahkam ini, penulis membagi menjadi dua, yaitu tafsir ahkam klasik dan kontemporer. Penulis merasa bahwa penjelasan tentang penulisan metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer, akan memberikan pandangan baru tentang cara pandang pemikiran tafsir dengan metode komparatif. Kemudian menganalisa seputar tafsir ahkam klasik dengan menjelaskan metode tafsir ahkam perspektif al-Jassās, perspektif as-Syafi'î, perspektif Ibnu al-Arabî dan perspektif al-Qurtûbî.

Kemudian penulis akan mengkaji masing-masing metode tafsir ahkam yang mereka gunakan, sehingga penulis dapat mengungkap dan menemukan dengan jelas tentang perbedaan dan persamaan antara metode tafsir mereka. Kemudian penulis menganalisa metode tafsir ahkam perspektif tafsir kontemporer. Penulis akan menjelaskan masing-masing metode tafsir ahkam kontemporer perspektif as-Shabûnî, as-Sâyis dan az-Zuhailî. Penulis akan membahas perspektif metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer kepada masing-masing mereka, tujuannya adalah sebagai upaya komparasi metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer dan upaya mencari titik temu pada perspektif metodologi *istinbâth* ahkam mereka.

Pada Bab empat, penulis akan mencoba menjelaskan tentang analisis kerangka metodologi tafsir ahkam dengan pembahasan pada paparan berikut ini. Kajian pertama tentang kerangka analisis linguistik bahasa al-Quran yang kaya dengan kandungan ketinggian sastra *balaghah* dan makna yang beragam. Kemudian penulis menjelaskan tentang analisis sosio-historis *asbab nuzûl* ayat, sebab turunnya ayat tersebut dan penjelasan keadaan sosial masyarakat ketika ayat itu turun. Kemudian penulis menjelaskan, analisis *istinbath* ahkam pada *ikhtilâf mazâhib*, *tarjîh* untuk penguatan ijtihad analisis kontekstual ahkam dan analisis aksiologi *hikmah at-tasyrî'*. Bagian berikutnya kualifikasi tafsir ahkam artinya penguasaan seorang mufasir tentang keharusan memahami hal-hal sebagai berikut, fiqh perbedaan (*fiqh al-ikhtilâf*), fiqh penahapan, hukum (*fiqh at-tadarruj*), fiqh realitas Situasi Kekinian (*fiqh al-wâqî'*), fiqh Tujuan-Tujuan Syariah (*fiqh al-maqâsid as-syar'iyyah*), fiqh Prioritas (*fiqh al-aulawiyyât*), fiqh darurat (*fiqh ad-dharûrah*), fiqh hukum yang tetap dan yang berubah (*fiqh tsawâbit wa tagayyurât*).

Kemudian penulis menjelaskan tentang macam-macam metode tafsir ahkam dari metode tematik *maudhû'*, komparasi, analisis dan metode global. Kemudian pada bagian berikutnya, penulis menjelaskan tentang karakteristik metode tafsir ahkam yang sangat penting untuk dimiliki sebagai wawasan

karakteristik penafsiran ahkam yang dibutuhkan di era kontemporer ini. Sekaligus sebagai salah satu temuan dalam disertasi ini untuk menghindari para peneliti al-Quran dari hal-hal yang merusak pemikiran tafsirnya. Yang pertama yang perlu dimiliki oleh mufasir adalah sebagai berikut: moderat (*tawasuth*), elastis (*ghair jumûd*), proporsional dalam menyikapi ragam perbedaan, keseimbangan (*at-tawâzun*), terbuka atas perbedaan (*maftûh li ikhtilâfi al-ârâ'*), cepat tanggap dalam merespon masalah kekinian (*sur'atu ijâbah al-qadhâyah al-wâqiyyah al-muâshirah*), berwawasan luas terhadap enam hal, yaitu: fiqih perbedaan (*fiqh al-ikhtilâf*), fiqih penahapan hukum (*fiqh at-tadarruj*), fiqih realitas keadaan masyarakat (*fiqh al-wâqi'*), fiqih tujuan syariah (*fiqh al-maqâsid as-yar'iyyah*), fiqih prioritas (*fiqh al-aulâwiyyât*) dan fiqih hukum yang tetap dan yang berubah (*fiqh thawâbit wa at-tagayyurât*)

Kemudian pada bagian berikutnya penulis menjelaskan tentang definisi formulasi tafsir ahkam. Kemudian penulis memaparkan tentang langkah-langkah metode tafsir ahkam yang menjadi tawaran baru untuk para peneliti dan intelektual studi al-Quran, sekaligus sebagai temuan baru penulis dalam pengembangan metode tafsir ahkam yang telah ada dari para mufasir tafsir ahkam klasik dan moderen. Penulis berupaya untuk menjelaskan metode apa yang sesuai dan terbaik dalam menghadapi kondisi bencana wabah, perang yang panjang dan perubahan cuaca ekstrim. Sehingga kebutuhan terhadap jawaban hukum fiqih dari sekian banyaknya permasalahan yang muncul sangat dibutuhkan. Sebab hukum itu pasti fleksibel dan berubah sesuai dengan kebutuhan situasi dan kondisi.

Secara umum langkah-langkah metode tafsir ahkam, yaitu: mengeksplorasi ayat-ayat ahkam, mengetahui sosio-historis *asbâbun nuzûl*, analisis terhadap tafsir ayat-ayat ahkam, memperhatikan *munasabah* ayat ahkam, analisis linguistik teks ayat al-Quran, memaparkan penafsiran ijtihad ulama terhadap ayat ahkam, melakukan *tarjîh* terhadap penafsiran ulama, menerapkan ijtihad ulama, mengambil *istinbât* hukum (*kesimpulan hukum*), mengambil pesan moral ayat hukum (*hikmah at-tasyri'*).

Setelah penulis menjelaskan dan memaparkan formulasi metode tafsir ahkam, maka penulis menjadikan itu sebagai temuan disertasi. Sekaligus untuk dapat menjadi sebuah rumusan baru dalam penyelesaian kasus perubahan hukum dan permasalahan-permasalahan kontemporer yang terjadi. Tentunya dengan menjadikannya sebagai pegangan para peneliti al-Quran kedepannya. Dalam hal ini, penulis mengambil studi kasus tentang perubahan hukum di masa pandemi.

BAB II

DISKURSUS TEORITIS FORMULASI METODE TAFSIR AHKAM

A. Epistemologi Formulasi Metode Tafsir Ahkam

Perkembangan dan pertumbuhan tafsir dari masa ke masa, menjadikan umat Islam pada umumnya dan para peneliti al-Quran pada khususnya lebih memiliki perhatian besar terhadap wahyu Allah Swt ini sejak turunnya di kota Mekkah sampai di zaman kontemporer ini. Muatan ayat-ayat al-Quran jika diteliti dan dikaji akan mengeluarkan cahaya ilmu yang memancarkan dorongan untuk lebih mendalami lagi. Al-Quran laksana mutiara yang ada di samudera yang dalam, semakin kita berkeinginan untuk menggapai keindahan dan keistimewaannya, maka semakin dalam kekuatan untuk menyelam ke dasarnya. Sehingga untuk bisa mencapai kepada tujuan dan maksud al-Quran, maka tentunya harus memiliki metode tafsir sebagai alat untuk bisa atau media untuk bisa ke tempat tujuan.

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw melalui malaikat Jibril dalam bahasa Arab dengan segala macam ragam kandungan kekayaan bahasanya. Di dalamnya terdapat penjelasan mengenai dasar-dasar aqidah, kaidah-kaidah syari'at, dasar-dasar akhlak untuk menuntun manusia ke jalan yang lurus dalam berpikir dan beramal. Namun, Allah Swt tidak menjelaskan secara rinci tentang masalah-masalah itu, sehingga banyak lafaz al-Quran yang membutuhkan penjelasan tafsir. Apalagi, sering digunakan susunan kalimat yang singkat, akan tetapi luas pengertiannya. Dalam lafaz yang sedikit saja dapat terhimpun sekian banyak makna. Untuk itu,

diperlukan penjelasan lebih lanjut untuk memahami maksud al-Quran. Penjelasan dan pemahaman itulah yang kemudian disebut dengan tafsir.¹

Epistemologi tafsir ahkam yang dimaksudkan di sini adalah sebuah teori ilmu tafsir yang menitik beratkan pada pengetahuan tafsir ayat-ayat ahkam atau teori pengetahuan tafsir ahkam yang mencakup sumber, struktur dan metode tafsir ahkam.

Dalam kajian filsafat, epistemologi disebut juga dengan teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Epistemologi dapat didefinisikan sebagai cabang ilmu filsafat yang mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan.² Menurut pandangan Harun Nasution bahwa, epistemologi ialah ilmu yang membahas, apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan.³ Jika menurut Harun Nasution bahwa epistemologi itu adalah ilmu yang membahas apa itu pengetahuan dan bagaimana cara mendapatkannya, maka dalam hal ini, penulis dalam kajian tafsir ahkamnya berusaha untuk mengungkap sejarah, biografi, ragam teori, metodologi, dan sumber literatur atau referensi tafsir ahkam yang dijadikan pegangan oleh para pakar tafsir, khususnya kitab tafsir ahkam yang lebih mendalam dan mengkaji tafsir ayat-ayat ahkam al-Quran.

1. Pengertian Formulasi Metode Tafsir Ahkam

Penjelasan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa arti kata formulasi adalah merumuskan atau menyusun dalam bentuk yang tepat.⁴ Dalam kajian disertasi ini penulis ingin berusaha merumuskan formulasi metode tafsir ahkam untuk menjawab permasalahan hukum yang banyak berubah di masa pandemi. Ini menyebabkan banyaknya masyarakat awam yang kaget dengan adanya perubahan hukum tersebut yang terjadi pada masa pandemi. Sehingga ini menjadikan kegelisahan penulis untuk mengkaji lebih dalam tentang perubahan hukum tersebut dengan menjadikan ayat darurat sebagai kajian tafsir ahkam untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang muncul.

Metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan, Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bahasa Arab diterjemahkan dengan *manhaj* dan dalam bahasa Indonesia, kata

¹Mustafa Muslim, *Manâhij Al-Mufasssirîn*, Riyâd: Dâr al-Muslim, 1415 H, h. 13, dan Afâf Ali Al-Najjâr, *Al-Wajîz fî Manâhij Al-Mufasssirîn*, Kairo: Jâmi'ah Al-Qâhirah, 1414 H./1993M, h. 6.

²Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty, 1996, h. 17.

³Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, tahun 1973, h. 10

⁴*Kamus Besar Bahasa Indonesia* menjelaskan bahwa kata Formulasi bermakna *perumusan*: larutan bahan kimia itu harus digunakan dengan formulasi dan cara pemakaian yang tepat. KBBi 1991, h. 279.

tersebut mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan. Penjelasan ini terdapat dalam penjelasan⁵.

Definisi ini menggambarkan bahwa metode tafsir al-Quran tersebut berisi seperangkat tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan al-Quran. Menurut Nasarudiin Baidan bahwa, Adapun Metodologi tafsir adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan al-Quran. Beliau juga menjelaskan bahwa, Ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: “metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan al-Quran, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode *muqârin* (perbandingan), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat al-Quran, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafsiran. Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, sedangkan seni atau teknik ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Quran.⁶

Ibn Manzûr dalam kitab *Lisân Al-Arab* menjelaskan bahwa *fasr* adalah menyingkap sesuatu yang tertutup dan tafsir adalah menyingkap makna yang dikehendaki dari lafadz yang *musykil*.⁷

Tafsir secara etimologi diambil dari kata *fassara –yufassiru - tafsîran* yang berarti keterangan atau uraian. Tafsir secara etimologi mengikuti wazan *taf’îl*, berasal dari kata *fasr* yang berarti *al-Îdâh*, *al -sharh* dan *al-bayân* yang berarti penjelasan atau keterangan. Ia juga berarti *al-Ibânah* yang berarti menerangkan, *al-Kashf* yang berarti menyingkap dan *izhâr al-ma’nâ al-ma’qûl* yang berarti menampakkan makna yang rasional.⁸

Imam As-Suyutî dalam kitabnya mengatakan bahwa ada juga yang menyebut bahwa tafsir berasal dari kata *safru* (dengan menukar tempatnya

⁵Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qurân Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, h. 39.

⁶Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 57.

⁷Abu al-Fadhâil Jamal Al-Dîn Muhammad Ibnu Manzûr, *Lisân Al-‘Arab*, Beirut: Dar as-Shâdir Vol. V, h. 55.

⁸Mannâ’ Khalîl al-Qathân, *Mabâhith fî ‘Ulûm Al-Qurân*, Riyad: Manshurât Al-‘Asr Al-Hadist, t.t.,...h. 323. Muhammad Ali Al-Shabûni, *Al-Tibyân fî ‘Ulûm Al-Qurân*, Bairut: Dar al-Kutub al-Islâmiyyah, 2003, h. 65.

sin dengan *fa'* seperti kata orang Arab, *asfara al-subhizhâ adâ'a* artinya apabila shubuh itu telah bersinar. Adapula yang mengatakan ia berasal dari kata *tafsîrah*, yaitu nama dari alat yang digunakan oleh dokter untuk mengetahui keluhan pasien.⁹

Dalam penjelasan yang lain bahwa tafsir berarti (*at-tafsîrah*), yaitu (alat-alat kedokteran yang khusus dipergunakan untuk dapat mendeteksi atau mengetahui segala penyakit yang diderita oleh seorang pasien). Jika *tafsîrah* adalah alat kedokteran yang mengungkap penyakit dari seorang pasien, maka tafsir dapat mengeluarkan makna yang tersimpan dalam kandungan ayat-ayat al-Quran.¹⁰

Menurut penulis bahwa perbedaan ulama tafsir dalam mendefinisikan tafsir itu wajar terjadi, sebab semua perbedaan dalam menjelaskan makna tafsir itu bersumber dari satu-satunya ayat dalam al-Quran yang hanya menyebut satu ungkapan kata tafsir yaitu QS. al-Furqân/25 : 33

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

'Tidaklah orang-orang kafir itu datang padamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan paling baik penjelasannya (ahsana tafsîra)'.

Pengertian inilah yang dimaksud di dalam kitab *Lisan Al-Arab* dengan "*khasyf al-muḡaṭṭa*" (membuka sesuatu yang tertutup), dan tafsir ialah membuka dan menjelaskan maksud yang sukar dari suatu lafal. Pengertian ini yang dimaksudkan oleh para ulama tafsir dengan "*al-idhâha wa at-tabyîn*" (menjelaskan dan menerangkan).¹¹

Penjelasan di atas dapat difahami bahwa semua penjelasan tentang makna tafsir pasti mengarah pada satu arah yaitu penjelasan atau *al-bayân* dalam sebuah kegiatan ilmiah untuk mengungkap makna yang terkandung pada sebuah kata atau kalimat. Kegiatan penafsiran itu dilakukan oleh seorang mufasir yang telah memenuhi syarat-syarat mufasir.

Para ulama tafsir berbeda pendapat dalam menjelaskan tentang tafsir menurut terminologi, sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan yang dikutip oleh Mannâ' al-Qaṭhân, tafsir ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Quran, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun, dan

⁹Jalâluddin As-Suyûṭî, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qurân*, Riyad: Al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Suûdiyyah, Vol. II, 1426 H. h. 173.

¹⁰M. Ali Hasan dan Rif'at Syaûqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988, h. 139.

¹¹Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001,... h. 66.

makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.¹²

Menurut Teungku Muhammad Hasbi As-Shiddîqî, Adapun pengertian ilmu tafsir sendiri adalah ilmu yang menerangkan tentang hal *nuzul âyât*, keadaan-keadaannya, kisah-kisahannya, sebab-sebab turunnya, *nasîkh wal mansûkh*, 'âm-nya, *muthlaq*, *mujmal*, *mufassar*, halal, haram, *wa'ad*, *wa'id*, *amr*-nya, *nahyu*, *i'bar*, dan *amsâl*-nya.¹³ Kemudian beliau juga menjelaskan bahwa tafsir adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas tentang keadaan-keadaan al-Quran dari segi *dalalah*-nya kepada apa yang dikehendaki Allah Swt, sebatas yang dapat disanggupi manusia.¹⁴

Menurut Ali Hasan al-Arîd, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafadh al-Quran makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri atau pun tersusun serta makna-makna yang dimungkinkan ketika dalam keadaan tersusun.¹⁵ Dalam literatur yang lain bahwa tafsir adalah berarti menjelaskan, membuka dan menampakkan makna yang *ma'qûl*. Sebagai keharusan dalam bahasa arab, bentuk *masdar* sering diberi makna *isim maf'ûi* dengan arti yang dihasilkan. Oleh karena itu pengertian tafsir dibedakan atas dua macam: *Pertama*, tafsir sebagai bentuk *masdar* berarti menguraikan dan menjelaskan apa-apa yang terkandung di dalam al-Quran berupa makna-makna, rahasia-rahasia dan hukum-hukum. *Kedua*, tafsir dalam bentuk *maf'ûl* mengandung arti ilmu yang membahas koleksi sistematis dari *natîjah* (hasil) penelitian terhadap teks al-Quran dari segi *dalâlah*-nya yang dikehendaki Allah Swt sesuai dengan kadar kemampuan manusia.¹⁶

Menurut Syaikh Thohir Al-Jazairî dalam kitab *At-Taujih* adalah tafsir pada hakikatnya ialah menerangkan (maksud) lafadh yang sukar dipahami oleh pendengar dengan uraian yang lebih memperjelas pada maksud baginya, baik dengan mengemukakan sinonimnya atau kata yang mendekati sinonim itu, atau dengan mengemukakan (uraian) yang mempunyai petunjuk kepadanya melalui suatu jalan *dalâlah*.¹⁷

Menurut Az-Zarkhasî sebagai berikut bahwa tafsir ialah ilmu (pembahasan) yang mengkaji tentang pemahaman *kitabullah* yang

¹²Mannâ' al-Qathân, *Pembahasan Ilmu al-Quran 2*, Terj. Muzakir AS..., h. 456.

¹³Muhammad Hasbi As-Shiddîq, *Sejarah & Pengantar Ilmu Al-Qur'an & Tafsir*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009, h. 159.

¹⁴Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002..., h. 208.

¹⁵Ali Hasan al-Arîd, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994, h. 3.

¹⁶Abd Muin Salim, *Kata Pengantar "Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama"*, Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam, 1990..., h. 12.

¹⁷M. Ali Hasan dan Rifât Syauqî Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir* Jakarta: Bulan Bintang, 1988..., h. 140.

diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, menerangkan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukum yang dikandungnya serta ilmu-ilmu (hikmah) yang ada di dalamnya.¹⁸

Abd Muin Salim mengutip pendapat Al-Shirbashi bahwa sebagian ulama mendefinisikan tafsir lebih rinci lagi dengan rumusan ilmu tentang turunnya ayat-ayat al-Quran, sejarah dan situasi pada saat ayat itu diturunkan, juga sebab-sebab diturunkannya ayat, meliputi sejarah tentang penyusunan ayat yang turun di Mekkah (*Makkikyah*) dan di Madinah (*Madaniyah*), ayat-ayat yang *muhkamât* dan yang *mutasyâbihât*, ayat *khâs* dan *'âm*, ayat halal dan haram, ayat kabar gembira dan ancaman, ayat perintah dan larangan dan lain-lain.¹⁹

Ahmad Al-Syirbashi menjelaskan bahwa ada dua makna tafsir di kalangan ulama, yakni: (1) keterangan atau penjelasan sesuatu yang tidak jelas dalam al-Quran yang dapat menyampaikan pengertian yang dikehendaki, (2) merupakan bagian dari ilmu *Badi'*, yaitu salah satu cabang ilmu sastra arab yang mengutamakan keindahan makna dalam menyusun kalimat.²⁰

Untuk menggali dan mengungkap isi kandungan Al-Quran tersebut, diperlukan kemampuan memahami dan mengungkap isi serta prinsip-prinsip yang dikandungnya. Kemampuan dan pemahaman itulah yang diperlukan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran. Oleh karena itu dikatakan bahwa: tafsir adalah kunci untuk membuka gudang simpanan yang tertimbun di dalam Al-Quran, tanpa tafsir orang tidak akan membuka gudang simpanan tersebut untuk mendapatkan mutiara dan permata yang ada didalamnya.²¹

Menurut Abd Latif, bahwa terlihat bahwa di kalangan ahli tafsir terdapat sedikit perbedaan mengenai pengertian tafsir, apakah sebagai ilmu alat seperti yang dikemukakan oleh Al-Zarkasyi dalam kitab *al-Burhân fî Ulûm al-Qurân* dan oleh Al-Zarqânî dalam kitab *Manâhil Al-Irfân fî Ulûm Al-Qurân* ataukah sebagai tujuan seperti yang dikemukakan oleh Muhamammad Abduh sebagai yang dikutip oleh M. Rasyid Ridha dalam tafsir al-Quran al-Hakîm dan oleh pengarang kitab *Ahkâm al-Quran wa al-Sunnah*. Namun demikian, menurut Abd. Muin Salim, semua itu dapat dikompromikan, sehingga ada tiga konsep yang terkandung dalam istilah tafsir, yaitu: *pertama*, kegiatan ilmiah yang berfungsi memahami dan

¹⁸M. Ali Hasan dan Rifât Syauqî Nawawî, *Pengantar Ilmu Tafsir* Jakarta: Bulan Bintang, 1988..., h. 141.

¹⁹Abd Muin Salim, *Kata Pengantar "Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama"*..., h. 28.

²⁰Ahmad As-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Quran*, terj. Tim Pustaka Firdaus: Pustaka Firdaus, 1994, h. 5.

²¹Ali Al-Shabunî, *Al-Tibyân fî Al-Ulûm Al-Qurân*, Beirut: Dâr Al-Qalam, 1970...,h. 10.

menjelaskan kandungan al-Quran, *kedua*, Ilmu-ilmu (pengetahuan) yang dipergunakan dalam kegiatan tersebut, *ketiga*, Ilmu (pengetahuan) yang merupakan hasil kegiatan ilmiah tersebut. Ketiga konsep di atas tidak dapat dipisahkan sebagai proses, alat dan hasil yang ingin dicapai dalam tafsir.²²

Menurut penulis, bahwa penjelasan Abd Muin Salim di atas memberikan arah baru untuk memahami sebuah proses tafsir secara ilmiah dan sistematis atas ayat-ayat al-Quran. Kesimpulan dari penjelasan Abd Muin Salim juga, bahwa tafsir adalah sebuah kegiatan ilmiah yang menggunakan alat atau pisau analisis ilmiah yang menghasilkan sebuah hasil pemahaman tafsir yang ingin dicapai sesuai dengan latar belakang keilmuan seorang mufasir.

Menurut penulis bahwa perbedaan ulama tafsir dalam mendefinisikan tafsir itu sendiri, bukan berarti bahwa apa yang mereka jelaskan itu masing-masing berbeda dan bertentangan satu dengan yang lain. Akan tetapi perbedaan tentang definisi tafsir masing-masing mereka ke arah dan tujuan yang sama dan saling melengkapi satu sama lain. Perbedaan penjelasan mereka menjadikan generasi berikutnya akan lebih memperluas wawasan mereka dan lebih terbuka dalam menerima perbedaan.

Dalam hal ini, penulis merasa perlu juga menjelaskan perbedaan antara tafsir dan takwil, sebab kedua istilah ini mempunyai perbedaan makna dan fungsi masing-masing. Sebagian para mufasir menyamakan makna antara tafsir dan *ta'wil*, sebab tujuan keduanya adalah mengungkap makna yang tersembunyi dalam sebuah nash al-Quran.

Ahmad Al-Syirbashî menjelaskan bahwa kata *ta'wil* dalam surah Âli Imrân/3 : 7,

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

Dalam hal ini, Ahmad Al-Syirbashî menjelaskan bahwa fungsi keduanya sama-sama menjelaskan makna suatu ayat yang samar, maka ada kalangan yang menyamakan maksud tafsir dengan *ta'wil*. Disamping itu terdapat juga ulama yang membedakannya, seperti Al-Râghib Al-Asfahânî, Ibn Mansûr, Al-Maturidî, dan Abu Thâlib Al-Taglibî. Mereka berpendapat

²²Abd Muin Salim, *Berbagai Aspek-Aspek Metodologi Tafsir al-Quran...*, h. 1-2.

bahwa tafsir lebih umum dari pada *ta'wil*, sebab tafsir umumnya berfungsi menerangkan maksud yang terkandung dalam susunan kalimat. *Ta'wil* digunakan untuk menjelaskan pengertian kitab-kitab suci, sedangkan tafsir selain fungsi demikian juga berfungsi menerangkan hal-hal yang lainnya.²³

Dalam penjelasan Al-Zarqânî, bahwa tafsir menjelaskan ayat dari aspek *riwâyat* dan *ta'wil* dari aspek *dirâyah*. Tafsir menjelaskan makna yang digali dari topik *ibârât*, sedangkan *ta'wil* menjelaskan makna dengan metode *isyârât*.²⁴ Tafsir secara etimologis ulama berbeda pendapat, tapi kesimpulannya sama yaitu tafsir ialah ungkapan sesuatu yang tersembunyi melalui media yang dianggap sebagai tanda bagi mufasir, melalui tanda itu, ia dapat sampai pada sesuatu yang tersembunyi. Tafsir dan *ta'wil* yang baik adalah penafsiran yang dikontekstualisasikan pada kepentingan masyarakat umum. Kemudian beliau juga menjelaskan tentang kegunaan tafsir, bahwa Kegunaan tafsir al-Qur'an ada dua, yaitu teoritika dan praktika. Kegunaan teoritika adalah untuk mengembangkan metodologi tafsir al-Qur'an dalam rangka memberikan wawasan ke depan yang berkaitan dengan teori dan metodologi. Sedangkan kegunaan praktik adalah berhubungan langsung dengan penerapan tafsir Qur'an kepada person dan masyarakat.²⁵

Ahkâm secara etimologi adalah bentuk plural dari kata *hukmun*, yang berarti ketetapan atau keputusan.²⁶ Kemudian makna lain dari *hukmun* adalah pengetahuan, pemahaman dan keputusan yang adil.²⁷

Adapun secara terminologi, ulama ushul menjelaskan bahwa hukum adalah titah Allah Swt yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang *mukallaf*, baik berupa tuntutan, pilihan maupun larangan. Sedangkan ulama fiqih mengartikannya dengan efek (*illat al-hukmî*) yang dikehendaki oleh Allah dari perbuatan manusia seperti wajib, haram dan boleh.

Tafsir ahkam didefinisikan oleh Nuruddin 'Itr sebagai berikut yaitu: "*Penafsiran al-Quran yang berfokus pada pengkajian ayat-ayat hukum*

²³Ahmad Al-Syirbashî, *Sejarah Tafsir al-Quran*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994..., h. 6-8.

²⁴Muhammad Abd al-Azim Az-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fî Ulûmil Qurân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Vol. II, h. 4-5.

²⁵Cik Hasan Bisri. *Mengerti Qur'an: Pencarian Hingga Masa Senja, 70 Tahun*, H.A. Chozin Nasuha, Bandung: Pusat Penjaminan Muta dan Pasca Sarjana UIN Sunan Gunung Djati, tt, h. 41.

²⁶Majdu ad-Dîn Muhammad bin Ya'qub Al-Fairuz Abadî, *Al-Qâmûs al-Muhîl*, Vol. I, h. 1415.

²⁷Majd Ad-Din Abi As-Saâdât al-Mubârak, *Kitaban-Nihâyah fî al-Gharîb al-Hadîs*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Vol. I, h. 419.

*serta cara dalam melakukan istinbath/penggalian hukum dari ayat-ayat tersebut.*²⁸

Dalam penjelasan ulama tafsir ayat ahkam adalah ayat-ayat al-Quran yang berpotensi untuk dijadikan dasar hukum-hukum fiqih. Ali bin Sulaiman Al-Ubaid mendefinisikan tafsir ahkam yaitu sebagaimana berikut: “*makna tafsir ahkam atau tafsir fiqih atau seperti yang dinamakan sebagian para mufasir adalah tafsir yang menyatukan ayat-ayat hukum dari al-Quran al-Karim dan ditafsirkan atau dijelaskan dalam sebuah buku yang mustaqil. Makna tafsir di dalamnya terdapat sebuah usaha untuk (istinbath) menggali atau mengungkap hukum-hukum dari al-Quran al-Karim, kemudian mengeluarkan kaidah-kaidah dan dasar-dasar darinya, dan kemudian ditampilkan dalam sebuah buku, sebagai usaha pembentukan hukum tasyri’ sejauh kebutuhan manusia sepanjang masa.*”²⁹

Muhammad Amin Suma menjelaskan bahwa Istilah *ayât ahkâm* terdiri atas dua kata yaitu *ayât* dan *ahkâm*, *âyât* adalah bentuk jamak dari ayat yang secara harfiyah berarti tanda. Kata ayat kadang juga diartikan dengan pengajaran, atau urusan yang mengherankan dan sekelompok manusia. Adapun yang dimaksud ‘*ayât*’ dalam hal ini adalah ayat-ayat Al-Quran yaitu bagian tertentu dari Al-Qur’an yang tersusun atas satu atau beberapa jumlah (kalimat) walau dalam bentuk takdir (prakiraan) sekalipun, yang memiliki tempat permulaan dan tempat berhenti yang bersifat mandiri dalam sebuah surat.³⁰

Dari pengertian mengenai ayat-ayat hukum sebelumnya dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat hukum (*ayât al-ahkam*) adalah ayat-ayat Al-Quran yang berisikan *khitâb* (titah/doktrin) Allah yang berkenaan dengan *thalab* (tuntutan untuk melakukan dan atau meninggalkan sesuatu). Secara lebih sederhana dipahami bahwa ayat-ayat hukum adalah ayat-ayat Al-Quran yang mengandung masalah-masalah hukum. Dari sini dapat dipahami bahwa tafsir ahkam atau *tafsir ayat al-ahkam* (tafsir ayat-ayat hukum) adalah tafsir Al-Quran yang berorientasi kepada pembahasan ayat-ayat hukum.³¹

Tafsir ahkam merupakan salah satu corak dari beragam corak penafsiran al-Qur’an. Di mana corak ini lebih memfokuskan pada penafsiran ayat-ayat al-Quran yang berpotensi menjadi dasar hukum fiqih. Sebagaimana ayat-ayat ahkam dimaknai sebagai ayat-ayat al-Quran yang berisikan

²⁸Nuruddin ‘Itr, *Ulûm al-Qur’an*, Damaskus: Mathba’ah ash- Shabah, 1414 H/1993 M, h. 103.

²⁹Ali bin Sulaiman Al-Abîdî, *Tafasir Ayat al-Ahkam wa Manahijuha*, Riyad: Dar at-Tadmuriyyah, 1431 H/2010 M, h. 39.

³⁰Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, Cet. II, 2002, h.27.

³¹Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam...*, h. 118.

rangkaian tentang perintah dan larangan, atau masalah-masalah fiqih lainnya.³²

Abdul Wahab Khalaf menyatakan bahwa dari semua ayat hukum yang terdapat dalam al-Quran bisa dikelompokkan ke dalam dua kategori:

- a. Ayat hukum ibadah (*ahkâm al-'ibadah*), yaitu ayat hukum yang mengatur hubungan manusia secara vertikal dengan Allah Swt, seperti kewajiban wudhu, shalat, zakat, puasa, haji, dan lainnya.
- b. Ayat hukum muamalah (*ahkâm al-mu'âmalah*), yaitu ayat hukum yang mengatur hubungan manusia secara horizontal dengan sesamanya, baik secara individu, masyarakat, maupun antar-bangsa. Ayat hukum muamalah ini dapat dibagi menjadi 7 (tujuh) bagian:
 - 1) Hukum kekeluargaan (*ahkâm al-ahwâl al-syakhshiyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan antar-anggota keluarga, sejak terbentuknya sampai berakhirnya. Ayat hukum ini terdiri dari sekitar 70 ayat;
 - 2) Hukum perdata (*al-ahkâm al-madaniyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan manusia yang menyangkut harta dan segala hak mereka, seperti transaksi jual beli, gadai, sewa menyewa dan lainnya. Ayat hukum ini terdiri dari 70 ayat
 - 3) Hukum pidana (*al-ahkâm al-jina'iyah*), yaitu hukum yang mengatur dan melindungi eksistensi hidup manusia, baik menyangkut nyawa, harta maupun kehormatan mereka. Ayat hukum ini berjumlah sekitar 30 ayat;
 - 4) Hukum acara (*ahkâm al-murâfa'ât*), yaitu hukum yang mengatur tentang tatacara atau proses penyelesaian perkara di pengadilan, seperti persaksian, sumpah, pembuktian dan lainnya. Ayat yang mengatur tentang hukum ini berjumlah 13 ayat.
 - 5) Hukum ketatanegaraan (*al-ahkâm al-dustûriyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan antara penguasa dengan rakyat dalam suatu negara, seperti hak-hak individu dan masyarakat dalam negara, kewajiban penguasa dan lainnya. Ayat yang mengatur tentang hukum ini berjumlah sekitar 10 ayat;
 - 6) Hukum antarnegara (*al-ahkâm al-dauliyah*), yaitu hukum yang mengatur tata hubungan suatu negara dengan yang lainnya, baik dengan sesama negara Islam atau dengan negara non-Islam, dalam masa perang maupun damai. Ayat yang mengatur hukum ini berjumlah sekitar 25 ayat;
 - 7) Hukum ekonomi dan keuangan (*al-ahkâm al-iqtishâdiyyah wa al-mâliyah*), yaitu hukum yang mengatur tata hubungan di bidang ekonomi dan harta kekayaan, baik kekayaan individu maupun

³²Ibnu Juzai al-Kalbi, *At-Tashil li 'Ulum At-Tanzil*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t, h. 1-7.

kekayaan negara. Misalnya, kewajiban orang kaya menyangkut hartanya terhadap orang miskin, kewajiban penguasa dalam mengelola dan memanfaatkan kekayaan negara untuk kesejahteraan rakyat. Ayat yang berhubungan dengan hukum ini berjumlah sekitar 10 ayat.³³

Penjelasan para pakar tafsir tentang cara membedakan dan mengelompokkan ayat-ayat hukum berbeda-beda. Tentunya perbedaan itu disebabkan dari cara mereka memahami ayat-ayat hukum al-Quran. Akan tetapi semua penjelasan itu sangat memberikan manfaat besar khususnya bagi setiap para pembaca dan para peneliti tafsir al-Quran. Dalam beberapa kitab ulum al-Quran banyak menjelaskan tentang masalah ini. Coba perhatikan apa yang dijelaskan oleh Ali Al-Iyâzî dalam menjelaskan perbedaan tentang ayat-ayat hukum dan bukan ayat-ayat hukum.

Menurut Ali Al-Iyâzî dalam penegasannya, bahwa ayat-ayat hukum mempunyai perbedaan khusus yang membedakannya dari kelompok ayat-ayat yang lain, antara lain adalah:

- a. Ayatnya lebih fokus pada hukum dan memiliki sifat global, terutama di bidang hukum muamalah.
- b. Ayat-ayat hukum tentang suatu kejadian tertentu tidak terkonsentrasi pada satu tempat saja, namun tersebar dalam beberapa surat.
- c. Ayat-ayat hukum tidak semuanya bersifat *qath'î*, akan tetapi lebih banyak yang bersifat *zhannî*, sehingga membuka kesempatan yang luas untuk menafsirkannya melalui ijtihad.
- d. Untuk penentuan halal-haramnya satu hukum, maka bentuk kalimat atau redaksi ayat-ayatnya beragam, baik dalam bentuk perintah, larangan ataupun dalam bentuk kalimat berita.³⁴

Menurut Muhammad Badr al-Dîn Al-Zharkâsyî, bahwa untuk mengetahui ciri-ciri khas ayat-ayat hukum dalam al-Quran, maka ada dua cara yang dapat dilakukan, yaitu:

- a. Mengamati secara langsung ungkapan bunyi tekstual ayat yang mengatur dan berkaitan dengan hukum, atau menyangkut perbuatan manusia secara lahir. Ayat-ayat seperti ini biasanya banyak ditemukan dalam surat al-Baqarah, al-Nisa, al-Mâ'idah, dan al-An'am.
- b. Melakukan *istinbâth* terhadap ayat yang secara tekstual tidak secara langsung menyangkut hukum, tetapi kandungannya menunjukkan bahwa ayat itu mengandung unsur hukum. Melakukan *istinbâth* terhadap ayat-ayat seperti ini dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu:
 - 1) Mempertajam visi tentang kandungan makna yang ada dalam ayat. Hal ini pernah dilakukan oleh As-Syafi'i, misalnya, dalam mengharamkan

³³Abd al-Wahhâb Khallâf, *Kitab Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cairo: Penerbit Dar al-Hadis, tt, h. 22-23.

³⁴Sayyid Muhammad Alî Al-Iyâzî, *al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, Taheran: Mu'assasah Al-Thibâ'ah wa Al-Nasyr, 1414 H..., h. 89.

onani atau masturbasi (*al-istimnâ' bi al-yad*) sebagai wujud *istinbâth* hukum atas QS. al-Mu'minun/23:5-7.

- 2) Membandingkan atau memadukan dengan ayat lainnya yang membicarakan satu topik masalah. Misalnya saja, Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas yang kemudian diikuti oleh Imam al-Syafi'i menyimpulkan bahwa minimal usia kehamilan seorang perempuan (ibu) adalah enam bulan. Kesimpulan ini diambil setelah memadukan QS. al-Ahqaf/46:15, dengan QS. Luqman/31:14, dan kemudian menganalisisnya.³⁵

Maka penjelasan diatas menerangkan bahwa adanya perbedaan pada ayat-ayat hukum dan non-hukum. Perbedaan itu sampai kepada penentuan ayat, apakah ayat tersebut termasuk kepada kelompok ayat hukum atau non-hukum, atau apakah ayat tersebut termasuk *qhath'iyât* atau *zhanniyyât*. Sebagai sebuah khazanah tafsir al-Quran, tafsir ayat-ayat ahkam menempatkan dirinya sebagai tafsir *maudhûi* tematik dan memberikan isyarat pembatasan kajiannya yaitu khusus dalam kajian tafsir ayat-ayat hukum. Sehingga kajian tafsir ahkam ini hanya fokus kepada ayat-ayat hukum saja.

2. Kualifikasi Mufassir

Persyaratan yang harus dimiliki bagi mufasir al-Quran ini sangat penting sekali. Tujuannya agar mufasir terhindar dari penafsiran sesat yang hanya mengutamakan mazhabnya, sehingga mazhab-mazhab yang lain diabaikan. Persyaratan ini akan menjadikan para mufasir dan peneliti al-Quran lebih transparan dalam melihat perbedaan, tidak kaku dan lebih penting lagi adalah menghormati perbedaan pendapat para mufasir.

Mannâ Khalîl al-Qathân menjelaskan dalam kitabnya bahwa para mufasir telah menjelaskan dan menyebutkan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh setiap mufasir sebagai berikut:

a. Akidah yang benar

Sebab akidah sangat berpengaruh terhadap jiwa pemiliknya dan seringkali mendorongnya untuk mengubah nash-nash dan berkhianat dalam menyampaikan berita. Apabila seseorang menyusun sebuah kitab tafsir, maka dita'wilkan ayat-ayat yang bertentangan dengan akidahnya dan membawanya kepada mazhabnya yang bathil untuk memalingkan manusia dari mengikuti golongan salaf dan dari jalan petunjuk.

b. Bersih dari hawa nafsu.

Sebab hawa nafsu akan mendorong pemiliknya untuk membela kepentingan mazhabnya, sehingga ia menipu manusia dengan kata-kata halus dan keterangan menarik seperti yang dilakukan oleh golongan

³⁵Muhammad Badr Al-Dîn Al-Zharkâsyî, *Kitab Al-Burhân fî Ulûm Al-Quran*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1957, Vol II, h. 5.

Qadariyah, Syiah Rafidah, Muktazilah dan para pendukung fanatik mazhab sejenis lainnya.

c. Menafsirkan al-Quran dengan al-Quran lebih diprioritaskan

Sebab sesuatu yang masih global pada satu tempat, telah terperinci di tempat lain, dan sesuatu yang dikemukakan secara ringkas di suatu telah diuraikan di tempat lain.

d. Mencari penafsiran dari sunnah.

Sebab sunnah berfungsi sebagai penjelas al-Quran dan penjelasnya. Al-Quran menjelaskan bahwa semua hukum ketetapan Rasulullah Saw berasal dari Allah Swt. Firman Allah Swt dalam Q.S an- Nisa /4 :105,

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ
لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾

Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat.

Kemudian dalam Q.S an-Nahl/16:44, Allah Swt menjelaskan, bahwa sunnah merupakan penjelas bagi kitab al-Quran.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan,

Berkaitan dengan ini As-Syafi'î berkata: "Segala sesuatu yang ditetapkan Rasulullah Saw adalah hasil pemahamannya terhadap al-Quran. Contoh-contoh penafsiran al-Quran dengan sunnah ini cukup banyak jumlahnya dan telah didokumentasikan secara tertib bersama surah-surah yang ditafsirkannya oleh penulis *al-Itqân* dalam bab terakhir kitabnya. Misalnya penafsiran *as-sabîl* dengan *az-zâdwar râhilah* (bekal dan kendaraan), *az-zulm* (kezaliman) dengan *asy-syirk* (kemusyrikan) dan *al-hisâb al-yasîr* (hisab, perhitungan yang ringan) dengan *al-'ard* (penampakan sekilas).

- e. Jika tidak ditemukan penafsiran dalam sunnah, hendaklah meninjau pendapat para sahabat, sebab mereka lebih mengetahui tentang tafsir al-Quran, mengingat mereka adalah yang menyaksikan *qar'înah* dan kondisi ketika al-Quran diturunkan di samping mereka memiliki pemahaman (penalaran) sempurna, ilmu yang sah dan amal yang shaleh.
- f. Jika tidak ditemukan juga penafsiran dalam al-Quran dan sunnah maupun dalam pendapat para sahabat, maka sebagian besar ulama dalam hal ini, memeriksa pendapat *tabi'in* (geberasi setelah sahabat), seperti Mujâhid bin Jabir, Saïd bin Jubair, Ikrimah *maula* (budak sahaya yang dibebaskan oleh) Ibnu Abbas, 'Athâ' bin Abi Rabah, Hasan Al-Basri, Masrûq bin Ajda', Saïd bin Al-Musayyab, Ar-Rabî bin Anas, Qathâdah, Dahhâk bin Muhazim dan *tabi'in* lainnya. Diantara *tab'in* ada yang menerima seluruh penafsiran dari sahabat, namun tidak jarang mereka juga berbicara tentang tafsir ini dengan *istinbâth* (penyimpulan hukum) dan *istiidlâl* (penalaran dalil) sendiri menjadi pegangan dalam hal ini adalah penukilan yang sah. Berkenaan dengan hal ini Ahmad berkata:
- “Tiga kitab tidak punya dasar yaitu: *magâzî* (tempat-tempat terjadinya suatu pertempuran atau sanjungan dan pujian terhadap perbuatan baik seorang tokoh), *malâhîm* (kisah peperangan) dan tafsir (penafsiran).” Maksudnya, tafsir yang tidak bersandar pada riwayat-riwayat *sahih* dalam penukilannya.
- g. Pengetahuan bahasa Arab dengan segala cabangnya, karena al-Quran diturunkan dalam bahasa Arab dan pemahaman tentangnya sangat bergantung pada penguraian *mufradât* (kosa kata) lafaz-lafaz dan pengertian-pengertian yang ditunjukkannya menurut letak kata-kata dalam rangkaian kalimat. Tentang syarat ini Mujahid berkata: “Tidak diperkenankan bagi orang yang beriman kepada Allah Swt dan hari akhir untuk berbicara tentang kitabullah apabila ia tidak mengetahui berbagai dialek bahasa Arab.
- h. Pengetahuan tentang pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan al-Quran, seperti ilmu *qirâah*, sebab dengan ilmu ini diketahui bagaimana cara mengucapkan (lafaz-lafaz) al-Quran dan dapat memilih mana yang lebih kuat di antara berbagai ragam bacaan yang diperkenankan. Ilmu tauhid dengan ilmu ini diharapkan mufasir tidak mentakwilkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hak Allah dan sifat-sifat-Nya secara melampaui batas hak-Nya, dan ilmu *ushûl* terutama *ushûl* tafsir dengan mendalami masalah-masalah (kaidah-kaidah) yang dapat memperjelas sesuatu makna dan meluruskan maksud-maksud al-Quran, seperti pengetahuan tentang *asbabun nuzûl*, *nâsikh wal manshûkh* dan lain sebagainya.

- i. Pemahaman yang cermat sehingga mufasir dapat mengukuhkan sesuatu makna atas yang lain atau menyimpulkan makna yang sejalan dengan nas-nas syariah.³⁶

3. Karakter Akhlak Mufasir

Mannâ Khalîl Khathân dalam kitabnya menjelaskan tentang adab yang harus dimiliki bagi setiap mufasir atau peneliti al-Quran. Yang penulis ringkas sebagai berikut:

- a. Berniat baik dan bertujuan benar;
- b. Berakhlak baik
- c. Taat dan beramal
- d. Berlaku jujur dan teliti dalam penukilan
- e. Tawaddu dan lemah lembut;
- f. Berjiwa mulia
- g. Vokal dalam menyampaikan kebenaran
- h. Berpenampilan baik
- i. Bersikap tenang dan mantap;
- j. Mendahulukan orang yang lebih utama dari dirinya;
- k. Mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran secara baik.³⁷

B. Historitas Perkembangan Tafsir Ahkam

1. Fase Pertumbuhan Tafsir Ahkam

Pertumbuhan tafsir ahkam, dimulai sejak diutusnya Rasulullah Saw ketika berdakwah dengan ragam mukjizat yang Allah Swt berikan kepadanya. Mukjizat yang terbesar yang Allah berikan kepada Rasulullah Sawa adalah al-Quran yang merupakan kitab petunjuk, bimbingan, undang-undang dan sekaligus solusi untuk berbagai macam permasalahan hidup yang terjadi dalam kehidupan. Keberadaan Rasulullah Saw adalah jawaban dan penjelas atas berbagai macam kasus hukum yang terjadi dalam masyarakat ketika itu. Rasulullah Saw selalu menjadikan al-Quran sebagai pegangan dalam menjawab berbagai macam pertanyaan dan masalah hukum. Begitu besarnya peran wahyu al-Quran sebagai sumber pertama pembentukan hukum Islam pada zaman Nabi Muhammad Saw. Rasulullah Saw sebagai utusan Allah dan sekaligus sebagai penafsir pertama al-Quran, dari sinilah terbentuk metode tafsir *al-Quran bil al-Quran* dalam Q.S an-Nahl/16:44, Allah Swt berfirman yang artinya: “ *Dan kami telah menurunkan kepadamu az-Zikra, agar engkau menjelaskan untuk manusia apa yang diturunkan kepada mereka* ”.

³⁶Manna Khalîl al-Qaṭhān, *Studi Ilmu-Ilmu al-Quran 2*, Terj. Muzakir AS, h. 465.

³⁷Manna Khalîl al-Qaṭhān, *Studi Ilmu-Ilmu al-Quran 2...*, h. 466.

Sebuah riwayat seorang arab bertanya kepada Nabi Muhammad Saw tentang makna *zulm* pada ayat al-Quran yaitu pada Q.S al-An'âm/6:82,

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka Itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Kemudian Rasulullah Saw menjelaskan: “*bukan seperti apa yang kalian kira*”, sesungguhnya yang dimaksud pada ayat itu adalah seperti apa yang disampaikan Luqman kepada anaknya yaitu firman Allah Swt dalam Q.S. Lukman/31:13.

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

عَظِيمٌ

*dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman (dosa) yang besar". (Lukman : 13).*³⁸

Dalam riwayat ini begitu jelas bahwa Rasulullah Saw sendiri yang telah mengajarkan kepada para sahabat tentang makna-makna ayat yang agak samar artinya. Sesuai dengan kapasitasnya sebagai utusan Allah, maka setiap ada pertanyaan yang muncul tentang makna ayat-ayat yang tidak diketahui para sahabat, maka Rasulullah Saw yang langsung menjelaskan kepada mereka.

Penafsiran-penafsiran yang dilakukan Nabi Saw, memiliki sifat-sifat dan karakteristik tertentu, di antaranya penegasan makna (*bayân at-tashrîf*), perician makna (*bayân al-tafsîl*), perluasan dan penyempitan makna, Kuwalifikasi makna serta pemberian contoh. Sedangkan dari segi motifnya, penafsiran Nabi Saw terhadap ayat-ayat al-Quran mempunyai tujuan-tujuan, pengarahan (*bayân irsyâd*), peragaan (*tathbîq*), pembenaran (*bayân tashîh*) atau koreksi.³⁹

³⁸Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhari, *Kitab Shohîh Al-Bukharî*, Vol 9, h. 18.

³⁹Abd Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir Al-Quran*, Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam, 1990..., h. 59-60.

Setelah Rasulullah Saw wafat pada tahun (11 H), maka para sahabat Nabi SAW yang melanjutkan perjuangan dakwah Islam, dari masa Khulafaur Rasyidin, sejak tahun (11 H) sampai (40 H), Abu Bakar as-Siddiq, Umar bin Khatab ra, Usman bin Affan ra dan sampai kepada Ali bin Abi Thalib ra. Berbagai macam kejadian demi kejadian yang terjadi, dari berbagai penaklukan wilayah-wilayah sampai banyaknya manusia yang masuk Islam berbondong-bondong tanpa paksaan dan desakan dari Islam. Sehingga dengan banyaknya manusia masuk Islam, maka banyak juga permasalahan-permasalahan baru yang muncul yang membutuhkan penjelasan hukum dari al-Quran.

Priode pertumbuhan tafsir ini, sangat erat hubungannya dengan, perkembangan hukum Islam. Hampir setiap ayat membahas hukum Islam. Sehingga sahabat Nabi Saw jika tidak mengetahui maksud ayat al-Quran, maka mereka langsung bertanya kepada Rasulullah Saw. Seperti yang dijelaskan oleh Ali bin Sulaiman Al-Ubaidi bahwa kebanyakan yang menjadi pegangan mereka dalam mengistinbatkan hukum-hukum syariah adalah al-Quran, jika mereka tidak mendapatkan penjelasan hukum di dalam al-Quran, maka mereka akan mencari dan melihat ke penjelasan sunnah Rasulullah Saw. Jika mereka tidak mendapatkan dari sunnah Nabi Saw, maka mereka akan mengumpulkan sahabat Nabi, seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar as-Sidiq, kemudian bertanya kepada mereka, apakah Nabi Saw pernah memberikan fatwa keputusan tentang permasalahan hukum. Jika Nabi Saw pernah memutuskan masalah tertentu, maka mereka akan memegang apa yang ditetapkan Rasulullah Saw. Inilah yang telah dilakukan para sahabat Nabi Saw, dari Abu Bakar As-Sidîq ra, Umar bin Khatab ra, Usman bin Affan ra dan Ali bin Abi Thalib ra dan diantara para sahabat yang lain dan sampai kepada para *tabi'in* ra.⁴⁰

Al-Quran turun kepada Rasulullah Saw pada malam *al-qadar* di bulan Ramadân. Cahaya hidayahnya menyinari seluruh alam dan manusia. Al-Quran turun terus menerus, Rasulullah Saw menerima dan membacakannya kepada para sahabat. Para sahabat juga mengkajinya. Setiap kali muncul permasalahan hukum, mereka segera mempelajarinya, begitu juga permasalahan akidah dan syariat. Rasulullah Saw menjelaskan apa saja yang mereka butuhkan, karena ia adalah penyampai berita dari Tuhannya.⁴¹

Penjelasan yang sama dijelaskan oleh Nasaruddin Baidan, bahwa Pada saat Rasulullah Saw masih hidup, tafsir al-Quran diberikan langsung oleh Rasulullah Saw berdasarkan wahyu atau ilham dari Allah, baik langsung

⁴⁰Ali bin Sulaiman Al-Abidi, *Tafasîr Ayat Al-Ahkam wa Manahijuhâ*, Riyadh: Dar at-Tadmuriyyah, 1431 H/2010 M..., h. 40.

⁴¹Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Listakawarta Putra, 2003, 172.

dari-Nya maupun melalui Jibril. Setiap kali selesai menerima wahyu, Rasul langsung menyampaikannya kepada para sahabat. Kalau ada kosakata ayat yang tidak dimengerti, para sahabat langsung menanyakannya dan Rasulullah Saw akan menjelaskannya sampai mereka mengerti.⁴²

Dalam hal ini Quraish Shihab menjelaskan juga dalam bukunya *membumikan al-Quran*, bahwa, pada saat al-Quran diturunkan, Rasulullah Saw, berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan al-Quran, khususnya ayat-ayat yang menyangkut ayat-ayat yang tidak dipahami atau samar artinya. Keadaan ini berlangsung sampai dengan wafatnya Rasulullah Saw, walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua kita ketahui akibat tidak sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Rasulullah Saw sendiri tidak menjelaskan semua kandungan al-Quran.⁴³

Pada masa Rasulullah Saw, sahabat menanyakan masalah-masalah yang tidak jelas pada beliau, setelah Rasulullah Saw wafat sahabat-sahabat hususnya yang mempunyai kemampuan untuk ijtihad; seperti Ali bin Abi Thalib, ‘Abdullah bin Abbas, Ibnu Mas’ud, Ubay bin Ka’ab melakukan ijtihad sendiri.⁴⁴

Dalam beberapa kondisi para sahabat berbeda pendapat ketika memahami ayat al-Quran untuk memahami sebuah hukum. Diantara perbedaan para sahabat dalam memahami tentang Q.S al-Baqarah/2:228 yaitu:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû'

Abdullah bin Mas’ud mengeluarkan fatwa dan Umar bin Khatab menyetujui fatwa tersebut tentang wanita yang telah diceraikan hidup tidak diperbolehkan ia keluar dari *iddahnya* (masa menunggu) sampai wanita itu mandi setelah bersih dari tiga kali haid. Zaid bin Sabit ra bahwa wanita yang ditalak keluar dari masa *iddahnya* kapan bersihnya haid yang ketiga.

⁴²Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003...,h. 6-7.

⁴³Quraish Shihab, *membumikan al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat*, Jakarta, Cet I, 2007..., h. 105.

⁴⁴Muhammad Ali al-Sais, *Tarikh al-Fiqh al-Islâmiy*, Muhammad “Ali shabah waauladiah, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt, h. 87.

Penyebab perbedaan pendapat mereka yaitu dalam memahami *al-Qur'û*, apakah *al-Qur'û* itu tiga kali haid atau tiga kali bersih.⁴⁵

Quraish Shihab menjelaskan juga, bahwa sementara sahabat ada pula yang menanyakan beberapa masalah, khususnya sejarah para nabi-nabi atau kisah-kisah yang tercantum dalam al-Quran kepada tokoh-tokoh *ahlu kitab* yang telah memeluk agama Islam, Abdullah bin Salam, Ka'ab al-Akhabâr, dan lain-lain. Inilah benih yang melahirkan *israiliyyât*. Disamping itu, para tokoh tafsir dari kalangan sahabat yang disebutkan di atas mempunyai murid-murid dari para *tabi'in*, khususnya di kota-kota tempat mereka tinggal. Sehingga lahirlah tokoh-tokoh tafsir baru dari kalangan *tabi'in* di kota-kota tersebut, seperti: (a) Said bin Jubair, Mujahid bin Jubair di Makkah yang ketika itu berguru kepada Ibnu Abbas, (b) Muhammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslam di Madinah yang ketika itu berguru kepada Ubay bin Kaab dan (c) Al-Hasan al-Basrî, Amir al-Sya'bi di Irak, yang ketika itu berguru kepada Abdullah bin Mas'ûd. Quraish Shihab melanjutkan penjelasannya bahwa dari gabungan tiga sumber di atas yaitu penafsiran Rasulullah Saw, penafsiran sahabat-sahabat, serta penafsiran *tabi'in*, dikelompokkan menjadi satu kelompok yang dinamai *tafsir bil al-Ma'sûr*. Dan masa ini dapat dijadikan periode pertama dari perkembangan tafsir. Berlakunya periode pertama tersebut dengan berakhirnya masa *tabi'in*, sekitar tahun 150 H, merupakan periode kedua dari sejarah perkembangan tafsir.⁴⁶

Penafsiran-penafsiran yang dilakukan para sahabat di atas, di belakang hari dikenal dengan *tafsir bil ma'tsûr*. Tafsir yang disebut terakhir ini mendasari pembahasan dan sumbernya pada riwayat. Cara ini kemudian dikenal sebagai sebuah metode penafsiran al-Quran dengan metode *riwâyah*.⁴⁷ Samsul Bahri dalam tulisan tentang “ Konsep-konsep dasar metodologi” dan beliau juga menukil pendapatnya Subhi Shâlih, bahwa tafsir jenis ini juga mendasari sumbernya pada ayat-ayat lain dari al-Quran sendiri, riwayat yang diterima dari Nabi Saw serta sahabat dan *tabi'in*.⁴⁸ Kemudian Samsul Bahri menukil pemaparan Abd Al-Hay Al-Farmawî, bahwa, Sebagai pertimbangan dari metode ini timbullah satu metode lainnya yaitu *tafsir bil ra'yi* yang mendasari sumbernya pada penalaran (pikiran) dan ijtihad. Dari dua metode ini nantinya lahir metode-metode lain yang menyebabkan

⁴⁵Khudhari beeik, *Thârikh al-Tasyrî' al-Islâmî*, Sejarah Pembentukan Hukum Islam, Indonesia: Dar Ihyâ al-Kutub al-Arabiyah, tt, h. 87-92.

⁴⁶M.Quraish Shihab, *membumikan al-Quran*, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat..., h.106

⁴⁷Samsul Bahri, Dalam Pengantar Abd Muin Salim, MA, *Tentang Pengantar Metodologi Ilmu Tafsir*, Penerbit Teras Cet ke III, April 2010, h. 4.

⁴⁸Shubhi Shalih, *Mabâhis fi Ulûm Al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Ilmî, 1977, h. 29.

metodologi penafsiran al-Quran berkembang. Metode-metode dimaksud adalah metode *tahlilî*, metode *muqâran* dan metode *maudhû*.⁴⁹

2. Fase Perkembangan Tafsir Ahkam

Masa ini dikenal dengan masa tumbuh dan berkembangnya mazhab-mazhab. Para Imam mazhab ini, dikenal dengan para *mujtahid mutlaq*. Mereka inilah yang dijadikan panutan pada masanya. Masing-masing mereka memiliki murid, setiap ucapan-ucapan yang mereka sampaikan ditulis dan dijadikan sebagai satu kitab yang dijadikan pegangan umat ketika itu. Abu Hanîfa,⁵⁰ Malik,⁵¹ Syafi'î⁵² dan Ahmad bin Hambal,⁵³ mereka inilah para imam mazhab yang banyak memberikan kontribusi pemikiran hukum dengan

⁴⁹ Abd al-Hay al-Farmawî, *Muqaddimah fi Al-Tafsîr Al-Maudhû*..., h. 23

⁵⁰ Nama lengkap Abu Hanifah ialah Nu'man bin Tsâbit Ibn Zutha al-Taimî, lebih dikenal dengan sebutan Abu Hanifah. Ia berasal dari keturunan Persia, lahir di Kufah tahun 80 H / 699 M dan wafat di Baghdad tahun 150 H / 767 M. Pada masa beliau dilahirkan Islam berada di tangan Abdul Malik bin Marwan, Raja Bani Umayyah yang ke-52, ia hidup selama 52 tahun pada zaman Umayyah dan 18 tahun pada zaman Abbasiyah, selama hidupnya ia melakukan ibadah haji selama 55 kali. Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, Cet ke-1, h. 95.

⁵¹ Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Malik Ibn Anas Ibn Malik Ibn Abi Amir Ibn Amir bin Haris bin Gaiman bin Kutail bin Amr bin Haris Al-Asbahi Al-Humairi. Beliau merupakan imam dar Al-Hijrah. Nenek moyang mereka berasal dari Bani Tamim bin Murrâh dari suku Quraisy. Malik adalah saudara Utsman bin Ubaidillah At-Taimi, saudara Thalhah bin Ubaidillah. Beliau lahir di Madinah tahun 93 H, beliau berasal dari keturunan bangsa Himyar, jajahan Negeri Yaman. Ahmad Farid, 60 *Biografi Ulama Salaf*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, Cet. I, h. 260.

⁵² As-Syafi'î dilahirkan pada tahun 150 H, di tengah – tengah keluarga miskin di palestina sebuah perkampungan orang-orang Yaman. Ia wafat pada usia 55 tahun (tahun 204 H), yaitu hari kamis malam jum'at setelah shalat maghrib, pada bulan Rajab, bersamaan dengan tanggal 28 juni 819 H di Mesir. M. Bahri Ghazali dan Djumaris, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta : Pedoman Ilmu, Cet. ke-1, 1992, h. 79. Nama lengkap Imam Syafi'î dengan menyebut nama julukan dan silsilah dari ayahnya adalah Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi'î bin As-Saib bin Ubaid bin Abdu Yazid bin Hasyim bin Al Muthalib bin Abdul Manaf bin Qusayy bin Kilab. Nama Syafi'î diambilkan dari nama kakeknya, Syafi'î dan Qusayy bin Kilab adalah juga kakek Nabi Muhammad SAW. Pada Abdul Manaf nasab Asy-Syafi'î bertemu dengan Rasulullah Saw. Jazuli, Imu *Fiqh Penggalan, Perkembangan Dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Kencana, Cet. ke-5, 2005, h. 129.

⁵³ Ahmad ibn Hanbal lahir di Baghdad pada masa pemerintahan Abbâsiyyah dipegang oleh Al-Mahdi, yaitu pada bulan Rabi' al-Awwal tahun 164 H bertepatan dengan tahun 780 M. Lihat M. Abu Zahrah, *Ibn Hanbal Hayatuhu wa Ashruhu Arauhu Wa fiqhuhu*, (Mesir: Dar Al-Fiqr, 1981), h.15. Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ibn Hilal ibn Asad ibn Idris ibn 'Abdillah 'ibn ibn Hayyan ibn Abdillah ibn Anas ibn 'Auf ibn Qasit ibn Mukhazin ibn Syaiban ibn Zahl ibn Sa'labah ibn 'Ukabah ibn Sa'b ibn 'Alî ibn Bakr ibn Wa'il ibn Qasit ibn Hanb ibn Aqsa ibn Du'ma ibn Jadilah ibn Asad ibn Rabi'ah ibn Nizar ibn Ma'ad ibn 'Adnan ibn 'Udhan ibn al-Hamaisa' ibn Haml ibn an-Nabt ibn Qaizar ibn Isma'il ibn Ibrahim asy-Syaibanî al-Marwazî. Lihat Kamil Muhammad 'Uwaidah, Ahmad ibn Hanbal Imam Ahl as -Sunnah wa al Jamâ'ah, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1992, h. 3.

tafsir-tafsir ahkam mereka. Apa yang mereka lakukan adalah melanjutkan apa yang dilakukan Rasulullah Saw, para sahabat dan *tâbi'în*, yaitu membimbing manusia dan menjelaskan hukum wajib, sunnah, mubah, makruh dan setatus halal haram.

Perbedaan masa para imam-imam mazhab ini, sangat berbeda dengan apa yang dihadapi oleh sahabat Nabi Saw dan para *tabi'în*. Perbedaan masa, tempat dan masyarakat sangat berpengaruh atas perubahan pemikiran masyarakat ketika itu. Bahkan pengaruh dari aspek politik, sosial dan perbedaan budaya, menjadikan munculnya berbagai macam permasalahan hukum baru yang membutuhkan nalar *istinbâth* hukum untuk menjawabnya.

Masing-masing imam mazhab mempunyai kaidah-kaidah *ushul* dalam mengistinbâthkan dan menjelaskan hukum Islam. As-Syafi'î dalam sebuah perkataanya berkata:

قَالَ الشافعي رحمه الله : إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي .⁵⁴

“Jika hadis itu shahih (benar), maka itu adalah mazhabku.

Sebuah ucapan bahasa yang mengandung makna yang penuh makna. Menurut penulis bahwa kandungan makna dari ucapan ini yaitu, bahwa As-Syafi'î hendak mengajarkan kepada umat untuk saling menghargai dan menghormati jika terjadi perbedaan pendapat hukum, karena boleh jadi argumentasi mereka bersumber dari al-Quran dan hadis yang shahih, dan boleh jadi pendapatku dari segi dalilnya sangat lemah dan tidak bisa dijadikan dasar hukum.

Pada priode kedua ini, hadis-hadis telah beredar sedemikian pesatnya, dan bermunculanlah hadis-hadis palsu dan lemah di tengah-tengah masyarakat. Sementara itu perubahan social semakin menonjol dan timbullah beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Nabi Muhammad Saw para sahabat dan *tabi'în*. Pada mulanya usaha penafsiran ayat-ayat al-Quran berdasarkan ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh satu kosakata. Namun, sejalan dengan lajunya perkembangan masyarakat, berkembang dan bertambah besar pula porsi peran akal atau ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat al-Quran. Sehingga bermunculan berbagai kitab atau penafsiran yang beraneka ragam coraknya.⁵⁵

⁵⁴Abi Zakaria Muhyiddin An-Nawawi. *Al-Majmû' Sharhu Al-Muhazzab Li As-Shîrâzî*, Tahqîq Muhammad Najib Al-Mutîî, Jeddah: Maktabah Al-Irsyâd, Vol. I, h. 104-106. Syarwânî, *kitab Hasyiah Syarwânî alâ Tuhfatu al-muhtâj*, Beirut: Dar al-Fikri, Vol. III, tt, h. 481.

⁵⁵M. Quraish Shihab, *membumikan al-Quran*, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat..., h. 107.

Kemudian M. Quraish Shihab menjelaskan dan mengutip apa yang dijelaskan oleh Abdullah Darras dalam *An-Naba' Al-Azîm* bahwa Keragaman tersebut ditunjang pula oleh al-Quran, yang keadaannya bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain, dan tidak mustahil jika anda mempersilahkan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda lihat.⁵⁶

Perkembangan tafsir di zaman ini memberikan nuansa baru dalam perkembangan metode dan corak tafsir, sebab banyaknya orang-orang yang masuk Islam tanpa paksaan dan desakan, sehingga ketertarikan mereka terhadap agama Islam sungguh luar biasa. Dengan belajar dan mendalami agama Islam dengan sungguh-sungguh, mereka tanpa kenal lelah, sehingga Allah Swt angkat derajat mereka dengan para ulama yang terampil dan kreatif dalam menulis buku-buku keislaman dan berbagai macam cabang-cabangnya. Masa inilah muncullah ulama-ulama yang berasal dari non Arab, seperti Bukharî, Turmuzî dan masih banyak lagi.

Penulis melihat bahwa, masa ini juga, melahirkan berbagai macam aliran-aliran fiqih dengan tingkat fanatisme yang begitu tinggi. Masing-masing imam mazhab menghasilkan buku-buku fiqih dan meninggalkan pengikut-pengikut yang begitu banyak. Sehingga menyebabkan *taqlid* buta yang mengacaukan perkembangan dunia intelektual Islam dan tradisi akademisi ketika itu. Banyak diantara mereka yang membawa pendapat-pendapat imam mazhabnya dengan sikap fanatik mazhab. Bahkan bukan hanya para pengikut atau murid saja, para pengajar juga melakukan itu. Para ulama pengikut mazhab tertentu yang fanatik, terus mengajarkan kepada murid-muridnya agar tidak boleh mengikuti pendapat lain di kalangan para imam mazhab, kecuali pendapat imam mazhab mereka. Bahkan mereka dengan semangat menulis kitab-kitab fiqih untuk memperkuat pendapat mereka dan menjatuhkan pendapat mazhab yang lain. Begitu besarnya perhatian dan mengagungkan imam mazhab mereka, sehingga pendapat yang bertentangan dengan mazhab mereka akan tertolak. Sikap saling menghargai dan menghormati antar mazhab pada masa itu, belum lahir dan tumbuh, sehingga yang muncul hanya sikap fanatik dan *taqlid* buta. Setelah perkembangan ilmu pengetahuan dan bertambah luasnya pembelajaran tentang studi ushul fiqih dan fiqih perbandingan mazhab, maka sikap-sikap negatif berubah menjadi sikap positif dan lebih terbuka dalam menyikapi perbedaan mazhab.

Ulama *mutaqadimin*/ulama salaf yaitu mereka yang hidup sebelum tahun 300 H, sumber penafsiran diambil dari penafsiran Nabi Saw, yaitu

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *membumikan al-Quran*, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat..., h. 107.

abad ke empat sampai abad ke 12, bukan hanya mengambil corak tafsir *bi al-ma'tsur*, tetapi mengembangkan dengan metode-metode kondisional.⁵⁷

Quraish Shihab menjelaskan bahwa, corak-corak penafsiran yang dikenal selama ini antara lain: (a) *Corak sastra bahasa*, yang timbul akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk agama Islam, serta akibat kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Quran di bidang ini. (b) *Corak filsafat* dan teologi, akibat penerjemahan kitab filsafat yang mempengaruhi sementara pihak, serta masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang dengan sadar atau tanpa sadar masih mempercayai beberapa hal dari kepercayaan lama mereka. Kesemuanya menimbulkan pendapat setuju atau tidak setuju yang tercermin dalam penafsiran mereka. (c) *corak penafsiran ilmiah*, akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsir untuk memahami ayat-ayat al-Quran sejalan dengan perkembangan ilmu. (d) *Corak fiqih atau hukum*, akibat berkembangnya ilmu fiqih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. (e) *Corak tasawuf*, akibat timbulnya gerakan-gerakan *sūfi* sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan. (f) Bermula pada masa Muhammad Abduh (1849-1905 M), corak-corak tersebut mulai berkurang dan perhatian lebih banyak tertuju kepada corak sastra budaya kemasyarakatan. Yakni satu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Quran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah didengar.⁵⁸

Dalam kitab yang sama beliau juga menjelaskan bahwa, kalau digambarkan diatas tentang sejarah perkembangan dapat pula ditinjau dari segi kodifikasi (penulisan,) hal mana dapat dilihat dalam tiga periode: Periode pertama, yaitu masa Rasulullah Saw, sahabat dan permulaan masa *tabi'în*, dimana tafsir belum tertulis dan secara umum periwayatan ketika itu tersebar secara lisan. Periode II, bermula dengan kodifikasi hadis secara resmi pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz (99-101 H). Tafsir ketika itu ditulis bergabung dengan penulisan hadis-hadis, dan dihimpun dalam satu bab seperti bab-bab hadis, walaupun tentunya penafsiran yang

⁵⁷Said Agil Husin Al-Munawwar, Masykur Hakim, *I'jaz Al-Qurân dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Dina Utama, 1994, h. 28.

⁵⁸M. Quraish Shihab, *membumikan al-Quran*, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat..., h. 108

ditulis itu umumnya adalah *tafsir bil Ma'tsûr*. Dan periode ke III dimulai dengan penyusunan kitab-kitab tafsir secara khusus dan berdiri sendiri yang oleh sementara ahli diduga dimulai oleh Al-Farrâ (w. 207 H)⁵⁹ dengan kitabnya yang berjudul *Ma'âni Al-Quran*.⁶⁰

Diceritakan bahwa Umar bin Bukair telah meminta Al-Farrâ untuk membuat sebuah buku yang berisikan keterangan mengenai ayat-ayat Al-Quran, yang akan menjadi bahan rujukan apabila ditanya oleh Amir Al-Hasan bin Sahl jika ada masalah. Al-Farrâ menyetujui permintaan tersebut dan meminta seorang muazzin di sebuah masjid yang menghafal al-Quran untuk membaca surah demi surah dan Al-Farrâ menafsirkan ayat-ayatnya sampai selesai keseluruhan ayat Al-Quran. Tafsir karya Al-Farrâ inilah yang merupakan tafsir yang pertama kali tersusun menurut susunan ayat-ayat Al-Quran dan sebagai perintis jalan kepada para mufasir setelahnya, sehingga pada perkembangan setelahnya muncul At-Thabarî dengan karya monumentalnya yaitu *Al-Jami' Al-Bayân fi Tafsir Al-Qurân*.⁶¹

Karya yang paling tua adalah adalah karya Ibnu Jarîr at-Thabarî (w. 310 H/923 M)⁶², jenis tafsir at-Thabarî ini sering disebut dengan tradisi *tafsir bi al-Ma'tsûr* atau *tafsir bi al-Riwâyah*. Pasca at-Thabarî,

⁵⁹ Muh. Ali An-Najjâr dan Ahmad Yusuf Najatiy, *Muqoddimah : Ma'anil Qur'an. juz I* (pdf), h. 7. Bahwa Kata "Al-Farrâ" merupakan sebuah gelar yang diberikan kepada Yahya bin Ziyad. Digelari Al-Farrâ' karena kepiawaian beliau dalam berbicara, sangat baik dalam mensistematisasikan persoalan, senada dengan pendapat Abu Fadhl Al-Falaki bahwa Al-Farrâ' menunjukkan pada orang yang piawai dalam berbicara. Menurut pendapat lain, gelar al-Farrâ' ini diberikan kepada beliau karena kepintaran beliau dalam memecahkan permasalahan, dan mampu mengalahkan lawan bicara dengan persoalan-persolan yang ditujukan kepada beliau. Al-Farrâ' lahir di Kufah tahun 144 H pada masa Abu Ja'far Al-Mansur. Pada masa itu Kufah merupakan kota pelajar, tempat pengajaran berbagai cabang ilmu dan gudangnya ulama. Itulah salah satu faktor untuk mendapatkan guru dari berbagai cabang ilmu beliau tidak perlu keluar dari kota tersebut. Di kota tersebut Al-Farrâ' berguru pada Qois bin Rabo', Mandal Ibn Ali, Abu Bakr Ibn Mayyas, al-Kisa'î serta Sufyan Ibn 'Uyainah.

⁶⁰M. Quraish Shihab, *membumikan al-Quran*, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat..., h. 109.

⁶¹A. Sya'labi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: PT. Pustaka Al-Husna Baru, Cet. X, Jilid III, 2003, h. 162.

⁶²Nama lengkap At-Thabarî adalah Abu Ja'far Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd Ibn Ghalîb At-Thabarî, lahir di kota Amul, ibu kota Thabaristân, Iran pada tahun 223 H dan wafat pada tahun 310 H / 923 M. At-Thabarî hidup dilingkungan keluarga yang memberikan cukup perhatian terhadap masalah pendidikan, terutama bidang keagamaan, berbarengan dengan situasi Islam yang sedang mengalami kejayaan dan kemajuan dibidang pemikiran. Kondisi sosial tersebutlah yang secara psikologis turut berperan dalam membentuk kepribadian At-Thabarî dan menumbuhkan kecintaanya terhadap ilmu. Muhammad Yusuf, *Studi Kitab Tafsir Al-Jami' al-Bayan Fi tafsir al-Qur'an karya. Ibnu Jarir at-Thabari*, Yogyakarta: Teras, Cet.I, 2004, h. 20.

penafsiran al-Qur'an mengalami perkembangan yang cukup pesat, diawali oleh Abu Laits al-Samarqandî (w. 983 H) dengan karyanya *Bahr al-ûlum* dan at-Tha'labî (w. 1035 H) yang menyusun kitab *Al-Kashf wa Al-Bayân 'an Tafsîr Al-Qur'an*, tafsir ini diklaim sebagai representasi dari tafsir kaum Sunnî.⁶³

At-Thabari dipandang sebagai tokoh pewaris terpenting dalam tradisi keilmuan klasik, kemampuannya tidak hanya dalam bidang tafsir Al-Qur'an, tetapi meliputi ilmu hadis, fikih, lughah dan tarikh. Tafsir *bi al-ma'tsur* yang dikembangkan oleh at-Thabari telah mengilhami ulama' ahli tafsir generasi berikutnya seperti Ibnu Katsîr yang banyak mengutip dari tafsir ini, kitab ini juga menjadi sumber yang tidak terhindarkan dari rujukan utama bagi tafsir klasik, yang tersusun dari hadis-hadis yang diteruskan dari otoritas awal.⁶⁴

C. Perbedaan Ahli Tafsir Tentang Jumlah Ayat Ahkam

Perbedaan ulama tafsir dalam menjelaskan tentang jumlah ayat-ayat hukum dalam al-Quran nampak jelas sekali dalam literatur kitab-kitab tafsir mereka. Perbedaan mereka disebabkan, tentang apakah hanya ayat-ayat al-Quran yang khusus membahas masalah hukum termasuk kompulasi ayat-ayat hukum atau tidak. Ketika mereka berhadapan dengan ayat-ayat aqidah, akhlak, nasehat-nasehat dan ayat-ayat kisah dan sejarah umat-umat terdahulu, mereka bingung dalam menetapkan kedudukan ayat, mana ayat hukum dan mana ayat yang bukan ayat hukum. Dalam ayat-ayat aqidah terdapat hukum-hukum untuk menjaga tauhid, agar tidak boleh dikotori dengan berbagai macam kesyirikan dan penyekutukan. Dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan ayat-ayat kisah, disana banyak kejadian-kejadian yang mengandung hukum untuk dijadikan sebagai dasar *istinbath* hukum. Dalam ayat-ayat akhlak apalagi, ayat-ayatnya selalu mengajak manusia untuk menjaga keharmonisan dalam kehidupan bermasyarakat, menjaga hati dari penyakit-penyakit hati. Belum lagi berbagai macam ayat-ayat yang berbicara tentang hukum intraksi dalam transaksi muamalah bisnis dan berbagai macam hukum akad jual beli dan lain-lain. Pada penjelasan ini memberikan uraian sementara, bahwa semua ayat-ayat dalam al-Quran semua mengandung hukum atau undang-undang untuk mengatur kehidupan manusia dalam mengelola alam semesta ini, khususnya bumi yang mereka pijaki.

⁶³Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Quran; Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka setia, Cet. I, 2013, h. 91.

⁶⁴Muhammad Yusuf, *Studi Kitab Tafsir Menyuarakan teks yang bisu; Al-Jâmi' al-Bayân Fi Tafsîr al-Qurân Karya Ibnu Jarîr al-Thabarî*, Yogyakarta: Teras, 2004..., h. 20-21.

Al-Quran menjelaskan dalam segala hal, penjelasannya meliputi berbagai macam bidang, dari bidang aqidah, ibadah, muamalah, akhlak, nasehat-nasehat dan kisah-kisah. Jika ditelusuri pada ayat-ayat al-Quran, semua mengandung hukum atas sesuatu. Ada ayat-ayat yang hukumnya jelas zahir tanpa membutuhkan ijtihad ulama dalam memahaminya itulah (*ayat qath'î dilâlah*), ada juga hukumnya masih samar yang memang membutuhkan penafsiran dari pakar tafsir ulama itulah (*ayat zhannî dilâlah*).

Sejauh ini para ulama berbeda pendapat tentang jumlah ayat-ayat hukum dalam al-Quran. Dari beberapa literatur, penulis mendapatkan bahwa Al-Gazhâlî (w. 505 H) dan Fakhrudin Ar-Râzî (w. 606 H) satu pendapat Ar-Râzî sepakat dengan Al-Gazhâlî, bahwa sesungguhnya ayat-ayat hukum (dalam al-Quran) berjumlah lima ratus ayat.⁶⁵

Menurut pendapat Al-Hadharî Bik, bahwa ayat-ayat hukum dalam al-Quran adalah tidak kurang berjumlah dua ratus ayat.⁶⁶ Al-Mawardî menjelaskan dalam kitabnya, bahwa kitab suci al-Quran meliputi di dalamnya ayat-ayat hukum dengan jumlah lima ratus ayat.⁶⁷ Muhammad Amin Suma menegaskan bahwa, Di kalangan para pakar hukum Islam (fuqahâ), terdapat perbedaan pendapat mengenai kepastian berapa jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an. Perbedaan pendapat tersebut adalah sebagai berikut, Menurut Ibnu Al-Mubârak (w. 181 H) jumlah ayat hukum berjumlah sekitar sembilan ratus ayat, menurut pendapat Abu Yusuf (w. 798 H), bahwa jumlah ayat hukum sekitar seribu seratus ayat (1100 ayat), menurut Ibu Quddâmah (w. 629 H), Al-Gazâlî (w. 505 H/1111 M), Fakhrudin Ar-Râzî (w. 639 H), Ibnu Jazzarî Al-Kalbî menurut mereka bahwa ayat hukum itu berjumlah 500 ayat lima ratus ayat, sementara Ibnu Al-Arabî mengatakan bahwa jumlah ayat hukum sekitar (400 ayat) empat ratus ayat, menurut Thantawi Jauharî jumlah ayat hukum sekitar (150 ayat), kemudian menurut Ahmad Amin ayat hukum sekitar (200 ayat) dan menurut Abd Wahab Khalaf jumlah ayat-ayat hukum (228 ayat) dua ratus dua puluh delapan ayat. Muhammad Amin Suma mengatakan, Jika demikian halnya, maka dapat disimpulkan bahwa jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an berkisar antara 150 hingga 1.100 ayat, atau sekitar 2,5 hingga 17,2 % dari 6.000 lebih ayat dalam al-Qur'an.⁶⁸

Menurut penulis bahwa setiap ayat demi ayat dalam al-Quran boleh jadi memiliki kandungan hukum, jika ditelaah diteliti dengan cermat sesuai

⁶⁵Badruddin Abi Abdillah Muhammad Az-Zarkashî, *Al-Burhan fî Ulûm Al-Quran*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 2/3.

⁶⁶Muhammad Al-Hadharî Beek, *kitab Târikh At-Tasyri' Al-Islâmî*, Sejarah Pembentukan Hukum Islam. Beirut: Dar Al-Fikr, Cet 8, 1967, h. 13.

⁶⁷Ali ibn Muhammad ibn Habib Al-Bashri Al-Baghdadi, Al-Mawardhî, *Kitab Adab al-Qâdhî*, Beirut: Dâr al-Fikr, Vol 1, t.t, h. 282.

⁶⁸Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibn Taimiyah dalam Bidang Fiqh Islam*, Jakarta: INIS, 1991, h. 12.

usaha metode *istinbâth* hukum, jika kandungan maknanya mengarah pada sebuah kesimpulan hukum, baik ayat-ayatnya bersifat umum dan khusus tentang aqidah, akhlak dan kisah-kisah para Nabi, para auliya dan orang-orang shaleh.

Al-Mawardi menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Quran yang meliputi ayat-ayat kandungan hukum berjumlah lima ratus ayat, dan terbagi dalam enam bagian, yaitu: *pertama*, Ayat-ayat *Al-Umûm wa Al-Khusûs*. *kedua*, ayat-ayat *al-mujmal wa al-mufassar*. *ketiga*, *al-mutlaq wa al-muqayyad*, *empat*, *al-istbâth wa an-nafyi*. *lima*, *al-muhkam wa al-mutashâbih*, dan yang keenam *an-nashikh wa al-manshukh*.⁶⁹

Penulis melihat bahwa, diantara salah satu sebab perbedaan itu, muncul ketika mereka menelaah ayat demi ayat, kemudian mereka temukan bahwa hampir semua isi al-Quran memuat kandungan hukum. Hanya ada hukumnya tersurat dan ada juga hukumnya tersirat. Apalagi jika kita ketahui bersama bahwa al-Quran adalah kitab yang komprehensif, *syumuliah*-nya meliputi aqidah, ibadah, ekonomi, politik. Tatacara aturan dan semua kebutuhan manusia dan semua al-Quran jelaskan, bahkan tentang rahasia kehidupan bertahan hidup hewan. Kehidupan ekosistem tumbuh-tumbuhan, bahkan sampai benda-benda langit dari yang paling kecil sampai yang paling terbesar.

Yusuf Al-Qardawî, menjelaskan bahwa dari keistimewaan-keistimewaan al-Quran, bahwa al-Quran adalah kitab *syumul* komprehensif yaitu, kitab yang mencakup dan meliputi semua zaman atau dengan istilah *kitab zaman kulluhu* artinya bahwa al-Quran adalah kitab zaman semuanya, dan al-Quran juga adalah kitab agama untuk semuanya, yang didalamnya merangkum hukum bimbingan petunjuk ketuhanan dan arahan-arahan ilahiyah yang terdapat dalam hal aqidah, syiar-syiar, adab dan akhlak. Begitu juga al-Quran telah terhimpun di dalamnya dasar-dasar pembentukan hukum *ilahiyah* dalam segi ibadah, muamalah, dan hal-hal yang berhubungan dengan hukum kekeluargaan, juga urusan kemasyarakatan pada bidang yang besar dan yang kecil, pada wilayah nasional dan internasional. Bahkan satu ayat yang begitu panjang telah diturunkan tujuannya untuk mengatur urusan kehidupan bermasyarakat, yaitu ayat tentang penulisan hutang piutang.⁷⁰

Menurut penulis bahwa, para ulama tafsir tidak ada yang sepakat tentang jumlah ayat-ayat hukum dalam al-Quran, kecuali dua imam yang telah sepakat tentang jumlah ayat-ayat hukum yaitu berjumlah lima ratus ayat, mereka adalah Al-Ghâzalî dan Fakhr Ar-Rhâzî. Menurut penulis bahwa

⁶⁹ Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib Al-Bashri Al-Baghdadi. Al-Mawardhî, *Kitab Adab al-Qâdhî*, Beirut: Dâr al-Fikr, Vol. I, tt, h. 514.

⁷⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Madkhal Li Dirâsat As-Syarîah Al-Islâmiyyah*. Bairut: Muassasah Ar-Risâlah, Cet I, 1993..., h. 39.

apa yang dijelaskan oleh Al-Ghâzalî dan Ar-Rhâzî dapat dijadikan sebagai pegangan bagi para pengkaji al-Quran, walaupun memang sudah diketahui bahwa perbedaan ulama-ulama tafsir dalam hal ini terbuka dan masing-masing mereka memiliki pendapat yang berbeda-beda sesuai dengan argementasi mereka yang kuat.

D. Urgensi Tafsir Ahkam

Menurut penulis bahwa tafsir ahkam menunjukkan isyarat rahmat dan kemudahan yang Allah Swt berikan kepada Umat dalam memahami agama Islam. Allah Swt memperkenalkan dirinya melalui risalah tauhid *lâ ilâha illa Allah* dengan wasilah Nabi Muhammad Saw, kemudian dilanjutkan oleh sahabat, tabiîn dan sampai kepada para ulama tafsir dari zaman ke zaman. Tujuannya untuk memudahkan umat Islam dalam memahami makna yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Quran yang berhubungan dengan ragam aspek. Baik dari segi makna lafaz-lafaz ayat yang digunakan oleh al-Quran, dari segi susunan kata dengan tata bahasa arab nahwu, syaraf dan balâghah. Kemudian penjelasan dari segi historitas *asbab nuzul* ayat hukum dan pesan moral atau hikmah dibalik ayat hukum, dari segi kajian korelasi munasabah ayat sebelum dan sesudah ayat. Kemudian kajian *istinbath* ahkamnya yang sangat membutuhkan keahlian tafsir yang memenuhi syarat untuk menafsirkan ayat hukum.

Jika dipelajari kandungan kandungan ayat-ayat ahkam al-Quran, terkadang penyampaian wahyu disampaikan dengan bentuk global, agar hal tersebut lebih memudahkan dan tidak sempit dalam memahami ayat hukum, boleh jadi dengan hikmah adanya ayat global tersebut akan memunculkan penafsiran-penafsiran yang lebih terbuka dan lebih memberikan solusi untuk umat.

Bersamaan dengan penjelasan di atas bahwa Husnul Hakim telah menukil dalam kitabnya perkataan Az-Zarkasî bahwa, harus ada batasan yang jelas yang mencakup beberapa persoalan yang berbeda-beda dan berpencar-pencar. Di sinilah pentingnya suatu kaidah (*principles*), dan itulah salah satu kebijaksanaan Allah Swt dalam mengajarkan hambanya melalui al-Quran. Terkadang disampaikan dengan bentuk global, agar kita tidak merasa sempit (karena dengan begitu memungkinkan munculnya penafsiran-penafsiran). Sebaliknya terkadang juga terperinci agar hati kita menjadi tenang.⁷¹

Begitu urgennya penjelasan tafsir ahkam, maka untuk menjelaskan tentang tafsir ahkam kewajiban shalat dan bagaimana tata caranya, rukun-rukunnya, syarat-syaratnya bagaimana, waktu dan tempat pelaksanaannya, maka Rasulullah Saw sendiri yang menjelaskan dengan baik dihadapan para

⁷¹Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Kaidah-Kaidah Penafsiran*, Jakarta: Lingkar Studi al-Quran (eLSiQ) Wismanas Pondok Cabe, 2017, h. 7.

sahabat dengan diaplikasikan langsung di hadapan mereka. Karena menjelaskan tentang shalat secara global tidak menjelaskan secara terperinci, sehingga disini dibutuhkan peranan Nabi Muhammad Saw dengan hadis beliau yang sangat terkenal dalam menjelaskan hukum shalat yaitu:

عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَصَلُّوا
كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي^{٧٢}

Rasulullah Saw bersabda: “*Salatlah kalian seperti kalian melihat saya melaksanakan shalat*”.

Maka begitu juga tentang tafsir ayat ahkam tentang kewajiban ibadah puasa, zakat, haji, dan berbagai macam perintah-perintah Allah Swt. Nabi Muhammad SAW yang telah menjelaskan sendiri melalui wahyu yang Allah turunkan kepadanya. Rasulullah Saw adalah utusan Allah dan sekaligus mufasir pertama yang menjelaskan ayat-ayat ahkam pertama, setelah meninggalnya Rasulullah Saw, maka tugas berikutnya dilanjutkan oleh para sahabat, dengan kemampuan ijtihad yang Allah anugerahkan kepada para sahabat, mereka berusaha untuk menjelaskan petunjuk-petunjuk lain dari tafsir ayat-ayat hukum. Setelah itu, datanglah masa tabiîn dengan perkembangan yang begitu pesat dalam berbagai macam bidang disiplin ilmu. Maka penjelasan tafsir ahkam juga berkembang dan lebih sistematis dari tata bahasa arab dan kaidahnya, ilmu ushul fiqh, ilmu fiqh, qawâid tafsir, begitu juga perkembangan pembukuan ragam kitab-kitab tafsir yang tersebar di setiap penjuru dunia Islam sampai saat ini.

Dalam kehidupan bermasyarakat, seseorang pasti melakukan aktifitas sehari-hari dan menjalani hidup pada sebuah lingkungan masyarakat. Ia akan dipertemukan dengan berbagai macam ras manusia, suku bangsa dan agama. Maka begitulah yang terjadi pada masa tabiîn klasik dan sampai masa kontemporer sekarang ini. Kebutuhan umat tentang penjelasan tafsir ahkam lebih kompleks dibandingkan umat zaman klasik. Masa kontemporer justru harus lebih transparan dalam menjawab segala kejadian yang muncul. Pendekatan-pendekatan ilmiah juga sangat membantu jika dihadapkan dengan permasalahan kasus-kasus sosial, ekonomi, budaya dan agama.

Berbagai macam kebutuhan hidup dan problematika yang pasti akan muncul, oleh karena itu masalah-masalah itu membutuhkan jawaban dan solusi yang terbaik untuk kedamaian dan ketenangan pada kehidupan sekarang dan yang akan datang. Di saat itulah urgensi tafsir ayat-ayat ahkam sangat dibutuhkan. Bayangkan jika tidak adanya tafsir ahkam dan tanpa penjelasan dari ahli tafsir ahkam, maka pasti akan terjadi kekacauan dan

⁷²Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardizbah Al-Ju'fi Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, hadis no. 6008.

kerancuan perundang-undangan hukum dalam dunia hukum Islam. Apalagi dengan semakin pesatnya berkembang fanatisme mazhab tertentu yang hanya melakukan kajian tafsir untuk mendahulukan kepentingan kelompoknya sendiri saja. Itu semua akan menjadikan banyak kerancuan pada pertumbuhan tafsir ahkam. Islam adalah agama yang multi kompleks, dengan kitab sucinya al-Quran akan mampu menjelaskan berbagai macam kasus-kasus hukum.

Penjelasan hukum itulah akan menjadi sandaran keputusan bagi para hakim dalam menetapkan hukum yang akan diambil. Jika tafsir ahkam dikuasai oleh mazhab tertentu dan tidak toleran terhadap pendapat lain, maka pasti akan menyebabkan ketimpangan dan kerancuan dimana-mana. Padahal al-Quran adalah kitab multikompleks dan *shâlih likulli zaman wal makân*.

Urgensinya tafsir ahkam dapat juga kita ketahui lewat kajian pendalaman kajian fiqih ikhtilaf mazhab. Kajian ini sangat membantu bagi para peneliti al-Quran dalam memecahkan berbagai macam permasalahan. *Fiqh al-Ikhtilâf*⁷³ atau fikih perbedaan pendapat, disebabkan adanya perbedaan ahli tafsir dalam ijtihad mereka. Sehingga dari perbedaan pendapat ini, akan memunculkan metode lain yaitu metode *muqâranah* perbandingan mazhabyaitu membandingkan perbedaan-perbedaan tafsir tanpa mengabaikan tafsir para ulama dengan saling menghormati argumentasi masing-masing sesuai pegangan dalil-dalil yang mereka gunakan.

E. Interkoneksi Tafsir Ayat Ahkam dan Hadis Ahkam

Hadis sebagai sumber hukum Islam yang kedua memiliki interkoneksi antara tafsir ayat-ayat ahkam. Hubungan keduanya sangat berhubungan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain, karena masing-masing saling menjelaskan dan melengkapi. Ayat-ayat ahkam secara umum dapat ditemukan penjelasannya secara terperinci dengan menggunakan pendekatan hadis-hadis ahkam. Tanpa penjelasan dari hadis-hadis ahkam, maka ayat-ayat hukum akan menemukan kesulitan dalam menjelaskan dan memaparkan maksud dan kandungan makna ayat yang dimaksud. Penjelasan riwayat-riwayat hadis ahkam dengan pendekatan *tafsir bil ma'tsur* sangat dibutuhkan oleh pengkaji tafsir al-Quran, agar terungkap dari segi aspek *asbab nuzul*-nya ayat demi ayat. Bahkan dengan diketahui historitas *asbab nuzul* ayat, maka akan mudah dimengerti maksud tafsir ayat hukum dengan sebaik-baiknya dan illat alasan penentuan hukumnya, apakah wajib, sunnah, halal atau haram dan sebagainya. Pengkaji tafsir ahkam akan lebih mudah dalam memahami tentang cara mengistinbath dan menetapkan hukum.

⁷³Menurut Yusuf Al-Qaradhawi bahwa, *Fiqh Al-ikhtilâf* berangkat dari penerimaan terhadap keragaman (pluralitas) sebagai fitrah. Dari itu muncullah teori perbedaan sebagai keragaman (*al-ta'addud al-tanawwu'*). Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Airur Rofiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 1991, h. 10.

Terjadinya perbedaan tafsir ahkam, boleh jadi disebabkan oleh pemahaman-pemahaman hadis yang berbeda dalam menjelaskan tentang ayat tersebut atau adanya perbedaan riwayat yang bersumber dari perbedaan sumber literatur hadis yang berbeda. Boleh jadi perbedaan pemahaman tafsir ayat ahkam disebabkan adanya cara pandang dalam menilai sebuah hadis dari aspek apakah hadis itu *shahih*, *hasan* atau *dha'if*. Penguasaan tentang ilmu hadis sangat dibutuhkan bagi pengkaji al-Quran untuk dapat mengetahui secara baik, mana hadis yang dapat dijadikan *hujjah* dan mana hadis yang tidak dapat dijadikan *hujjah*.

Oleh karena itu, bagi setiap pengkaji al-Quran dianjurkan untuk menguasai *tafsir bil ma'tsur*. Tafsir *bil ma'tsur* adalah tafsir ayat-ayat al-Quran berdasarkan penjelasan riwayat-riwayat dari Nabi Muhammad Saw. Nabi Saw sebagai penafsir utama dalam hal ini, bukan berarti setiap penjelasan tafsir Nabi Muhammad Saw dapat dijadikan sebagai pegangan untuk penetapan hukum, sebab hadis-hadis Nabi Saw dapat digunakan sesuai dengan derajat tingkat keshahihan periwayatan hadis tersebut.

Quraish Shihab salah satu pakar tafsir Indonesia menyatakan bahwa, menurut para ulama, penafsiran Nabi Saw bermacam-macam, baik dari segi cara, motif, maupun hubungan antara penafsiran beliau dan ayat yang ditafsirkan. Misalnya, ketika menafsirkan *shalâh al-wusthâ* dalam QS 2 : 238 dengan shalat ashar, penafsiran itu adalah penafsiran *muthâbiq* dalam arti yang sama dan sepadan dengan yang ditafsirkan. Sedangkan ketika menafsirkan QS.40:60, tentang arti perintah berdoa, beliau menafsirkan dengan beribadah. Penafsiran ini dinamakan penafsiran *talâzum*. Artinya setiap doa pasti ibadah dan setiap ibadah mengandung doa. Berbeda dengan ketika beliau menafsirkan QS. 14:27. Disana beliau menafsirkan kata *akhirat* dengan *kubûr*. Penafsiran seperti ini dinamakan penafsiran *tadhâmun*, karena kubur adalah sebagian dari akhirat.⁷⁴

Dalam penjelasan yang lain M. Quraish Shihab menyatakan bahwa, seorang mufasir tidak dapat mengabaikan hadis-hadis Rasulullah Saw dan pendapat sahabat. Penafsiran yang sangat ideal adalah tafsir *bil ma'tsûr*, yakni yang berlandaskan ayat, hadis dan pendapat sahabat dalam menafsirkan al-Quran. Hanya saja ini bukan berarti penafsiran mereka tidak dapat dikembangkan maknanya. Penafsiran Nabi Saw demikian sahabat, dapat dibagi dalam dua kategori; (1) *la majâla li al-aql fîhi* (masalah yang diungkapkan bukan dalam wilayah nalar) seperti masalah-masalah metafisika, perincian ibadah, dan sebagainya.

Rasulullah Saw saat masih hidup, otoritas penafsiran al-Quran ada pada diri beliau, karena Allah Swt pada dasarnya sudah memberikan

⁷⁴Quraish Shihab, *membumikan al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu Kehidupan Masyarakat...*, h. 114.

kewenangan secara langsung kepada Rasulullah Saw dan menyebutnya sebagai *mubayyin* al-Quran dalam QS. al-Nahl/16:44. Dalam hal ini, Ibnu Khaldun dalam kitabnya, *Muqaddimah*, menyatakan: “Rasulullah Saw adalah penjelas (*mubayyin*) al-Quran sebagaimana firman Allah Swt, “*Supaya engkau menjelaskan kepada manusia tentang apa yang telah diturunkan kepada mereka.*” Maka, Rasulullah Saw menjelaskan (makna al-Quran) yang masih global (*mujmal*), membedakan antara yang *nasikh* dan yang *mansukh*, kemudian memberitahukan hal itu kepada para sahabatnya hingga mereka memahaminya. Mereka memahami sebab turunnya ayat-ayat dan konteks (maksud) turunnya ayat.”⁷⁵

Muhammad Abu Zahra dalam kitabnya menjelaskan tentang penjelasan para ulama dalam mengklasifikasikan *bayân* (penjelasan) tersebut ke dalam beberapa jenis yaitu:⁷⁶

1. *Bayân tafshîlî*, yaitu penjelasan secara rinci tentang suatu hukum yang masih bersifat umum. Contohnya, dalam al-Quran ada perintah untuk mendirikan shalat dalam QS. al-Baqarah/2:110, sebab ayat tersebut masih bersifat global (*mujmal*), maka penjelasan secara rinci tentang cara mendirikan shalat itu diperaktekkan langsung oleh Rasulullah Saw, kemudian beliau bersabda: “*shalatlah kalian seperti yang kalian lihat bagaimana aku shalat*”.⁷⁷
2. *Bayân taqyîdî*, yaitu keterangan berupa pembatasan terhadap ayat yang masih bersifat *muthlaq* (luas). Sebagai contoh, dalam QS. al-Baqarah/2:180, Allah Swt memerintahkan orang-orang yang akan meninggal untuk berwasiat secara mutlak, Rasulullah Saw belum membatasi jumlah berapa banyak yang boleh diwasiatkan. Ketika Rasulullah Saw ditanya oleh sahabat tentang berapa banyak yang boleh diwasiatkan, Rasulullah Saw membatasi wasiat itu dengan maksimal sepertiga dari harta orang yang berwasiat.
3. *Bayân ta’kîdî*, yaitu keterangan berupa penguatan terhadap hukum yang ada dalam al-Quran. Misalnya, QS. al-Baqarah/2:110 di atas, menjelaskan kewajiban tentang mendirikan shalat dan menunaikan zakat. Ayat ini diperkuat dengan hadis Rasulullah Saw yang menerangkan lima dasar Islam, yaitu bersaksi bahwa tiada tuhan kecuali Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, membayar zakat, haji dan puasa di bulan Ramadhan.

⁷⁵Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Beirut: Maktabah al-Syamilah, t.t., h. 251.

⁷⁶Muhammad Abû Zahrah, *Kitab Ushul Al-Fiqh*, Dâr Al-Fikr Al-‘Arabi, t.th, h. 112-114.

⁷⁷Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhârî, *Kitab Shahî-Bukhârî, Sahih Al-Bukhari*, hadis no. 595, Al-Maktabah As-Syamilah, edisi ke II.

4. *Bayân takhshishi*, yaitu penjelasan pengkhususan dari ayat yang masih bersifat umum (*'am*). Contohnya, QS. an-Nisâ'/3:11, menjelaskan tentang hak kewarisan anak laki-laki dan anak perempuan. Ayat itu berlaku secara umum, kecuali orang yang menyebabkan kematian kepada orang tuanya. Bila seorang anak membunuh orang tuanya, maka dia tidak berhak atas harta warisan orang tuanya yang meninggal. Begitu juga juga bagi anak yang berbeda agama dengan orang tuanya seperti dalam hadits "Pembunuh tidak (dapat) mewarisi sedikitpun (dari harta orang yang dibunuh)" dan hadis "*Tidaklah seorang mukmin mewarisi orang kafir, dan orang kafir (juga) tidak mewarisi orang mukmin.*"⁷⁸

Kemudian contoh yang lain tentang *bayân takhshîshî* ini adalah pengkhususan Nabi Saw terhadap surat al-Baqarah ayat 173, tentang pengharaman memakan bangkai, darah, daging babi dan hewan yang disembelih tidak atas nama Allah Swt. Rasulullah Saw mengecualikan beberapa hal dari ayat tersebut, yaitu ada dua bangkai yang dihalalkan, ikan dan belalang dan dua darah yang dihalalkan, hati (*al-kabid*) dan limpa (*at-thihal*).⁷⁹

5. *Bayan tasyri'i insya'i*, yaitu keterangan dalam menetapkan atau menambah suatu hukum yang belum disebutkan dalam ayat tersebut tentang haramnya binatang buas dalam hadisnya, "*Bahwa Rasulullah Saw melarang memakan setiap binatang buas yang bertaring*".⁸⁰

Penjelasan diatas memberikan penjelasan yang sangat penting dalam keterkaitan ayat-ayat ahkam dan hadis Nabi Muhammad Saw dalam menetapkan hukum Islam. Keberadaan Nabi Muhammad Saw sebagai *mubayyin* atau mufassir merupakan metode pertama dalam menafsirkan al-Quran melalui lisan Nabi Saw sendiri. Kemudian penjelasan Muhammad Abu Zahra dalam membagi klasifikasi jenis bayan Nabi Muhammad Saw merupakan terobosan yang baik dalam menjelaskan kedudukan Nabi Muhammad Saw sebagai Nabi yang menerima wahyu dan sekaligus hakim ditengah-tengah umat di saat itu. Kemudian pembagian jenis bayân Nabi Muhammad Saw memberikan pencerahan dan penjelasan yang sangat ilmiah dengan menggunakan argumentasi yang kuat dari dalil-dalil al-Quran dan hadis tentang jenis bayân Nabi Saw seperti *tafsilî, takhsîs, taqyîdî, ta'kidî dan tasyri'î insya'î*.

⁷⁸Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhârî, *Kitab Shahîh al-Bukhârî*, hadis no. 3946.

⁷⁹Muhammad Alî As-Shâbûnî, *Kitab Rawâ'i Al-Bayân: Tafsîr Âyât Al-Ahkâm min Al-Quran*, Beirût: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1999..., h. 149.

⁸⁰Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhârî, *Kitab Shahî-Bukhârî*, hadis nomor 5104. Muslim, *Kitab Shahîh Muslim*, hadis no. 3570-3572.

BAB III

DINAMIKA METODE TAFSIR AHKAM

A. Definisi Metode Tafsir Ahkam

Menafsirkan al-Quran adalah sebuah usaha yang mulia, yang dilakukan oleh para ulama untuk mengungkap isi kandungan ayat-ayat al-Quran dari ragam aspek, mulai dari aspek sastra linguistik, sosio-historis, sosial budaya masyarakat, ekonomi sampai kepada hukum-hukum untuk individu dan masyarakat. Usaha penafsiran ini adalah sebagai langkah yang mendorong umat untuk memahami pesan wahyu al-Quran dengan menggunakan pendekatan ragam studi, cara atau metode tertentu. Kajian tafsir merupakan jalan untuk memudahkan para pembaca al-Quran, agar lebih mengerti apa yang ia baca, sekaligus untuk lebih meyakinkan bahwa pelaksanaan kewajiban perintah-perintah dalam al-Quran dan juga larangan-larangan amalan yang harus di jauhi dan ditinggalkan merupakan perintah langsung dari Allah Swt.

Orang yang awam jika ingin mendalami al-Quran, akan mendapatkan kesulitan dalam memahami isi kandungan al-Quran tersebut, hanya mereka yang Allah pilih untuk dapat memikul amanah yang berat ini agar menjadi wakil-wakil Allah di muka bumi ini, untuk dapat dengan mudah menjelaskan tentang tujuan hidup, tujuan penciptaannya dan juga untuk mengetahui ragam pengetahuan yang perlu untuk dimiliki.

Perkembangan metodologi tafsir berjalan sesuai dengan dorongan semangat masanya, sehingga mempunyai kecenderungan beragam dimulai dari sumbernya, metode hingga cara penyajian penafsirannya yang beragam. Sumber penafsiran berdasarkan riwayat baik dari al-Quran itu

sendiri atau riwayat yang diambil dari hadis Nabi Saw, *isri'iliyat* maupun pendapat sahabat yang mengawali proses awal perkembangan tafsir yang menghasilkan produk tafsir *bi al-ma'sûr* tanpa menghadirkan ijtihad seorang mufassir, seperti *tafsir jami' al-bayân fi tafsir al-quran*, karya Ibnu Jarîr At-Thabari (w. 310 H/923 M). Akan tetapi, seiring berjalannya waktu, maka mulai bermunculan produk tafsir yang memakai ijtihad sebagai salah satu sumber penafsiran yang dikenal dengan sebutan tafsir *bi al-ra'yî*, seperti *tafsir al-kabîr mafâtihul gaib* karya Fahkrudin Al-Rhâzî (606 H).¹

Model tafsir *bil al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y* pada perkembangannya tidak hanya berupa gambaran dari bentuk tafsir sumber panafsiran, keduanya menjelma dan menjadi sebuah corak sebuah metode penafsiran, sedangkan metode tafsir merupakan tehnik atau cara menafsirkan dan menyajikan sebuah produk tafsir. Secara umum al-Farmawi membagi, metode tafsir terdiri atas metode *tahlîlî*, *ijmâlî*, *Muqâran* dan *Maudhû'î* mencakup berbagai corak dan kecenderungan mufassir. Meskipun sebelumnya pada abad 9 H sampai 13 H ulama tafsir seperti, Ali As-Shabunî dan Mannâ' al-Qathân hanya membagi metode tafsir menjadi *ma'tsur*, *ra'y* dan *isyari*.²

Dari penjelasan di atas, memberikan kejelasan yang membuat para peneliti al-Quran sadar, bahwa untuk masuk dalam samudera tafsir al-Quran, akan menjadikannya bertambah memahami bahwa apa yang dikaji dan ditafsirkan ini adalah firman Allah yang Maha menciptakan dan mengetahui segala-galanya. Oleh karena itu pekerjaan ini tidak mudah dan membutuhkan metode atau alat yang memadai sebagai sarana untuk memahami kandungan firman Allah. Berikut ini adalah sebagian upaya dari banyaknya upaya untuk mengungkap dan mengetahui rahasia firman Allah, khususnya ayat-ayat ahkam yang memang menjadi penelitian penulis disertasi ini.

Untuk menguraikan penjelasan tentang definisi metode tafsir ahkam, perlu diperhatikan, bahwa metode tafsir ahkam terdiri dari beberapa kata, yaitu, metode, tafsir dan ahkam. Kata “*metode*” adalah berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan, Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis dengan *method*, dan bahasa Arab diterjemahkan dengan *manhaj* dan dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) cara kerja yang bersistem untuk

¹Muhammad Husein Az-Zahabî, *kitab At-Tafsir wa Al-Mufasssirûn*, Beirut: Dâr Kitab al-Islâmî, 1998..., h. 21.

²Ali Ash-Shâbuni, *At-Tibyân fi Ulûm Al-Quran*, Beirut: Dâr Kitab al-Islâmî, 1999, h. 155. Mannâ' Khalil Al-Qathân, *Mabâhits fi Ulûm Al-Quran*, Beirut: Dar Kitab al-Islâmî, tt..., h. 347.

memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan.³

Definisi ini menggambarkan bahwa metode tafsir al-Quran tersebut berisi seperangkat tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan al-Quran. Menurut Nasarudiin Baidan bahwa, Adapun Metodologi tafsir adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan al-Quran. Beliau juga menjelaskan bahwa, Ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: “metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan al-Quran, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode *muqarin* (perbandingan), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat al-Quran, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafsiran. Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran dan seni atau teknik ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Qur’an.⁴

Sedangkan kata “ *tafsir* ” menurut ulama tafsir, memiliki makna secara bahasa dan istilah. Ibn Manzûr dalam *lisân al-arab* menjelaskan bahwa *fars* adalah menyingkap sesuatu yang tertutup dan tafsir adalah menyingkap makna yang dikehendaki dari lafadz yang *musykil*.⁵

Menurut al-Shirbashi bahwa sebagaimana ulama mendefinisikan tafsir lebih rinci lagi dengan rumusan ilmu tentang turunnya ayat-ayat al-Quran, sejarah dan situasi pada saat ayat itu diturunkan, juga sebab-sebab diturunkannya ayat, meliputi sejarah tentang penyusunan ayat yang turun di Makkah (*Makkikyah*) dan di Madinah (*Madaniyah*), ayat-ayat yang *muhkamât* dan yang *mutasyâbihât*, ayat *khâs* dan ‘*âm*, ayat halal dan haram, ayat kabar gembira dan ancaman, ayat perintah dan larangan dan lain-lain.⁶

Ahmad As-Syirbashi menjelaskan bahwa ada dua makna tafsir di kalangan ulama, yakni: (1) keterangan atau penjelasan sesuatu yang tidak jelas dalam al-Quran yang dapat menyampaikan pengertian yang

³Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur’an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, h. 39.

⁴Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001..., h. 57.

⁵Abu al-Fadhâil Jamal Al-Dîn Muhammad Ibnu Manzûr, *Lisan al-‘Arab*, Beirut: Dar Shâdir, Vol. 5, t.t, 55.

⁶Abd Muin Salim, *Kata Pengantar Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama*, ... h. 28.

dikehendaki, (2) merupakan bagian dari ilmu *Badī'*, yaitu salah satu cabang ilmu sastra arab yang mengutamakan keindahan makna dalam menyusun kalimat.⁷

Kemudian kata *Ahkâm* secara etimologi adalah bentuk plural dari kata *hukmun*, yang berarti ketetapan atau keputusan.⁸ Kemudian makna lain dari *hukmun* adalah pengetahuan, pemahaman dan keputusan yang adil.⁹

Adapun secara terminologi, ulama ushul menjelaskan bahwa hukum adalah titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan maupun larangan. Sedangkan ulama fiqh mengartikannya dengan efek (*illat al-hukm*) yang dikehendaki oleh Allah dari perbuatan manusia seperti wajib, haram dan boleh.¹⁰

Menurut penulis bahwa uraian di atas tentang definisi metode tafsir ahkam, dari penjelasan kata-katanya sampai dari segi lafaz, bahasa dan istilah, maka dapat disimpulkan bahwa, metode tafsir ahkam adalah sebuah *manhaj* atau metode sistematis yang digunakan oleh peneliti al-Quran untuk mengungkapkan makna ayat ahkam sebagai proses pengambilan dan *istinbath* hukum.

Artinya bahwa metode tafsir ahkam ini adalah metode yang sistematis yang dapat digunakan oleh peneliti al-Quran untuk memahami dan menyimpulkan hukum yang bersumber dari al-Quran, hadis, *ijmâ'*, qias dan sejumlah sumber-sumber hukum yang lain seperti, *aqwâl as-shahâbah*, *aqwâl ahl al-madînah*, *istihâsân*, *mashâlihil mursalah*, *al-istishâb*, *al-urf*, *sad al-zarî'ah*.

Formulasi metode tafsir ahkam yang merupakan disertasi penulis diantara salah satu tujuannya untuk menjadikan seorang peneliti al-Quran berwawasan yang luas, memiliki karakter dengan kepribadian moderat, santun, terbuka, proporsional, cerdas menyikapi perbedaan, dan cerdas mengambil sikap dalam menghadapi perkembangan zaman dan pemikiran manusia. Karakter metode tafsir ahkam ini bertujuan agar para peneliti al-Quran tidak mudah menyalahkan pendapat tafsir atau *ijtihad* yang bertentangan dengan *ijtihadnya*, akan tetapi perbedaan tersebut disikapi dengan saling melengkapi dan saling menghargai. Kemudian karakteristik metode tafsir ahkam ini akan memberikan wawasan bagi para peneliti, untuk

⁷Ahmad Al-Syirbâshi, *Sejarah Tafsir Al-Quran*, terj. Tim Pustaka Firdaus, T. t. p, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994..., h. 5.

⁸Majd Al-Din Al-Firozabadi, *Al-Qamûs Al-Muhît*, Beirut: Dar ihya at-Turast al-Arabî, Vol. I, h. 1415.

⁹Majd Ad-Din Abi As-Sa'âdah Al-Mubâarak bin Muhammad Abi al-Âtsîr al-Jazrî, *Kitaban-Nihayah fi al-Gharî b al-Hadîs wa al-Âtsar*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah , Jilid I, h. 419.

¹⁰Muin Umar, *Ushul Al-Fiqh, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama / IAIN*, Jakarta, Vol. II, 1985, h. 20.

membuka diri dalam menghadapi situasi dan kondisi, jika terjadi perubahan hukum secara khusus dan global umum. Dimana kondisi-kondisi itu menjadikan kita lebih luwes dan menyesuaikan perubahan hukum jika ada tuntutan dalam perubahannya.

B. Konstruksi Formulasi Metode Tafsir Ahkam Secara Umum

Membaca literatur kitab-kitab tafsir ahkam, penulis menemukan, bahwa semua para mufasir tafsir ahkam memiliki *manhaj* metode tafsir ahkam tersendiri. Diantara mereka masing-masing memiliki keistimewaan dengan metode tafsir ahkam yang mereka miliki. Tapi secara global pada umumnya, mereka menggunakan metode tafsir ahkam yang hampir mirip dan mendekati kesamaan pada metode-metode yang mereka gunakan. Ada juga diantara mereka yang dengan terang-terangan ketika berhadapan dengan perbedaan pendapat, lebih mengutamakan pendapat mazhabnya. Seperti yang dilakukan oleh Al-Jassâs dalam kitabnya *Ahkam Al-Quran*. Hal ini yang menyebabkan Al-Jassâs banyak disoroti oleh para kalangan mufasir. Khususnya dari kalangan mufasir kontemporer.

Perbedaan yang begitu jelas ketika kita membaca literatur tafsir ahkam klasik dan kontemporer. Kitab tafsir ahkam klasik, kajian tafsir ahkamnya tidak sistematis dan kadang lebih mendahulukan mazhabnya dibandingkan dengan yang lain. Adapun tafsir ahkam kontemporer lebih sistematis dan lebih mengarah kepada kajian perbandingan mazhab dengan memaparkan masing-masing pendapat mazhab dengan argumennya masing-masing. Kemudian untuk tafsir ahkam kontemporer lebih menggunakan bahasa yang lebih mudah dimengerti dibandingkan dengan tafsir ahkam klasik.

Berikut penulis akan memaparkan konstruksi metode tafsir ahkam secara umum yang digunakan oleh para mufasir klasik dan kontemporer, yaitu:

1. Analisis makna mufradad ayat dan *i'râb lafaz* ayat yang digunakan dalam al-Quran.
2. Pemaparan sosio-historis *asbabun nuzûl* ayat.
3. Penjelasan korelasi *munâsabah* ayat
4. Menjelaskan makna ayat secara global
5. Penjelasan hukum secara umum tentang masalah tertentu.
6. Penjelasan ijihad ulama dalam tafsir ahkam dan perbedaan ijihad mereka dengan memaparkan masing-masing argumen dalil yang mereka gunakan.
7. *Tarjîh* pendapat ulama yang dianggap kuat dengan melihat argumentasi dalil.
8. Melakukan *istinbâth* atau penyimpulan hukum untuk menetapkan hukum pada kasus tertentu.
9. *Hikmah at-tasyrî'* atau pesan moral dalam ayat hukum tersebut.

C. Syarat-Syarat Mufasir Ahkam Secara Umum

1. Memahami disiplin ilmu bahasa arab *nahwu* dan *syaraf*
2. Mengetahui historis *asbâb nuzhûl*
3. Mengetahui ilmu *munâsabah* ayat ahkam
4. Menguasai *ulum al-Qurân* dan kaidah-kaidah tafsir
5. Mengetahui *ushul al-fiqh* dan kaidah-kaidah fiqih
6. Menguasai ilmu *mustalahul hadis* dan kaidah-kaidahnya
7. Memahami ilmu *nashîkh wal manshûkh*

D. Biografi Singkat dan Metodologi Ahli Tafsir Ahkam (abad ke 3 H – abad ke 6 H) dan (abad 12 H – sekarang)

1. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Tafsir (abad ke 3 H – abad ke 6 H)

a. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Al-Jassâs (305 H-370 H)

Muhammad bin Husein Ad-Zahabî, berkata bahwa Al-Jassâs (305 H) adalah Imam para pengikut mazhab Abu Hanifah di masanya dan termasuk mujtahid yang terkenal dalam kalangan mazhab Abu Hanifah.¹¹ Al-Jassâs dengan gelar (penjual kapur rumah), nama lengkap beliau adalah Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Razi, namun ia lebih populer dengan julukan Al-Jassâs (penjual kapur rumah).¹² Dalam referensi yang lain beliau dikenal juga memiliki dua julukan yang terkenal yaitu Al-Râzî dan Al-Jassâs.¹³ Al-Jassâs dilahirkan pada tahun 305 H di kota Baghdad dan wafat pada tanggal 7 Dzulhijjah tahun 370 H. Dalam pencarian ilmu beliau dikenal sangat rajin dalam menuntut ilmu agama. Sampai beliau Allah pertemuan dengan seorang guru yang banyak beliau jadikan sebagai sandaran, panutan dan tempat untuk bertanya segala hal-hal yang berkaitan dengan permasalahan fiqih yang bermazhab hanafi, beliau adalah Abi Al-Hasan Al-Karkhî dan beliau wafat pada tahun (w. 340 H), ketika guru Al-Jassâs meninggal dunia, maka Al-Jassâs kembali dari Nisabûrî menuju kota Bagdad pada tahun 344 H. Kemudian beliau mengajar, mendidik dan sekaligus menggantikan tempat posisi gurunya. Maka banyaklah para penuntut ilmu yang belajar kepadanya dan diikuti juga dari kalangan para ulama dan ilmuan ketika itu. Beliau dikenal termasuk orang yang sangat bertakwa, *warâ'*, dan

¹¹As-Sayyid Muhammad Ali Iyâzî, *Al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wazarat al-Tsaqafah al-Irsyad al-Islamy, 1373 H..., h. 109.

¹²Demikianlah beliau dikenal oleh masyarakat ketika itu, untuk mencari nafkah, beliau bekerja dengan giat sebagai penjual kapur rumah. Abu Bakar Ahmad bin Ali Al-Razi Al-Jassâs, *Ahkam al-Quran*, Vol. I, Beirut: Dar al-Ihya ' Al-Turast Al-Arabi, 1992..., h. 3.

¹³Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006, h. 118.

zuhud. Oleh sebab itu dua kali beliau diminta oleh pemerintah ketika itu untuk menjabat sebagai hakim di kantor pengadilan saat itu, akan tetapi beliau menolak.¹⁴

Al-Jassâs tinggal dan menetap di Bagdad. Diceritakan bahwa banyak sekali murid-murid yang belajar dan berguru kepadanya. Mereka adalah murid-murid yang melakukan perjalanan mereka ke tempat Al-Jassâs yang jauh untuk menimba ilmu agama. Dan murid-murid yang telah menjadikan Al-Jassâs teladan sifat *zuhud* dan wara'sifat yang rendah hati. Murid-murid itu di antara mereka adalah Abu Bakar Ahmad bin Musa Al-Khawarizmî, Abu Abdullah Muhammad bin Yahya Al-Jurjanî (Syaiikh Al-Qudûrî), Abu Al-Farj Muhammad bin Umar yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn Al-Muslimah, Abu Ja'far Muhammad bin Ahmad Al-Nasafî, Abu al-Hasan Muhammad bin Ahmad Al-Za'farânî, Abu Al-Hasan bin Muhammad bin Ahmad bin Al-Thayyib Al-Ka'ari ayah dari Ismail Al-Qâdhî Wasîth, masih banyak lagi murid-murid yang lain.¹⁵

Kitab *ahkâm al-Quran*¹⁶ dikenal sebagai kitab fiqih mazhab Hanafi yang sangat penting, khususnya bagi kalangan pengikut madzhab Hanafi.¹⁷ Ini beberapa data kitab-kitab para ulama yang telah menulis kitab dengan judul yang sama, *Ahkâm al-Qur'ân* secara berurutan sebagai berikut; 1). Muhammad bin Idris al-Syafi'î (w. 204 H/819 M). 2). Abû al-Hasan Ali bin Hajar al-Sa'âdi (w 244 H/858 M).3). Abû Ishaq Ismail bin Ishaq al-Bashri (w. 282 H/895 M).4). Abû al-Hasan, Ali bin Musa bin Yazdad Al-Qummi Al-Hanafî (w. 305 H/ 917 M). 5). Abû Jafar Ahmad bin Muhammad Al-Thahawi Al-Hanafî (w. 321 H/933 M). 6). Abû Muhammad al-Qâsim bin Ashbû' al-Qurthûbi (w. 340 H/951 M). 7). Abû Bakr Muhammad bin Ali Al-Jassâs Al-Hanafî (w. 370 H/980 M). 8). Abû Al-Hasan Ali bin Muhammad Al-Kiyaharasyi As-Syafi'î (w. 504 H/ 1110 M). 9). Abu Bakr Muhammad bin Abdullah Al-Syahir bi Ibn Al-Arabi Al-Maliki (w. 543 H/1148 M). Dalam kitabnya berisi tafsir terhadap lima ratus ayat yang berhubungan dengan hukum (*ahkâm al-mukallafîn*). 10). Abdul Mun'im bin Muhammad bin Fars Al-Gharnathi (w. 597/1200 M).¹⁸

¹⁴Al-Khatîb Al-Bagdâdî, *Târîkh Bagdat*, Dar al-Kitab al-Arabî, Bairut, Vol. 4, h. 314-315.

¹⁵Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006, h. 121.

¹⁶Sebenarnya nama kitab dan penamaan kitab ini dengan *Ahkâm Al-Quran*, sebelumnya telah banyak kitab-kitab yang dinamakan *ahkam al-Quran* bukan hanya Al-Jassâs.

¹⁷Mannâ' al-Qathân, *Mabahist fî Ulûm Al-Qur'an...*, h. 377.

¹⁸Hanafi, Musshthofa al-Rumi, *Al-Kasyf Al-Zhunûn an Asami Al-Kutub wa Al-Funûn*, Beirut: Dâr al-Fikr, Vol. I, 1994. h. 80.

Dalam literatur mazhab hanafi, bahwa kalangan mazhab hanafi membagi ulama-ulama mereka pada tingkatan *shalaf*, *khalaf* dan ulama kontemporer. Maka mereka menjadikan Al-Jassâs sebagai ulama dari kalangan *khalaf*.¹⁹

Dalam penjelasan yang lain Al-Ubaid menyatakan bahwa para pengikut mazhab Hanafi membagi tingkatan ulama mereka kepada tujuh tingkatan. Al-Jassâs mereka letakkan pada tingkatan golongan ulama mazhab Hanafi pada tingkat ke empat. Tingkatan ke empat ini, bagi para ulama Hanafi adalah mereka yang memiliki keahlian dalam *mentakhrij* hadis. Diantara mereka juga ada yang disebut para *muqallidin* mazhab Hanafi, mereka ini adalah orang-orang yang tidak mampu berijtihad sama sekali, namun karena mereka masih memiliki dasar untuk dapat membedakan mana ayat yang *mujmal* dan yang *mubham*.²⁰

Az-Zahabî dalam kitabnya menjelaskan tentang kemuliaan Al-Jassâs, dan beliau menyanyungnya dengan ucapan, bahwa beliau adalah seorang Imam, *Al-Allâmah*, *Al-Muftî*, *Al-Mujtahid*, beliau adalah salah satu orang yang berilmu di kota Irak bermazhab hanafi, beliau banyak memiliki karya kitab.²¹ Al-Jassâs juga mendapatkan pujian dari beberapa ulama diantaranya adalah Muhammad Yusuf Al-Banûrî, kata beliau Al-Jassâs adalah Imam dalam ilmu ushûl, ilmu *kalâm*, ilmu fiqh, ilmu hadist dan beliau seorang *muhaqqiq* yang luas pandangannya.²²

Pengaruh mazhab Hanafi sangat mempengaruhi cara pandang Al-Jassâs sehingga beliau lebih mengutamakan pendapat imam Hanafi dibandingkan dengan imam-imam yang lain. Bahkan kadang beliau terlihat sangat fanatik dalam hal berpegang teguh dengan mazhab imam Hanafi. Boleh jadi apa yang dilakukan Al-Jassâs mungkin ada unsur-unsur politik di dalamnya. akan tetap penulis lebih melihat bahwa apa yang dilakukan al-Jassâs baik dari penafsiran dan tafsir al-Quran yang beliau miliki adalah murni berasal dari hatinya dan bukan mengikuti dorongan-dorongan dari pihak luar. Terbukti bahwa beliau diminta untuk menjabat sebagai hakim atau *qhâdî*, tetap beliau menolaknya.

¹⁹*As-Salf* dalam istilah mazhab Hanafi adalah mereka yang hidup dari masa imam Abu Hanifah sampai pada masa Muhammad bin Al-Hasan (w. 189 H). Sedangkan istilah *Al-Khalaf* dalam pandangan mazhab Hanafi adalah mereka yang hidup dari masa Muhammad bin Al-Hasan sampai pada masa Syamsul Aimmah Al-Khalwâî (w. 456 H), Ali bin Sulaiman Al-Abîdi, *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha*, Riyad : Dar At-Tadmuriyyah, 1431 H/2010 M, h. 120.

²⁰Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat Al-Ahkam wa Manahijuha*, Riyad: Dar At-Tadmoria, 2010..., h. 20.

²¹Muhammad bin Ahmad Az-Dzhabî, *Siyar A'lâm an-nubalâ'*, Bairut: Nashr Muassasah Ar-Risâlah, t.th. Vol. 16..., h. 340.

²²Said Muhammad Yusuf Al-Banûrî, *Kitab Yatîmat al-Bayân fî Syaiin min Ulûmi al-Quran*, Majlis Dakwah wa At-Tahqîq Al-Islâmî, h. 48.

Ada sebuah pernyataan dari seorang peneliti al-Quran, beliau adalah Abdul Mustaqim, kata beliau bahwa, akibat tradisi penafsiran lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab atau ideologi keilmuan tertentu. Tepat pada periode ini, al-Quran sering kali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Sebelum menafsirkan al-Quran, secara tidak langsung seseorang sudah diselimuti jaket ideologi tertentu. Akibatnya, al-Quran cenderung diperkosa (atau dipaksa) untuk menjadi objek kepentingan sesaat untuk membela kepentingan subjek (penafsir dan penguasa).²³

Oleh karena itu, apa yang dikatakan para ulama, bahwa Al-Jassâs dalam tafsirnya ahkam al-Quran sangat memprioritaskan mazhabnya itu sangat jelas, karena pada umumnya komentar mereka terhadap Al-Jassâs begitu pedas, sehingga sorotan-sorotan pedas dari para ulama yang mengkritik sikap Al-Jassâs benar-benar sangat berlebihan dalam mendahulukan mazhabnya. Lihat pernyataan Manna' al-Qathân berpendapat bahwa Al-Jassâs dianggap sangat ekstrim dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam al-Quran. Begitu pula menyanggah mereka yang tidak sependapat dengannya. Bahkan berlebih-lebihan dalam *mentakwilkan* ayat al-Quran sehingga menyebabkan pembaca tidak mau meneruskan bacaannya, karena ungkapan-ungkapannya dalam membicarakan madzhab lain sangat pedas.²⁴

Semua ini merupakan kritikan, namun hal ini tidak mengurangi pekerjaan Al-Jassâs dalam menulis karya tafsirnya. Tafsir ini merupakan salah satu tafsir yang lahir pada masa yang kritis, di mana terjadi banyak pertentangan mazhab dan fanatisme mazhab. Maka karya tafsir ini dikritik sebagai sebuah legitimasi akan aliran mazhab Hanafi dan mazhab Muktazilahnya. Karena pada masa ini, banyak ditemukan riwayat yang tidak shahih untuk membela mazhabnya sendiri dalam urusan agama.²⁵

Kecerdasan Al-Jassâs tentunya dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran yang bersumber dari guru-gurunya. Bahkan begitu semangatnya beliau menuntut ilmu, sampai pindah-pindah dari kota satu ke kota yang lain. Dalam perjalanan menuntut ilmu beliau melakukan *rihlah* dari kota Ar-Ray, Bagdad, kota Al-Ahwaz dan kota Nîsabuří. Perjalanannya ini memberikan pengaruh yang besar (dalam pemikiran tafsir), dan tidak dipungkiri bahwa mengetahui ilmu guru-guru beliau menunjukkan atas keluasan wawasan ilmiah yang beliau memiliki.

²³Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. 59.

²⁴Manna Khalil al-Qathân, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qurân 2...*, h. 378.

²⁵Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2009, h. 185-186.

1) Para Masyâikh atau Guru-Guru Al-Jassâs

Al-Ubaîd menjelaskan tentang siapa saja guru-guru Al-Jassâs, bahwa guru-guru beliau adalah sebagai berikut:

- a) Abu al-Hasan Ubaidillah bin Al-Husain Al-Karkhî, beliau lahir di al-Kharhk tahun 260 H. Beliau memiliki karya ilmiah diantaranya kitab-kitab: *Al-Mukhtasar fi al-Fiqhi*, *As-Sharhu Al-Jâmiain as-Shagîr wa Al-Kabîr* oleh Muhammad bin al-Hasan, *Risâlah fi al-Ushûl* yang mengandung kajian cabang-cabang fiqih Hanafi. Beliau wafat di Bagdad tahun 340 H.
- b) Abdu al-Bâqî bin Qâni' bin Marzûq bin Wâsiq al-Amwî. Beliau lahir pada tahun 266 H dan wafat pada tahun 351 H. Beliau seorang *qhâdî* dan penghafal hadis, beliau termasuk ahli ra'yi, akan tetapi beliau dituduh banyak melakukan kesalahan dalam periwayatan. Al-Barqânî mengatakan bahwa beliau menurut pendapatku *dhaîf* (lemah). Al-Jassâs banyak meriwayatkan hadis-hadis beliau dalam kitab *ahkâm al-Quran*.
- c) Abdullah bin Ja'far bin fâris bin Darsatwih bin Al-Marzaban Al-Farisî An-Nahwî, dari ulama al-Lughah, beliau memiliki kitab-kitab yang lebih banyak dalam ilmu nahwu dan lughah. Beliau lahir pada tahun 258 H dan wafat pada tahun 347 H. Muhammad bin Bakar bin Muhammad bin Abd Ar-Razzak Al-Basari, beliau wafat tahun 347 H.
- d) Abu Al-Abbas Al-Asam Muhammad bin Ya'qub bin Yusuf Al-Sanânî Al-Ma'qali An-Nîsâbûrî, beliau seorang *muhaddis* dan berasal dari Nîsabur., beliau lahir tahun 247 H dan wafat tahun 346 H.
- e) Abu Al-Qâsim Abdullah bin Muhammad bin Ishaq Al-Marûzi Al-Asli al-Bagdâdî beliau wafat tahun 329 H.
- f) Al-Husein bin Ali bin Yazid bin Daud Abu Ali Al-Hâfidz An-Nîsâbûrî, beliau wafat tahun 349 H.²⁶

2) Murid-Murid yang belajar dari Imam al-Jassâs

Diantara murid-murid Al-Jassâs adalah Abu Bakar Al-Khawârizmî. Nama lengkap beliau adalah As-Seikh Al-Imam Abu Bakar Muhammad bin Musa Al-Khawarizmî, beliau termasuk murid yang selalu mengikuti Al-Jassâs, al-Khawarizmi wafat pada tahun 403 H. Abu Abdullah Al-Jarjânî, nama lengkap beliau adalah Abu Abdullah Muhammad bin Yahya bin Mahdî Al-Jarjânî, beliau termasuk ahli fiqih dikalangan mazhab hanafi, beliau memiliki kitab yang bernamab *tarjîh mazhab Abi Hanîfah*. Beliau wafat 397 H, pendapat yang lain mengatakan 398 H. Kemudian murid Al-Jassâs adalah Abu Ja'far An-Nasfî, nama lengkap beliau adalah Al-Qâdhî Abu Ja'far Muhammad bin Ahmad bin Mahmud An-Nasfî, beliau termasuk ulama mazhab Hanafi yang alim di zamannya. Beliau memiliki kitab dengan nama

²⁶Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 23.

At-Ta'liqât fi Al-Khilâf, beliau wafat 414 H. Kemudian Abu al-Hasan az-Za'farânî, nama lengkap beliau adalah Abu Al-Hasan Muhammad bin Ahmad bin Abdu Ad-Dallâl Al-Ma'rûf dengan Az-Za'farânî, beliau wafat pada tahun 393 H.²⁷

Masih banyak murid-murid beliau, dan kalau disebutkan satu persatu dalam penelitian ini, maka banyak sekali. Diantaranya adalah Muhammad Al-Kamârî wafat 417 H dan Abu al-Farj Ahmad bin Muhammad bin Umar bin Al-Husain bin Abdillah Al-M'ruf bin Al-Maslamah dan beliau wafat pada tahun 415 H.²⁸

3) Kitab-kitab yang merupakan karya-karya Al-Jassâs

Dalam perjalanan karir beliau, dan sebagai seorang ulama yang menjadi rujukan pada masanya, dan juga sebagai pedididk dan pengajar, beliau juga tidak lupa meninggalkan sebuah kebiasaan yang berharga, yaitu menulis buku-buku yang sangat bermanfaat untuk generasi berikutnya. Dalam sela-sela kesibukannya mengajar, beliau telah banyak mengeluarkan beberapa kitab-kitab yang menjadi pegangan para pengikut mazhab Hanafi. Semua karya-karya beliau sebagai sumbangsi pemikiran beliau dalam dunia akademisi, sekaligus memperkaya khazanah kitab-kitab dunia khususnya dalam pendidikan Islam.

Diantara karya-karya Al-Jassâs yang sangat memberikan manfaat dan pengaruh besar pada perkembangan ilmu tafsir adalah sebagai berikut:

- a) Kitab *Ahkâm Al-Quran*, kitab ini mengandung disiplin ilmu tafsir dengan coraj tafsir fiqh atau tafsir hukum. Kitab ini merupakan kitab yang sangat terkenal dalam dunia akademisi, khususnya dalam bidang kajian ilmu tafsir. Kitab ini banyak mendapatkan sambutan dari kalangan pengikut mazhab Hanafi. Kitab ini juga memberikan sebuah contoh yang baik dalam kajian tafsir ayat-ayat ahkam.
- b) Kitab *Sharh Al-Jami' Al-Kabîr* lil Imam Muhammad bin Hasan As-Syaibânî, beliau wafat pada tahun 187 H. Kitab ini banyak dijelaskan oleh para ulama mazhab Hanafi. Diantara para ulama yang mensyarah kitab ini salah satunya adalah Al-Jassâs. Syarah kitab ini masih ada dan menjadi kitab klasik dan Nukhanya masih ada sampai sekarang di Perpustakaan Dar al-Kutub al-Misriyyah, kitab ini terdiri dua juz dengan no. 745-746 dalam mazhab Hanafi.²⁹
- c) Kitab *Sharh As-Shagir lil Imam* Muhammad bin Hasan As-Syaibânî, kitab ini termasuk kitab lama yang penuh berkah dan salah sati kitab besar

²⁷Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h. 127.

²⁸Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h.128.

²⁹Abd al-Qâdir bin Abi Al-Wafâ' Al-Qurshî, *kitab al-Jawâhir al-Madhiyyah fi Tabaqâti al-Hanafîyyah...*, Cet I, Vol. II, h. 247.

dalam kalangan mazhab Hanafi. Sampai-sampai diantara mereka berkata, bahwa seseorang tidak akan sempurna dan tidak mampu berfatwa dan memutuskan perkara masalah kecuali setelah mengetahui permasalahan-permasalahan yang ada dalam kitab itu. Kitab ini telah banyak disyarah oleh para ulama dalam kalangan mazhab Hanafi, diantaranya adalah Al-Jassâs.³⁰

- d) *Kitab Sarh Mukhtasar* Abi Ja'far At-Thahâwî, kitab ini memuat penjelasan *furû' al-Hanafîyyah Li* Abi Ja'far At-Thahâwî. Al-Jassâs berkata bahwa saya telah mengumpulkan dalam kitabku ini cabang-cabang hukum fiqh yang mana seseorang tidak boleh mengabaikan, apalagi tidak mengetahui permasalahannya, saya juga telah menjelaskan jawaban-jawaban yang bersumber dari Abu Hanifa, Abu Yusuf dan Muhammad. Kitab ini banyak disyarah oleh ulama-ulama dari kalangan mazhab Hanafi, diantaranya adalah Al-Jassâs.³¹

Penulis membatasi kitab-kitab karya Al-Jassâs pada empat kitab terkenal yang beliau miliki. Al-Ubaid menjelaskan bahwa disana masih banyak karya-karya beliau, diantaranya adalah kitab *Mukhtasar ikhtilâf at-Thahâwî*, kemudian kitab *Sharh Adab al-Qhâdî li al-Khasâf*, Kitab *Sharh Mukhtasar al-Karkhî*, Kitab *Sharh Asmâ al-Husnâ*, kitab *Ushul al-Fiqh* dan kitab *Jawâbât al-Mashail*.³²

4) Aqîdah Al-Jassâs dan Pengaruh Pemikirannya pada aliran Mu'tazilah

Dalam berbagai literatur tentang kajian pemikiran tafsir Al-Jassâs, bahwa beliau dalam aliran fiqh mengikuti mazhab Hanafi. Artinya, beliau dalam melakukan ibadah dan muamalah sehari-hari berpegang teguh kepada ajaran fiqh Hanafi. Sedangkan dalam masalah aqidah, beliau mengikuti alur pemikiran aliran *Mu'tazilah*. Sebab beberapa pendapatnya dalam tafsir ayat al-Quran, sebagian mengarah pada pemikiran aqidah *Mu'tazilah*. Sebagian diantara mereka yang mempelajari kitab ahkam al-Quran Al-Jassâs, bahwa pemikiran beliau cenderung menggunakan pemikiran *Mu'tazilah*. Penulis dalam penelusuran kajian pemikiran aliran al-Jassâs, menemukan beberapa tulisan dengan pernyataan-pernyataan yang berbeda. Akan tetapi kebanyakan dari para peneliti tafsir al-Quran itu, menyatakan bahwa, Al-Jassâs adalah benar memiliki kecenderungan ke arah pemikiran *Mu'tazilah*.

Perhatikan pernyataan Al-Hâkim Al-Jasmî bahwa Ahmad bin Ali Ar-Râzî Al-Jassâs adalah termasuk golongan ulama *Mu'tazilah* dan beliau

³⁰ Abd al-Qâdir bin Abi Al-Wafâ' Al-Qurshî, *kitab al-Jawâhir al-Madhiyyah fi Tabaqâti al-Hanafîyyah*, Cet I, Vol. I..., h. 85.

³¹ Abd al-Qâdir bin Abi Al-Wafâ' Al-Qurshî, *kitab Al-Jawâhir Al-Madhiyyah fi Tabaqâti Al-Hanafîyyah...*, Cet I, Vol. II..., h. 85.

³² Ali bin Sulaiman Al-Abîd, *Tafasîr Ayat Al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h.130.

masuk pada daftar tingkatan yang ke dua belas ulama Mu'tazilah.³³ Kemudian Al-Abîdi dalam penjelasannya dengan menukil pendapat Abu al-Husain al-Khayyât Al-Mu'tazilî bahwa, 'tidaklah benar dan tidak dapat diterima bagi orang yang menggolongkan seseorang sebagai pengikut Mu'tazilah, sampai jelas dalam pemikirannya dan keyakinannya telah berkumpul pemikiran *al-Ushûl al-Khamsah* (dasar-dasar yang lima) yaitu: tauhid, *al-Adl* (keadilan), *al-wa'du* (perjanjian), *al-Wa'id* (Ancaman), *al-Manzil baina Manzilataini* (satu tempat diantara dua tempat) dan *al-Amru bil Ma'rûf wa an-Nahyi an al-Mungkar*', Al-Hakim Al-Azmi melanjutkan pendapatnya bahwa "jika telah lengkap lima dasar ini terhadap seseorang, maka ia telah termasuk pengikut aliran Mu'tazilah."³⁴

Menurut Syams Ad-Dîn Al-Dzahabî, dalam sebuah pernyataan, beliau berkata, bahwa "sesungguhnya Al-Jassâs memiliki pemikiran yang lebih cenderung mengarah pada aliran *Mu'tazilah*, sebab dalam pemaparannya, ketika menjelaskan tentang hukum melihat Allah (*ru'yatullah*) dan permasalahan yang lain, menunjukkan bahwa beliau memiliki pemikiran aliran *Mu'tazilah*."³⁵

Al-Ubaid menjelaskan ada beberapa pendapat al-Jassâs yang lebih mengarah kepada pemikiran tafsir mazhab Mu'tazilah, diantaranya dalam masalah hukum sihir. Al-Jassâs berpendapat bahwa sihir tidak memiliki hakikat dan tidak memberikan pengaruh. Pendapatnya ini bertentangan dengan pendapat jumhur ulama yang berpendapat bahwa, sihir memiliki hakikat dan dapat memberikan pengaruh kepada manusia. Jumhur ulama dengan argumen dalil yang begitu kuat berpegang pada surah Al-A'râf ayat 126, surah Al-Baqarah ayat 102 dan surah Al-Falaq ayat 4. Jumhur juga berpegang dengan dalil hadis *shahih* Bukhari yang terdapat pada jilid 7/28-29 dan Muslim jilid 4 no. hadis 1719 dan masing-masing kitab, pembahasannya terdapat pada bab *as-Sihr*.³⁶

Kemudian Al-Jassâs dalam permasalahan melihat Allah, memiliki persepsi yang sangat berbeda dengan jumhur ulama. Al-Jassâs dalam masalah ini berpandangan sama dengan mazhab aliran *Mu'tazilah*. Al-Jassâs mengingkari melihat Allah ketika di akhirat kelak. Mereka yaitu Al-Jassâs dan mazhab Mu'tazilah memiliki argument dalil dengan berpegang pada

³³Abu Al-Qâsim Al-Balkhî (348 H), *kitab fadlu al-I'tizâl wa Tabqât al-Mu'tazilah*, Tunis: Dar at-Tunisiyah li an-Nasr, t.th, h. 391.

³⁴Penjelasan Al-Abîdi, menjelaskan pemikiran Abu Al-Husain Al-Khayyât Al-Mu'tazilî dalam kitabnya *Al-Intisâr wa Al-Raddu alâ Ibn Ar-Râwandî Al-Mulhid* Li Abî Al-Husain Al-Khayyât Al-Mu'tazilî, h. 23. Ali bin Sulaiman Al-Abîdi, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h.131.

³⁵Muhammad bin Ahmad Al-Zahabî, *Siyar A'lâm An-Nubalâ'*, Bairut: Nashr Muassasah Ar-Risâlah, t.th. Vol. 16..., h. 341.

³⁶Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h.137.

zhahir ayat pada surah al-An'am ayat 103. Ahli Sunnah wal Jamâah dalam hal ini membantah dan menjawab pernyataan Al-Jassas dan Mu'tazilah, bahwa *ru'yatullah* atau melihat Allah Swt mutlak pasti akan terwujud pada hari kiamat sesuai penjelasan pada firman Allah dan hadis Nabi Muhammad Saw. Juhur ulama menjelaskan dan memberikan argument dalil yang kuat kepada mereka yang membantah dengan firman Allah pada QS. al-Qiamah/75:22-23, QS. al-Mutafifin/86:15 dan juga dalil yang terdapat pada QS. Yunus/10:26.³⁷

5) Gambaran Umum Profil Metodologi Kitab *Ahkam Al-Quran Al-Jassâs*

Al-Abîdi telah mengkaji dalam penelitian tentang kitab ini, dalam penjelasannya bahwa kitab *ahkam al-Quran* yang disusun oleh Ahmad bin Ali Ar-Râzî al-Jassâs. Ketika menjelaskan tentang ayat-ayat ahkam yang berlandaskan mazhab Abu Hanifah, beliau meletakkan pendahuluan *muqaddimah* yang begitu panjang tentang kajian ushul fiqih (tentunya sebagai pegangan bagi peneliti al-Quran), kemudian setelah itu, beliau membagi penjelasan kitab ahkam al-Quran menjadi dua bagian besar:

- a) Metode *istinbâth* ahkam dengan pendalaman kajian bahasa *lugawiyyah*. Al-Jassâs meletakkan dan menjadikan dalam kitabnya pembahasan tersebut menjadi tiga puluh tiga bab tentang bahasa. Penjelasan dari sisi ilmu ushul fiqih atas mazhab Hanafi dan dalil-dalilnya. Sekaligus bantahan atas pendapat-pendapat yang bertentangan dengan mazhab Hanafi, beliau juga menyebut dalil-dalil mazhab yang bertentangan dengannya. Dalam kitab itu, beliau juga menyebut tentang kekuatan argumentasinya dengan menjelaskan dasar-dasar *ushuliyyah* pada permasalahan dari masalah-masalah itu. Dalam bagian ini Al-Jassâs menampilkan tentang beberapa kajian ushul fiqih diantaranya adalah; *al-âm' wal istbâtil qaul bihi*, *al-khâs wa wujûh at-takhsîs*, *al-mujmal* dan hukumnya, *al-haqîqah*, *al-majâz* dalam bahasa arab, *al-muhkam wal mutashâbih*, *al-amr* (perintah) apakah harus *al-faur* (segera) atau *at-tarakhî* (dapat ditunda) dan lain-lain.
- b) Dalil-dalil ahkam sebagai argumentasi penguat hukum, dan beliau menjadikannya dalam enam belas bab. Didalamnya terdapat kajian *nashikh wal manshukh*, *syariah man kân qablanâ*, *wa akhbâr al-âhâd*, *isbath al-qiâs* dan *al-ijtihâd*, dan masih banyak lagi.³⁸

6) Langkah-Langkah Metode Tafsir Ahkam Perspektif Al-Jassâs

³⁷Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h. 139.

³⁸Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h. 41.

Al-Jassâs memiliki kecerdasan dan kemampuan dalam meng*istinbath*kan hukum dari sumber utama hukum Islam yaitu al-Quran, hadis dan Ijtihad. Metode tafsir ahkam yang digunakan oleh Al-Jassâs tidak terlalu berbeda dengan metode-metode tafsir yang digunakan oleh para ahli tafsir yang lain. Terlihat jelas pada karyanya tafsir ahkam al-Quran, bagaimana beliau melakukan *istinbâth* ahkam untuk mengambil kesimpulan hukum pada ayat-ayat ahkam, sesuai pemahamannya dalam mazhab Abu Hanifa.

Semangat Al-Jassâs dalam menebar dan mengembangkan ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan yang beliau miliki, perlu diberikan penghargaan yang besar. Terlihat tanggungjawab besar seorang ulama yang memiliki pemikiran yang jauh kedepan. Memikirkan umat generasi berikutnya, bagaimana kehidupan mereka. Oleh karena itu, penting sekali menyusun kitab-kitab, sebagai karya-karya ilmiah, agar generasi berikutnya memiliki pegangan kuat untuk mempelajari ayat-ayat al-Quran. Salah satunya yang membanggakan umat pada generasi sekarang adalah karya besar beliau dalam tafsir ahkam yaitu *ahkam al-Quran*.

Kitab *ahkam al-Quran* ini sebagai karya besar dalam tafsir ahkam dalam mazhab Hanafi. Kitab ini sebagai salah satu kitab referensi utama dalam mazhab Hanafi. Al-Jassâs dalam tafsir ahkam menggunakan metode tahlili dalam menjelaskan ayat-ayat ahkam al-Quran. Amin Suma dalam penjelasannya tentang kitab tafsir ahkam al-Quran Al-Jassâs, bahwa kitab tafsir ahkam ini tergolong tua dan terdiri atas tiga jilid, dengan tebal halaman secara keseluruhan masing-masing 540 halaman, jilid I, 494 halaman, jilid 2 memuat 479 halaman; untuk jilid 3 yang tanpa halaman daftar isi. Kitab ini di susun oleh al-Imam Abi Bakr Ahmad bin Ali al-Râzî Al-Jassâs (305-370 H), salah seorang ahli fiqih dari kalangan mazhab Hanafi.³⁹

Karena kitab ahkam al-Quran ini termasuk tafsir dengan metode *tahlili*,⁴⁰ maka pembahasan kajiannya sesuai dengan apa yang dijelaskan

³⁹Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2001..., h. 141.

⁴⁰Secara harfiah, *tahlilî* berarti terlepas atau terurai. Jadi, tafsir *tahlilî* yaitu metode penafsiran ayat-ayat al-Quran dengan pendeskripsian (menguraikan) makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran dengan mengikuti tata tertib susunan atau urutan surat-surat dan ayat-ayat al-Quran yang diikuti oleh analisis tentang kandungan ayat tersebut. Metode *tahlilî* yang biasa disebut metode *tajzi'î* ini termasuk metode tafsir yang tertua dalam usiannya. Dalam rekaman sejarah kitab-kitab tafsir al-Quran yang pernah ditulis para mufasir masa-masa awal pembukaan tafsir hampir atau bahkan semuanya menggunakan metode *tahlilî*. Perkembangan metode tahlilî mengalami perkembangan sangat pesat pada masa-masa berikutnya. Bahkan hingga saat ini kitab-kitab tafsir yang menggunakan pendekatan tafsir tahlilî masih terus mengalir pada penerbitannya. Tafsir *tahlilî* memiliki kelebihan sangat istimewa dibandingkan dengan tafsir yang menggunakan metode lainnya. Kelebihannya antara lain: keluasan dan keutuhannya dalam memahami al-Quran, serta melalui metode ini

oleh para ahli tafsir. Yaitu mengungkap makna yang terkandung dalam ayat-ayat ahkam sesuai urutan surah dalam al-Quran. Kemudian kajian selanjutnya fokus kepada *syarah* penjelasan mufradat kosa kata yang digunakan oleh ayat, setelah itu penjelasan tentang makna ayat dengan menggunakan sumber dari al-Quran, hadis dan juga syair-syair jahiliy sebagai penguat makna, sekaligus untuk memahami maksud kandungan ayat yang lebih sesuai. Tidak lupa dalam tafsir tahlili ini juga menjelaskan pengertian tentang kosa kata dan menjelaskan konotasi hubungan kalimat ayat dengan ayat yang lain. Kemudian munasabah ayat sebelum dan sesudahnya, agar dapat ditemukan makna yang lebih sesuai dan hubungannya antara peristiwa satu dengan peristiwa yang lain.

Penjelasan diatas diperkuat lagi oleh pernyataan Nashrudin Baidan dalam kitabnya, bahwa jika dikaji kitab tafsir ahkam al-Quran ini merupakan salah satu karya tafsir yang menggunakan metode tafsir tahlilî.⁴¹ Metode ini, biasanya seorang mufasir menjelaskan makna yang terkandung dalam al-Quran, ayat demi ayat dan surah demi surah sesuai dengan urutannya di dalam *mushaf*. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang dikandung ayat yang ditafsirkan seperti pengertian kosakata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, kaitannya dengan ayat-ayat yang lain, baik sebelum dan sesudahnya (*munâsabat*), dan juga tidak ketinggalan pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan penafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi Saw, Sahabat, para *tabi'in* dan ahli tafsir lainnya.⁴²

Kitab ahkam al-Quran ini dengan corak tafsir fiqih, menggunakan metodologi *tahlilî* sebagai *istinbath ahkam*. Adapun langkah-langkah metode tafsir ahkam yang ditempuh oleh Imam al-Jassâs dalam penyimpulan dan menetapkan hukum, adalah sebagai berikut:

a) Sebagai langkah pertama, al-Jassâs melakukan tafsir ahkam adalah dengan menganalisa kosa kata bahasa (*mufradât*) ayat al-Quran dengan menggunakan pendekatan *an-nahzam* dan *al-mantsur* untuk mengetahui makna yang jelas dengan pegangan sumber dari al-Quran, hadis dan syair-syair *jâhili*.

seseorang diajak untuk memahami al-Quran dari surat awal al-Fâtihah hingga akhir surat an-Nâs. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011..., h. 103-104.

⁴¹*Tahlilî* yaitu metode analisis yang menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut. Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, h. 31.

⁴²Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998..., h. 32.

- b) Dalam kajian *istinbath* hukum, al-Jassâs menjelaskan dan menyebutkan perbedaan pendapat ulama *shalaf* dan menjelaskan dalil-dalil yang digunakan oleh mereka, baik dalil-dalil yang disepakati maupun yang tidak disepakati.
- c) Al-Jassâs dalam menjelaskan hukum, lebih memprioritaskan pendapat Abu Hanifah dibandingkan dengan pendapat para Imam yang lain. Bahkan beliau memperluas dengan mengembangkan pendapatnya dengan cara *mentarjih* pendapat Imam Abu Hanifah. Dapat dilihat dalam kitabnya Al-Jassâs menggunakan kata-kata dalam penulisan kitabnya dengan (*qîla*), kemudian beliau langsung membantahnya dengan kata (*qulnâ*).
- d) Al-Jassâs menjelaskan perdebatan ilmiah dalam permasalahan tertentu, menyebut pendapat-pendapat ulama dalam penjelasan tafsir ayat ahkam, kemudian Al-Jassâs langsung membantah pendapat-pendapat yang bertentangan dengan mazhab Abu Hanifah.
- e) Al-Jassâs dalam metode tafsir ahkam memberikan kesan fanatisme mazhab, khususnya beliau lebih mengutamakan mazhab Abu Hanifa. Kesan memaksakan pendapat mazhab Hanafi sangat jelas dalam menguraikan penjelasan hukum pada masalah tertentu.⁴³

Dalam beberapa uraian ilmiah yang terdapat pada literatur kitab-kitab para ahli tafsir, saat mereka mengomentari sikap al-Jassâs yang berlebihan dalam mengistinbatkan hukum, mereka memberikan sorotan dan kritikan pedas kepada Al-Jassâs. Sebab sikap Al-Jassâs tidak memberikan cerminan sebagai seorang akademisi dalam menyikapi perbedaan pendapat. Coba perhatikan komentar dari seorang ulama yang memiliki perhatian akademik kepada kitab tafsir ahkam al-Quran Al-Jassâs. Diantaranya adalah Komentar Muhammad Husain Al-Dzahabî yang dikutip oleh Nasharudiin Baidan dalam kitabnya, bahwa beliau menyatakan dalam komentarnya, adalah penyimpangan Al-Jassâs yang sangat fanatik terhadap mazhab Hanafi, ketika membahas masalah-masalah *fihiyyah* dan *khilafiah*, sering meluas dan melebar sehingga mengalihkan arah pembicaraannya sering dirasakan tidak lagi sesuai dengan ayat yang dikaji.⁴⁴

Penulis melihat bahwa penulisan karya tafsir ahkam al-Quran oleh al-Jassâs, adalah sebuah karya ilmiah yang lahir didasari keinginan untuk mengembangkan pemikiran mazhab fiqih Hanafi ketika itu. Sehingga setiap penafsiran hukum yang lahir dari Al-Jassâs akan mencerminkan pemikiran mazhab Abu Hanifah. Oleh karena itu, maka tidak heran, yang terjadi adalah sebuah pemaksaan pendapat terhadap satu mazhab tertentu, sehingga dapat disimpulkan bahwa al-Jassâs dalam pemikiran fiqhnya sangat fanatik terhadap mazhab Abu Hanifah, bertentangan, ingin menang sendiri. Al-Jassâs

⁴³Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkâm wa Manâhijuhâ...*, h. 152.

⁴⁴Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an...*, h. 32.

dalam aqidahnya juga terpengaruh oleh aliran *Mu'tazilah* yang selalu bertentangan dengan kesepakatan jumhur ulama.

Mannâ' Al-Qathân memberikan keritikan dan sorotan tajam kepada Imam Al-Jassâs, bahwa Kitab ini, pengarangnya membatasi diri pada penafsiran ayat yang berhubungan dengan hukum-hukum cabang. Ia mengemukakan satu atau beberapa ayat lalu menjelaskan maknanya dengan *atsar* dan memaparkan masalah fiqih yang berhubungan dengannya, baik hubungan itu dekat atau jauh, Al-Jassâs juga mengemukakan berbagai perbedaan pendapat antar mazhab, sehingga pembaca merasa, bahwa ia sedang membaca sebuah kitab fiqih, bukan kitab tafsir. Kemudian Mannâ' Al-Qathân melanjutkan komentarnya, bahwa Al-Jassâs terlampau fanatik buta terhadap mazhab Hanafi sehingga mendorongnya untuk memaksamaksakan penafsiran ayat dan *pentakwilannya*. Sehingga menyebabkan pembaca tidak suka meneruskan bacaannya, karena ungkapan-ungkapannya dalam membicarakan mazhab lain sangat pedas dan Al-Jassâs jelas menganut aliran *Mu'tazilah*.⁴⁵

Seperti yang telah dijelaskan dalam sejarah, bahwa terjadi pergeseran persepsi pada masa Al-Jassâs dalam penafsiran al-Quran. Bergesernya dasar penafsiran dari penafsiran yang berdasarkan *riwâyah* kepada penafsiran dengan cara berbasis *dirayah* atau *ra'yu*. Hal ini telah dijelaskan oleh seorang peneliti tafsir al-Quran, beliau menjelaskan bahwa dalam kajian tafsir, berdasarkan sejarah dinamika perkembangan tafsir periode pertengahan ditandai dengan bergesernya tradisi penafsiran dari tafsir berbasis riwayat (*tafsir bi al-ma'tsur*) ke tafsir berbasis nalar (*tafsir bi al-ra'yi*).⁴⁶

Menurut penulis bahwa As-Syâfi'î adalah orang yang pertama yang menjadi pelopor untuk mempersatukan persepsi bahwa jika ada dalil nash al-Quran atau hadis, maka pendapatnya tertolak. Dalam sebuah literatur kajian mazhab As-Syâfi'î, beliau menyampaikan bahwa, “*jika hadis itu benar shohih, maka itu adalah mazhabku*”, artinya bahwa Imam Syafi'î mengajarkan kepada kita agar meninggalkan subyektifitas dalam penafsiran ayat hukum, boleh jadi pendapat kita tidak kuat dan pendapat lain lebih kuat, disebabkan adanya hadis shahih. Dalam kitab al-Jassâs, penulis tidak menemukan keterbukaan, toleransi dalam menyikapi perbedaan, sehingga yang terjadi dan terlihat hanya keegoisan pengarang kitab, untuk mempertahankan mazhabnya, dalam hal ini mazhab Hanafi.

Penulis dalam hal ini sebagai peneliti dan pengkaji al-Quran, ingin memberikan masukan bahwa, sebaiknya buku ahkam al-Quran tetap dijaga keasliannya, karena walaupun terdapat banyak ketimpangan dan kefanatikan

⁴⁵Mannâ Khalil al-Qathân, *Studi Ilmu-Ilmu al-Quran 2*, Terj. Muzakir AS..., h. 518.

⁴⁶Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012, h. 90.

di dalamnya tetap dijaga dan dicetak, agar tetap kitab ini memberikan inspirasi positif kepada generasi setelahnya untuk dapat mempelajari kitab-kitab tafsir ahkam terdahulu agar dijadikan sebagai perbandingan dalam rangka untuk perbaikan ke arah yang lebih baik. Sehingga kitab-kitab klasik tetap dijadikan sebagai pegangan bagi setiap pengikut mazhab tanpa mengabaikan dan menghilangkan pendapat yang bertentangan dengan mazhabnya. Metode tafsir ahkam yang digunakan Al-Jassâs dalam *istinbâth* ahkam, masih belum sistematis seperti yang dilakukan oleh para ahli tafsir kontemporer. Seperti As-Shâbunî, Az-Zuhailî dan lain-lain.

b. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif As-Syafi'î

1) Biografi dan Metode Tafsir Ahkam As-Syâfi'î (150 H)

Kitab ahkam al-Quran yang akan dibahas pada penelitian ini adalah kitab tafsir ahkam al-Quran yang merupakan kumpulan penjelasan langsung dari Imam Syâfi'î yang disusun oleh Al-Baihaqî dengan penulisan sistematis dan mudah dicerna. Tanpa adanya Imam Al-Baihaqî, maka dipastikan apa yang dijelaskan oleh As-Syâfi'î tidak terbukukan. Sebelum penulis mengkaji kitab ahkam al-Quran ini, penulis akan menjelaskan biografi kedua ulama besar ini. Penjelasan tentang kedua Imam ini sangat penting, sebab As-Syâfi'î dalam hal ini sebagai narasumber dan Al-Baihaqî sebagai salah satu pengikut mazhab As-Syâfi'î yang menulis apa yang dijelaskan oleh As-Syâfi'î dari nash-nashnya.

As-Syâfi'î, dengan nama lengkapnya, Muhammad bin Idris bin Al-Abbâs bin Ustman bin Syafi' bin As-Shâib bin Ubaid bin Abdi Yazîd bin Hâshîm bin Al-Muttalib bin Abdu Manâf, Abu Abdillah Al-Qurshy Al-Muttalibî As-Syâfi'î Al-Ghazhî, nasab beliau terhubung dengan Nabi Muhammad Saw dari jalur Al-Muttalibî saudaranya Hâshim ayah dari Abd Al-Muttalib. As-Syafi'î dilahirkan di kota Gazza tahun 150 H.⁴⁷ Dalam riwayat yang lain sebelum dibawa ke kota Makkah, terlebih dahulu beliau dibawa ke kota Asqalan, kemudian ke kota Makkah.

Saat kelahirannya di tahun itu, telah meninggal dunia dua ulama besar saat itu yang pertama adalah Abu Hanifah Nu'man bin Tsâbit wafat di kota Irak dan Imam Ibnu Juraij Al-Makkî, beliau adalah mufti Hijaz yang wafat di kota Mekkah. Dalam penjelasan yang lain, bahwa As-Syâfi'î hidup sebagai anak yatim di masa kanak-kanaknya. Ketika ibunya merasa khawatir dan takut atas keselamatan As-Syâfi'î. Kemudian ibu As-Syâfi'î membawanya ke kota Makkah, di saat itu beliau berumur dua tahun dan hidup di kota Makkah tempat asal ayahnya. ibunya keturunan Yaman dari kabilah Azdî dan memiliki jasa yang besar dalam mendidik As-Syafi'î. Ayahnya meninggal dunia ketika beliau masih dalam buaian, tepatnya setelah dua tahun dari

⁴⁷Al-Baihaqî, *Kitab Manâqib as-Syafi'î, tahqîq* Sayyid Ahmad Shaqar, Cairo: Nasr Maktabah dâr At-Turâs, 1391 H.... h. 71.

kelahirannya. Beliau hidup dalam kemiskinan dan ketika ibunya takut nasab anaknya hilang, ibunya membawanya ke kota Makkah ketika beliau berumur sepuluh tahun. Agar beliau dapat hidup bersama orang-orang Quraisy dan dapat bertemu dengan nasab keluarganya di kota Makkah. Maka disanalah As-Syâfi'î kecil banyak belajar dan menghafal banyak syair-syair arab sehingga menjadikan beliau sangat *fasîh* dalam bahasa arab. Sampai Al-Asmâ'î ulama besar di kota Makkah ketika itu berkata: “ syair-syairnya Huzail menjadi sempurna karena lisannya seorang pemuda Quraish yang dipanggil dengan sebutan Muhammad bin Idris.⁴⁸

As-Syâfi'î telah hafal Al-Quran dalam usia yang belum sampai tujuh tahun ketika masih di Gaza. Kemudian beliau belajar *qiraah* dengan Ismail bin Qasantin dan beliau banyak belajar dari para ulama-ulama Makkah diantaranya Sufyan bin Ainayyah yang di kenal Imam ahlu al-Hadis dan Muslim bin khalid Az-Zanjî yang dikenal dengan Muftî dan Faqîh kota Makkah ketika itu. Kemudian setelah itu beliau melakukan perjalanan untuk bertemu kepada Imam Al-Laiys bin Said yang mana ketika itu berada di Mesir. Kemudian beliau melanjutkan perjalanannya menuju Madinah untuk belajar kepada ulama-ulama Madinah dan saat itu umur beliau masih tiga belas tahun, diantara ulama Madinah adalah Malik bin Anas. As-Syâfi'î belajar dengan beliau tentang hadis dengan kitabnya yang begitu terkenal yaitu “ *Al-Muwattâ'* ”. Malik bin Anas meminta kepada As-Syâfi'î untuk membaca kitab *Al-Muwattâ'*, beliau sangat kagum akan kefasihan lisan yang dimiliki oleh As-Syâfi'î ketika itu, sehingga beliau menghafal kitab tersebut dengan waktu yang begitu singkat selama 9 hari.⁴⁹

Dengan kecerdasan yang dimilikinya dan kecepatan hafalan yang beliau miliki, maka beliau masih berumur lima belas tahun sudah di izinkan untuk memberikan fatwa kepada masyarakat. Ulama yang hidup pada zamannya selalu memuji beliau dengan pujian yang luar biasa, karena ketajaman hafalan dan penguasaannya tentang syair-syair arab, maka seorang ulama besar yang bernama Al-Asma'î banyak bertanya kepadanya dan mengambil mamfaat dari syair-syair *qabilah* bani Huzail.⁵⁰

2) Peran Guru-Guru As-Syâfi'î

Di kota Makkah beliau banyak belajar dari ulama-ulama kota Makkah. Beliau belajar ilmu sastra bahasa arab dan mendalami syair-syair arab. Sampai beliau bertemu dengan guru mulia yaitu Seikh Muslim bin Khalid az-

⁴⁸Wahbah Az-Zuhailî', *Kitab Al-Fiqh Al-Islamî' wa Adillatuhû*, Damaskus: Dâr Al-Fikr, Cet. 4, Vol. I, 2004 M/ 1425 H..., h. 49.

⁴⁹Ali Jum'ah, *Al-Madkhal fi Dirasât al-Mazâhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dar As-Salâm Littabaah wa Nasr wa At-Tauzi' wa At-Tarjamah, 2004 M/1424 H, h. 21.

⁵⁰Hasan bin Ahmad bin Muhammad bin Salim Al-Kâf, *Kitab At-Taqriratu As-Sadîdah fil Al-Masâil Al-Mufidah min Majmuati Durûs Al-Habib Zain bin Sumait*, Surabaya: Dar Al-Ulûm Al-Islamiyyah, Cet. II, 2003, h. 31.

Zanjî. Az-Zanji sangat kagum atas kecerdasan muridnya yaitu As-Syâfi'î dan beliau sangat memuliakan As-Syâfi'î dengan mengizinkan kepada As-Syâfi'î untuk dapat memberikan fatwa. Perkataan Muslim bin Az-Zanjî : “*Wahai Aba Abdillah, berfatwalah, sebab telah tiba masanya engkau untuk berfatwa...*”. Dalam beberapa riwayat yang merupakan perkataan langsung As-Syâfi'î : “*Saya telah menghafal al-Quran ketika saya berumur tujuh tahun. Dan saya menghafal kitab Muwattâ' Imam Malik ketika saya berumur sepuluh tahun.*”⁵¹

Beliau dikenal dengan julukan sang *mujtahid mutlaq mustaqil*⁵² yang setiap gagasan-gagasan ijtihadnya dijadikan sebagai dasar pijakan untuk menjawab masalah umat. As-Syafi'î dikenal sebagai *mujaddid* pada zamannya, karena setelah Imam Abu Hanifah meninggal dunia maka lahirlah As-Syafi'î. Keberadaannya merupakan sebuah keberkahan pada perkembangan fiqih Islam. Karena Beliaulah yang pertama kali memperkenalkan kepada umat ini tentang gagasan penulisan kajian *ushul fiqih*. (kitab *ar-Risâlah*) Sehingga buku tersebut dijadikan sebagai rujukan kajian *ushul fiqih* di dunia Islam dari zamannya sampai sekarang ini. Ketika banyak mengatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, As-Syafi'î justru bangkit dan memberikan pencerahan dengan jawaban-jawaban yang luar biasa, bahwa pintu ijtihad tidak tertutup dan selalu akan terbuka sampai hari belum kiamat.

Ketika beliau di kota Makkah beliau berguru dan belajar ragam ilmu pengetahuan diantaranya ilmu fiqih dan hadis. Sehingga dalam perjalanannya beliau menuntut ilmu agama sampai ke kota-kota lainnya seperti Madinah, Irak dan Yaman. Di kota Makkah beliau belajar dengan Sufyan bin Uyainah, Muslim bin Khâlîd Az-Zanjî dan Saïd bin Salim Al-Qadâh. Saat beliau di kota Madinah, beliau belajar kepada Imam Mâlik bin Anas, Abdul Aziz Ad-Darâwardî dan Muhammad bin Abî Fadîk. Ketika di kota Yaman, beliau belajar kepada Muhammad bin Al-Hasan, Wakî' bin Al-Jarrâh, Abu Usâmah Hammâd bin Usâmah Al-Kûfi dan Seikh Ismail bin Aliyyah.⁵³

⁵¹Al-Fakhr Ar-Rhâzî, *Manâqib Imam As-Syâfi'î*, Cairo: Dar Nasr al-Maktabah al-Alâmiyyah..., h. 107.

⁵²*Mujtahid Mutlaq Mustaqil* adalah seseorang mujtahid yang memiliki kemampuan dalam melakukan *istinbath* hukum dengan menyusun metodologi ijtihad sendiri membangun pendapatnya dengan pendekatan *ushul fiqih*. Wahba Az-Zuhail berkata dalam *muqaddimah* kitab *Al-Fiqhu Al-Islami wa Adillatuhû: Al-Mujtahid Al-Mustaqil* adalah mereka yang telah meletakkan dasar-dasar kaidah *istinbâth* untuk membanguh sebuah pandangan fiqih seperti para Imam mazhab yang empat (Abu Hanifah, Maliki, Syâfi'î dan Ahmad bin Hambal).

⁵³Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h.188.

3) Murid-Murid As-Syâfi'î

Diantara murid-murid As-Syâfi'î adalah Sulaiman bin Dawud Al-Hasyîmî, Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid, Imam Ahmad bin Hanbal, Ar-Râbi' bin Sulaiman Al-Jizi, Abu Bakar Abdullah bin Al-Zubair Al-Humaidî, Ibrahim bin Al-Mundzir Al-Hizâmi, al-Hasan bin Muhammad bin Ash-Shabbah Az-Za'farânî, Abul Walid Musa bin Abi Al-Jarûd Al-Makki, Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya al-Buwaitihî, Abu Ibrahim bin Ismail bin Yahya bin al-Muznî, Yunus bin Abdil A'lâ dan Abu Yahya Muhammad bin Sa'ad bin Ghâlib Atthâr.

Jika kita urut sesuai tempat asal kota murid-murid yang belajar kepada beliau dan menyebarkan pendapat beliau dengan membukukan semua yang disampaikan As-Syâfi'î, sebagai berikut:

Murid-murid beliau yang berasal dari kota Makkah adalah, Abu Bakar Al-Hamîdî, Abu Al-Walîd Musa bin Abi Al-Jârûd. Di kota Bagdad Irak adalah Abu Ali Al-Karâbîsî, Abu Tsaur Al-Kalbî, Ahmad bin Hambal dan Ishâq bin Râhawiyah. Murid-murid beliau yang berasal dari Mesir adalah Harmalah bin Yahya, Al-Buwaitî, Al-Muznî, Muhammad bin Abdullah bin Abd Al-Hakam dan Rabî' bin Sâlim Al-Marâdî.⁵⁴

4) Pemikiran Ijtihad Fiqih As-Syâfi'î

Beliau adalah tokoh fiqih Islam yang sangat berpengaruh dalam perkembangan fiqih Islam. Pemikiran fiqihnyaini, dipelopori oleh beliau yang mana beliau hidup di zaman pertentangan antara dua aliran yaitu aliran *Ahlul Hadits* (cenderung berpegang pada teks hadist) dan aliran *Ahlur Ra'yi* (cenderung berpegang pada akal pikiran atau ijtihad). As-Syafi'î belajar kepada Malik bin Anas yang mana ketika itu beliau sebagai tokoh Ahlul Hadits di zamannya, dan Muhammad bin Hasan As-Syaibanî sebagai tokoh *Ahlu Ra'yi* yang juga murid Abu Hanifah.

As-Syâfi'î kemudian merumuskan aliran pemikiran fiqihnya, yang dapat dikatakan berada di antara kedua kelompok tersebut. As-Syafi'î menolak *Istihâsan* dari Abu Hanifah maupun *Mashâlih Mursalah* dari Malik bin Anas. Namun demikian Mazhab As-Syâfi'î menerima penggunaan *qiyas* secara lebih luas ketimbang Imam Malik. Meskipun berbeda dari kedua aliran utama tersebut. Keunggulan As-Syafi'î sebagai Ulama fiqh dan hadits di zamannya, membuat mazhabnya memperoleh banyak pengikut, kealimannya diakui oleh para ulama yang hidup sezaman dengannya. Banyak sekali para ulama yang memuji beliau, disebabkan karena kejeniusan yang beliau miliki.

⁵⁴Muhammad bin Ahmad Al-Zahabî, *Siyar A'lâm A-Nubalâ'*, Bairut: Nashr Muassasah Ar-Risâlah, t.th. Vol 12,... h. 587.

5) Pujian Ulama Kepada As-Syâfi'î

Imam Malik berkata kepada Imam Syâfi'î, “ Sesungguhnya Allah Swt telah menyinari hatimu dengan nur-Nya, jangan padamkan nur-Nya dengan melakukan maksiat, setelah berguru dengan Imam Malik, kemudian Imam Syafi'i melakukan perjalanan menuntut ilmu dan pindah ke Yaman.⁵⁵

Pernah suatu saat Seikhnya Sufyan bin Uyainah, jika ada hal-hal yang berkaitan tentang masalah tafsir dan beberapa fatwa yang dimintakan untuk dijawab, beliau biasanya menoleh ke arah As-Syâfi'î, kata beliau: ...tanyakan kepada pemuda ini.⁵⁶

Imam Malik bin Anas berkata: “Sesungguhnya Allah Swt telah melatakkan pada hatimu cahaya, maka jangan sekali-kali engkau padamkan cahaya itu dengan maksiat ”.⁵⁷ Dalam kitab *manâqib* yang disusun oleh Imam al-Baihaqî, dikatakan bahwa beliau merupakan pimpinan ulama pada masanya ialah Muhammad bin Idris As-Syâfi'î.⁵⁸

6) Karya-Karya As-Syâfi'î

Sebagai seorang ulama yang memiliki segudang ilmu pengetahuan, maka Imam Syâfi'î telah banyak melahirkan kitab-kitab yang bermanfaat. Beliau menulis karya-karya tersebut sebab kepedulian beliau kepada ilmu agama sangat tinggi. Sebagian kitab-kitabnya beliau tulis dengan tangannya sendiri dan sebagian murid-murid beliau yang tulis sesuai perintahnya. Beliaulah yang pertama kali sebagai pelopor penulisan kitab *ushul fiqh* pertama dalam sejarah perkembangan fiqh Islam. Berikut adalah kitab-kitab beliau yang sangat terkenal, bahkan hampir setiap tahun dan setiap generasi selalu diterbitkan, sebab sudah menjadi referensi utama dalam kajian fiqh Islam. Bahkan kitab-kitab beliau telah tersebar bukan hanya di wilayah tanah Arab saja, akan tetapi sudah ke manca negara, yaitu, kitab *Al-Um*, *Ar-Risâlah*, *Ikhtilâ'if Al-Hadîs* yang disaring langsung oleh murid beliau Ar-Rhâbî' Al-Marâdî, Kitab *Musnad Imam As-Syâfi'î*, *As-Sunan fi Al-Hadîs*.⁵⁹

7) Biografi Al-Baihaqi Sebagai Penulis Ahkam Al-Quran Li As-Syâfi'î (W. 384 H/994 M)

Al-Baihaqi dengan nama lengkap Imam Al-Hâfiz Abu Bakar Ahmad bin Al-Husain bin Ali bin Musa Al-Khurasâni Al-Baihaqî. Baihaq adalah

⁵⁵Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007, cet. I, h. 357.

⁵⁶Al-Baihaqi, *Manâqib As-Syâfi'î*, *Tahqiq Ahmad Shaqar*, Cairo: Nasr Maktabah Dâr at-Thurâs, Vol II, 1391 H, h. 240.

⁵⁷Al-Fakhr Ar-Rhâzî, *Manâqib As-Syâfi'î*, Cairo: Nasr al-Maktabah al-Alâmiyyah, tt, h. 18.

⁵⁸Al-Baihaqi, *Manâqib As-Syâfi'î*, *Tahqiq Ahmad Shaqar*, Vol II..., h. 269.

⁵⁹Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ*, Riyad: Dar At-Tadmoria, 2010..., h. 192.

sebuah perkampungan di daerah Naishabur. Beliau adalah seorang ulama besar dari Khurasan, di sebuah desa kecil yang terdapat di pinggiran kota Baihaq, beliau banyak menulis kitab, diantaranya kitab-kitab fiqh yang berbicara tentang fiqh atas mazhab As-Syâfi'î. Al-Baihaqi lahir pada bulan Sya'ân pada tahun 384 H, bertepatan dengan bulan September 994 Masehi. Lahir di desa Khusraujirdi, masih termasuk daerah Baihaq dekat dengan daerah Naisabur. Al-Baihaqî wafat pada hari Sabtu di Naisabur, Iran, tanggal 10 Jumadil Ula 458 H (9 April 1066 M). Kemudian beliaudibawa ke tanah kelahirannya yaitu Baihaq dan dimakamkan di sana, usia beliau pada saat itu adalah 74 tahun.

Al-Baihaqi hidup pada masa Daulah al-Abbasiyah. Beliau melakukan pencarian ilmu ke kota Khurasan, Irak, dan Hijaz. Dalam *kitab siyar a'lam an-nubalâ*, Az-Zhahabi menjelaskan tentang perjalanan Al-Baihaqi saat belajar untuk menuntut ilmu. Imam Al-Dzhahabi menjelaskan bahwa Al-Baihaqi, saat berusia 15 tahun, beliau telah mendengar dari Abu Al-Hasan Muhammad bin Al-Husain Al-Alawî, sahabat dari Abu Hamid bin As-Syarqî dan beliau adalah guru yang pertama bagi Imam Al-Baihaqi. Beliau tidak pernah luput untuk mendengar dan menyimak secara langsung dari Abu Nu'aim Al-Isfharayinî, sahabat Abu Uwanah, dan meriwayatkan ilmu darinya dengan cara belajar *talaqî'* ijazah mengenai hal jual beli. Beliau juga belajar dan mendengar langsung dari Imam Al-Hâkim Abu Abdillah Al-Hâfizh lalu memperbanyak riwayat darinya dan lulus darinya.⁶⁰

Dalam beberapa literatur terdapat ucapan Imam Al-Haramain menyatakan, juga dalam kitab Al-Dzahabi bahwa, kata beliau “Tidak ada satu pengikut As-Syâfi'i pun melainkan, As-Syafi'i memiliki jasa besar kepadanya, kecuali Al-Baihaqi, karena Al-Baihaqi memiliki jasa kepada Imam Syâfi'î berkah karya-karyanya yang memuat pembelaan terhadap mazhab As-Syâfi'î dan pendapat-pendapatnya.⁶¹

As-Shubkî berkata bahwa, Al-Baihaqi adalah salah satu Imam kaum muslimin, sebagai Dai yang mengajak kepada tali Allah yang kokoh. Beliau adalah *al-hâfiz* penghafal besar, ahli ilmu ushul yang tidak ada bandingnya (di masanya), *zuhud*, *wara'*, taat kepada Allah, pembela mazhab, baik *ushul* maupun *furû'*-nya, dan beliau adalah salah satu gunung dari gunung-gunung ilmu.⁶²

⁶⁰Muhammad bin Ahmad Al-Zahabî, *Siyar A'lâm An-Nubalâ'*, Bairut: Nashr Muassasah Ar-Risâlah, t.th., Vol 18..., h. 164.

⁶¹Muhammad bin Ahmad Al-Zahabî, *Siyar A'lâm an-nubalâ'*, Vol 18..., h. 168.

⁶²As-Shubkî, kitab *Thabaqhat as-Syâfi'iyyah Li As-Shubkî, tahqîq* Mahmud al-Thahânî wa Abd Al-Fattâh Al-Hulwu, Kairo: Isa Al-Bâbî Al-Halabî Cet. I, Vol II, h. 3.

8) **Seikh-Seikh atau Para Guru Al-Baihaqî**

Beliau belajar dari banyak para ulama yang hidup di masa beliau. Semua yang dijalani oleh Al-Baihaqî adalah sebuah proses tumbuh kembang dalam menuntut ilmu. Diantara para ulama yang beliau berguru kepada mereka adalah, Abu Al-Hasan Muhammad bin Al-Husain Al-Alawi, Al-Hâkim Abu Abdullahan Nîsabûrî, Abu Bakar Muhammad bin al-Hasan bin Fûrak Al-Ashbahânî, Al-Qâdhî Abu Amr Muhammad bin Al-Husain Al-Busthâmî, Abu Thâhir Az-Ziyâdî, Abu Abdurahman As-Salmî, Abu Said As-Shairafî, Abu al-Husain bin Basrân dan Abu Abdullah Muhammad bin Fadl al-Farrâ' al-Misrî.⁶³

9) **Murid-Murid Al-Baihaqî**

Imam az-Zhahabi dalam kitabnya *Siar A'lâm Nubalâ*, menyatakan bahwa di antara murid yang meriwayatkan dari beliau adalah: Syaikhul Islam Abu Ismail Al-Anshari dengan ijazah putranya sendiri: Ismail bin Ahmad bin Al-Husain, cucu beliau: Abu Al-Hasan bin Ubaidillah bin Muhammad bin Ahmad Abu Zakariya Yahya bin Mandah Al-Hafidz, Abu Ma'ali Muhammad bin Ismail Al-Farisi, Abdul Jabbar bin Abdul Wahhab Ad-Dahhan, Abdul Jabbar bin Muhammad Al-Khuwairi, Abdul Hamid bin Muhammad Al-Khuwairi, Abu Bakar Abdurrahman bin Abdullah bin Abdurrahman Al-Bahiri.⁶⁴

10) **Karya Kitab-Kitab Imam Al-Baihaqî**

Imam al-Baihaqî terkenal akan kecerdasannya, sebab beliau memiliki wawasan ilmu pengetahuan yang luas. Kepintarannya dan penguasaannya tentang wawasan mazhab Imam Syâfi'î menjadikannya sebagai penulis yang handal untuk menyebarkan dakwah mazhab Syâfi'î. Dari penelusuran penulis tentang karya-karya kitab Al-Baihaqî, bahwa beliau memiliki karya-karya kitab dalam berbagai disiplin ilmu. Dintara kitab-kitab yang terkenal dari beliau adalah sebagai berikut:

- a) *As-Sunan al-Kubrâ*
- b) *Makrifah al-Sunan wa al-Âtsâr*
- c) *Al-Asmâ' wa as-Sifât*
- d) *Dalâil an-Nubuwwah wa Makrifat Ahwal shâhibi as-Syarîah*
- e) *Al-I'tiqâd wa al-Hidâyah ilâ sabîl ar-Rasyâd*
- f) *Al-Qirâ'ah Khalfa al-Imam*
- g) *Hayât al-Anbiâ'î fi Qubûrihim*
- h) *Al-Jâmi' Li Sa'bi al-Îmân*
- i) *Manâqib as-Syâfi'î*

⁶³Ali bin Sulaiman Al-Abîdi, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat Al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 195.

⁶⁴Muhammad bin Ahmad Al-Dzahabî, *Siyar A'lâm an-nubalâ'...*, h. 169.

j) *Ahkâm al-Qurân*⁶⁵**11) Profil Umum Kitab Ahkâm al-Quran**

Kitab ahkam al-Quran yang disusun oleh Abu Bakar Ahmad bin al-Husain al-Baihaqî adalah sebuah kitab tafsir ahkam yang disusun sesuai apa yang dijelaskan oleh Imam Syâfi'î, melalui nash-nash penjelasan dan penafsiran Imam Syâfi'î. Imam al-Baihaqi menjelaskan dalam kitab *Manâqib* Imam Syâfi'î, bahwa, saya telah mengumpulkan pendapat-pendapat Imam Syâfi'î semoga Allah senantiasa merahmatinya, dalam satu kitab Ahkam al-Quran dan penafsirannya dalam dua jilid.⁶⁶

Penulisan tafsir ahkam dengan menggunakan metode tematik penafsiran al-Quran, sangat banyak. Ragam cara menjelaskan arti kata-kata al-Quran, dengan menjelaskan *i'rab*-nya dan susunan-susunan kata-katanya. Kemudian menjelaskan setiap ayat yang mengandung hukum-hukum Islam tertentu. Imam al-Baihaqi dalam hal ini menjelaskan dalam pendahuluan kitabnya adalah, bahwa saya ini telah melihat dalil-dalil petunjuk yang menjelaskan tentang penjelasan kebenaran perkataan Abu Abdullah Muhammad bin Idris As-Syâfi'î, maka saya berusaha menjelaskan apa yang wajib untuk diketahui oleh manusia dari hukum-hukumnya dan sebagai pembeda pada kitab-kitab ushul fiqih dan Ahkam al-Quran. Kemudian saya kumpulkan dan saya bedakan pada bagian-bagiannya sesuai dengan tertib susunannya, tentunya dengan menggunakan metode penulisan yang tidak panjang dan bertele-tele, langsung kepada sasaran penjelasan.

Al-Ubaid menjelaskan dalam kitabnya, bahwa Al-Baihaqi telah menggunakan empat cara atau jalan untuk menjelaskan kumpulan penafsiran As-Syâfi'î pada ayat-ayat ahkam dalam kitab ahkam al-Quran. Sebagai berikut:

- a) Al-Baihaqi memulai kitab tafsir ahkam al-Quran dengan menyebut beberapa bagian-bagian yang menjelaskan pendapat-pendapat Imam Syâfi'î pada beberapa permasalahan ushul fiqih. Kemudian beliau menjelaskan pendapat beliau (As-Syâfi'î) dalam bab *al-Umûm wa al-Khusûs, Hujjiyyatu as-Shunnah. Hujjiyyatu Khabar al-âhad, Hujjiyyatu an-Nashakh, wa Ibthâl al-Akhz bil Ikhtihsân dan Hujjiyyatu al-Ijmâ'*.
- b) Kemudian Al-Baihaqi menyebutkan pada bagian kecil, yaitu bab yang mempengaruhi tafsir Al-Syâfi'î pada sebagian ayat-ayat yang berbeda-beda pada kitab suci al-Quran
- c) Kemudian Al-Baihaqi memulai menyusun penjelasan tafsir ahkam al-Quran sesuai pada susunan bab-bab fiqih. Kemudian beliau menjelaskan

⁶⁵Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuha...*, h. 98.

⁶⁶Al-Baihaqi, *Manâqib Imam Syâfi'î, Tahqiq Ahmad Shaqar*, Vol II..., h. 368.

makna-makna ayat-ayat hukum dalam dua jilid. Beliau menjelaskan pada jilid pertama, tentang *At-Thahârah*, kemudian hukum lima shalat lima waktu, kemudian hukum zakat, hukum puasa dan hukum haji. Kemudian penjelasan hukum *muâmalât*, kemudian pembahasan masalah *al-fai'û*, *al-ganîmah*, *as-shadaqât*, *bab an-nikah*, *as-shodâq*, kemudian *at-thalâq*, *ar-raj'ah*. Kemudian pembahasan tentang *Iddah*, hukum penyusuan, *an-Nafaqât*, kemudian *al-jarâh*, *qitâl ahli al-bagyî*, *ar-riddah* dan *al-hudûd*. Kemudian dalam jilid dua, beliau menjelaskan beberapa pembahasan tentang *as-siyar*, *al-jihâd*, *ar-radâah*, *an-nafaqât*, kemudian *al-jarâh*, kemudian *al-qitâl*, *ar-riddah* dan *al-hudûd*.

- d) Dan pada akhir kitab ahkam al-Quran, Al-Baihaqi menyebutkan beberapa bagian penjelasan yang tidak dijelaskan pada bagian pertama. Beliau menjelaskan pembahasan tafsir yang membuat As-Syafi'î ingin menafsirkan lebih luas lagi apa saja yang belum terlintas pada beberapa ayat-ayat dalam al-Quran.⁶⁷

12) Metode Tafsir Ahkam Al-Baihaqi

Seperti yang telah penulis jelaskan bahwa, Al-Baihaqi menyusun tafsir ahkam al-Quran ini, bersumber dari kumpulan perkataan dan pendapat-pendapat As-Syafi'î, dalam menafsirkan dan menjelaskan maksud dari kandungan makna ayat-ayat hukum al-Quran. Beliau mengumpulkan pendapat As-Syâfi'î sesuai dengan apa yang diajarkan oleh As-Syâfi'î kepada murid-murid beliau dan kumpulan pengajaran itu sampai kepada Al-Baihaqi sebagai pengikut setia mazhab As-Syâfi'î. Bahkan Al-Baihaqi telah melakukan pembelajaran tentang fatwa-fatwa As-Syâfi'î yang terkenal dengan istilah *qaul qadhim* dan *qaul jadhid*, *qaul qadhîm* (ketika beliau di Irak) dan *qaul jadîd* ketika beliau berfatwa (di kota Mesir). Apa yang diterima dari semua kumpulan nash-nash fatwa-fatwa As-Syâfi'î dijadikan sebagai rujukan untuk menyusun tafsir ahkam al-Quran As-Syâfi'î.

Jika kita perhatikan dalam kitab ahkam al-Quran yang disusun oleh Al-Baihaqi, bahwa beliau telah menggunakan beberapa metode untuk menyusun penjelasan tafsir As-Syâfi'î. Dalam penjelasan Al-Ubaid seorang pakar tafsir, bahwa di dalam kitabnya menjelaskan, diantara metode yang digunakan oleh al-Baihaqi adalah sebagai berikut:

- a) Bahwa beliau menjelaskan tafsir As-Syâfi'î pada ayat tertentu, kemudian menjelaskan *istinbath* hukum yang digunakan oleh As-Syâfi'î untuk menjelaskan kandungan hukumnya. Kadang penjelasan itu begitu panjang, kemudian Al-Baihaqi mempersingkatnya dengan bahasa yang pendek tegas dan jelas.

⁶⁷Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 201.

- b) Kadang-kadang beliau yaitu Al-Baihaqi, menyandarkan pendapat As-Syâfi'î pada hukum tertentu, akan tetapi tidak memuat semua yang ada dalam nash-nash As-Syâfi'î. Contoh dalam penjelasan tafsir kata “*al-Istitâ'ah*” dalam QS. Ali Imran/3:97, bahwa telah sampai riwayat kepada kami dari Abu Said bin Abi Amr, saya Abu Al-Abbas al-Asham, saya Ar-Rabî', saya As-Syâfi'î berkata: Allah Swt telah berfirman:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَكَرَ الْكٰفِرِيْنَ وَمِنْ دَخَلَهُ رَكۡبَتَاۤ اِبۡرٰهِيۡمَ وَاِسۡمٰٓءَ اَلۡحَمۡدُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عَلِيۡمٌ خَبِيۡرٌ
حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسۡتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيۡلًا

Padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim, Barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, Yaitu (bagi) orang yang sanggup Mengadakan perjalanan ke Baitullah.

“*Al-Istitâ'ah*” dalam penjelasan petunjuk dalil sunnah dan *ijmâ'* adalah hendaknya seseorang itu mampu melaksanakan perjalanan dengan mengendarai kendaraan dan memiliki bekal yang cukup untuk pergi dan balik, dan mampu menjalankan perjalanan. Hendaknya orang yang berhaji memiliki harta untuk keperluan haji dan untuk menghajikan dirinya, jika ia tidak mampu. Penjelasan As-Syâfi'î tentang ini begitu panjang, kemudian Al-Baihaqi menjelaskan apa yang dikatakan oleh As-Syâfi'î dengan begitu jelas, yaitu: “bahwa maksud dari kata “*al-Istitâ'ah*” adalah sebab adanya kewajiban ibadah haji.⁶⁸

- c) Dalam penjelasan Al-Baihaqi tentang tafsir As-Syâfi'î, bahwa, bahwa As-Syâfi'î mengambil *istinbath* ahkam dengan menjadikan penjelasan hadis Nabi Muhammad Saw sebagai penjelasan tafsir Q.S Al-Burûj/85:3 yaitu:

وَشٰهِدٍ وَّمَشۡهُودٍ

“dan yang menyaksikan dan yang disaksikan.”

As-Syâfi'î telah berkata dan menjelaskan bahwa, maksud kata “*Shâhidun*” pada ayat di atas adalah hari jumat dan “*Mashûd*”. Ketika beliau menjelaskan tentang ayat yang berbicara masalah *iddah* (masa penungguan) dan *ar-Radhâ'ah* (penyusunan) dan *an-Nafaqât*. Al-Baihaqi berkata: “telah bercerita Abu Abdullah al-Hâfiz, sesungguhnya saya telah membaca ke atasnya, saya Abu al-Abbas, saya ar-Rhabî', saya As-Syâfi'î,

⁶⁸Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 204.

semoga Allah merahmatinya, dalam QS. al-Baqarah/2:228, Allah Swt berfirman:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا تَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ

wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qur, tidak boleh mereka Menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat.

Imam Syâfi'i menjelaskan makna kata *qurû'* ini sesuai penjelasan yang bersumber dari Istri Nabi Saw yaitu Aisyah ra, bahwa makna *al-aqrâ'* atau *qurû'* pada ayat tersebut adalah *al-athâr* yaitu suci atau bersih, maka jika darah sudah terhenti pada haid yang ke tiga, maka halal baginya. Pendapat ini juga disepakati oleh Zaid bin Tsâbit dan Abdullah bin Âmir. Kemudian Al-Baihaqi menjelaskan seperti apa yang dijelaskan oleh As-Syâfi'i, bahwa sebagian golongan sahabat berpendapat bahwa "*al-aqrâ'*" adalah *al-hiad* (haid), maka tidak halal bagi wanita yang ditalak sampai ia mandi bersih pada haid yang ke tiga.

Dalam penjelasan metode tafsir ahkam yang digunakan oleh As-Syâfi'i, seperti yang dijelaskan oleh Al-Baihaqi dalam kitab ahkam al-Quran. As-Syâfi'i menjelaskan bahwa beliau sepakat dan memilih dengan pendapat pertama. As-Syâfi'i menyebutkan beberapa Argumentasi dalil yang digunakan oleh beliau, diantaranya adalah " bahwa Nabi Saw telah memerintahkan kepada Umar bin Khattab ketika beliau mentalak istrinya dalam keadaan haid, untuk merujuknya kembali dan tetap istrinya menetap dirumahnya sampai ia bersih, kemudian setelah itu baru mentalaknya tanpa jima. Kemudian Rasulullah Saw bersabda: "*maka itulah iddah (sebagai cara) yang telah Allah swt perintahkan untuk mentalak para istri*". Kemudian As-Syâfi'i berkata *Wallahu A'lam*. Allah Swt berfirman dalam Q.S at-Thalâq/65:1 yaitu,

يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا تَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ

بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ
لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾

Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar). dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah Mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru.

c. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Ibnu Al-Arabî.

1) Biografi Ibnu Al-Arabî (468-543 H/1076-1148 M).

Mengungkap biografi tokoh satu ini Ibnu Al-Arabî seorang ulama yang memiliki wawasan luas dalam ilmu pengetahuan, khususnya dalam disiplin ilmu tafsir dan ilmu-ilmu al-Quran. Jika dilihat dari namanya maka kita juga teringat satu tokoh dalam dunia *syufiah*, ia adalah Ibnu Arabî seorang sufi terkenal di Andalusia. Kedua tokoh besar ini masing-masing dikenal dengan Ibnu Al-Arabî, dan yang satu lagi menggunakan Ibnu Arabî. Ibnu Arabî inilah yang menjadi pusat perhatian dalam dunia tasawuf. beliau adalah tokoh sufi dunia, dan sangat dikenal dengan kitab-kitab tasawufnya. Sedangkan Ibnu Al-Arabî dikenal dengan ahli tafsir ahkam bermazhab Maliki. Lebih lengkapnya coba kita perhatikan kajian biografi tentang tokoh Ibnu al-Arabî ini yang telah melahirkan karya emas dengan menulis kitab *Ahkâm al-Quran*.

Dua tokoh terkemuka yang bernama Ibnu Al-Arabî dan Ibnu Arabî, keduanya berasal dari Andalusia. Yang pertama, adalah Abû Bakar Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad yang terkenal dengan Ibnu Al-Arabî Al-Isbilî Al-Andalûsî Al-Mâlikî (468-543 H/1076-1148 M). Ayahnya bernama Abû Muhammad (lahir tahun (435 H/1043 M) salah seorang ulama besar pengikut Abû Muhammad bin Hazm Az-Zhâhirî. Sebaliknya, Ibnu Al-Arabî adalah orang yang sangat antipati terhadap Ibn Hazm.⁶⁹ Yang kedua, adalah Muhammad bin Alî bin

⁶⁹Al-Zahabî menuturkan bahwa Abû Bakr Muhammad bin Turkhan pernah menceritakan padanya bahwa Abû Muhammad (ayah Ibn Al-Arabî) pernah belajar kepada Ibn Hazm selama 7 tahun dan mendengarkan semua karyanya kecuali bab terakhir dari kitab *Al-Fishôl. Siyar A'lâm an-Nubalâ'* ..., h. 198 dan h. 201.

Muhammad Ibn Arabî Al-Thâî Al-Hâtimî, seorang *shufi* terkenal di Andalusia. Ia lahir pada tanggal 17 Ramadhan 560 H yang bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M di kota Mursia Andalusia bagian tenggara. Ia lebih dikenal dengan nama Ibn Arabî tanpa *al-* agar mudah untuk membedakannya dengan Ibnu al-Arabî yang lain. Karyanya yang terkenal adalah *Al-Futûhât Al-Makiyah fî Ma'rifat Al-Asrâr Al-Mâlikiyyah wa Al-Mulkiyyah* dan *Fushûsh Al-Hikam*.⁷⁰

Ibnu Al-Arabî yang pertama, adalah Ibnu Al-Arabî yang dilahirkan di Seville pada malam Kamis tanggal 22 Sya'ban tahun 468 H (1076 M).⁷¹ Beliau adalah Imam sunni, beliau juga seorang Qadhî dari mazhab Maliki pada masa kejayaan Islam di Spanyol. Setelah dianggap cukup masa belajar dikampung halamannya, pada usia tahun dari umur beliau yang ke-17 (tahun 485 H/1092 M), beliau pergi bersama ayahnya ke arah timur yaitu ke Damaskus dan Irak untuk belajar di sana. Pada tahun 489 H/1096 M mereka pergi ke Hijaz untuk menunaikan ibadah haji.⁷² Ibnu Al-Arabi adalah seorang tokoh mazhab Maliki. Mazhab fiqih yang masuk ke Andalusia sangat beragam. Mazhab fiqih yang pertama kali masuk ke Andalusia adalah mazhab Auza'i pada tahun (157 H). Al-Qadhi 'Iyad menjelaskan bahwa Ketika pemikiran al-Auza'i masuk di antara masyarakat Andalusia, mereka menerimanya dan mengikutinya. Pemikiran Al-Auza'i terus dikaji sampai datangnya Hisyam bin Abdurrahman, Abdurrahman bin Mu'awiyah, Mu'awiyah bin Hisyam, Hisyam bin Abdul Malik dan Abdul Malik bin Marwan. Mereka adalah para pemuka dan pemimpin Andalusia yang saling membantu untuk mengganti mazhab Auza'i dengan mazhab Maliki.⁷³

Dalam kitab-kitab sejarah tentang perkembangan mazhab fiqih di Andalusia, disebutkan bahwa penduduk setempat bermazhab Maliki, bahkan mereka sangat berpegang teguh dengan mazhab Maliki. Sampai-sampai diceritakan bahwa hampir beberapa para pendatang dari ulama-ulama dari mazhab yang lain berkeinginan untuk menyebarkan mazhab mereka seperti mazhab As-Syâfi'i, mazhab Hanafi dan mazhab Hambali, akan tetapi tidak bisa mempengaruhi dan merubah pandangan mazhab Maliki yang mereka pegang.

⁷⁰ Shalahuddin Khalil bin Abyak Safadi, *al-Wâfi bi al-Wafayât*, Weisbaden: Dar Ihya At-Turâs Al-Arabi, Vol.4, 1966, h.178.

⁷¹ Muhammad Farîd Wajdi, *Dairât Maârif Al-Qarni Al-Isyrîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, h. 307.

⁷² Muhammad Farîd Wajdi, *Dairât Maârif al-Qarni Al-Isyrîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, Vol. 6..., h. 307.

⁷³ Al-Qhâdî Iyâd, *Tartîb Al-Madârik wa Taqrîb Al-Masâlik li Ma'rifat A'lâmi Mazhab Al-Mâlîkî*, Rabat: Wizâratu al-Auqâf wa as-Syuûni al-Islâmiyyah, tt., h. 26-27.

Pernyataan Qadhî Iyâd dalam kitabnya, mengomentari tentang keadaan penduduk Andalusia dengan mazhab Maliki, bahwa mazhab ini terus berkembang menjadi mazhab yang dipegang kuat oleh masyarakat Andalusia. Saat pengikut mazhab Syafi'i, Hanafi, Ahmad, dan Daud masuk ke kota Andalusia yang dibawa oleh para pendatang, ternyata mereka tidak mampu berkembang. Mazhab-mazhab tersebut tidak berkembang dan tergilas seiring dengan perubahan zaman.⁷⁴

Memasuki abad ke-5 H, kawasan timur telah memasuki era kemajuan tulisan dalam berbagai bidang seperti dalam bidang fiqih, *ushûl fiqh*, tafsir, hadis, ilmu kalam, dan tasawwuf. Baghdad, Damaskus, al-Quds merupakan tempat bertemunya berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, baik *naqlî* yang berkaitan dengan al-Quran, hadis dan ilmu periwayatan, maupun *aqlî* seperti filsafat, astronomi atau ilmu falak, kedokteran dan lain-lain. Ibnu Al-Arabi adalah seorang yang dikenal pernah mendatangi tempat-tempat tersebut. Semasa hidupnya ia dikenal sebagai pelancong ilmiah, terutama ke wilayah Timur. Dalam perjalanannya ia bertemu dan berguru kepada para ulama. Contohnya, di Syam beliau mengambil *sanad* keguruan kepada Abu Bakr at-Thartûsî, di Baghdad berguru kepada Abu Bakr As-Shâsyi dan kepada Imam Abu Hâmid al-Ghazâlî, dan sebagainya. Ketika beliau berada di Mesir dan Iskandariyah, beliau bertemu dengan para ahli hadis dan belajar kepada mereka. Maka ketika beliau kembali ke Isybîliah, beliau dikenal sebagai orang yang memiliki wawasan yang luas dengan disiplin ilmu dan pengalaman.⁷⁵

2) Guru-Guru Ibnu Al-Arabi al-Andalusî Al-Malikî

Semangat menuntut ilmu memang sudah mengakar dalam hati Imam besar ini. Pada masa-masa menuntut dan belajar ilmu agama dan ilmu pengetahuan selama sebelas tahun. Orang pertama yang memberikan pengaruh vitamin keilmuan pertama adalah ayah beliau yang bernama Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Al-Arabî wafat pada tahun 493 H.⁷⁶ Beliau banyak bertemu dengan para ulama timur dan barat yang ahli dalam ragam literatur bidang keilmuan. Pengaruh perjalanan ilmu itu, sangat mempengaruhi wawasan keilmuan beliau, sebab semakin banyak beliau bertemu dengan para ulama-ulama yang pakar dan belajar kepada mereka, maka semakin menambah wawasan pengetahuan beliau. Al-Arabî belajar dari mereka ilmu tafsir, hadis, fiqih, ilmu kalam, adab dan berbagai ragam keilmuan yang lain.

⁷⁴Al-Qhādî Iyâdh, *Tartîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik li Ma'rifat A'lâmi Mazhab al-Mâlikî*, Rabat: Wizâratu al-Auqâf wa as-Syuûni al-Islâmiyyah, tt, h. 27.

⁷⁵Ibn Khalkân, *Wafiyât al-A'yân wa Anbâ Abnâ az-Zamân*, Beirut: Dâr Shâdir, tt, Vol. IV, h. 296.

⁷⁶Muhammad bin Ahmad Al-Zahabî, *Siyar A'lâm an-nubalâ'*, Vol. 19..., h. 130.

Al-Abîdi menjelaskan bahwa orang yang pertama kali yang berpengaruh dalam hal perkembangan keilmuan beliau dan sekaligus menjadi guru pertama beliau adalah ayahnya sendiri yang bernama Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Al-Arabî wafat pada tahun 493 H. Perjalanan studi beliau dimulai dari kota Andalusia kemudian kota Mahdiah, Mesir, Falestine Bait al-Maqdis, Damasqus Syuria, Bagdad dan kota Makkah al-Mukarramah. Berikut adalah nama guru-guru dan kota asal yang beliau jadikan sebagai rujukan sanad keguruan.

- a) Di kota Andalusia, Guru pertamanya adalah Ayahnya sendiri yaitu Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Al-Arabî wafat pada tahun 493 H, dan Abu Abdullah bin Muhammad bin Ahmad As-Sirqistî, beliau wafat tahun 477 H.
- b) Di kota Al-Mahdiah beliau belajar kepada Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Tsâbit Al-Haddat Al-Khaulânî Al-Maqri dan Abu Abdullah Muhammad bin Ali Al-Mâzirî At-Tamîmî, wafat tahun 536 H.
- c) Di kota Mesir, Abu Al-Hasan Ali bin Al-Hasan bin Al-Husain Al-Khal'î As-Syafi'î wafat tahun 492 H, Abu Al-Hasan Muhammad bin Abdullah bin Daud al-Farisî, Abu Al-Hasab bin Syarf dan Mahdi al-Waraq.
- d) Di kota Falestina Bait Al-Maqdis, Makkî bin Abd As-Salâm Ar-Rumailî, wafat tahun 492 H, Abu Bakar Muhammad bin al-Walîd at-Tarthûsî, wafat tahun 520 H. Beliau juga sempat berkunjung ke kota Iskandariyah dan berguru kepada Al-Qadhî Abu Saîd Az-Zanjânî.
- e) Di kota Dimasqus, Abu Al-Alfath Nasr bin Ibrahim Al-Maqdisî, wafat tahun 490 H, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Al-Furât, wafat pada tahun 494 H dan Abu Muhammad Hibat Allah bin Ahmad al-Akfânî al-Anshârî Ad-Dimasqî wafat tahun 524 H dan Abu al-Barakât bin Thâûs.
- f) Di kota Bagdad, Seikh Tharâd bin Muhammad bin Ali Az-Zhainabî, wafat pada tahun 491 H, Abu Muhammad Ja'far bin Muhammad bin Husein As-Syirâj Al-Hambali, wafat pada tahun 500 H, Abu Al-Hasan Al-Mubarak bin Abd Al-Jabbar As-Shayrafî Al-Ma'rûf bin At-Thayyûrî, wafat pada tahun 500 H dan Abu Hâmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazâlî *Hujjatul Islam* dan penulis kitab *Ihya' Ulûmuddîn*, wafat pada tahun 505 H.
- g) Di kota Mekkah, Al-Husain bin Ali Al-Faqîh At-Thabarî As-Syafi'î, wafat tahun 498 H dan Muhammad bin Abd al-Malik al-Whâiz.⁷⁷

3) Murid-Murid Ibnu Al-Arabi al-Andalusî Al-Malikî

Setelah Ibnu Al-Arabî kembali dari pencarian ilmu, beliau kembali ke kota asalnya yaitu Isbilyah untuk mengajar dan menyibukkan diri untuk pengabdian kepada umat dengan berdakwah dan mengajar di rumahnya, di

⁷⁷Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 252.

mesjid-mesjid dan juga pada pertemuan-pertemuan ilmiah di beberapa kota yang ada di Andalusia. Beliau telah banyak mengkaderkan para ulama pada zamannya. Diantara para ulama yang terkenal yang pernah belajar dengan beliau adalah sebagai berikut:

- a) Al-Qadhi Iyâd bin Musa Al-Yahsubî, wafat pada tahun 544 H.
- b) Al-Hâfidz Al-Muarrikh Abu Al-Qâsim Khalf bin Abd Al-Malik bin Bashkawâl, wafat pada tahun 578 H.
- c) Al-Imam Az-Zhâhid Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Mujahid Al-Isbîlî.
- d) Abu Ja'far bin Al-Bâzish
- e) Abu Abdullah Muhammad bin Abd Ar-Rahim Al-Khazrajî.
- f) Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Khalil Al-Qishh
- g) Abu Al-Hasan bin An-Ni'mah
- h) Abu Bakar bin Khair Al-Amwî Al-Isbîlî
- i) Abu Al-Qâshim Abdurahman bin Muhammad bin Habîsh
- j) Abdurrahman bin Abdullah As-Shuhailî, wafat pada tahun 581 H.⁷⁸

4) Karya-Karya Ibnu Al-Arabî Al-Andalusî Al-Malikî dalam Ragam Disiplin Ilmu

Siapa yang tidak mengenal Ibn Al-Arabî al-Andalusî Al-Malikî, seorang yang menggemparkan dunia ilmu pengetahuan pada masa itu. Dialah sosok panutan umat, yang telah melahirkan banyak kitab-kitab dalam kajian khazanah keilmuan Islam dan disiplin ilmu yang lain, dan itu adalah sebagai buah karya yang luar biasa. Dari kecil beliau memang sudah terdidik untuk belajar dan mempelajari apa saja yang memberikan mamfaat untuknya. Tidak lepas dorongan dari orang tua yang selalu cinta kepada ilmu dan ulama. Sehingga al-Arabî kecil tumbuh dan besar dalam lingkungan lingkungan pendidikan. Ibnu Al-Arabî dengan keberkahan ilmu yang beliau miliki melahirkan ragam bidang ilmu, bukan hanya ilmu tafsir, akan tetapi ilmu fiqih, *ushul fiqih*, sejarah dan ilmu bahasa.

Penjelasan di atas diperkuat dengan pernyataan Ibnu Najjar bahwa Ibn Al-Arabî menulis kitab dalam berbagai cabang ilmu, seperti bidang hadîs, fiqih, *ushûl*, *ulûmul qurân*, *âdab*, *nahwu* dan sejarah (*târîkh*).⁷⁹ Dari beberapa referensi yang ada, penulis mendapatkan informasi tentang beberapa karya Al-Arabî yang beliau tulis. Diantaranya ada yang telah dicetak dan ada juga yang belum dicetak, atau bahkan hilang adalah *Qânûn At-Ta'wîl*, *Al-Amad Al-Aqshâ fi Syarh Asmâ Al-Illah Al-Husnâ wa Shifâtihi Al-'Ulâ*, *Al-Mutawassith fi Al-I'tiqâd*, *Qashdu Al-Ikmâl bi An-Nadzariy fi Al-Af'âl*,

⁷⁸Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat Al-Ahkam wa Manahijuha...*, h. 253.

⁷⁹Al-Zahabi dalam kitabnya, *Tadzkirot Al-Huffâdz*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiah, t.t, Vol. IV..., h. 1296.

Risālah fi Ushuliddin, Ahkām Al-Qurān, Al-Ahkām As-Shugrā, Al-Wushūl ‘ila Ma’rifati Al-Ushūl, Sirāju Al-Muhtadīn fi Ādābi As-Shālihīn, Ahkām al-Ākhirati wa Al-Kasyf ‘an Asrārihā Al-Bāhirah, Al-Qabas fi Syarh Muwattha Mālik bin Anas, ‘Aridhat Al-Ahwadzi fi Syarh Jāmi’ At-Tirmidzi, Al-‘Awāshim min Al-Qawāshim, An-Nāsikh wa Al-Mansūkh, Al-Masālik fi Syarhi Muwattha Mālik, Risālah fi Ahādītsi Al-Mushāfahah, Risālah Majlis Ar-Raudhah, Al-Mahshūl fi ‘Ilmi Al-Ushūl, At-Taqrīb wa At-Tabyīn fi Syarhi At-Talqīn, Ar-Risālah Al-Hākimah alā Al-Aimān Al-Lāzimah, Syawāhid al-Jillah wa Al-A’yān fi Masyāhid Al-Islām wa Al-Buldān, dan sebagainya. Setelah menelusuri perjalanan hidup yang cukup lama, selama 75 tahun. Akhirnya Ibn Al-Arabī wafat di tahun 543 H/1148 M. Ibnu Basykuwāl menyebutkan bahwa ia dimakamkan di Fes.⁸⁰

5) Profile Kitab Ahkam al-Quran Ibnu Al-Arabī

Kitab *Tafsīr Ahkam al-Quran*, atau dikenal juga dengan sebutan *Al-Ahkam Al-Kubrā*, adalah salah satu kitab rujukan utama mazhab Maliki karangan Ibnu Al-Arabī yang banyak menjelaskan ayat-ayat hukum. Penulis kitab ini adalah Ibnu Al-Arabī Al-Andalusī Al-Malikī, beliau bermazhab Maliki, artinya pemikiran fiqih atau hukum yang beliau pegang selama hidupnya adalah bermazhab Malikī. Tidak heran jika beliau memegang mazhab Malikī, sebab ayah beliau dan semua ulama-ulama yang berada di wilayah Isbīlī adalah bermazhab Malikī. Beliau telah menulis sebuah kitab yang sangat berpengaruh di zamannya, khususnya dalam kajian tafsir ahkam. Kitab yang beliau beri nama *ahkām al-Qurān*. Kitab yang memuat ragam ayat-ayat hukum, kitab ini sangat diminanti dan dijadikan referensi dalam mazhab Malikī. Abu Bakar Muhammad bin Abdullah bin al-Arabī telah menjelaskan dalam pembukaan kitab ahkam al-Quran, bahwa beliau telah membagi dalam tiga bagian dalam pembahasan. *Pertama*, Kajian penguatan Tauhid, *kedua*, Kajian *nasikh wal mansukh*, dan yang *ketiga*, kajian ahkam yaitu hukum-hukum syariah yang mengatur kehidupan para mukallaf.⁸¹

Dalam sejarah penulisan kitab tafsir ahkam, Ibnu Al-Arabī bukanlah orang pertama yang menulis kitab tafsir ahkam dengan nama ahkam al-Quran. Beliau termasuk penulis tafsir ahkam al-Quran yang ke sembilan, jika diurut dalam sejarah penulisan tafsir ahkam al-Quran. Dari beberapa literatur kitab tafsir ahkam al-Quran oleh para ulama tafsir, mereka para *mufassirūn* yang telah menyusun kitab tafsir ahkam dengan judul Ahkām al-Quran secara berurutan sebagai berikut; 1). Muhammad bin Idris Al-Syāfi’ī (w. 204 H/819 M). 2). Abū al-Hasan Ali bin Hajar al-Sa’di (w 244 H/858 M).3). Abū Ishāq Ismail bin Ishāq Al-Bhasri (w. 282 H/895 M).4). Abū Al-Hasan

⁸⁰Ibnu Basykuwāl, *Kitab As-Shilah*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishri, 1989. h. 857

⁸¹Ali bin Sulaiman Al-Abīd, dalam kitabnya *Tafasīr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhā...*, h. 263.

Ali bin Musa bin Yazdâd Al-Qummî Al-Hanafî (w. 305 H/ 917 M). 5). Al-Imam Abû Ja'far Ahmad bin Muhammad Al-Thahawî Al-Hanafî (w. 321 H/933 M). 6). Abû Muhammad Al-Qâsim bin Ashbu Al-Qurthûbî (w. 340 H/ 951 M). 7). Abû Bakar Muhammad bin Ali Al-Jassâs Al-Hanafî (w. 370 H/980 M). 8). Abû Al-Hasan Ali bin Muhammad Al-Kiyaharasî Al-Syâfi'î (w. 504 H/1110 M). 9). Abu Bakr Muhammad bin Abdullah Al-Syahir bin Ibn al-Arabi al-Maliki (w. 543 H/1148 M). Dalam kitabnya berisi tafsir terhadap lima ratus ayat yang berhubungan dengan hukum (*ahkâm al-mukallafîn*). 10). Abdul Mun'im bin Muhammad bin Fars Al-Garnathî (w. 597/1200 M).⁸²

Dalam penulisan kitab tafsir ahkam al-Quran Ibnu Al-Arabî beliau menjelaskan ayat-ayat dengan corak atau *ittijah fiqh*. Karena beliau memiliki keahlian dalam kajian-kajian hukum. Sehingga penulisan kitab tafsir ahkam, memang berfokus pada pembahasan ayat-ayat hukum. Sehingga corak fiqh begitu jelas dalam kajian tafsirnya. Apalagi Ibnu Al-Arabî telah menjadikan mazhab Maliki sebagai mazhab pegangannya untuk membantunya dalam menjelaskan tentang ayat-ayat hukum. Dalam perkembangan penulisan tafsir ahkam al-Quran ini, telah menarik perhatian oleh para peneliti al-Quran dari zaman ke zaman untuk menjadikan tafsir ahkam al-Quran sebagai bahan penelitian akademisi. Bahkan Ibnu Al-Arabi telah banyak mendapat sambutan dari para ulama, sebab penulisan tafsir beliau telah banyak memberikan inspirasi dalam perkembangan penulisan tafsir ahkam selanjutnya.

6) Karakteristik Ahkam al-Quran dan Pengaruh Tafsir Ahkam Ibnu Al-Arabî atas Mazhab Maliki

Pemikiran tafsir ahkam Ibnu Al-Arabî dalam menafsirkan ayat-ayat hukum sangat terpengaruh oleh mazhab Maliki. Beliau sangat mendahulukan mazhab Maliki, itu semua dapat terlihat jika kita membaca kitab tafsir ahkam al-Quran. Akan tetapi Ibnu Al-Arabi memiliki perbedaan dengan Al-Jassâs dari segi kefanatikan mazhab yang selalu memprioritaskan mazhab Hanafi. Ibnu Al-Arabi terlihat lebih santun dan ilmiah dalam menjelaskan ijtihad tafsir ayat-ayat hukum. Sehingga Ibnu Al-Arabî dengan tafsir ahkam al-Qurân lebih diterima pada kalangan akademisi, sebab memiliki metodologi penafsiran yang ilmiah dan tidak fanatik dalam mazhabnya yaitu mazhab Maliki.

Ibnu Al-Arabî dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam, memberikan pengaruh positif kepada para peneliti-peneliti tafsir al-Quran kedepan. Beliau dikenal tidak keras dalam menyanggah dan mempertahankan pendapatnya pada kajian tafsir ayat-ayat ahkam. Bahkan sikap moderat yang beliau miliki

⁸²Mushthafa bin Abdullah Al-Hanafi, *al-Kasyf al-Zhunûn an Asami Al-Kutub wa Al-Funûn*, Beirut: Dâr al-Fikr, Vol.I, 1994, h. 80.

telah membawa kitab tafsir ahkam al-Quran sebagai kitab tafsir ahkam yang sangat ilmiah oleh kalangan akademisi, sebab selalu menampilkan ragam pendapat ulama, tanpa menjelekkkan dan mematahkan pendapat ulama-ulama yang lain. Hal ini disebabkan karena pengaruh wawasan yang luas yang beliau miliki dan penguasaan ragam disiplin ilmu yang luas. Perbedaan *istinbath* ahkam yang dimiliki Ibnu Al-Arabî dan A-Jassâs sungguh sangat berbeda dan masing-masing memiliki cara pandang yang berbeda dalam menjelaskan ayat-ayat hukum.

Mannâ' Khalîl al-Qathân menegaskan bahwa Ibnu Al-Arabî menyebutkan berbagai pendapat para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat dengan membatasi pada ayat-ayat hukum, dan menjelaskan berbagai kemungkinan makna ayat bagi mazhab lain, serta memisahkan setiap point permasalahan dalam menafsirkan ayat dengan judul tertentu. Misalnya ia mengatakan, bahwa: masalah pertama..., masalah kedua... dan seterusnya. Dan jarang sekali beliau berbuat kasar dalam mengkritik seorang yang tidak sependapat dengannya. Perhatikan contoh, ketika beliau menafsirkan surah al-Maidah/5: 6 sebagai berikut:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى
الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا
فَاطَّهَرُوا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah,

Ibnu Al-Arabî ketika menafsirkan ayat ini berkata, dalam masalah kesebelas, bahwa firman Allah Swt pada ayat “*fagsilū*” diartikan (basuhlah), As-Syafi’î menjelaskan ayat ini, bahwa menurut sahabatnya Ma’ad bin Adnân di dalam kitab al-Fashâhah. Begitu juga Abu Hanifah dan lainnya, menjelaskan bahwa membasuh adalah menuangkan air pada sesuatu yang dibasuh tanpa menggosok-gosok. Kami yaitu (Ibnu Al-Arabî) telah menjelaskan bahwa pendapat ini dalam pandangan kami rusak dalam masalah-masalah *khilâfiyyah* dan di dalam tafsir surah An-Nisâ, kami telah menyatakan bahwa “*membasuh*” adalah menyentuhkan tangan atau benda (anggota tubuh) lain sebagai penggantinya dengan mengalirkan air. Dalam hal ini menurut Mannâ' al-Qathân, bahwa Ibnu Al-Arabî dalam tafsirnya berpegang pada ilmu bahasa arab dalam meng*istinbath*kan hukum. Mannâ al-

Qathân juga menjelaskan bahwa Ibnu Al-Arabî dalam menjelasakan tafsir ayat-ayat ahkam, sama sekali tidak menggunakan kisah-kisah *isrâiliyyât*, bahkan beliau meninggalkannya. Bahkan beliau juga ketika mendapatkan hadis-hadis *dhaif*, beliau menanggapinya dengan cara memperingatkan. Manna al-Qathân juga menjelaskan bahwa kitab tafsir ahkam al-Quran telah diterbitkan sampai beberapa kali. Diantaranya ada yang dicetak dalam dua jilid besar dan ada juga dicetak dalam empat jilid, dan kitab ini beredar luas di kalangan para ulama.⁸³

Ibnu Al-Arabî, memiliki kecerdasan dalam menghadapi perbedaan pendapat tentang masalah hukum, terbukti ketika penulis perhatikan dalam penjelasan pada kitab tafsirnya, bahwa beliau meninggalkan untuk menyalahkan pendapat yang berbeda dengannya, apalagi dalam masalah *furūiyyah* (cabang-cabang hukum fiqih). Dalam penjelasannya ketika menjelaskan hadis Nabi Muhammad Saw tentang larangan Nabi Saw untuk shalat ashar kecuali di tempat bani Quraizha. Sabda Nabi Muhammad Saw: “*Dari Nafi’ ra, dari Ibnu Umar ra, berkata: Bersabda Nabi Muhammad Saw pada waktu perang al-Ahzâb:*

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ⁸⁴

“*Janganlah ada di antara kalian shalat ashar kecuali di Bani Quraizha*”. Maka diantara mereka ada yang shalat ashar di jalan ketika waktu shalat ashar tiba, dan diantara mereka ada yang shalat ashar ketika mereka tiba di Bani Quraizha. Kemudian perbedaan pendapat para sahabat itu diberitakan kepada Nabi Saw, maka beliau tidak menyalahkan diantara mereka. (semua benar sesuai ijtihadnya). Ibnu Al-Arabî menegaskan bahwa, ada hikmah dibalik setiap kejadian itu. Bahwa sesungguhnya perbedaan dan perselisihan yang dilarang itu adalah perbedaan yang mengantarkan untuk saling memfitnah, bersikap fanatik (*at-ta’assubiyah*) dan perpecahan jamaah, adapun perbedaan dalam masalah hukum fiqih yang sifatnya *furūiyyah* itu adalah sesuatu keindahan syariah Islam. Amr bin Ash ra bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.⁸⁵

⁸³Manna Khalil al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu al-Quran 2*, Terj. Muzakir AS, h. 520.

⁸⁴Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhârî, *Shahih Al-Bukhârî*. hadis no. 899.

“Jika seorang hakim berijtihad (untuk menyimpulkan sebuah hukum), kemudian ijtihadnya itu benar, maka ia akan mendapatkan dua pahala, jika ia berijtihad, kemudian salah ijtihadnya, maka ia akan mendapatkan satu pahala”.

Menurut penulis bahwa apa yang dijelaskan oleh Ibnu al-Arabî, dengan memaparkan dalil-dalil di atas menegaskan bahwa beliau meninggalkan cara untuk menyalahkan ijtihad ulama lain dalam masalah-masalah cabang-cabang ilmu fiqih. Sebab semua ulama apa yang telah mereka jelaskan selalu berlandaskan argumentasi dan dalil-dalil yang kuat. Menurut penulis bahwa apa yang dijelaskan oleh Ibnu Al-Arabi, menunjukkan bahwa pemikiran beliau mengajarkan kepada kita untuk menerima perbedaan ijtihad ulama. Sekaligus Ibnu Al-Arabi menyatakan bahwa dirinya memiliki pemikiran yang moderat dan tidak berat sebelah. Beliau tidak memerintahkan untuk harus mengikuti pendapatnya, sebab semua ulama dalam ijtihadnya memiliki dasar-dasar dalil dari sumber al-Quran dan hadis. Walaupun ada beberapa masalah ketika menjelaskan hukumnya beliau dengan pernyataannya menunjukkan bahwa beliau masih juga memegang teguh pendapatnya dengan sikap fanatik yang berlebihan. Coba perhatikan apa yang dijelaskan oleh Al-Ubaid di bawah ini.

Bahwa Ibnu Al-Arabi juga memiliki pemahaman yang bertentangan dengan apa yang diceritakan oleh kebanyakan para peneliti bahwa ia memiliki sikap moderat dan mau menerima pendapat yang lain. Hal ini bisa kita dapatkan ketika beliau menjelaskan dan menyanggah atau mengkeritik pendapat yang bertolak belakang dengan pendapatnya.

Menurut Al-Ubaid, bahwa Ibnu Al-Arabî, jelas bahwa beliau masih memiliki sifat fanatik dalam memegang teguh pendapatnya dengan cara memenangkan mazhabnya dalam beberapa kasus. Bahkan beliau melemparkan beberapa istilah yang pedas yang tidak sesuai kepada mereka yang bertentangan dengan pendapatnya. Seperti pernyataan yang ia lemparkan kepada Abu Hanifah dan As-Syafi’î. Contoh tafsir dalam surah âli Imrân/3:96-97, Allah Swt berfirman.

⁸⁵ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhârî, *Shahih Al-Bukhârî* pada kitab bab *Al-I’tishâm bi As-Saunnah, bab ajru al-hâkim iza ijtahada fa ashâba aw akhta’a*. Vol. 8, tt..., h. 157.

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾ فِيهِ
 آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ^ط وَمَن دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا ^ط وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ
 الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ^ع وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿١٧﴾

Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk (tempat beribadat) manusia, ialah Baitullah yang di Bakkah (Mekah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia, padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim. Barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia, mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, Yaitu (bagi) orang yang sanggup Mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), Maka Sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.

Ketika menjelaskan tafsir ayat ini, menurut Ibnu Al-Arabî, bahwa Abu Hanifah telah melakukan tafsir yang tidak berdasar atau dengan istilah (*al-Wahm*), sebab Abu Hanifah dalam tafsirnya menjelaskan bahwa:

Abu Hanifah menyatakan bahwa, barang siapa yang telah melakukan dosa dan dosa itu merupakan hukum *had* yang harus dilaksanakan, kemudian ia datang ke masjid *Al-Haram*, maka Allah akan bebaskan ia dari hukuman tersebut. Dasarnya adalah firman Allah Swt “ *Barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) maka menjadi amanlah dia,*”. Kata Abu Hanifah bahwa barang siapa yang masuk ke dalam masjid *Al-Haram* maka dipastikan, ia aman dan ini diriwayatkan oleh sekelompok orang dari kalangan sahabat seperti Ibnu Abbas ra dan yang lainnya. Ibnu Al-Arabi ketika menyanggah apa yang dijelaskan oleh Imam Abu Hanifah, kata beliau bahwa, yang *Pertama*, bahwa Imam Abu Hanifah tidak memahami makna ayat bahwa ayat tersebut adalah kabar atas apa yang telah terjadi pada tempo dulu, dan itu tidak menunjukkan untuk penetapan hukum untuk masa yang akan datang. Kemudian yang *kedua*, bahwa Abu Hanifah tidak memahami ayat bahwa keamanan telah berlalu, dan pembunuhan, peperangan telah terjadi setelah itu di dalam masjid *al-Haram*, maka semua itu menunjukkan bahwa ayat tersebut membicarakan apa yang telah terjadi di waktu lampau.⁸⁶

Menurut penulis, bahwa apa yang dijelaskan oleh Al-Ubaid dengan mengatakan bahwa Ibnu Al-Arabî telah keras dan fanatik dalam mengkeritik Imam Abu Hanifah itu keliru, sebab Ibnu Al-Arabî ketika menyanggah dan

⁸⁶Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuh...*, h. 306.

mengekritik Imam Abu Hanifah tidak dengan cara mengatakan bahwa Abu Hanifah salah, akan tetapi dasar pijakan yang digunakan oleh Abu Hanifah tidak sesuai dengan apa yang diinginkan dalam tafsir ayat tersebut. Sanggahan itu juga adalah sebuah reaksi positif dalam dunia pendidikan akademisi dalam rangka kritik membangun untuk penyempurnaan karya-karya tafsir ke depan.

7) Pujian Kepada Ibnu Al-Arabî dari Para Ulama

Imam Ibnu Al-Arabî telah mendapatkan pujian dan sanjungan dari beberapa ulama yang mengetahui pemikiran tafsir beliau. Melalui pengkajian kitabnya ahkam al-Quran, beliau pada masanya telah dikenal sebagai tokoh ulama yang memiliki kecerdasan yang begitu tinggi, bahkan beliau banyak menguasai disiplin ilmu-ilmu yang lain. Ulama besar yang bernama Al-Fath bin Khâqân, beliau wafat pada tahun 528 H, beliau berkata bahwa Ibnu Al-Arabî adalah sosok ulama yang *faqîh (al-Faqîh)*, beliau juga (*al-Hâfidz*), beliau juga meninggalkan *taqlîd* untuk menggunakan sumber hukum *qiyâs*. Bahkan kata beliau, dengan hadirnya Ibnu Al-Arabî di kota Andalusia, merupakan keberkahan dari Allah Swt, beliau bagai air yang menghilangkan dahaga dari hausnya ilmu pengetahuan. Salah satu muridnya yang bernama Ibnu Basykawâl menyatakan bahwa Ibnu Al-Arabî adalah seorang *al-Imam al-Âlim al-Hâfidz al-Mustabhir*, dan beliau adalah penutup ulama para *hafidz* Andalus dan seorang Imam yang terakhir yang dikenal dengan sebutan *al-Imam* dan *al-Hûfâz* di Andalus. Beliau juga dikenal sebagai ulama yang memiliki semangat tinggi untuk menyebarkan ilmu dengan tulisan-tulisannya. Beliau adalah ulama yang memiliki akhlak yang mulia, sangat dermawan, memiliki pergaulan yang menyenangkan, selalu menepati janji, lembut dalam menyikapi sesuatu.⁸⁷

Menurut Al-Hijârî, bahwa jika di kota Isbilyah tidak ada lagi seorang ulama, kecuali hanya seorang Ibnu Al-Arabî yang ada dan yang dapat dijadikan *sanad* ilmu, maka itu sebuah kebanggaan bagi siapa saja yang ada di sana.⁸⁸ Al-Dzahabî berkata, bahwa beliau adalah seorang ulama yang banyak menguasai disiplin ragam ilmu, memiliki kefasihan dalam bahasa arab, sangat lihai dalam berpidato. Kemudian Al-Dzahabi menjelaskan bahwa telah masuk ke kota Andalus seorang ulama yang memiliki *sanad* keilmuan yang tinggi, memiliki wawasan ilmu yang luas. Al-Dzahabi juga berkata bahwa Al-Qadhi Ibnu Al-Arabî telah mencapai derajat seorang *mujtahid*.⁸⁹

⁸⁷Ibnu Basykawâl, *As-Shillat Li Ibn Basykawâl*, Kairo: Nashr Ad-Dâr Al-Misriyyah Li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, 1966, Vol. II, h. 558.

⁸⁸Ibnu Farhûn, *Ad-Dhîbâj al-Mazhab fi Ma'rifati A'yân Ulamâ Al-Mazhab*, Tahqîq al-Ahmadî Abu an-Nûr, Kairo: Nash Dar at-Thurâst, h. 282.

⁸⁹Muhammad bin Ahmad Al-Zahabi, *Siyar A'lâm An-Nubalâ'*, Vol. 20..., h. 199-201.

8) Langkah-Langkah Metode Tafsir Ahkam Ibnu Al-Arabî

Metode tafsir ahkam dengan langkah-langkah penafsiran yang digunakan oleh Ibnu Al-Arabî, beliau termasuk mufasir yang memiliki semangat dalam penulisan karya-karya yang bermutu. Sehingga karya-karya beliau selalu ditunggu-tunggu untuk dijadikan sebagai salah satu referensi para ulama tafsir. Terbukti diantara ulama-ulama yang terpengaruh oleh pemikiran Ibnu Al-Arabî adalah diantaranya Al-Imam Abu Abdullah al-Qurtubî penulis kitab *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Quran*, Ibnu Katsir di dalam kitab tafsirnya, As-Shuyūṭî dalam kitab *al-Iklîl fi Istinbâth at-Tanzîl* dan juga As-Shaukânî. Ibnu al-Arabî dikenal sebagai seorang ulama yang menghindari dari uraian kisah-kisah *isrâiliyyât*. Bahkan beliau juga diketahui dari kitab tafsirnya, tidak menggunakan hadis-hadis *dhaif* untuk penjelasan hukum.

Adapun langkah-langkah metode tafsir ahkam yang digunakan oleh Ibnu Al-Arabî dalam menjelaskan ayat-ayat hukum adalah sebagai berikut:

- a) Penyebutan nama surah yang akan ditafsirkan, tanpa penjelasan apakah surah tersebut termasuk *makkiyyah* atau *madaniyyah*.
- b) Ketika disebutkan surah yang akan dibahas, maka Ibnu Al-Arabî menjelaskan dengan menyebut hukum-hukum yang terdapat di dalam surah tersebut. Ada berapa masalah hukum yang terdapat di dalamnya.
- c) Kajian analisis *mufradât* ayat-ayat untuk diketahui hakikat makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan tata bahasa arab.
- d) Menyebut *asbab nuzûl ayat*, agar diketahui sebab terjadinya peristiwa dengan turunnya ayat.
- e) Mengemukakan pendapat-pendapat para ulama pada permasalahan hukum, dengan menyebut masing dalil yang mereka gunakan. Jika ada perbedaan ulama tentang ayat itu manshukh, maka beliau menjelaskan dengan sebaik-baiknya dengan erujuk pada pendapat-pendapat *shalaf*.
- f) Melakukan *tarjih* untuk menjelaskan kualitas beberapa sumber riwayat hadis, untuk mengetahui kekuatan hadis dari segi *sanad* dan *matan*. Ibnu al-Arabî menjadikan *a'mâl ahl al-Madîna* sebagai setandar ukuran apakah hadis itu *shahih* atau *dhaif*, dan juga melihat amalan-amalan peraktek penduduk kota Madinah. Jelas mazhab Maliki menjadikan *a'mâl ahl al-madinah* adalah salah satu sumber hukum.
- g) Menganalisa hukum yang akan dikaji, dengan menggunakan penjelasan ahkam dengan analisis ilmu *al-qawâid al-ushûliyyah*.
- h) Melakukan tarjih atas perbedaan pendapat mazhab-mazhab, dan Ibnu Al-Arabî lebih memprioritaskan mazhab Maliki dibandingkan mazhab lain. Sebab Ibnu Al-Arabî menjadikan mazhab Maliki sebagai mazhab pegangannya.⁹⁰ Ini menjadikan menurut sebagian ulama beliau terkesan

⁹⁰Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 271.

fanatik dalam melihat perbedaan pendapat. Akan tetapi menurut penulis bukan terkesan fanatik, akan tetapi itu adalah semangat kritis membangun dalam dunia akademisi yang berkembang dalam dirinya.

d. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Al-Qurtûbî

1) Biografi Al-Qurtubî (486 H/1093 M)

Nama lengkap beliau adalah Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farh Al-Anshârî Al-Khazrajî Al-Qurtûbî. Beliau dilahirkan di salah satu kota di Andalusia. Mengenai tahun kelahirannya, bahwa hampir semua kitab-kitab sejarah tidak mengetahui tahun kapan beliau lahir. Dalam kajian literatur kitab kontemporer, ada pendapat, dari seorang peneliti ilmu tafsir yang bernama Miftah As-Sanûsî, beliau berpendapat bahwa sesungguhnya kelahiran Al-Qurtûbî pada akhir abad ke 6 H dan permulaan awal abad ke 7 H. Kemudian beliau melakukan perjalanan ke wilayah kota Said yang berada di Mesir, kemudian menetap di Maniat Abi Khusaib dan beliau menetap di sana, sampai beliau wafat pada bulan Shawal tepat pada tahun 271 H.⁹¹

Pada kajian buku Ensiklopedi Agama dan Filsafat disebutkan bahwa al-Qurtûbî dilahirkan di Qortuba (spanyol) tahun 486 H/1093 M dan wafat pada bulan syawal tahun 567 H/1172 M.⁹²

Al-Qurtûbî telah belajar banyak dari ulama-ulama di zamannya tentang disiplin ilmu-ilmu agama, diantaranya beliau belajar mendalami ilmu fiqih al-Quran, ilmu *qira'ât*, ilmu hadis, tata bahasa arab nahwu sharaf, ilmu balaghah, *ulûm al-Quran* dan juga mendalami ilmu lughah al-Arabiyyah. Beliau juga belajar mendalami ilmu *qira'ât as-sab'ah* di kota Qurtubah dari Seikh Abi Jakfar bin Abi Hajjah, seperti telah diriwayatkan dari Seikhnya Abi Amir bin Rhabî' dan banyaknya jumlah murid yang belajar darinya.⁹³ Dalam penelusuran kajian tentang biografi Imam al-Qurtubî, penulis menemukan banyak penjelasan tentang pemikiran Imam al-Qurtubî yang mana beliau sangat jauh dari pemikiran fanatik mazhab, beliau dikenal seorang ulama yang selalu menghormati atas perbedaan pendapat. Toleransi dalam menyikapi perbedaan mazhab sangat terlihat saat membaca kitab tafsir *al-Jâmi' ahkam al-Quran*. Beliau dikenal bermazhab Maliki, walaupun beliau bermazhab Maliki, beliau selalu mengedepankan argumentasi dalam menyikapi permasalahan hukum dan tidak mendahulukan Mazhabnya atas mazhab-mazhab yang lain.

⁹¹Amir bin Isâ al-Lahwî, *Minhaj al-Qurtûbî fi Tafsir Ayât al-Ahkâm, Al-Jâmi' Li Ahkâmi Al-Quran Dirâsatun Tahlîliyyah*, Isrâf Hasan bin Abd al-Ganî Abu Gâdah, 1429 H..., h. 2.

⁹²Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Vol. V Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001, h. 71.

⁹³Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abd Al-Malik Al-Anshârî Al-Ausî, *Kitab az-Zail wa at-Takmilah Li Kitabay al-Maushûl wa as-Shilah*, Vol. II, tt, h. 585.

Al-Qurtûbî memiliki gaya pemikiran yang objektif dan kecerdasannya dalam menulis tafsir ahkam sangat terbuka saat menerima perbedaan ragam penafsiran ahkam. Pengaruh keilmuan yang begitu luas dan ditambah faktor kota Andalusia Spanyol yang merupakan kota yang memiliki perkembangan pesat dalam ilmu pengetahuan, kitab-kitab dari para ulama dan ragam terjemahan buku-buku dari berbagai disiplin keilmuan saat itu, semua itu yang menjadikan Al-Qurtubî menjadi ulama yang memiliki wawasan yang luas. Oleh karena itu penulis berpendapat bahwa ini semua yang menjadikan *kitab Al-Jâmi' Li Ahkam Al-Quran* mendapat posisi tempat dalam hati para ulama pada masanya sampai masa kontemporer sekarang ini, kitab ini menjadi salah satu referensi tafsir kajian hukum dari masa ke masa.

Al-Qurtubi mempunyai semangat yang tinggi dalam belajar ilmu agama. Hal ini dapat dilihat ketika Perancis menguasai Kordoba pada tahun 633 H/1234 M, ketika itu beliau pergi meninggalkan Kordoba dalam proses pencarian ilmu ke wilayah-wilayah negeri yang lain yaitu di wilayah Timur. Kemudian beliau berangkat untuk menuntut ilmu belajar dengan para ulama yang ada di kota Mesir. kota Iskandariyyah, Mansurah, al-Fayyun, Kairo, dan wilayah-wilayah lainnya, sampai beliau wafat di sana pada malam senin tanggal 9 Syawal tahun 671 H/1272 M dan beliau dikuburkan di daerah Munya kota Bani Khausab di daerah Mesir Utara.⁹⁴

2) Guru-Guru Al-Qurtubî

Al-Qurtubî memiliki wawasan yang sangat luas dalam bidang ilmu agama dan disiplin ilmu-ilmu yang lain. Wawasan keilmuan Al-Qurtubî tentunya dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan yang beliau tempuh sejak beliau masih usia muda sampai beliau dewasa, beliau melancong ke berbagai wilayah-wilayah daerah dan kota untuk menuntut ilmu agama. Sehingga beliau dikenal sebagai seorang ulama yang sangat berbeda dengan ulama-ulama yang lain di masanya. Beliau dikenal sangat produktif dalam menulis karya-karya ilmiah diantaranya adalah tafsir al-Quran dengan judul *Al-jâmi' li Ahkâm Al-Quran*. Corak tafsir fiqh begitu kental dalam penjelasan ayat-ayat al-Quran, apalagi jika beliau bertemu dengan ayat-ayat hukum, penjelasannya sangat kaya akan ijtihad ulama dengan bukti argumentasi-argumentasi yang ilmiah. Beliau paparkan dengan penuh semangat akademisi yang bijak dan objektif.

Tentunya apa yang telah kita ketahui tentang Al-Qurtubi tidak terlepas dari pengaruh guru-guru beliau yang sangat pandai dalam memberikan contoh-contoh yang dapat dijadikan sebagai panutan. Adapun guru-guru beliau yang berada di Andalusia, yaitu:

⁹⁴Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî Al-Qurtûbî, *Al-Jâmi' Li Ahkam Al-Quran*, Kairo: Maktabah al-Shafâ, Vol. I, 2005..., h. 19.

- a) Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad Al-Qiashî Al-Qurtubî Al-Ma'rûf bi Ibnî Abi Hajjah Al-Muqri'î Al-Muhaddis Al-Hâfiz, beliau dilahirkan di Qurtoba tahun 562 H dan wafat pada tahun 643 H. Al-Qurtubî telah membaca al-Quran kepadanya dengan bacaan qirâat as-Sab'ah, dan beliau beberapa kali telah mengisyaratkan tentang beliau dalam beberapa kajian tafsirnya.
- b) Rabî' bin Abdurahman bin Ahmad bin Abdurahman bin Rabî' Al-Asy'arî Abu Sulaiman, beliau lahir di kota Qordoba pada tahun 569 H, beliau diangkat sebagai Qadhi hakim, beliau dikenal sebagai orang yang shaleh, adil dalam menetapkan keputusan dan beliau wafat pada tahun 633 H di kota Isbilyah.
- c) Abu Amir bin Rabî' Al-Asy'arî, beliau pada tahun 563 H, beliau adalah salah satu tokoh ulama Andalusia, beliau dikenal sebagai ulama yang selalu membela sunnah dan menolak terhadap penyimpangan-penyimpangan dari orang-orang yang hanya memperturutkan hawa nafsu dan yang melakukan *bid'ah-bida'ah* yang *dhalalah*. Beliau menjabat sebagai hakim di daerah Qurtobah kemudian di daerah Garnothah dan beliau wafat pada tahun 639 H. Nama beliau telah disebut dengan isyarat penyebutan namanya dalam kitab tafsir al-Qurtubî.

Adapun guru-guru beliau yang berada di kota Mesir adalah sebagai berikut:

- a) Ahmad bin Umar bin Ibrahim bin Umar Abu Al-Abbas Al-Ansyarî Al-Qurtubî Al-Ma'rûf dengan Ibnu al-Mazin. Beliau lahir di Qurtoba pada tahun 578 H. Beliau dikenal sangat ahli dalam ilmu bahasa Arab, ilmu fiqh dan menguasai ilmu hadis. Beliau memiliki ragam karya tulis. Beliau wafat di kota Iskandariah pada tahun 656 H.
- b) Abd al-Azim bin Abd al-Qawî Al-Munzirî as-Syafi'î, beliau dilahirkan di Qurdoba pada tahun 581 H, dan beliau dikenal dengan Seikh ilmu hadis di masanya. Beliau memiliki beberapa karya tulisan kitab, diantaranya adalah kitab Mukhtashar Shohih Muslim, kitab Targhib dan Tharhib. Beliau wafat di Mesir pada tahun 656 H.
- c) Abd al-Mu'thî bin Mahmud bin Abd al-Mu'thî Abu Muhammad bin Abi as-Shanâ al-Lakhmî al-Iskandarî. Beliau dikenal seorang faqîh bermazhab Mâlikî, beliau dikenal sangat zuhud dan shalâh, kemudian beliau pindah ke kota Makkah dan wafat di sana pada tahun 638 H.
- d) Al-Hasan bin Muhammad bin Muhammad bin Amrûk Al-Qurshî At-Thaimî An-Nîsabûrî Ad-Dimasqî Shadraddîn Al-Bakrî, beliau dikenal seorang Imam yang memiliki lisan yang fashih dan wajah yang cerah, beliau wafat di Mesir pada tahun 656 H.
- e) Abd al-Wahhab bin Zhâfir bin Ali bin Futhûh Al-Ma'rûf (Ibnu Rawâj) al-Malikî, lahir pada tahun 554 H, beliau dikenal dengan orang yang sangat tinggi agama, ahli fiqh, penuh tawadhu, beliau wafat pada tahun 648 H.

- f) Ali bin Habbat Allah bin Salâmah bin Al-Lakhmî Al-Misrî As-Syâfi'î al-Ma'rûf, beliau dikenal Ibnu Al-Jamîzî. Beliau juga dikenal sebagai Khatib pendakwah, pengajar, Sandaran Agama untuk wilayah kota Mesir. Beliau wafat pada tahun 649 H di kota Mesir.⁹⁵

3) Karya-Karya Kitab Al-Qurtûbî

Al-Qurtûbî beliau dikenal oleh ahli tafsir sebagai ulama yang bermazhab Maliki, seorang ahli fiqih, hadis. Hal ini dipengaruhi dengan banyak karya-karya yang mengagumkan, tentunya sangat bermanfaat dan karya-karyanya meliputi ragam bidang kelilmuan, seperti tafsir, hadis, *qira'ât*. Diantara karya kitab-kitab beliau, adalah sebagai berikut:

- a) *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Quran*. Kitab ini adalah kitab tafsir yang bercorak fikih. Kitab ini pertama kali dicetak di kota Kairo pada tahun 1933-1950 M oleh penerbit Dâr Al-Kutub Al-Misriah sebanyak 20 jilid. Setelah itu pada 2006 penerbit Muassisah al-Risâlah di kota Beirut, penerbit ini mencetak sebanyak 24 jilid yang telah ditahqîq oleh seorang ulama yaitu Abdullah bin Muhsin Al-Turkî.
- b) *Al-Tadzkirah fî Ahwâl Al-Mauti wa Umûr Al-Akhîrah*, diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia sebagai “Buku Pintar Alam Akhirat” yang diterbitkan di Jakarta tahun 2004.
- c) *Al-Tidzkâr fî Fadli Al-Azkâr*. Muatan buku penjelasan tentang keistimewaan al-Quran, dicetak pada tahun 1355 M di kota Kairo Mesir.
- d) *Qamâ Al-Hars bi Al-Zuhdî wa Al-Qanâ'ah wa Radd zil Al-Sual bi al-Katbî wa al-Syafâ'ah*. Dicitak oleh Maktabah Al-Sahabah di kota Tanta pada tahun 1408 H.
- e) *Al-Intihâz fî Qirâ'at Ahl Al-Kufah wa al-Basrah wa al-Syâm wa Ahl al-Hijâz*.
- f) *Al-I'lâm bimâ fî Dîn Al-Nasâra min Al-Mafâsid wa Awhâm wa Kazhar Mahasin Al-Islam*. Dicitak di Mesir oleh Dar Al-Turâts Al-Arabî.
- g) *Al-asnâ fî Syarh Asmâ al-Husnâ wa Sifatuhû fî Al-Ulyâ*
- h) *Al-I'lâm fî Ma'rifatî Maulid al-Mustafâ alaih Al-Salât wa Al-Salâm*, buku ini ada di Maktabah Tub Qabî, kota Istanbul
- i) *Urjûzah fî Asmâ al-Nabi Saw*. Karya tulis ini disebutkan dalam kitab *al-Dibâj Al-Zahab* karya Ibn Farh.
- j) *Kitab Syarh al-Taqs'sî*
- k) *Kitab Al-Taqrîb li Kitâb Al-Tamhîd*
- l) *Kitab Risâlah fî Alqâb Al-Hadis*
- m) *Kitab Al-Aqdiyah*
- n) *Kitab Al-Misbâh fî Al-Jâmi' baina Al-Af'aln wa Al-Shihah (fî Ilmi Lughah)*

⁹⁵Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 369.

- o) *Kitab Al-Muqbis fi Syarhi Muwathâ Malik bin Anas*
- p) *Kitab Minhaj Al-Ibâd wa Mahâjah Al-Salikîn wa Al-Zihâd*
- q) *Al-Luma' Al-Lu'luyah fi Al-Isrinât Al-Nabawiyah wa Ghairihâ*
- r) *Kitab Al-Urjuza*, buku ini menjelaskan tentang nama-nama Nabi Muhammad Saw.⁹⁶

4) Metode Tafsir Ahkam Al-Qurtûbî pada kitab *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qurân*

Ulama tafsir menjelaskan bahwa dalam memahami metode tafsir ayat-ayat dalam al-Quran, perlu memahami beberapa metode tafsir yang ditempuh. Masing-masing mufassir memiliki ragam cara atau metode dalam menafsirkan dan masing-masing mereka memiliki corak yang berbeda. Dalam hal ini salah satu ulama Mesir yang bernama al-Farmawî dalam kitabnya menjelaskan bahwa, metode yang digunakan mufassir untuk menafsirkan ayat-ayat al-Quran dapat dibagi menjadi empat metode, yaitu metode *tahlîli*, metode *ijmâlî*, metode *muqâran*, dan metode *mawdhû'î*.⁹⁷

Jika kita memahami metode yang digunakan oleh Al-Qurtûbî dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, beliau menggunakan metode *tahlîli* dalam menafsirkan ayat demi ayat dari surah pertama sampai surah terakhir. Kajian tafsir Al-Qurtubî menjelaskan tafsir ayat-ayat al-Quran secara detail menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam al-Quran dan lebih fokus pada kajian hukum. Oleh sebab itu perhatian Al-Qurtubî terhadap aspek hukum sangat dominan, sehingga penulis berkesimpulan bahwa tafsir beliau memiliki metode tafsir *tahlîli* dengan corak tafsir fiqih.

5) Sumber-Sumber Referensi Tafsir Al-Qurtubî

Menurut penulis, bahwa tafsir *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Quran* adalah salah satu tafsir dengan keistimewaan yang begitu memukau dengan penjelasan-penjelasan tafsir yang kaya akan argumentasi ilmiah dan dapat dipertanggungjawabkan. Sehingga tafsir Al-Qurtubi berdasarkan sumber penafsirannya, dikategorikan masuk pada metode penafsiran *tahlîli* dengan corak fiqih *bi al-ma'tsur* dan *bi ar-riwâyah*. Ketika membaca dan mengkaji kitab tafsir ini, pembaca akan mengetahui dan memahami bahwa penulis kitab tafsir ini dalam penafsirannya selalu menjadikan sumber referensinya adalah al-Quran, hadis, pendapat para sahabat dan pendapat para tâbiîn. Beliau juga berusaha menggabungkan antara pendapat-pendapat mereka dengan para mufassirin, sehingga beliau kadang *mentarjihkan* satu pendapat dengan pendapat yang lain.

Jika disusun dan diurai sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh Al-Qurtûbî adalah sebagai berikut:

⁹⁶Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 371.

⁹⁷Abd Al-Hayy Al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fi Al-Tafsîr Al-Mawdhû'î...*, h. 19-36.

- a) Al-Quran
- b) Hadis Nabi Muhammad Saw
- c) Pendapat dan tafsir para sahabat (*qaul as-ashahâbah*)
- d) Pendapat dan tafsir para *tabiîn* (*qaul at-tâbiîn*)

Kemudian dari sumber-sumber lain yang dijadikan Al-Qurtubî sebagai pegangan atau sandaran dalam penafsiran ayat-ayat ahkam al-Quran adalah sebagai berikut:

- a) *Asbab nuzûl*
- b) Kaidah *an-nashikh wa al-manshukh*
- c) Penjelasan ilmu *al-qirâât ahruf as-sab'ah* sebagai *bayân* atau Penjelasan riwayat bacaan yang *al-mutawâtirah* dan bacaan yang *syâz*.
- d) Penjelasan makna lafaz (*bayân maâni al-alfâz*) dengan mengungkap makna yang *garîb* (asing), mengkaji asal lafaz dan dasar pembentukan lafaz (*mustâq kalimât*) dengan berdasarkan al-Quran, hadis dan syair-syair arab. Kemudian menjelaskan perbedaan pendapat ahli tata bahasa arab dalam pada susunan kata-kata ayat al-Quran.
- e) Penyebutan cerita *istrâiliyyât*, sebagai bentuk tambahan penjelasan dan penguat informasi jika dibutuhkan dari ahli kitab. Kadang beliau menjelaskan sumbernya dan penyebutan riwayat *istrâiliyyât* itu, tanpa beliau jelaskan menerima atau menolak.⁹⁸

6) Langkah-Langkah Metode Tafsir Ahkam Al-Qurtubî

Langkah-langkah yang ditempuh oleh Al-Qurtubî, hampir memiliki kesamaan dari metode tafsir yang ditempuh oleh ulama-ulama tafsir yang lain. Dari uraian tafsirnya beliau terlihat jelas dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam dengan begitu detail. Kajian hukum yang dijelaskan oleh Al-Qurtubî selalu bersumber dari tafsir para sahabat dan *tabiîn*. Sehingga kitab ini, yaitu kitab *Al-Jâmi' li Ahkam al-Quran* telah menjadi referensi ulama dunia dari zaman ke zaman. Hampir setiap perpustakaan dunia Islam memiliki kitab ahkam al-Quran ini. Sehingga patutlah beliau dijadikan sebagai ulama tafsir yang telah memberikan pengaruh besar pada kemajuan dan perkembangan studi tafsir dengan corak fiqh.

Adapun langkah-langkah tafsir yang beliau tempuh untuk mengungkap kandungan makna tafsir dan penetapan hukum Islam di dalamnya adalah sebagai berikut:

- a) Al-Qurtubî dalam menafsirkan al-Quran tidak terbatas pada ayat-ayat hukum semata akan tetapi beliau menafsirkan ayat-ayat al-Quran dari surah pertama sampai surah terakhir.
- b) Langkah berikutnya, beliau mengkaji *asbab nuzul* ayat, untuk memahami sebab peristiwa pada saat masa turunnya.

⁹⁸Ali bin Sulaiman Al-Abîd, dalam kitabnya *Tafasîr Ayat al-Ahkam wa Manahijuhâ...*, h. 383.

- c) Langkah berikutnya, beliau menjelaskan tentang metode *qiraât al-âyat* yang digunakan untuk membaca ayat-ayat yang akan dikaji.
- d) Langkah berikutnya, beliau menjelaskan makna ayat dari segi aspek tata bahasa arab nahwu, syaraf dan kedudukan *i'rabnya*.
- e) Langkah berikutnya adalah beliau menjelaskan tentang lafaz-lafaz *gharib* dan menyandarkan pendapat tafsir kepada pengucapnya. Beliau juga memperkuat tafsirnya dengan menggunakan syair-syair arab sebagai pendukung dan penguat makna ayat.⁹⁹
- f) Langkah berikutnya, beliau juga menjelaskan tentang kisah-kisah para mufassir dan kabar-kabar ahli sejarah, jika ada hubungannya dengan kajian ayat yang ditafsirkan.¹⁰⁰
- g) Menyebutkan ayat-ayat lain dan hadis-hadis yang berkaitan dengan kajian ayat yang ditafsirkan.
- h) Al-Qurtubi menolak pendapat yang menurut beliau tidak sesuai dengan pemahamannya dan pemahaman jumbuh ulama, seperti beliau membantah aliran paham *al-muktazilah*, *al-qadariyah*, *ar-rawâfid*, pemikiran filsafat (yang menyimpang) dan pemikiran ahli tasawuf (yang bertentangan). Bahkan kadang beliau membela para ulama jika ada bahasa-bahasa yang tidak sopan, seperti beliau membela Ibnu Al-Arabî jika ada yang menyerang beliau. Kemudian cara beliau dalam menjawab dan membantah mereka, tetap beliau berakhlak dengan menggunakan bahasa yang sopan dan santun.¹⁰¹
- i) Mengutip pendapat ulama dan menyandarkan pendapat itu kepada pemiliknya, karena itu adalah keberkahan dari ilmu itu sendiri.¹⁰²
- j) Mendiskusikan pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing, setelah itu melakukan perbandingan dan mengunggulkan serta mengambil pendapat yang dianggap paling benar.
- k) Langkah berikutnya, moderat, toleransi dalam menyikapi perbedaan pendapat, selalu terbuka dan objektif dan tidak fanatik dalam mazhab.¹⁰³
- l) Langkah berikutnya, beliau selalu mengutamakan dalil jika memberikan sebuah penjelasan tafsir, beliau berjalan bersamaan dengan apa yang dikehendaki oleh dalil (baik dari dalil teks al-Quran maupun hadis).¹⁰⁴

⁹⁹Muhammad Husein Al-Zahabî, *Kitab At-Tafsir wa Al-Mufasssirûn*, Kairo: An-Nasir Maktabah Wahbah, t.th, Vol. II..., h. 337.

¹⁰⁰Manna Khalil al-Qathân, *Kitab Mabâhis fi Ulûm al-Quran*, Kairo: An-Nâsir Maktabah Wahbah, t.th, h. 368.

¹⁰¹Manna Khalil al-Qathân, *Kitab Mabâhis fi Ulûm al-Quran...*, h. 369.

¹⁰²Al-Qurtubî, *Muqaddimah kitab Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Quran*, 1420 H, Beirut: al-Kutub al-Ilmiyyah, Cet I, Vol. I, 2000 M..., h. 6.

¹⁰³Manna Khalil al-Qathân, *Kitab Mabâhis fi Ulûm al-Quran...*, h. 369.

¹⁰⁴Muhammad Husein Al-Zahabî, *Kitab At-Tafsir wa Al-Mufasssirûn*, Kairo: An-Nasir Maktabah Wahbah, t.th, Vol. I..., h. 338

m)Langkah berikutnya, beliau menjelaskan ayat hukum, jika mengandung satu atau dua penjelasan hukum, jika ayat tersebut tidak mengandung hukum, maka beliau akan menjelaskan kandungan ayat tersebut dari aspek tafsir dan *takwilnya*.¹⁰⁵

2. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Ahli Tafsir (mulai 12 H – sampai sekarang)

a. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif As-Sâyis

1) Biografi Singkat Ali As-Sâyis (1899/1314 H) - (w. 1976 M/1396 H)

Ali As-Sayis adalah salah satu mufasssir tafsir ahkam kontemporer yang mana kitab beliau telah dijadikan para peneliti sebagai referensi dalam penelitian-penelitian tafsir mereka. Bahkan kitab tafsir ayat ahkam oleh Ali As-Sâyis dijadikan sebagai buku *daras* wajib atau *muqarrar* pada fakultas syariah Islamiyyah di Al-Azhar University. Penulis adalah salah satu mahasiswa fakultas syariah yang pernah duduk di salah satu Universitas yang tertua di dunia itu.

Nama beliau adalah Muhammad Ali As-Sayis, beliau lahir di kota Matûbus di Provingsi Kafr As-Seikh, kota ini adalah salah satu kota yang berdekatan dengan pesisir pantai di Mesir pada tanggal 16 Agustus 1899/1314 H dan beliau wafat pada umur 77 tahun pada hari rabu subuh dini hari pada tanggal 24 Nofember 1976 bertepatan dengan awal bulan Zhulhijjah pada tahun 1396 H.

Pada umur sembilan tahun dari umurnya, beliau telah mampu menghafal al-Quran. Kemudian beliau melanjutkan studinya di Al-Azhar University, sampai beliau menyelesaikan sarjana mudanya pada usia 28 tahun. Dalam studinya beliau banyak mendapatkan prestasi-prestasi yang gemilang, sampai beliau diberikan amanah untuk menjadi *Amîd Kulliyah* atau dekan fakultas ushûluddin dan fakultas syariah. Kemudian Seikh Ali as-Sâyis mendapatkan kehormatan Doktor pada tahun 1927 M, bahkan beliau diberikan jabatan sebagai salah satu Hakim pada pengadilan syariah pada tahun 1932 M. Beliau juga adalah salah satu anggota majlis tokoh-tokoh ulama pada tahun 1950 M, beliau juga sebagai salah satu anggota al-Buhû al-Islamiyyah pada tahun 1961 M, bahkan beliau dijadikan salah satu tokoh ulama besar majlis tertinggi al-Azhar as-Syarif pada tahun 1954 sampai beliau tutup usia.¹⁰⁶

¹⁰⁵Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî Al-Qurtubî, *kitab Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Quran*, 1420 H, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Cet I, Vol. I, 2000..., h. 6.

¹⁰⁶Yusuf Balmahdi, *At-Tafsir Al-Fiqhî Li Al-Quran Al-Karim fi Al-Asri al-Hadîs Dirâsatun Muqâranatun*, Jazair: Dâr Ibnu Hazm dan Âlam al-Ma'rifah Li An-Nasr wa at-Tauzi', 2007 M/1428 H, h. 204.

2) Profil Kitab Tafsir Ayat Ahkam As-Sâysis

Menurut Yusuf Balmahdi, bahwa kitab tafsir ayat ahkam ini, disusun dan dinisbahkan kepada Seikh Ali as-Sâysis. Sebab kitab tafsir ahkam ini adalah sebuah kitab yang tidak diketahui siapa penyusun pertamanya, sampai datang Al-Ustad Seikh Muhammad Ali as-Sâysis yang telah melakukan sebuah perubahan besar dalam mengedit dan memperbaiki kitab tersebut dengan baik dan benar, sehingga kitab tersebut dinisbahkan kepada beliau. Oleh sebab itu menisbahkan kepada beliau sebagai penyusun kitab tafsir ayat ahkam sebenarnya tidak benar, beliau adalah orang yang telah berjasa dalam menjadikan kitab tersebut menjadi kitab yang dapat dibaca dengan benar, sebab jasa beliau dalam mengedit dan melakukan perbaikan susunan kalimat. Sehingga kitab tafsir ayat ahkam tersebut dinisbahkan kepada beliau.¹⁰⁷

Kitab tafsir ayat ahkam ini, sebelumnya telah mengalami perubahan nama dan telah memiliki ketambahan-ketambahan dalam cetakan-cetakannya oleh Universitas Al-Azhar pada tahun 1356 H. Bahkan nama kitab tafsir ayat ahkam ini memiliki nama pertamanya dengan sebutan *muzakkarah fi tafsir âyaâtil ahkâm*, kemudian dicetak kembali pada tahun 1373 H dengan penghapusan nama *muzakarah* menjadi tafsir ayat ahkam. Kemudian pada percetakan yang terakhir telah ditambahkan penafsiran ayat pada dua surah yaitu surah Al-Ankabût dan surah Ar-Rûm, yang mana pada cetakan pertama kosong dari dua surah itu.¹⁰⁸

b. Biografi dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif As-Shâbûnî

1) Biografi Ali Muhammad As-Shâbûnî

Ali As-Shâbûnî sebagai ulama tafsir kontemporer yang dikenal dalam dunia akademisi dengan kitab tafsirnya *Rawâi' al-Bayân Tafsir Âyât ahkâm min Al-Quran* yang mana hampir semua universitas Islam telah menjadikan kitabnya sebagai kitab referensi dalam kajian tafsir ahkam. Kitab ini yang menjadikan beliau dikenal dalam dunia akademisi. Sebagai ulama yang produktif dalam menulis kitab-kitab yang berhubungan dengan tafsir dan studi al-Quran.

As-Shâbûnî memiliki nama lengkap yaitu Muhammad bin Ali bin Jamil as-Shâbûnî, beliau dilahirkan di kota Helb Syiria pada tahun 1928 M/1347 H.¹⁰⁹ Pendidikan agama Al-Shabuniy di mulai dengan belajar bahasa Arab, ilmu mawaris dan ilmu-ilmu agama lainnya kepada ayahnya, Syaikh Jamil,

¹⁰⁷Yusuf Balmahdi, *At-Tafsir Al-Fiqhî Li Al-Quran Al-Karim fi Al-Asri Al-Hadîs Dirâsatun Muqâranatun...*, h. 204.

¹⁰⁸Yusuf Balmahdi, *At-Tafsir Al-Fiqhî Li Al-Quran Al-Karim fi al-Asri Al-Hadîs Dirâsatun Muqâranatun...*, h. 205.

¹⁰⁹Muhammad Ali Iyaziy, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mu'assasah Al-Tibâ'ah wa Al-Nasyr, 1415..., h. 471.

yang merupakan salah seorang ulama di Aleppo. Kemudian setelah menamatkan pendidikan dasar, ia melanjutkan pendidikan formalnya di Madrasah Al-Tijariyyah yang merupakan sekolah milik pemerintah. Di sekolah ini, Al-Shabuni hanya belajar lebih kurang satu tahun, seterusnya melanjutkan pendidikan di Khasrawiyya yang berada di Aleppo sampai selesai pada tahun 1949. Selama menuntut ilmu di madrasah tersebut, al-Shabuniy tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga mata pelajaran umum. Atas beasiswa yang diberikan Departemen Wakaf Suriah, ia kemudian melanjutkan pendidikannya di Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar Mesir, hingga selesai strata satu pada tahun 1952. Pada tahun 1954, di Universitas yang sama, ia memperoleh gelar megister dengan konsentrasi peradilan syari'ah atau perundang-undangan Islam. Beliau menyelesaikan pendidikannya di Mesir, dan beliau segera kembali ke kota kelahirannya dan mengabdikan sebagai pengajar di hampir setiap sekolah di Kota Aleppo. Bekerja sebagai guru di sekolah menengah atas, dan beliau menjalaninya selama delapan tahun, yaitu dari tahun 1955 hingga tahun 1962. Al-Shâbûnî kemudian hijrah ke Arab Saudi setelah mendapat tawaran untuk mengajar di Fakultas Syari'ah di Universitas Umm al-Qurâ dan Universitas King Abdul Aziz, dan kedua Universitas ini berada di Kota Mekkah. Di kedua perguruan tinggi ini, Al-Shabûnî mengajar selama lebih kurang 28 tahun.¹¹⁰

Al-Shabûnî diangkat sebagai Profesor atau guru besar *Ulûm al-Quran* dan Tafsir pada Fakultas Ilmu Pendidikan Islam Universitas King Abdul Aziz. Bahkan kesibukannya memberikan perkuliahan di kedua Universitas tersebut, Al-Shabûnî juga selalu memberikan kuliah terbuka untuk masyarakat umum yang bertempat di Masjidil Haram. Selain Masjidil Haram, kuliah tafsir juga disampaikan pada salah satu masjid di Kota Jeddah. Kuliah ini berlangsung kurang lebih delapan tahun. Semua materi kuliah yang disampaikan kemudian direkam dalam kaset. Bahkan, tidak sedikit hasil rekaman kuliah tersebut yang ditayangkan dalam program khusus di televisi. Kegiatan untuk merekam materi kuliah al-Shabûnî dapat berhasil diselesaikan pada tahun 1998.¹¹¹

2) Karya-Karya Ali Muhammad Al-Shabûnî

Seikh Ali Muhammad Al-Shabûnî terkenal akan kecerdasannya dalam menulis beberapa kitab. Semangat yang beliau miliki memberikan keberkahan dalam hidupnya, sehingga semangat akademisi itu mengalir dalam tubuhnya dan melahirkan beberapa kitab dalam kajian tafsir dan

¹¹⁰Muhammad Yusuf, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Teras, 2006, h. 57.

¹¹¹Muhammad Yusuf, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Teras, 2006..., h. 58.

beberapa juga dalam kajian fiqih, hadis dan ilmu hadis. Bahkan diperkirakan, beliau telah menulis sekitar lima puluh karya kitab yang membicarakan tentang kajian-kajian studi Islam.

Karya Sheikh Ali Al-Shabûnî yaitu *Tafsir Rawai'û Al-Bayân fî Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Quran*, merupakan salah satu karya terbesar Al-Shabuniy dalam kajian tafsir, khususnya tafsir ahkam. Kitab ini terdiri atas dua jilid dengan memiliki sekitar 699 halaman, kemudian untuk jilid I dan untuk jilid II memiliki 701 halaman, yang memuat penjelasan tafsir ayat-ayat ahkam dalam al-Quran dan perdebatan ilmiah antar mazhab.

Beberapa karya beliau dalam kajian tafsir dan ilmu tafsir seperti, *Shafwah at-Tafâsîr*, *Mukhtashar Tafsir Ibn Katsîr*, *Qabasun min Nur al-Quran*, *Rawâi'û al-Bayân Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, *Kitab Mukhtashar Tafsir Ibn Katsîr*, *Mukhtashar Tafsir al-Tabhari*, *Ma'âni al-Quran*, *Al-Muqtathaf min 'Uyûn at-Tafâsîr*, *Tanwir al-Adzhân min Tafsir Ruh al-Bayân*, *Fath al-Rahmân bi Kasyf ma Yaltabis fî al-Quran*, *Kitab Al-Tibyan fî 'Ulum al-Quran*.¹¹²

Dalam Jurnal Syahadah Menurut Syafril dan Fiddian Khairudin Dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir FIAI-UNISI Tembilahan, dalam tulisannya, bahwa Ali Muhammad Al-Shabûnî juga memiliki karya dalam kajian fiqih dan hadis. Kitab-kitab dalam kajian Fiqih: *Al-Mawarîs fî al-Syariah al-Islamiyyah*, *Risâlah fî Hukm al-Tashwîr*, *Risalah al-Shalâh*. Selain buku-buku di atas, masih banyak karya lain al-Shabûnî baik dalam bentuk buku maupun berupa artikel. Bahkan, diperkirakan karyanya sekitar 50 buah kitab yang sudah dicetak dan diterbitkan.¹¹³

3) Profil Kitab Tafsir *Rawâi'û Al-Bayân* pada Perkembangan Tafsir Ahkam Kontemporer

Khususnya di Indonesia, kitab tafsir beliau telah dijadikan menjadi buku wajib *daras* yang harus dipelajari dan dimiliki, khususnya pada fakultas syariah dan fakultas ushuluddin di Indonesia. Kehadiran kitab beliau ini mendapatkan sambutan yang baik dari para peneliti tafsir al-Quran dan para pelajar di PTAI seluruh Indonesia. Kajian tafsir yang terdapat di dalam kitab tersebut diurai dengan metode penulisan tematik yang mudah dicerna dan mudah dipahami. Sehingga siapapun yang ingin mendalami tafsir ayat-ayat ahkam dan cara ulama dalam pengambilan dan penetapan hukum atau *istinbâth* ahkam, bisa langsung merujuk ke kitab beliau yaitu *Rawâi'û Al-Bayân*.

¹¹²Shâbirin dan Umma Farida, *Madzâhib At-Tafsîr*, Kudus: STAIN, 2005, h. 129-130.

¹¹³Syafril dan Fiddian Khairudin Dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir FIAI-UNISI Tembilahan, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer, Studi Kitab Rawai'û Al-Bayan Karya Ali Al-Shabuniy*, Jurnal Syahadah Vol. V, No. 1, April 2017, h. 113.

Penulis dalam penelitian ini, akan berusaha mengkaji tafsir *Rawâi' Al-Bayân* ini, dengan menggunakan pendekatan analisi komparasi antara metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer. Penulis akan mengkaji sampai dimana letak perbedaan dan persamaan tafsir ini dengan kitab-kitab tafsir ahkam klasik dan kontemporer yang lain. Keistimewaan dan kelebihan yang terdapat dalam kitab tafsir ini, sehingga kitab ini banyak menarik perhatian dari para peneliti tafsir ahkam abad ini untuk dipelajari dan dikaji dengan seksama.

Dari segi kajian pembahasan hukum, beliau menjelaskan dengan menggunakan pendekatan pemahaman bahasa yang digunakan al-Quran untuk menyingkap kandungan hukum. Sehingga dari kandungan bahasa al-Quran yang digunakan, akan terlihat bagaimana memahami istinbath hukum dalam penetapannya. Dari tujuh puluh tema kajian hukum dalam kitab *Rawâi' Al-Bayân*, yang tertuang dalam empat puluh tema kajian hukum yang terdapat pada jilid pertama, dan tiga puluh tema kajian hukum yang terdapat pada jilid kedua. As-Shabûnî dalam penjelasan tafsir ayat ahkamnya, memiliki perbedaan dengan kitab-kitab sebelumnya. Beliau menggunakan cara penjelasan dengan gaya *muhâdarah* atau gaya ceramah. Hal tersebut terekam dan termaktub dengan bahasanya sendiri yaitu *al-Muhâdharah al-ûlâ*. Selanjutnya beliau menjelaskan tafsirnya dengan menyebutkan nama babnya sebagai tema kajian pembahasan.

Menurut penulis bahwa hal ini merupakan cara khusus As-Shabûnî dalam menjelaskan, agar dengan itu dapat memudahkan para pengkaji kitab tafsirnya untuk lebih cepat dan tanggap dalam memahami pesan yang dimaksud.

Dalam muqaddimah kitab *Rawâi' Al-Bayân*, begitu jelas beliau memaparkan tentang profil kitabnya, bahwa penulisan kitab ini terdiri dari dua jilid dan disajikan dengan metode *muhâdharah* dalam penyajian penjelasan ayat-ayat hukum. Lanjut As-Shabûnî menjelaskan, bahwa penulisan kitab tafsir ini, menggabungkan antara metode analisa klasik yang kuat sandarannya dan kontemporer dengan kemudahan cara memahaminya. Lanjut, kata As-Shabûnî, bahwa cara yang saya jalani dengan metode *muhâdharah*, mungkin adalah cara baru yang mudah dicerna, tentunya dengan menggunakan langkah-langkah yang telah saya tempuh dengan sepuluh langkah.

4) Langkah-Langkah Metode Tafsir Ahkam As-Shabûnî dalam Kitab Rawâi' al-Bayân

Terlihat perbedaan yang sangat jelas ketika membaca kitab tafsir karya As-Shabûnî ini. Kitab ini kaya akan analisis ilmiah. Penjelasan-penjelasan tafsir ahkam yang terkandung didalamnya mengurai penjelasan tentang bagaimana seorang pelajar itu mampu memahami seluk beluk *istinbath* atau menyimpulkan hukum yang bersumber dari nash al-Quran. Dibawah ini

penulis menyebutkan langkah-langkah metode tafsir ahkam yang digunakan oleh Ali as-Shabûnî.

- a) Menganalisa kandungan makna kata ayat morfologi (liguistik) sesuai pandangan ahli tafsir dan bahasa.
- b) Mengurai kandungan makna ayat secara global dengan model penjelasan ringkas padat.
- c) Menganalisa *asbâb nuzûl* ayat, jika terdapat sebab turunnya.
- d) Menjelaskan *munâsabah* atau korelasi antara ayat yang sebelum turun dan sesudahnya.
- e) Menganalisa tentang *qira'ât* yang *mutawâtir* yaitu perbedaan dalam membaca ayat yang berimplikasi pada *istinbath* atau penyimpulan hukum.
- f) Menjelaskan *irâb* susunan kalimat ayat *nahwu* (sintaksis) yang dikaji.
- g) Menganalisa kandungan makna yang tersirat pada ayat ahkam melalui pendekatan *balâqah* (semantik) yang ilmiah.
- h) Penjelasan tentang kandungan hukum-hukum syara' beserta dalil-dalil para ahli fiqih, kemudian melakukan *tarjîh* terhadap dalil tersebut.
- i) Penjelasan maksud ayat secara ringkas
- j) Penutup pembahasan yang meliputi penjelasan dari sisi aspek aksiologi ayat atau *hikmah at-tasyrî'*.¹¹⁴

Menurut penulis bahwa langkah-langkah metode tafsir ahkam yang digunakan oleh a-Shabûnî di atas ini adalah sebuah metode tafsir yang baru dengan analisis kontemporer yang sangat sistematis. Metode ini menurut penulis sebuah terobosan baru yang belum pernah dikaji sebelumnya oleh para pakar tafsir, sehingga dapat dikatakan bahwa As-Shabûnî telah menyusun sebuah karya tafsir yang memadukan antara tafsir *bil ma'tsur dan bil ra'yi*. Walaupun As-Shabûnî telah banyak mendapatkan pujian dan penghargaan dari para pengkaji tafsir, tetap beliau dengan kesederhanaannya memiliki sifat *tawâdhu* yang tinggi.

As-Shâbûnî menegaskan, dalam kitabnya tepatnya pada *muqaddimah*, bahwa apa yang telah beliau lakukan bukanlah merupakan hasil usahanya akan tetapi sebuah kesimpulan dari metode tafsir klasik dan kontemporer yang bersumber dari para *faqih, muhaddis, lughawî, ushûlî, mufasssir*, para

¹¹⁴Ali Muhammad Al-Shabûni, kitab *Rawâi'û Al-Bayân Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Qur'an*, Beirut: 'Alâm al-Kutub, 1986, Vol. I, h. 11. Menurut Syafril dan Fiddian Khairudin bahwa, dari kesepuluh aspek analisis metode tafsir ayat ahkam yang dikemukakan oleh As-Shabûnî, hanya lima aspek saja yang diterapkan oleh As-Shabûnî secara konsisten terhadap tujuh puluh tema hukum yang menjadi objek kajiannya. Kelima aspek tersebut adalah, (1) penjelasan analisis makna kosa kata ayat, (2) penjelasan kandungan makna ayat secara global, (3) menjelaskan *irâb* ayat, (4) penjelasan makna tersirat dari ayat ahkam, (5) penjelasan kandungan hukum ayat (*al-ahkam al-syar'iyyah*), Syafril dan Fiddian Khairudin Dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir FIAI-UNISI Tembilahan, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer: Studi Kitab Rawai'û Al-Bayan Karya 'Ali Al-Shabuniy*, Jurnal Syahadah Vol. V, No. 1, April 2017, h. 118

ahli *istinbâth* hukum dan mereka yang telah menulis kajian tentang al-Quran al-Azîm.¹¹⁵

Bahkan, beliau berkata, bahwa perumpamaan kajian saya ini adalah diibaratkan seperti seseorang yang melihat batu berlian dan batu-batu yang mulia yang mengeluarkan keindahan-keindahan dari sisi-sisinya dengan keindahan yang mempesona, sehingga dengan itu saya mudah dapat menggabungkan dan menyusunnya keindahan-keindahan itu di dalam sebuah wadah.¹¹⁶

Begitu membaca ungkapan As-Shabûnî, penulis mengambil kesimpulan bahwa beliau adalah seseorang yang memiliki karakter yang penuh dengan kesederhanaan dan akhlak yang mulia. Sehingga ungkapan beliau pada *muqaddimah* kitabnya adalah sebuah cerminan bahasa yang memiliki magnet yang mengagumkan, bagi para pembaca dalam memberikan perhatian yang penuh pada kitabnya *Rawâi' Al-Bayân*. Terbukti kitab ini sangat diterima pada setiap perguruan tinggi agama Islam di Indonesia khususnya dan dunia Islam pada umumnya. Khususnya kitab tafsir *Al-Munîr* dan kitab *Al-Fiqh Al-Islam wa Adillatuhu* telah mendapat sambutan dan tempat yang luar biasa dalam hati umat Islam di Indonesia. Apalagi dalam kalangan para akademisi perguruan tinggi agama Islam, kitab-kitab beliau selalu menjadi kebanggaan dan sebagai bahan referensi dalam kajian mereka.

c. Biografi Singkat dan Metode Tafsir Ahkam Perspektif Wahbah Az-Zuhailî

1) Biografi Singkat Wahbah Az-Zuhailî (1351 H/1932 M) - (w. 2015)

Wahbah Az-Zuhailî¹¹⁷ adalah seseorang ulama yang sangat populer di era masa Islam kontemporer. Beliau dikenal oleh dunia akademisi Islam, sebagai tokoh ulama moderen yang memiliki kecerdasan yang luar biasa, beliau menguasai disiplin ilmu fiqih, ushul fiqih dan tafsir, sehingga beliau memiliki pemikiran yang moderat, luwes dan berwawasan luas (tidak radikal dalam pemikiran). Nama lengkap beliau adalah Wahbah bin Al-Syeikh Mustafâ Az-Zuhailî, lahir di kota kecil bernama Dîr Atiyyah, sebuah daerah

¹¹⁵Ali Muhammad Al-Shabûnî, kitab *Rawâi' u Al-Bayân Tafsir Ayat Al-Ahkam min al-Qur'an*, Vol. I..., h. 12.

¹¹⁶Ali Muhammad Al-Shabûnî, kitab *Rawâi' u al-Bayân Tafsir Ayat al-Ahkam min Al-Qur'an*, Vol. I..., h. 12.

¹¹⁷Menurut Zamakhsyari Abdul Majid dalam Disertasinya yang berjudul “*Metodologi Penafsiran Wahbah Az-Zuhailî Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Al-Munîr*”, bahwa Az-Zuhailî adalah nama yang dinisbatkan kepada kota kelahiran ayahnya yang bernama Zahlah di wilayah Libanon. Ini adalah hasil wawancara penulis Disertasi dengan Wahbah az-Zuhailî pada acara seminar International Conference of Islamic Scholars (ICIS) yang diselenggarakan oleh PBNU Pusat di Jakarta pada tanggal 30 Juli 2008. Louis Ma'lûf, *Al-Munjid*, Beirut: Al-Maktabah Al-Syarqiyah, 1086, h. 320.

dekat dengan kota Damaskus, Syiria pada tahun 1351 H/1932 M.¹¹⁸ Kemudian beliau wafat pada tanggal 8 agustus 2015 di Syuria, dengan banyak meninggalkan karya-karya berlian yang sangat bermanfaat untuk umat Islam. Karya-karya beliau memberikan perubahan besar terhadap perubahan dan perkembangan wawasan keilmuan dunia Islam. Sehingga kitab-kitab beliau tersebar dan dipelajari bahkan sampai diterjemahkan ke berbagai bahasa, diantaranya bahasa Turki, Malaysia, Indonesia dan lain-lain.

Beliau lahir dalam lingkungan keluarga beragama, dari orang tua yang cinta al-Quran, sebagai penghafal dan pengamal al-Quran serta pecinta sunah Nabi Muhammad Saw. Ayahnya bernama Syekh Mustafâ az-Zuhailî, beliau adalah seorang ulama yang hafal al-Quran dan sangat cinta terhadap ilmu pengetahuan. Kedua orang tuanya menjalani kehidupan sebagai petani sekaligus pedagang. Ayah dan ibunya menikah dan dikaruniai lima orang anak yang keseluruhannya mendapatkan pendidikan dengan cukup baik hingga ke tingkat perguruan tinggi, kecuali anak terakhir yang tidak sempat menyelesaikan pendidikannya.¹¹⁹

2) Pendidikan dan Karir Wahbah Az-Zuhailî

Al-Azhar sebagai Universitas tertua dan banyak melahirkan para ulama-ulama dunia, menjadikan Az-Zuhailî ingin melanjutkan studinya di sana. Sehingga sesuai dengan kehendak Allah, beliau dapat memenuhi impiannya agar dapat studi di Universitas tersebut. Dalam sejarah biografi beliau dikatakan bahwa, beliau melanjutkan pendidikannya ke perguruan tinggi di Kairo Mesir. Di sana beliau memilih Fakultas Syariah Islamiyah di Universitas al-Azhar dan mendapatkan syahadah pendidikan tinggi (setingkat sarjana) dengan predikat terbaik pada tahun 1956.¹²⁰

Kegiatan akademis yang dijalani oleh beliau tidak hanya terbatas dan fokus pada almamaternya saja, yaitu Universitas Damaskus. akan tetapi Wahbah az-Zuhailî juga banyak mendapatkan tugas akademis untuk mengajar diberbagai universitas di luar Syiria. Misalnya saja, ia pernah mengajar di Fakultas Hukum (*Kulliyât al-Qânun*) Universitas Bongazi, Libya selama 2 tahun (1972-1974). Ia juga banyak mendapat tugas untuk menghadiri berbagai pertemuan ilmiah di berbagai perguruan tinggi di Libya. Selain itu, beliau juga pernah mengajar di Fakultas Syariah dan Qanun Universitas Uni Emirat Arab (UEA) selama lima tahun (1974-1979). Selain itu, ia juga pernah mengajar di Fakultas

¹¹⁸Shalâh Abd Al-Fattâh Al-Khâlidî, *Kitab Ta'rif Al-Dârisîn bi Manâhij Al-Mufasssirîn*, Damaskus: Dâr Al-Qalam, 1427 H./ 2006 M, h. 592.

¹¹⁹Shalâh Abd Al-Fattâh Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*, Damaskus: Dâr Al-Qalam, 1427 H./ 2006 M., h. 592.

¹²⁰Badî'u Al-Sayyid Al-Laham, *Wahbah az-Zuhailî: al-Âlim wa al-Faqîh wa al-Mufasir*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2001, h.15.

Syariah Universitas al-Kharthum Sudan dan Universitas Umm Durman al-Islamiyyah sebagai dosen tamu. Di sana, ia banyak memberikan ceramah seputar fikih dan ushul fikih kepada para mahasiswa. Beliau juga sempat menziarahi Qatar dan Kuwait untuk mengajar pada kajian ilmiah selama bulan Ramadhan atau tahun 1989-1990, juga sempat menjadi dosen tamu di al-Markaz al-Arabî pada tahun 1993.¹²¹

Menurut penulis bahwa di atas ini adalah penjelasan aktivitas akademisnya, ini menunjukkan bahwa apa yang telah beliau capai selama ini dengan berbagai macam perestasi yang memukau menunjukkan, bahwa beliau adalah seorang yang telah Allah pilih untuk memiliki amanah keilmuan yang tinggi. Beliau bukan hanya dikenal sebagai seorang mufasir akan tetapi beliau dikenal juga sebagai faqih yang memiliki wawasan yang luas atas ilmu fiqih dan ushul fiqih. Di setiap undangan di berbagai kota di dunia Islam, beliau memberikan ceramah dan perkuliahan dengan pencerahan ilmu yang berbobot dan setiap apa yang disampaikan oleh beliau melalui media buku dan media elektronik selalu memiliki argumentasi yang selalu memuaskan oleh para pendengar dan pembaca.

Peranannya dalam dunia media massa, Wahbah az-Zuhailî termasuk perintis Majalah Hukum dan Studi Islam di Universitas Kuwait tahun 1988. Majalah Syariah dan Qanun Universitas UEA, staf redaksi Majalah Nahj al-Islam di Damaskus. Ia juga banyak mengisi siaran di media elektronik. Di radio Syiria misalnya, ia mengisi acara *Qishâsh min al-Quran* (Kisah- Kisah dalam al-Quran) dan *al-Quran wa al-Hayâh* (al-Qur'an dan Kehidupan). Sementara di media televisi, ia mengisi berbagai ceramah di televisi Damaskus, UEA, Kuwait, Saudi Arabia dan stasion televisi lainnya. Ia juga banyak diwawancarai berbagai koran Syiria, Kuwait, Saudi Arabia, UEA dan lainnya. Di samping itu, ia sering mengisi ceramah di masjid Jâmi' Utsman di Damaskus dan Khatib di Mesjid al-Iman di Dîr Athiyah.¹²²

Badî' Al-Sayyid Al-Laham, adalah salah seorang murid Wahbah az-Zuhailî, berpendapat bahwa Wahbah az-Zuhailî adalah seorang yang memiliki akhlak yang mulia, fisik yang kuat, dan sangat mencintai guru dan muridnya. Ia gigih dalam berjuang menegakkan kebenaran, rajin beribadah dan aktif menulis. Wahbah az-Zuhailî adalah seorang penulis kontemporer yang karya-karyanya tidak kalah dengan para penulis pendahulunya. Karya

¹²¹Badî'u Al-Sayyid Al-Laham, *Wahbah az-Zuhailî: al-Âlim wa al-Faqîh wa al-Mufassir...*, h.28.

¹²²Badî'u Al-Sayyid Al-Laham, *Wahbah az-Zuhailî: Al-Âlim wa Al-Faqîh wa Al-Mufassir...*, h. 31.

monumentalnya adalah tafsir al-Munir yang dijadikan rujukan oleh banyak perguruan tinggi dan lembaga-lembaga kajian keislaman.¹²³

3) Guru-guru Wahbah Az-Zuhailî

Dalam perjalanan pendidikan dan karir beliau, beberapa guru dan anak didik Wahbah az-Zuhaili yang banyak berpengaruh dalam kehidupannya selama ini. Sepanjang perjalanan hidupnya, ia banyak belajar pada beberapa masyaikh, terutama di Damaskus dan di Mesir. Di antara guru-gurunya di Damaskus adalah Mahmud Yasin di bidang hadis, Mahmud Al-Rankusi di bidang akidah dan Hasyim Al-Khatib di bidang fikih al-Syâfiû, Hasan As-Shuyutî di bidang ilmu waris, Syeikh Luthfi Al-Fayyûmî di bidang ushûl fikih dan *mustalah al-hadis*, Syeikh Ahmad Al-Shamaqî di bidang ilmu tajwid, Syeikh Hamdî Jawijari di bidang ilmu tilawah, Syeikh Abu Hasan Al-Qashabî di bidang ilmu *nahwu* dan *sharaf*, Hasan Habnakah dan Shadiq Habnakah al-Maidânî di bidang ilmu tafsir, Syeikh Shâlih al-Farfûrî di bidang ilmu bahasa Arab, balaghah dan adab, Syeikh Hasan al-Khatîb, Ali Sa'du al-Din dan Syeikh Syubhi al-Khaizarânî, Syeikh Kâmil Al-Qishârî di bidang hadis dan akhlak, Ustad Jaudatul Mardainî di bidang metode ceramah; Ustad Rasyid al-Syathi dan Ustad Hikmat Al-Syathi di bidang ilmu sejarah dan akhlak; Dr. Nahzim Mahmud Nasimi dan Mahir Himadah di bidang Tasyri', serta guru lainnya yang telah mengajarkan Kimia, bahasa Inggris dan berbagai ilmu kontemporer lainnya.¹²⁴

4) Karya-Karya Wahbah Az-Zuhailî

Az-Zuhailî termasuk seorang yang sangat produktif, memiliki bakat dalam penulisan karya ilmiah, terbukti bahwa ketika beliau belum genab usianya tiga puluh tahun, beliau telah banyak melahirkan kitab-kitab yang sangat bermutu. Sebagai sarjana syariah tentunya latar belakang beliau dalam masalah kajian ushul fiqh dan fiqh sangat mendominasi pada awal-awal penulisan karya-karya ilmiah. Kajian-kajian tentang hukum Islam sangat mempengaruhi, disebabkan karna pendidikan awal yang beliau tekuni dan dalam di Al-Azhar university adalah syariah Islamiyah. Jadi menurut penulis, maka jangan heran kepada mereka bagi para pengkaji ilmu tafsir, bahwa Az-Zuhailî sebelum menjadi seorang mufassir beliau adalah *faqih* yang ahli dalam *istinbath* hukum Islam.

Menurut Badî'u al-Sayyid al-Laham dalam kitabnya *Wahbah az-Zuhailî: al-Âlim wa al-Faqîh wa al-Mufasssir*, bahwa Wahbah az-Zuhailî adalah termasuk ulama yang produktif yang telah melahirkan karya buku, makalah dan artikel dalam berbagai disiplin ilmu keislaman. Buku-

¹²³Badî' Al-Sayyid Al-Laham, *Wahbah al-Zuhailî; Al-Âlim Al-Faqîh Al-Mufasssir...*, h. 33.

¹²⁴Abd al-Qâdir Ayâs, *Mu'jam Al-Muallifîn Al-Sûriyyîn fî Al-Qarn Al-'Isyrîn*, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th., h. 171.

bukunya lebih dari 133 buah dan artikel, serta makalahnya lebih dari 500 tema. Karya-karya tulisnya tersebut telah tersebar di berbagai wilayah di dunia, khususnya dunia Islam.¹²⁵

Karya-karya beliau yang sudah dicetak dan terbit, sebagian akan penulis sebutkan disini sesuai urutan tahun terbitnya, diantaranya adalah sebagai berikut:

- a) *Kitab Atsar Al-Harb fi Al-Fiqh Al-Islāmi-Dirāsah Muqāranah*, Dār al Fikr, Damaskus, 1963.
- b) *Al-Wasīt fi Ushūl Al-Fiqh*, Universitas Damaskus, 1966
- c) *Al-Fiqh Al-Islāmī fi Uslub Al-Jadid*, Maktabah al -Hadits, Damaskus, 1967.
- d) *Kitab Nazāriāt Al-Dharūrāt al-Syar’iyyah*, Maktabah al -Farabi, Damaskus, 1969.
- e) *Kitab al-Damān*, Dār al -Fikr, Damaskus, 1970.
- f) *Kitab Al-Usūl Al-‘Āmmah li Wahdah Ad-Din Al-Haq*, Maktabah al -Abassiyah, Damaskus, 1972.
- g) *Kitab Al-Alaqāt Al-Dawliyah fi Al-Islām*, Muassasah al-Risālah, Beirut, 1981
- h) *Kitab Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, (8 Jilid), Dār al -Fikr, Damaskus, 1984.
- i) *Kitab Ushūl al-Fiqh al-Islāmī* (2 Jilid), Dār al-Fikr, Damaskus, 1986.
- j) *Kitab Juhūd Taqīn al-Fiqh al-Islāmī*, Muassasah al - Risālah, Beirut, 1987.
- k) *Kitab Fiqh al-Mawāris fi al-Shari’ah al-Islāmiah*, Dār al-Fikr, Damaskus 1987.
- l) *Kitab Al-Wasāyā wa Al-Waqaf fi Al-Fiqh Al-Islāmī*, Dār al -Fikr, Damaskus, 1987.
- m) *Kitab Al-Islām Din al-Jihād lâ al-Udwân*, Persatuan Dakwah Islam Antar Bangsa, Tripoli, Libya, 1990.
- n) *Kitab Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqīdah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*, (16 Jilid), Dār al-Fikr, Damaskus, 1991.
- o) *Kitab Al-Qisah Al-Qur’āniyyah Hidāyah wa Bayān*, Dār Khair, Damaskus, 1992.
- p) *Kitab Al-Quran Al-Karim Al-Bunyātuh al-Tasri’iyyah aw Khasāisuh al-Hasāriyah*, Dār al -Fikr, Damaskus, 1993.
- q) *Kitab Al-Ruhsah Al-Syari’ah Ahkāmuhu wa Dhawâbituhu*, Dār al -Khair, Damaskus, 1994.
- r) *Kitab Khasāis al-Kubrâ li Huqûq Al-Insân fi Al-Islâm*, Dār al-Maktabi, Damaskus, 1995.

¹²⁵Badî’u Al-Sayyid Al-Laham, *Wahbah az-Zuhailî: al-Âlim wa al-Faqîh wa al-Mufasssir*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2001..., h. 46.

- s) Kitab Al-Ulûm Al-Syari'ah Bayân al-Wahdah wa Al-Istiqlâl, Dâr al -Maktabi, Damaskus, 1996.
- t) *Kitab Al-Asâs wa al-Masâdir al-Ijtihâd Al-Musytarikah Bayân Al-Sunah wa Al-Syiah*, Dâr al -Maktabi, Damaskus, 1996

Karya-karya beliau ini begitu banyak, apalagi disiplin ilmu yang beliau kuasai begitu luar biasa. Bukan hanya disiplin ilmu tafsir yang beliau kuasai, akan tetapi disiplin ilmu ushul fiqih dan fiqih. Bahkan tafsir al-Munir dikenal sebagai tafsir yang memiliki gaya tafsir yang luas, menjangkau berbagai macam bidang. Bidang aqidah, hukum syariah dan akhlak. Hampir semua kitab-kitab karya beliau dijadikan sebagai referensi dalam kajian penelitian dan penulisan kitab bagi para peneliti dan pengkaji al-Quran.

5) Langkah-Langkah Metode Tafsir Ahkam Az-Zuhailî

Penjelasan Az-Zuhailî sangat jelas tentang langkah-langkah penafsiran ayat-ayat hukum dan Non-hukum dalam tafsir *Al-Munir*, khususnya pada ayat-ayat ahkam yang terdapat dalam *muqaddimah* tafsirnya. Az-Zuhailî menegaskan dengan penjelasan yang baik dan mudah untuk dipahami, kata beliau yaitu: “saya tegaskan bahwa dalam manhaj kerangka pemikiran metode tafsirku adalah penggabungan antara *tafsir bil ma'tsûr* dan *tafsir bil ma'qûl*. Tafsir *bil ma'tsûr* dalam hal ini adalah riwayat-riwayat sunnah atau hadis-hadis Nabi Muhammad Saw dan pendapat para ulama salaf dari sahabat dan para tabiîn. Sedangkan *bil ma'qûl* adalah pemikiran yang berpijak dari sumber-sumber ushul dasar yang kuat.¹²⁶

Langkah-langkah metode tafsir ahkam yang digunakan oleh Wahbah Az-Zuhailî sebagai berikut:

- a) Pengurutan tertib susunan dalam pembagian ayat-ayat al-Quran untuk penyatuan tematik agar lebih jelas.
- b) Penjelasan garis besar setiap surah secara komprehensif
- c) Penjelasan kajian analisa linguistik bahasa al-Quran
- d) Analisis penjelasan *asbab nuzûl* ayat berdasarkan hadis yang kuat, menolak hadis yang *dhaif*, menjelaskan kisah para Nabi dan peristiwa-peristiwa besar yang terjadi, seperti kisah perang badar, perang uhud berdasarkan riwayat yang kuat.
- e) Kajian tafsir (*at-tafsir*) dan penjelasannya (*al-bayân*)
- f) Penjelasan *istinbath* atau kesimpulan hukum dari ayat
- g) Penjelasan aspek balaghah dan *i'râb* kedudukan kata, sebagai pembantu untuk penguatan penjelasan makna ayat, bagi siapa yang menghendaknya,

¹²⁶Wahbah Az-Zuhailî, *Tafsir Al-Munîr fil Al-Aqîdah wa As-Syarîah wa Al-Akhlâk*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Vol. I, h. 6.

dan menjauhinya dari istilah-istilah yang samar yang menghalangi pemahaman tafsir bagi yang tidak menghendaki bantuan penjelasannya.¹²⁷

6) Mazhab Fiqih Wahbah Az-Zuhaili

Keluasan keilmuan beliau sangat memberikan pengaruh yang sangat berharga dalam penulisan karya tafsir yang beliau tulis yang telah mamakan waktu kurang lebih enam belas tahun. Karya tafsir beliau ini menunjukkan sebuah gagasan yang sangat berlian disaat banyaknya para mufasir yang banyak melakukan penyimpangan dengan berani merubah sesuatu pemahaman tafsir yang telah disepakati oleh jumbuh ulama. Az-Zuhaili dengan tegas berdiri menjawab berbagai tantangan dan memberikan solusi yang terbaik di masa kontemporer ini.

Wahbah Az-Zuhaili besar dan terdidik dalam kalangan ulama yang bermazhab fiqih Hanafi, sedangkan dalam bidang teologis beliau berpegang kepada ahli sunnah wal jamaah. Pemikiran fiqihnya dengan bermazhab Hanafi tidak membuatnya menjadi orang yang fanatik dan selalu membela mazhabnya. Akan tetapi dengan keluasan wawasan keilmuan beliau, az-Zuhailî selalu bersikap netral, moderat dan membuka diri pada perbedaan ijthiad para ulama. Semua itu terlihat hampir di setiap kitab-kitabnya yang tersebar, apalagi kitab yang sangat terkenal yaitu *Fiqh Al-Islam wa Adillatuhu* yang merupakan kitab ensiklopedia fiqih empat mazhab yang sangat berpengaruh di era zaman moderen ini. Terlihat beliau memiliki sikap sangat hati-hati ketika menukil pendapat-pendapat dari masing-masing mazhab dengan sangat terbuka tidak menutup-nutupi argumentasi dari masing-masing mazhab. Sebab itulah kitab-kitab beliau selalu diterima dan menjadi referensi umat di zaman moderen ini.

d. Komparasi Metode Tafsir Ahkam Klasik dan Kontemporer dalam Perbedaan dan dan Persamaan

Secara umum bahwa perbedaan tentang perbedaan karakteristik tafsir ahkam dari masa klasik dan kontemporer, perubahannya disebabkan kondisi wilayah dan keberadaan masyarakat dengan tingkat permasalahan, peristiwa yang terjadi. Al-Quran dengan slogan yang sangat terkenal *shâlihun likulli zamân wal makân* selalu sesuai dengan perubahan waktu dan tempat. Artinya keberadaan al-Quran itu sebagai kitab suci umat Islam akan selalau memberikan obat penyembuh disaat ada penyakit atau peristiwa dalam masyarakat yang majmuk.

Perubahan dan perbedaan tafsir itu begitu jelas ketika kita membaca literatur tafsir ahkam klasik dan kontemporer. Kitab tafsir ahkam klasik, kajian tafsir ahkamnya tidak sistematis dan kadang lebih mendahulukan mazhabnya dibandingkan dengan yang lain. Adapun tafsir ahkam

¹²⁷Wahbah Az-Zuhailî, *Tafsir Al-Munîr fil al-Aqîdah wa As-Syarîah wa al-Akhlâk*, Vol. I..., h. 12.

kontemporer lebih sistematis dan lebih mengarah kepada kajian perbandingan mazhab dengan mamaparkan masing-masing pendapat mazhab dengan argumentasinya masing-masing. Kemudian untuk tafsir ahkam kontemporer lebih menggunakan bahasa yang sederhana dan lebih mudah dimengerti dibandingkan dengan tafsir ahkam klasik, kadang menggunakan bahasa-bahasa yang agak sulit dimengerti tentang apa sebenarnya maksud dari penjelasan sang mufasir. Jika dianalisa tentang kajian komparasi perbedaan dan persamaan metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer, maka penulis akan memberikan penjelasan tentang metode tafsir ahkam yang digunakan oleh umat Islam yang terdapat di dua masa yang berbeda itu. Tentunya untuk mengetahui metode tafsir ahkam klasik apa yang mereka gunakan, maka kita harus kembali menengok dan melihat sejarah perkembangan tafsir ahkam dari zaman klasik sampai zaman kontemporer.

Perlu dijelaskan bahwa secara umum, sebagian pakar tafsir telah membagi periodisasi penafsiran al-Quran ke dalam tiga fase: periode *mutaqaddimîn* (abad 1-4 H), Periode *mutaakhirîn* (abad 4-12H), dan periode modern kontemporer (abad 12 H sampai sekarang). Ahmad Izzan dalam hal ini lebih cenderung membagi sejarah perkembangan penafsiran al-Quran kedalam empat periode: periode Nabi Muhammad Saw, *mutaqaddimîn*, *mutaakhirîn*, dan kontemporer. Ada juga ulama yang mengatakan bahwa dalam masa perkembangannya, tafsir dapat dikelompokkan ke dalam tiga fase, yakni, *pertama* fase tafsir klasik, *kedua* tafsir pada abad pertengahan dan *ketiga*, tafsir kontemporer.

Penulis mencoba memberikan kesimpulan dari penjelasan-penjelasan para pakar tafsir tentang perbedaan dan persamaan, jika dikomparasikan antara metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer tentunya sesuai yang ditempuh oleh para pakar tafsir di dua masa itu, sebagai berikut:

1) Letak Perbedaan Metode Tafsir Ahkam Klasik dan Kontemporer

- a) Rasulullah Saw Sebagai mufassir dan mubayyin utama, memperkenalkan metode beliau dalam menjelaskan tafsir ayat-ayat ahkam melalui peristiwa yang terjadi dengan pertanyaan-pertanyaan dari para sahabat beliau. Isyarat-isyarat ayat-ayat tanya jawab dalam al-Quran dengan bentuk kata-kata pertanyaan *yasalûnaka*, *yastaftûnaka*, memberikan penjelasan besar bahwa Rasulullah Saw dibimbing langsung oleh Allah dalam menjawab, dengan firman Allah, *qul'* katakanlah (ya Muhammad). Coba perhatikan surah an-Nahal ayat 44 yang artinya “*dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qur an, agar engkau menjelaskan kepada manusia tentang apa yang telah diturunkan kepada mereka.*”

- b) Masa Para sahabat,¹²⁸ sejarah pembentukan hukum Islam telah mencatat, bahwa tafsir ahkam telah dimulai sejak masa Rasulullah Saw (571-632 H). Belum ada metode ahkam yang sistematis yang digunakan untuk mengatur Nabi Saw dalam berfatwa dan menjelaskan hukum, akan tetapi penjelasan hukum adalah bimbingan langsung dari Allah Swt, melalui wahyu yang dibawa oleh malaikat Jibril As, kemudian Rasulullah Saw sampaikan kepada umat. Di masa Nabi Saw, jika terjadi permasalahan hukum atau permintaan penjelasan ayat hukum atau non-hukum, maka para sahabat¹²⁹ disaat itu tentunya yang mereka lakukan sebagai masyarakat yang hidup bersama Rasul Saw, menanyakan langsung masalah itu kepada Rasulullah Saw, sebab Rasulullah Saw berada di sisi mereka. Maka satu-satunya metode penjelasan tafsir ahkam pada masa itu yaitu dengan cara *interview* atau tanya jawab dengan Rasulullah Saw.
- c) Kemudian datanglah masa para tabi'in yang mana mereka bertemu langsung dengan para sahabat Nabi Saw, tentunya jika terjadi permasalahan hukum atau permintaan penjelasan tentang ayat dalam al-Quran, mereka langsung bertanya kepada para sahabat Nabi Saw. Berbeda dengan masyarakat moderen yang tidak hidup bersama Nabi Muhammad Saw, tentunya mereka hanya mendapatkan penjelasan hukum, melalui riwayat-riwayat para sahabat dan para tabi'in. Sebab perbedaan jarak masa dengan Nabi Saw, perbedaan keadaan masyarakat yang dihadapi dan berbagai macam kebutuhan di zaman moderen dan dahulu sangat berbeda, sehingga metode tafsir ahkam kontemporer harus banyak melihat sejarah *tarikh tasyri' al-Islam* atau sejarah pembentukan hukum Islam. Kemudian menurut Abdul Mustaqim, bahwa Pada zaman *tabi'in* dan *tâbi' tâbi'in*, penafsiran Al-Quran belum mengalami perubahan dan perkembangan yang cukup signifikan, dimana pada masa ini, tafsir sudah mulai dimasuki kisah-kisah *isrâiliyyât*, yang sebagian dapat membahayakan tentang kemurnian ajaran Islam, sebab banyak riwayat *isrâiliyyât* yang *dhatif*

¹²⁸Para sahabat biasa bisa bersepakat tentang hukum pada satu hukum, tetapi tidak menutup kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat dalam hukum yang lain, karena perbedaan penafsiran terhadap ayat-ayat hukum. Menurut Ibn Taymiyyah sebagaimana dinukil oleh Ahmad as-Syirbashî, jumlah perbedaan atas tafsir al-Quran yang berasal dari para sahabat Nabi Saw amat sedikit dibanding dengan jumlah perbedaan yang ada di kalangan tabi'in. Ahmad As-Syirbashî, *Sejarah Tafsir Qur'an*, Terjemah: Amak Baldjun, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, h. 76.

¹²⁹Dalam penjelasan yang lain bahwa, setiap ada permasalahan atau kejadian yang terjadi di masyarakat saat itu dapat ditanyakan langsung kepada Rasulullah Saw. Pada masa sahabat, penafsiran Al-Qur'an masih didominasi oleh *tafsir bi al-ma'tsûr* (riwayat) yang kental dengan nalar *bayanî*. Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, Cet I, h. 165.

- dan palsu.¹³⁰ Berbeda dengan tafsir ahkam kontemporer yang bebas dari riwayat-riwayat *isrâilyyât*. Bahkan jika ada, pasti akan dijelaskan kedudukan riwayat itu.
- d) Penggunaan pendekatan metode tafsir *tahlîlî* atau *tajzî* dalam tafsir ahkam al-Quran oleh pakar tafsir klasik lebih dominan dari pada para pakar tafsir ahkam kontemporer. Metode tafsir ahkam kontemporer lebih dominan menggunakan metode tafsir *maudhû'î*.
- e) Menurut Yusuf Balmahdi yang merupakan salah satu peneliti tafsir kontemporer, beliau menegaskan dalam karyanya, bahwa pada umumnya metode penafsiran ayat-ayat hukum yang digunakan oleh para pakar tafsir kontemporer lebih umum dan tidak mencakup semua ayat-ayat hukum, akan tetapi lebih condong kepada penafsiran tematik pada bagian-bagian tertentu pada setiap surah.¹³¹ Berbeda dengan tafsir ahkam klasik yang memulai penafsirannya dari surah pertama sampai surah terakhir dalam tiga puluh juz al-Quran.
- f) Fahad ar-Rûmî menyatakan bahwa perbedaan penulisan kitab tafsir ahkam kontemporer dengan klasik, bahwa para penulis tafsir ahkam kontemporer, lebih fokus pada metodologi-metodologi penulisan tafsir tertentu yang telah disusun oleh para peneliti tokoh-tokoh tafsir kontemporer dalam sebuah studi akademisi al-Quran yang dikehendaki, dan itu sangat berbeda dengan para pakar tafsir klasik yang lebih bebas dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam tanpa adanya batasan-batasan yang membatasi mereka.¹³²
- g) Model penulisan tafsir ahkam klasik lebih memprioritaskan subyektifitas mazhab tafsir yang dipegangnya, itu semua dapat dilihat pada penulisan kitab tafsir ahkam al-Quran oleh Imam Al-Jassâs dalam mempertahankan pendapatnya dalam mazhab Hanafi, berbeda dengan penulisan tafsir ahkam kontemporer yang lebih terbuka, objektif dan mengarah kepada realitas perbedaan mazhab. Artinya bahwa tafsir ahkam kontemporer lebih menerima perbedaan mazhab dan tidak fanatik kepada mazhab tertentu. Ini dapat terlihat dalam kitab tafsir al-Munir Wahbah Az-Zuhailî.
- h) Perbedaan dapat dilihat dari metode penulisan dan pemilihan kalimat-kalimat tertentu. Tafsir ahkam klasik, penggunaan model bahasanya lebih sulit dipahami dibandingkan dengan tafsir ahkam kontemporer, sehingga

¹³⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir AL-Qur'an; Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, Cet II, h. 87.

¹³¹ Yusuf Balmahdi, *At-Tafsir Al-Fiqhî Li Al-Quran Al-Karim fi Al-Asri Al-Hadîs Dirâsatun Muqâranatun*, Penerbit Dâr Ibnu Hazm dan Âlam Al-Ma'rîfah Li An-Nasr wa At-Tauzî' Jazair, tahun 2007/1428 H..., h. 234.

¹³² Fahad Ar-Rûmî, *Ittijâhât At-Tafsîr fi al-Qurn Ar-Râbî' Ashara*, Vol. II, h. 418-419.

tafsir ahkam klasik membutuhkan *sharah* penjelasan khusus dari para mufassir lain. Oleh karena itu, tafsir ahkam klasik biasanya terdiri dari beberapa jilid, dibandingkan dengan tafsir ahkam kontemporer hanya terdiri satu atau dua jilid, seperti kitab *Rawâi' al-Bayân* As-Shabûnî dan *kitab tafsir ayât ahkam* Ali As-Syâis.

- i) Tafsir ahkam klasik kajian pembahasan tafsirnya lebih luas dan lebih menjangkau ke setiap bagian surah-surah al-Quran, itu dapat dilihat pada kitab tafsir Imam al-Qurtûbî yaitu *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*. Berbeda dengan kitab-kitab tafsir ahkam kontemporer, seperti tafsir *Rawâi' al-Bayân* penafsirannya lebih tematis dan sistematis pada ayat-ayat tertentu yang sesuai dengan tema kajian ayat hukum. Atinya model penafsirannya tematik fokus pada judul ayat yang disesuaikan dengan bab yang dikaji.
- j) Tafsir ahkam kontemporer lebih kritis dalam menyikapi perbedaan tafsir dan ijthad sesuai dengan argumentasi pendapat mazhab yang dimiliki, dibandingkan dengan penafsiran klasik, penafsiran klasik lebih melebar pada penafsiran kandungan ahkam, sehingga kadang membela Imam mazhab mereka.
- k) Menurut peneliti tafsir, Syafril & Fiddian Khairuddin Secara teknis, penjelasan tafsir ahkam klasik bersifat konvensional, yaitu memenggal ayat satu persatu kemudian menguraikan kandungan makna ayat tersebut seperti penjelasan tafsir pada umumnya. Sedangkan tafsir ahkam kontemporer, khususnya karya As-Shabûnî, penyajian tafsir lebih sistematis dan tematis.¹³³
- l) Menurut Syafril & Fiddian Khairuddin, Jika dilihat dari aspek metodologis, model analisis ayat hukum yang terdapat dalam tafsir klasik, kebanyakan mengacu kepada teori interpretasi Ulûm al-Quran, seperti tafsir ayat al-Quran secara umum, hanya sedikit yang menggunakan teori interpretasi Ushûl al-Fiqh, sementara tafsir ahkam kontemporer, seperti karya As-Shabûnî, kedua teori interpretasi model Ulûm al-Quran dan Ushûl al-Fiqh disatukan secara sinergis dan sistematis dengan memberikan porsi yang sama saat menganalisis ayat-ayat hukum. Model analisis tafsir ahkam karya al-Shabûnî menggambarkan suatu formula baru yang menjadi identitas dan jati diri dari tafsir ahkam.¹³⁴
- m) Persamaan tafsir ahkam klasik dan kontemporer, yaitu dalam kegiatan penafsiran ayat-ayat hukum dalam al-Quran para pakar tafsir ahkam klasik lebih memusatkan usaha dan pemikiran mereka hanya untuk fokus kepada penafsiran ayat-ayat ahkam yang jelas saja, berbeda dengan pakar tafsir ahkam kontemporer bahwa dimana saja ada isyarat hukum pada ayat-ayat tertentu, maka akan dikeluarkan istinbath hukumnya, baik itu ayat yang

¹³³Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, Jurnal Syahadah Vol. V, No. 1, April 2017..., h. 126.

¹³⁴Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer...*, h. 126.

berbicara tentang aqidah, kisah-kisah, akhlak dan keadaan umat terdahulu, sampai pada isyarat solusi hukum yang belum ditampilkan, dalam kajian tafsir ahkam kontemporer disebut dan ditampilkan sebelum terjadi permasalahan hukum kedepan.

- n) Pesan moral atau aspek aksiologis, kitab-kitab tafsir ahkam klasik tidak menyinggung pesan moral *hikmah at-tasyri'* yang menjadi filosofi dan rahasia di balik penetapan ayat hukum. Sebaliknya dalam karya-karya tafsir ahkam kontemporer seperti karya *Rawâiu' Al-bayân* Al-Shabûnî, *hikmah at-tasyri'* mendapat perhatian serius dan telah dijadikan sebagai penutup dalam setiap kajian pembahasannya.
- o) *Fiqhul Al-Hayât* yang terdapat pada tafsir *Al-Munir* karya Wahbah az-Zuhailî, sebagai ciri khas tafsir beliau dalam kajian tafsirnya, dan ini tidak terdapat pada penjelasan tafsir ahkam klasik. Sebab tafsir ahkam klasik dalam menjelaskan hukum kebanyakan lebih melebar dan tidak langsung menyelesaikan permasalahan yang lebih kongkrit. Jika dilihat dari apa yang dimaksudkan oleh Wahbah Az-Zuhaili dengan *fiqh al-hayât* adalah sebuah istilah yang kajiannya berkisar tentang kajian hukum dan rahasia dibalik hukum tersebut, kemudian jika dipelajari lebih dalam bahwa kajian tafsir *fiqh al-hayat*, menurut penulis hampir mirip dengan *hikmat at-Tasri'* atau pesan moral yang diistilahkan oleh As-Shâbunî dalam kitabnya.

2) Letak Persamaan Metode Tafsir Ahkam Klasik dan Kontemporer

- a) Secara garis besar pada umumnya, bahwa metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer sama-sama mengacu dan bersumber pada penyatuan metode *tafsir bil ma'tsur* yang bersumber dari al-Quran, hadis, qaul sahabah dan pendapat para *tâbiîn* dan juga dengan metode *tafsir bil ra'yi* yaitu dengan penggunaan nalar ijtihad.
- b) Persamaan metode penafsiran yang digunakan oleh sahabat dan para pakar tafsir klasik adalah penafsiran al-Quran dengan al-Quran tentunya bersumber dengan hadis-hadis Nabi Saw. Begitu juga dengan metode tafsir ahkam kontemporer yang menggunakan apa yang digunakan oleh para pendahulu mereka.
- c) Persamaan persepsi dalam menolak *qirâât sâz* (bacaan-bacaan yang rusak yang tidak sesuai dengan ahli as-sunnah wa al-jamaah) dan menolak hadis-hadis dhaif untuk dijadikan sebagai dasar penetapan hukum syar'î. Merupakan bentuk kesamaan metode tafsir ahkam mereka.
- d) Persamaan tafsir ahkam klasik dan kontemporer yaitu sikap dalam membela *aqidah ahlu sunnah wal jamaah* dari berbagai macam fitnah yang terjadi dan dibawa oleh aliran-aliran yang menyesatkan.
- e) Persamaan persepsi dalam menolak riwayat-riwayat *isrâiliyyât* oleh pakar tafsir ahkam klasik dan kontemporer

- f) Persamaan dalam memaparkan pendapat-pendapat ijtihad ulama tafsir dalam mengungkap kandungan tafsir ahkam berdasarkan argumentasi masing-masing mazhab.
- g) Persamaan dalam penggunaan metode *tarjih* dalam perbedaan ijtihad klasik dan kontemporer, akan tetapi tafsir ahkam kontemporer lebih sistematis dan objektif dalam menyikapi perbedaan dan memilih pendapat yang kuat dan tidak fanatik dalam mazhab.
- h) Persamaan dalam penggunaan syair-syair arab *jâhilî* dalam metode tafsir ahkam klasik dan kontemporer yang bertujuan untuk menjelaskan kandungan arti pada ayat ahkam, jika memang dibutuhkan.
- i) Sikap moderat dan toleransi yang sama dalam menyikapi perbedaan pendapat, selalu terbuka dan objektif dan tidak fanatik dalam mazhab. Seperti yang dilakukan oleh pakar tafsir klasik Al-Qurtûbî dalam tafsir ahkamnya, berbeda dengan Al-Jassâs yang memiliki sikap subyektif fanatik dalam membela mazhabnya. Artinya Persamaan tafsir klasik dan kontemporer dalam menyikapi perbedaan ijtihad tafsir ahkam itu, dapat kita lihat pada sosok Al-Qurtûbî dan tidak terlihat pada tafsir ahkam Al-Jassâs.
- j) Persamaan dalam menggunakan metode tafsir *tahlîlî* seperti yang dijalani oleh Al-Qurtûbî dan metode tafsir *maudhû'î* tematik, seperti yang dijalani oleh Al-Jassâs (tafsir ahkam klasik) dan tafsir ahkam kontemporer oleh Ali As-Shabûnî. Dalam kitab mereka berdua terlihat jelas bahwa al-Jassâs telah lebih dahulu menggunakan metode tafsir *maudhû'î* tematik dari pada Ali as-Shabûnî. Menurut penulis bahwa apa yang dilakukan oleh Seikh Ali As-Shâbûnî terinspirasi oleh tafsir ahkam al-Quran yang disusun oleh Al-Jassâs.
- k) Persamaan dalam menggunakan metode tafsir *muqâran* yaitu metode yang mengumpulkan pendapat atau ijtihad-ijtihad tafsir ulama kemudian dibandingkan satu dengan yang lain, setelah itu dipilih mana pendapat yang lebih relevan untuk dijadikan sebagai jawaban dan solusi dalam problematika kehidupan masyarakat.

BAB IV

STUDI ANALISIS KERANGKA FORMULASI METODOLOGI TAFSIR AHKAM

A. Kerangka Analisis Metodologi Tafsir Ahkam

1. Analisis Linguistik (*lughawî*)

Sejak turunnya ayat pertama *iqra'*, wahyu ini menunjukkan bahwa bahasa arab adalah kunci untuk memahami al-Quran dan merupakan satu-satunya sarana atau media sebagai bahasa pesan yang digunakan oleh Allah untuk menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad Saw. Bahasa arab dengan kandungan sastra bahasa arab yang sangat tinggi, menjadikan para ulama dan fuqaha bangkit untuk lebih serius lagi dalam memahami arti yang tersurat dan yang tersirat dalam al-Quran. Maka analisis linguistik dengan pendekatan-pendekatan ilmu bahasa dan kaidah-kaidahnya yang terdapat didalamnya sangat membantu untuk lebih memahami kandungan tafsir al-Quran dan sekaligus untuk menetapkan hukum yang terdapat di dalamnya.

Analisis linguistik adalah langkah pertama bagi para mufassir dalam memahami dan menentukan maksud ayat yang dikaji. Setiap kata-kata yang digunakan oleh al-Quran, mengandung arti yang luas dan memunculkan khazanah tafsir yang beragam. Bagi mufassir dituntut memiliki wawasan yang luas tentang dasar linguistik arab. Sehingga ia tidak sulit untuk menentukan arti yang dikehendaki. Morfologis (ilmu *sharaf*), sintaksis (ilmu *nahwu*) dan semantik (ilmu *balâghah*) adalah sebagai kerangka dasar untuk digunakan basis analisis linguistik dalam memahami arti maksud ayat al-Quran.

Pemahaman terhadap bahasa Arab seperti halnya bahasa-bahasa lainnya baik yang tertulis maupun lisan, membutuhkan ragam ilmu bantu. Dalam bahasa Arab ilmu bantu itu disebut dengan *ulûm al-lughah al-arabiyah*, oleh Abd. Wahid al-Wafî menamainya dengan Ilmu *al-dilâlah*.¹

Tidak jarang sebuah lafaz yang tertulis dalam bahasa al-Quran, melahirkan perbedaan penafsiran oleh para ulama. Sehingga masing-masing mereka memberikan penafsiran yang berbeda untuk mengetahui maksud ayat. Agar dapat mengetahui kesimpulan atau istinbath ahkam, mereka akan berusaha berijtihad untuk memahami tafsir ayat tersebut. Perbedaan tafsir dapat kita lihat dari uraian para ulama dari kalangan mazhab Abu Hanifah, Malik bin Anas, As-Syafi'î dan Ahmad bin Hambal. Masing-masing para Imam mazhab memiliki cara pandang tersendiri untuk mengungkapkan pemahaman mereka tentang sebuah ayat dalam al-Quran. Perbedaan hukum yang lahir dari mereka, disebabkan metode tafsir ahkam mereka yang berbeda dengan yang lain. Maka muncullah kitab-kitab tafsir ayat-ayat ahkam yang tersebar dalam dunia Islam sebagai khazanah kekayaan studi Islami.

Usaha untuk menafsirkan atau interpretasi terhadap ayat-ayat al-Quran dengan menggunakan kajian bahasa dan sastra selama ini dalam ilmu-ilmu studi al-Quran disebut interpretasi tafsir linguistik yang dalam bahasa arab populer dengan sebutan nama *al-tafsir al-lughawi*.² Al-Qur'an mempunyai susunan bahasa yang fasih dan indah dalam soal ilmu balaghah, sehingga bahasa dalam al-Qur'an tidak sanggup dicontoh oleh manusia. Sudah tentu yang dapat merasakan sastra balaghah al-Qur'an, hanyalah mereka yang memiliki kemampuan yang cukup pada bidang ilmu sastra.³

Pendekatan dengan menggunakan analisis linguistik merupakan usaha untuk mengungkap bahasa al-Quran yang penuh dengan susunan sastra bahasa yang tinggi dari segi balaghahnya, baik dari aspek *al-ma'anî*, *al-bayân*, dan *al-badî'*nya. Pendekatan dengan metode linguistik ini sama dengan pendekatan *tafsir lughawî*.⁴ Pendalaman analisis lughawî atau linguistik

¹Abd. Wahid Al-Wafî dalam kajian *Ulûm Al-Lughah Al-Arabiyah* atau istilah yang lain dengan *Ilmu Al-Dilalah* atau semantik adalah ilmu yang mempelajari suatu bahasa dari segi *dalalah*-nya yakni bahasa sebagai alat menyampaikan apa yang ada pada pikiran dan perasaan seseorang, Ali Abd. Wahid al- Wafî, , *Kitab Fiqh al- Lughah*. Kairo: Dar an-Nahda, 1972. h. 7-9.

²Musa'id Nasir al-Tayyâr, *Kitab Al-Tafsir Al-Lughawi li Al-Quran Al-Karim*, Dar Ibn Al-Jawzî, t.th., h. 183-448.

³Hasbî al-Shiddîqî, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an & Tafsir*, Semarang: PT Pustaka, 2011..., h. 121

⁴Ibn Manzûr dalam *Lisân al-Arab* menjelaskan bahwa *fasr* adalah menyingkap sesuatu yang tertutup dan tafsir adalah menyingkap makna yang dikehendaki dari lafadz yang *musykil*. Al-lughawî berasal dari kata *lagâ* yang berarti gemar dan menetapi

mencakup beberapa kajian aspek-aspek bahasa. Menurut Muhammad Ali al-Ridhâ al-Isfahânî dalam kitabnya telah membagi aspek-aspek kajian tafsir linguistik ini menjadi delapan yaitu:

- a. Aspek *Nahwu* dan *Sharaf* dari lafadz-lafadz al-Quran serta i'rab
- b. Aspek *Balâghah* dan *fashahah* al-Quran
- c. Aspek *i'jâz* sastra dan *balâgah* al-Quran
- d. Menjelaskan kata-kata yang *gharib* dan *mushkil* dalam al-Quran
- e. Aspek akar-akar kata bahasa Arab dan non-Arab dalam al-Quran
- f. Aspek *qirâ'ât* masing-masing ayat dan perbedaan maknanya
- g. Sya'ir-syai'r, *al-Jâhilî* untuk memaknai lafadz al-Quran
- h. Aspek *wujûhwa al-nazhâ'ir*, *majâz* dan *haqîqah*.⁵

Jika diperhatikan penjelasan di atas tentang aspek-aspek linguistik bahasa al-Quran memberikan pencerahan yang sangat berwawasan, bahwa al-Quran adalah kitab yang berbahasa arab yang dipilih oleh Allah sebagai media alat komunikasi untuk hamba-hambanya yaitu manusia. Pemilihan bahasa arab sebagai media penyampaian pesan wahyu, pasti memiliki alasan dan rahasia yang besar dari Allah. Diantaranya adalah bahwa bahasa arab adalah bahasa yang mengandung sastra balâghah dan tata bahasa yang sistematis. Dibandingkan dengan bahasa-bahasa yang lain, bahasa arab diposisikan sebagai bahasa yang sangat tinggi makna dan kandungannya, sehingga hampir setiap kata dalam al-Quran memiliki *muradif* atau kesamaan arti sampai berkisar dua ratus bahkan lebih makna kata.

Menganalisa dan memahami al-Quran dengan cara membiarkan dirinya berbicara, secara otomatis telah mengembalikan al-Quran pada watak dan karakter aslinya sebagai “*teks*” bahasa, sebab menurut pandangan Amin al-Khûlî, al-Quran adalah sebagai kitab “*al-arabiyyah al-akbar*”, tentunya proses interpretasi penafsiran melalui dimensi bahasa dan sastra merupakan prioritas pertama dan utama.⁶

sesuatu. Manusia yang gemar dan menetapi atau menekuni kata-kata yang digunakannya maka kata-kata itu disebut lughah. Abu al-Husain Ahmad bin Faris, *Maqayîs al-Lughah*, Vol. 5, Beirut: Dâr al-Fikr, h. 255. Lihat juga Tafsir Sastra dan Bahasa, yaitu corak tafsir yang lebih menonjolkan aspek sastra dan kebahasaan dalam memahami al-Qur'an. Corak tafsir ini muncul akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk Islam serta akibat kelemahan orang-orang Arab sendiri di bidang sastra maka dirasakan perlu untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Qur'an dari aspek sastra dan bahasa. Kitab *al-Tafsir al-bayani li al-Quran*, 'Aisyah abd al-Rahman bintu Syati', dapat digolongkan ke dalam corak ini. Shalâh' Abd al-Fattâh al-Khâlîdî, *Ta'rif al-Dârisîn ...*, h. 568. Manna' Khalil al-Qathân, *Mabahits fi Ulum al-Quran*, Mekkah: Mantsurat Al-'Asyr Al-Hadits, 1973 M..., h. 372-375

⁵Muhammad Ali Al-Ridhâ'î Al-Isfahânî, *Durûs fi Al-Manâhij wa Al-Ittijâhât al-Tafsîriyah li Al-Quran*, Teheran: Markaz al-Mustafâ, t.th, h. 287.

⁶Amin al-Khûlî, *Kitab Manhaj Tajdîd fi Al-Nahw wa Al-Balaghah wa Tafsir wa Al-Adab*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961, h. 230-233.

Dalam penjelasan bahwa bahasa wahyu al-Quran turun sesuai dengan perkembangan sosial budaya yang mencakup sejarah turunnya kehadiran teks al-Quran itu sendiri. Menurut Abdul Muqsih Gazali, bahwa analisis yang berhenti hanya pada konteks linguistik dan struktur gramatikalnya tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki (*maqâsid asâsiyyah*) yang dibawa oleh teks. Analisis pemahaman terhadap suatu nash semestinya dilanjutkan pada penyingkapan arti yang terdiamkan (*al-maskûl anhu*), yaitu arti yang tidak tercakup secara verbatim di dalam aksara sebuah teks. Pencapaian terhadap makna-makna itu akan meniscayakan adanya sebuah analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat, melainkan yang justru fondasional adalah analisa kelas, struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks itu sendiri.⁷

Kehadiran pragmatik dalam kajian linguistik merupakan kajian yang memperlakukan arti bahasa sebagai relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*), yaitu hubungan tiga arah yang melibatkan bentuk, makna dan konteks. Selain itu, pragmatik juga kajian yang terikat dengan konteks (*context-dependent*).⁸ Kajian dalam pragmatik ini bukan hanya konteks personal yang *juz'ipartikular* (*asbâb nuzûl khâssah*), melainkan juga konteks impersonal yang *kulli-universal* (*asbâb nuzûl 'ammah*).⁹

Hampir setiap kitab-kitab tafsir al-Quran, khususnya kitab-kitab tafsir ahkam, baik klasik dan kontemporer, tidak terlepas dari penjelasan kata dan susunan kalimat dalam ayat-ayat al-Quran dengan menganalisa *i'rab* kedudukan kata-kata dalam susunan kalimat ayat dan menjelaskan tentang makna-makna ayat dengan menggunakan syair-syair arab *jâhilî* sebagai penguat makna ayat yang dikehendaki dalam penafsiran. Khususnya dalam kajian tafsir ayat-ayat ahkam klasik, dapat kita lihat dalam kitab-kitab *ahkam al-Quran* oleh As-Syafi'î, kitab *ahkam al-Quran* oleh Al-Jassâs, kitab *al-Jâmi' Li Ahkam al-Quran* oleh Al-Qurtûbî, kitab *ahkam al-Quran* oleh Ibnu Al-Arabi sampai pada kajian tafsir ahkam kotemporer seperti kitab *tafsir âyât al-Ahkam* oleh Ali as-Sayis, kitab *Rawâi' al-Bayân* oleh Seikh Ali as-Shâbûnî dan kitab tafsir *al-Munîr* oleh Seikh Wahbah az-Zuhailî.

⁷Abd Muqsih Ghazali, *Metodologi Studi Al-Quran*, Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009, h. 119.

⁸Joko Nurkamto, *Pragmatik*, Surakarta: FKIP Universitas Sebelas Maret, 2002, h. 2.

⁹Jalaluddin As-Shuyûfî, *Kitab al-Itqân fî Ulûm al-Quran*, Vol. I Beirut: Dar l-Fikr, 1979..., h. 29.

2. Analisis Sosio-Historis *Asbab Nuzûl al-Âyât*¹⁰

Kajian historis *asbâb nuzûl al-Quran* sangat penting, sebab melalui kajian analisis *asbâb nuzul ayat*, para peneliti al-Quran akan mengetahui sebab-sebab turunnya ayat, baik itu ayat hukum atau ayat-ayat yang lain yang bukan hukum. Jika memang ayat yang akan dikaji memiliki *asbab nuzul*, maka riwayatnya akan menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat atau sesuatu sebab kejadian atau peristiwa yang menyebabkan lahirnya permasalahan menuntut adanya penjelasan hukum. Kajian historis *asbâb nuzûl* ayat al-Quran adalah sebuah kajian yang tidak dapat terpisahkan, karena selalu saling berhubungan antara satu dengan yang lain.

Menurut Mannâ' al-Qathân dalam penjelasannya bahwa, tidak semua ayat Al-Quran yang turun itu memiliki *asbab nuzul*. Sebagian ayat turun tanpa didahului *asbab nuzul* dan sebagian yang lain turun dengan didahului peristiwa, kejadian atau pertanyaan dari para sahabat.¹¹ Beliau juga menambahkan bahwa, para ulama tafsir sangat berhati-hati untuk menentukan *asbab nuzul* suatu ayat yang tidak secara tegas tergambar dalam ayat bersangkutan sehingga tidaklah diterima informasi tentang *asbab nuzul* kecuali memiliki dasar periwayatan yang jelas dan valid, baik dari Nabi Saw maupun yang berasal dari para sahabat.¹²

Para ulama klasik menjelaskan definisi dari *asbab nuzul*, bahwa *asbab nuzul* adalah latar belakang sebab-sebab suatu ayat atau beberapa ayat al-Quran diturunkan, baik berupa peristiwa yang terjadi pada zaman Nabi Saw maupun berupa pertanyaan yang ditujukan kepada Nabi Saw.¹³ Menurut pandangan ulama kontemporer berbeda dalam memahami *asbab nuzul*, diantara mereka ada yang berkata bahwa *asbab nuzul* adalah sebuah konsep untuk memahami konteks (situasi dan kondisi) yang melingkupi turunnya ayat. Pendapat ini salah satunya diungkapkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid

¹⁰Definisi *asbab nuzul* menurut para pakar tafsir berbeda-beda, pandangan As-Suyûfî adalah kejadian yang menyebabkan turunnya ayat pada masa-masa peristiwa yang terjadi (di zaman Nabi saw). Jalal ad-Dîn As-Shuyûfî, *kitab lubâb an-Nuqûl fi Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2012, h. 8. Az-Zarqânî, bahwa *asbab nuzul* adalah peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat atau beberapa ayat untuk menjelaskan hukum di masa-masa turunnya. Muhammad Abd al-Azîm Az-Zarqânî, *Manâhil Al-Irfân fi Ulûm al-Quran*, Beirut: Dâa Al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jilid I, h. 99. Menurut Imad ad-Dîn Muhammad ar-Rashîd bahwa, definisi yang dijelaskan oleh Az-Zarqânî merupakan definisi yang lebih sempurna dibandingkan definisi yang dijelaskan oleh Imam as-Shuyûfî, dalam kitab *asbâb an-Nuzul wa Atsaruhâ fi bayâni an-Nusûs dirâsatun muqâranatun baina ushul at-Tafsir wa ushul al-fiqh*, Dar as-Shihâb, tt, h. 15.

¹¹Mannâ' al-Qathân, *Mabâih fi Ulûm al-Quran*, Beirut: Mansyurat al- Ashr al hadis, 1973..., h.78.

¹²Mannâ' al-Qathân, *Mabâih fi Ulûm al-Quran* (Beirut: Mansyurat al-Ashr al hadis, 1973..., h. 79.

¹³Muhammad Abd al-Azîm Az-Zarqânî, *Manâhil Al-Irfân fi Ulûm al-Quran*, Beirut: Dâa Al- Kutub al-‘Ilmiyyah, Vol. I..., h. 108.

bahwa *asbâb nuzûl* adalah proses dialektis teks al-Quran dengan sosio-kultural yang menyertainya.¹⁴

Menurut pandangan Fazlur Rahman bahwa Al-Quran merupakan respon *ilahiah* terhadap berbagai persoalan yang dihadapi umat manusia. Menurut pandangannya, bahwa *asbâb nuzûl* adalah situasi dan kondisi historis yang riil yang mencakup aspek sosial, politik, IPTEK, psikologi Nabi Saw, ekonomi, dan sebagainya.¹⁵

Menurut Nashruddîn Baidan bahwa sebab atau asbab tidak sama dengan "*asbâb*" yang dikenal dalam hukum kausalitas. Menurut pandangan beliau bahwa Istilah "*asbâb*" dalam hukum kausalitas, merupakan keharusan wujudnya untuk lahirnya suatu akibat. Suatu akibat tidak akan terjadi tanpa adanya sebab terdahulu oleh sebab tertentu. Tetapi sebab di sini (dalam kajian studi tafsir al-Quran) secara teoritis tidak mutlak adanya, walaupun secara empiris telah terjadi kejadiannya. Adanya sebab-sebab turunya al-Quran merupakan salah satu manifestasi kebijaksanaan Allah dalam membimbing para hambaNya. Dengan adanya *asbâb nuzûl* akan lebih tampak keabsahan al-Quran sebagai petunjuk yang sesuai dengan kebutuhan dan kesanggupan manusia.¹⁶

Dalam pandangan Yusuf al-Qaradhawî, beliau menegaskan bahwa kajian historis *asbâb nuzûl* sebuah kajian yang sangat penting untuk memahami al-Quran dan tafsirnya. Al-Qardawî menambahkan penjelasannya, bahwa telah menjadi ketetapan para ulama, bahwa sesungguhnya proses turunnya al-Quran terbagi menjadi dua bagian: *pertama*, bagian yang turun permulaan atau *nazala ibtidâi* dan ini merupakan sebagian besar turunnya al-Quran, *kedua*, bagian kedua ini adalah proses turunnya al-Quran disebabkan karena adanya peristiwa sebuah kejadian yang terjadi atau adanya pertanyaan hukum, kata al-Qardawî bahwa bagian terakhir inilah kajian yang membahas tentang asbab nuzul, karena pengetahuan tentang *asbâb nuzûl* dan hal-hal yang berkaitan dengan *nash* dapat membantu untuk mendapatkan pemahaman yang baik dan membantu memahami maksud *nash*.¹⁷

Menurut Al-Wahidî¹⁸ tidak mungkin untuk memahami penjelasan tafsir suatu ayat tanpa mengetahui riwayat dari ayat dan keterangan turunnya ayat

¹⁴Nasar Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Quran*. Yogyakarta: LkiS Yogyakarta tahun 1993, h. 114.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Terbitan Pustaka, Cetakan tahun 1994, h. 386.

¹⁶Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar tahun 2005..., h. 135.

¹⁷Yusuf al-Qaradhawî, *kaefa nataâmal maa al-Qurân*, Kairo: Dâr as-Shurûk, Cet I, 1999..., h. 249.

¹⁸Al-Wahidî adalah Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ali Abu al-Hasan al-Wahidî, beliau wafat tahun 468 H. Beliau dikenal sebagai mufassir dan pakar sastra bahasa arab. Az-Zahabi memberikan julukan kepadanya sebagai pimpinan ulama ahli ta'wil. Beliau memiliki

tersebut. Begitu juga Ibnu Taimiah berpendapat bahwa pengetahuan tentang asbabnuzul akan membantu untuk memahami ayat-ayat al-Quran. Karena memahami tentang sebab akan menghasilkan pengetahuan tentang akibat (*musabbab*).¹⁹

As-Syathibî dalam kitabnya yang berjudul *Al-Muwâfaqât fi Ushul Asy-Syarî'ah* memberikan pernyataan sebagai peringatan keras kepada orang yang belajar dan memahami al-Quran hanya dari nashnya. Lebih lanjut, beliau berkata bahwa seorang tidak boleh memahami al-Quran hanya fokus pada teksnya saja, tanpa melihat atau memperhatikan konteks turunnya ayat, karena asbab nuzul adalah komponen dasar dalam memahami al-Quran.²⁰

As-Shuyûfî menukil pendapat Ibnu Daqîq tentang *asbab nuzul*, kata beliau yakni *Ibn Daqiq al-Aid*, bahwa salah satu yang penting dalam memahami ayat Al-Quran adalah mengetahui *asbab nuzul* dari ayat itu sendiri, karena hal tersebut adalah cara untuk memperkuat dalam mengetahui makna Al-Quran. Beliau menyatakan: Keterangan konteks turunnya ayat merupakan cara untuk memperkuat dalam memahami makna Al-Quran.²¹

Kemudian Imam As-Shuyûfî, menegaskan bahwa Para ulama bersepakat ada dua metode untuk mengetahui tentang *asbab nuzul ayat*; Pertama, melalui jalur riwayat (transmisi). Kedua, melalui jalur mendengarkan (*simâ'î*) riwayat langsung dari para sahabat yang menyaksikan peristiwa turunnya wahyu.²²

Menurut penulis, bahwa penjelasan As-Suyûfî tentang dua metode *asbab nuzul* melalui jalur riwayat dan jalur *simâ'î* pendengaran dan penyaksian riwayat langsung dari sahabat Nabi Saw. Hal ini menegaskan kepada semua para peneliti al-Quran, bahwa untuk penetapan jalur *asbab nuzul* hanya melalui jalur riwayat atau *an-naqli* dan tidak boleh sama sekali melalui jalur *aqlî ijtihâdî* atau nalar. Sebab metode riwayat dalam penetapan *asbab nuzul* merupakan metode satu-satunya untuk dapat mengetahui *asbab nuzul* sebuah ayat dalam al-Quran. *Asbab nuzul* sesuai penjelasan para ulama tafsir, merupakan ilmu yang murni riwayat, artinya memprioritaskan riwayat yang shahih yang dapat dipertanggungjawabkan.

Pendapat penulis diatas diperkuat oleh pendapat Al-Wahidî yang menyatakan, bahwa sesungguhnya penetapan *asbab nuzul* ayat tidak dapat

beberapa kitab diantaranya *al-Basît, al-Wajîz, al-Wasît fi at-Tafsir, asbab an-Nuzûl* dan lain-lain. *Al-Itqân fi Ulum al-Quran*, Vol. I, h. 38, Az-Zahabî, *A'lam An-Nubalâ'*, h. 634.

¹⁹Muhammad Abdul Azim Az-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm al-Quran*, Dâr Ihya al-Kutub al-Arabiyah t.th..., h. 109.

²⁰Jalal Ad-Din As-Suyûfî, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Quran*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 2012..., h. 41

²¹Jalal Ad-Din As-Suyûfî, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Quran*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2012..., h. 41

²²Jalal Ad-Din As-Suyûfî, *Lubâb an-Nuqûl fi Asbâbi An-Nuzûl*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1971..., h. 4.

diterima melalui jalur akal atau nalar, akan tetapi diterima melalui jalur *naqlî*. Al-Wahidî juga menegaskan bahwa para ulama telah menjelaskan bahwa tidak boleh berpendapat dalam hal yang berkaitan atau mengenai asbab nuzul kecuali melalui jalur riwayat dan pendengaran *simâ'î*, tentunya bagi mereka para sahabat yang telah menyaksikan peristiwa itu bersama Nabi Saw, dan mengkaji tentang ilmunya dan mereka berlaku baik dalam hal pembelajarannya.²³

Bahkan Al-Wahidî menambahkan pernyataannya dalam kitabnya, bahwa beliau memperkuat pernyataannya dengan mengutip riwayat dari Ibnu Abbas ra, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda: “*Bertakwalah kalian terhadap hadis yang saya sampaikan, karena sesungguhnya siapa yang berdusta kepada saya dalam keadaan sengaja, maka dipersiapkan tempatnya di neraka, begitu juga barang siapa yang berdusta atas nama al-Quran, maka juga dipersiapkan tempatnya di neraka*”, kemudian Al-Wahidî menambahkan pernyataannya lagi dengan mengatakan bahwa, para salafuna shaleh yaitu para ulama terdahulu, karena mereka sangat waspada dan hati-hati terhadap al-Quran, maka mereka menghindari untuk berbicara sesuatu yang berkaitan tentang bagaimana turunnya ayat.²⁴

Menurut pandangan Al-Wahidî, yang kemudian oleh Manna' Khalil Al-Qathân menyatakannya dalam kitabnya, bahwa tidaklah diterima informasi tentang *asbab nuzul* kecuali memiliki dasar periwayatan yang valid baik dari Nabi Saw maupun para sahabat yang menyaksikan langsung turunnya suatu ayat.²⁵

Yusuf Balmahdi dalam pernyataannya tentang ilmu *asbab nuzul* ini, bahwa penguatan argumentasi *asbab nuzul* tidak memberikan tempat kepada ijtihad atau nalar dalam penetapan jalur penjelasan riwayat ayat, karena penetapan jalurnya mengikuti jalur *tauqîfiyyah*²⁶, olehnya pengambilan penjelasan dari jalur sahabat Nabi Saw merupakan sesuatu yang dapat dijadikan pegangan, tentunya bersamaan dengan wajibnya melakukan pengawasan terhadap riwayat-riwayat tersebut disebabkan banyaknya hadis-hadis yang dhaif yang terdapat di dalam *asbab nuzul* ayat.²⁷

Penulis berpendapat, bahwa pengetahuan tentang *asbab nuzul* adalah murni bersumber dari riwayat-riwayat Nabi Muhammad Saw dan penjelasan

²³Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ali Abu al-Hasan al-Wâhidî, *kitab Asbab Nuzul*, Dammam: Dar as-Shalah, 1992..., h. 5.

²⁴Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ali Abu al-Hasan al-Wâhidî, *kitab Asbab Nuzul*, Dammam: Dar al-Islah, 1992..., h. 9.

²⁵Muhammad Abd al-Azîm Az-Zarqânî, *Manâhil Al-Irfân fi Ulûm al-Quran*, Beirut: Dâr Al- Kutub al-‘Ilmiyyah, Vol. I..., h. 104.

²⁶Tauqîfiyyah artinya penjelasan dan ketetapan langsung dari Rasulullah saw berdasarkan bimbingan wahyu dari Allah.

²⁷Yusuf Balmahdi, *at-Tafsir al-Fiqhi li al-Quran al-Karim fi al-Asr al-Hadîs...*, h. 270.

para sahabat. Sebab bagaimana mungkin kita dapat mengetahui sebab turunnya ayat, kecuali ada penjelasan tentang hal itu dari Nabi Saw atau dari para sahabat. Dalam kajian ilmu hadis tentunya pengambilan riwayat yang dapat dijadikan sebagai pegangan dan landasan dalam *istinbâth* hukum tentunya yang bersumber dari riwayat-riwayat yang *shahih*.

Penjelasan penulis di atas diperkuat juga oleh pendapat Abu Hayyan yang dikutip oleh Yusuf Balmahdi, ketika beliau yaitu Abu Hayyan menjelaskan kebutuhan yang diperlukan oleh mufasir atau peneliti al-Quran dari ilmu-ilmunya, kata Abu Hayyan bahwa penjelasan asbab nuzul ayat dan *nasakh wa mansukh* ayat diambil dari penukilan riwayat-riwayat yang benar shahih dari Rasulullah Saw, dan itu adalah merupakan kajian ilmu hadis.²⁸

Menurut pandangan Ahmad Von Denffer pengetahuan tentang asbab nuzul ayat, akan sangat membantu untuk mengetahui lingkungan ketika suatu wahyu diturunkan, yang hal tersebut akan memberikan pengarahannya pada implikasinya dan juga menjadi petunjuk untuk menafsirkan, serta memungkinkan dalam penerapannya pada ragam situasi yang lain.²⁹

Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa, Bahaya menafsirkan ayat tanpa memahami konteks latar belakang turunnya ayat (*asbab nuzul*) dan hadis (*asbab wurud*). Tanpa memahami *asbab nuzul* ayat dan *asbab wurud* hadis, maka itu merupakan peluang terjadinya kekeliruan di dalam pemahaman teks al-Quran dan hadis. *Asbab nuzûl* dan *asbab wurûd* memiliki banyak bentuk. Ada dalam bentuk riwayat yang sangat tegas berhubungan dengan sebuah atau kelompok ayat dan hadis dan ada berupa peristiwa yang menjadi *background* turun dan lahirnya sebuah atau kelompok ayat atau hadis. Kedua-duanya amat penting dipahami untuk menentukan kadar dan kualitas penerapan ayat dan hadis di dalam konteks kehidupan masyarakat. Ayat-ayat Al-Quran diturunkan selama 23 tahun dan demikian pula Muhammad Saw menjadi Nabi dan Rasul dalam kurun waktu yang sama. Proses turun dan lahirnya ayat atau hadis ada dalam bentuk merespons sebuah kasus atau menjawab pertanyaan yang muncul di dalam masyarakat dan ada kelihatannya turun tanpa sebab *musabbab* secara langsung, namun kalangan ulama tafsir dan ulama hadis menyimpulkan sesungguhnya tidak ada satu ayat atau hadis lahir tanpa *background* tertentu.³⁰

Sebagai contoh, sebuah ayat dalam firman Allah Swt menyatakan: (*bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian...*) (Q.S. al-Taubah/9:5). *Asbab nuzul* ayat ini berkenaan dengan pelanggaran

²⁸Yusuf Balmahdi, at-*Tafsir al-Fiqhi li al-Quran al-Karim fi al-Asr al-Hadis...*, h. 271

²⁹Ahmad Von Denffer, *Ilmu al-Quran: Pengenalan Dasar*, Jakarta: Rajawali Pers, 1988, h. 102.

³⁰Nasaruddin Umar, <https://news.detik.com/kolom/d-4893417/pentingnya-memahami-sebab-turunnya-ayat-dan-hadis>.

perjanjian damai yang dilakukan kaum musyrikin di kota Madinah pada saat bulan Muharram (umat Islam dilarang berperang). Nasaruddin dalam makalahnya mengutip pendapat Said Thantawi dalam tafsirnya, bahwa Setelah bulan haram lewat maka turun ayat ini mengizinkan umat Islam untuk berperang jika mereka dikhianati. Yang dimaksud *al-musyrikin* dalam ayat tersebut ialah suatu komunitas pelanggar perjanjian damai saat itu. Sedangkan bagi yang tidak khianat dan tetap mematuhi perjanjian damai dalam tenggang waktu tertentu di antara mereka, walaupun mereka juga kaum *musyrikin*, tidak boleh diganggu. Kemudian Nasaruddin Umar dalam artikelnya mengutip pendapat M.Quraish Shihab, bahwa adapun perintah *faqtulûhu* (maka bunuhlah) dalam ayat itu bukanlah perintah wajib, tetapi hanya izin untuk membunuh. Hal ini sama dengan perintah menangkap dan menawan mereka. Perintah tersebut bertujuan membebaskan wilayah kota Mekah dan sekitarnya atau paling tidak *Jazirah Arabia* dari pengaruh kemusyrikan. Nasaruddin Umar menukil pendapat Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa ayat tersebut di atas khusus pada kaum musyrikin Arab, bukan selainnya, kemudian Nasaruddin Umar menegaskan bahwa Jadi bukan berarti begitu ketemu orang-orang non-muslim langsung menjadi halal darahnya untuk dibunuh, seperti selintas pemahaman kita sebelum memahami riwayat *asbab nuzul*-nya.³¹

Contoh penjelasan *asbab nuzul* di atas merupakan sesuatu yang memang harus diketahui oleh setiap mufasir dan peneliti al-Quran, karena *asbab nuzul* ayat tidak akan pernah terlepas dari sejarah turunnya ayat demi ayat dalam al-Quran. Jika tidak ada penjelasan tentang ilmu *asbab nuzul* maka akan muncul ragam penafsiran yang menyesatkan, dan mereka berani menafsirkan ayat-ayat perang sesuai dengan kehendak hawa nafsu mereka. Kajian *asbab nuzul* harus terus dikaji untuk menyelamatkan generasi yang akan datang, khususnya bagi para pemula, mahasiswa yang berkeinginan untuk melakukan studi al-Quran lebih dalam lagi.

Dalam kajian ilmu *asbab nuzul* masih ada sebagian ulama yang tidak menerima adanya ilmu *asbab nuzul* ayat. Kata mereka bahwa dalam al-Quran tidak ada ilmu *asbab nuzul*. Alasannya, al-Quran sudah ada sejak dahulu kala, yakni tersimpan di *lauh al-mahfûz* dan diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad Saw melalui perantaraan malaikat Jibril. Menurut mereka, bahwa ayat-ayat al-Quran itu diturunkan oleh Allah, bukan karena suatu sebab, tetapi memang sudah tertulis sebelumnya seperti itu. Akan tetapi argumentasi mereka tidak kuat dan dibantah dengan argumentasi jumbuh ulama. Cukuplah bagi kita memegang teguh pendapat jumbuh ulama yang telah menjelaskan tentang keistimewaan memahami ilmu

³¹Nasaruddin Umar, <https://news.detik.com/kolom/d-4893417/pentingnya-memahami-sebab-turunnya-ayat-dan-hadis>.

asbab nuzul ayat. Banyak ulama pakar tafsir al-Quran yang telah menjelaskan masalah *asbab nuzul* ini. Di antaranya, Imam Abdurahman Jalâl Ad-Din as-Shuyufî dengan kitabnya *Lubâb an-Nuqûl fi Asbâb Nuzûl* dan *Al-Itqân fi Ulûm al-Quran*, Subhi As-Salih dalam kitabnya *Mabâhith fi Ulûm al-Quran*, Mannâ' al-Qathân dalam kitabnya *Al-Itqân fi Ulûm al-Quran*, serta Syekh Mahmud Syalthut, Ibnu Hajar, dan al-Wâhidî.

Karena begitu pentingnya *asbab nuzul* ayat, maka analisis tentang *asbab nuzul* ayat merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari kajian tafsir *bil ma'tsûr*. Apalagi ayat yang akan ditafsirkan berkaitan dengan ayat hukum, maka pasti kajian *istinbath* ayatnya menitik beratkan pada kajian *asbab nuzul* ayat yang diinginkan. Yusuf Balmahdi mengutip pernyataan Muhammad Ibnu Sîrîn, kata beliau: “saya telah bertanya kepada kepada Ubaidah tentang ayat dari ayat-ayat al-Quran”, maka kata Ubaidah: “bertakwalah kepada Allah dan berkatalah perkataan yang baik, telah pergi mereka yang mengetahui sebab-sebab turunnya al-Quran”, yang dimaksudkan disini adalah para periwayat hadis-hadis *asbab nuzul* ayat-ayat al-Qurani, saat di waktu hari-hari turunnya, mereka adalah para sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw.³²

Sebagai pakar tafsir al-Quran tematik yakni, Al-Farmawi beliau adalah salah satu pakar dalam tafsir bidang tematik, telah merumuskan metodologi penelitian dan kajian tafsir tematik dengan menyertakan langkah-langkah dan persyaratan tertentu yang oleh para pengikutnya juga senantiasa mencantumkan ketentuan yang terkait dengan *asbab nuzûl ,tertib nuzul al-Âyât dan munasabah*nya.³³

Menurut penulis, bahwa analisis *asbab nuzul* ayat adalah sebuah proses analisis tafsir yang sangat dibutuhkan sebagai sesuatu dasar pembahasan yang tidak bisa dipisahkan dengan kajian tafsir *bil ma'tsûr*. Oleh karena itu ada tujuh kajian *asbab nuzul* yang harus diperhatikan oleh mufassir atau peneliti al-Quran sebagai berikut:

- a. Validasi kualitas derajat hadis *asbab nuzul*.³⁴
- b. Kaidah keumuman ayat dan kekhususan ayat.³⁵

³²Yusuf Balmahdi, *At-Tafsir Al-Fiqhi li Al-Quran Al-Karim fi al-Asr al-Hadîs...*, h. 271

³³Abd Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidâyah fi Al-Tafsir Al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajiyah Maudhû'iyah...*, h. 11.

³⁴Menurut Ibnu Shalâh bahwa syarat diterimanya berita tentang *asbab nuzul* adalah sanad yang bersambung, sahabat yang meriwayatkan *asbab nuzul* menyaksikan sebab turunnya ayat dan dinyatakan dengan kata-kata yang secara tegas *qhat'î* menunjuk kepada adanya *asbab nuzul*. Ibn Shalah, *Ulûm al-Hadis*, Madinah: Al-Maktabah al-Islamiyah, 1972, h. 45.

³⁵Para ulama tafsir menyatakan bahwa “*al-'ibrah bi 'umûmi lafzi lâ bi khusûs as-sabab*” (*'ibrah* itu dengan keumuman lafadz dan bukan kekhususan sebab). Mannâ'al-Qathân, *Mabâih fi Ulûm al-Quran*, Beirut: Mansyurat al-Ashr al-hadis, 1973..., h. 82.

- c. *Asbab nuzul* sebagai Respon Situasi dan kondisi Historis sosial, politik, ekonomi dan Psikologi masyarakat di zaman Nabi Saw.
- d. *Asbab nuzul* memiliki hubungan dialektis dengan fenomena sosio-kultural masyarakat.
- e. Mengetahui *asbab nuzul* sebagai sikap tidak pengabaian terhadap historitas dan realitas.
- f. *Asbab nuzul* sebagai keterkaitan munculnya konsep kontekstual Makkiyah dan Madaniyyah.
- g. Kualitas *asbab nuzul* ayat selalu terkait dengan peristiwa, pelaku, tempat dan waktu, sehingga perlu diidentifikasi dengan cermat dan baik.

Pembahasan *asbab nuzul* ini dari segi *dalalah*-nya, mengundang perbedaan ulama mayoritas dan minoritas dalam memahami kaidah yang mengkaji untuk menentukan ayat itu, apakah petunjuk *dalalah*-nya umum atau khusus. Para ulama dalam hal ini berbeda pendapat berdasarkan pendapat mayoritas ulama bahwakaidah *al-'ibrah bi umûm al-lafz la bikhusûs al-sabab*. Sedangkan pendapat minoritas ulama adalah kaidah *al-ibrah bi khusûs al-sabab la bi umûm al-lafzi*.

Menurut M. Quraish Shihab dalam pernyataannya bahwa, dalam penggunaan metode *asbab nuzul*, para ulama berbeda pendapat dalam memahami *nash* dan mengeluarkan *dhalalah*-nya serta makna diturunkannya sebuah ayat. Jika terjadi kesesuaian antara ayat yang turun dengan sebab turunnya dalam hal keumuman keduanya, maka ditetapkanlah yang umum menurut keumumannya. Dan jika terjadi persesuaian dalam kekhususan keduanya, maka ditetapkanlah yang khusus menurut kekhususannya. Akan tetapi jika ayat yang turun bersifat umum dan sebabnya bersifat khusus, para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Mayoritas ulama menggunakan dasar kaidah *al-ibrah biumum al-lafzi la bikhusûs as-sabab* (yang digunakan dalam memahami ayat adalah redaksinya yang bersifat umum dan bukan khusus terhadap kasus yang menjadi sebab turunnya). Sedangkan dasar kaidah yang dijadikan pegangan minoritas ulama adalah *al-ibrah bi khusûs al-sabab la bi umûm al-lafz* (yang digunakan dalam memahami ayat adalah kasus yang menjadi sebabturunnya dan bukan redaksionalnya yang bersifat umum).³⁶

Menurut pandangan Muhammad bin al-Utsaimin yaitu bahwa yang seperti ini memuat pengertian bahwa yang menjadi tolok ukur adalah keumuman hukum syari'ah. Sedangkan sebagian pakar tafsir yang lain menganggap pentingnya untuk memahami *asbab nuzul*. Karena, *asbab nuzul* adalah merupakan kondisi sosio-kultural yang dihadapi oleh Nabi Saw, baik berupa pertanyaan maupun peristiwa kejadian yang melatar belakangi turunnya ayat. Tidak semua persoalan dan problematika yang dihadapi Nabi Saw itu mudah untuk dijawab. Bahkan sebagian pertanyaan yang ditujukan kepada nabi merupakan pertanyaan rumit dan pelik sehingga diperlukan campur tangan Tuhan berupa penurunan suatu ayat atau beberapa ayat. Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, *Dasar-dasar Penafsiran Al- Quran*, terjemah Said Agiel Munawwar, Semarang: Dunia Utama, 1992, h. 14.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Sejarah Ulumul Qur'an...*, h. 90.

Menurut penulis, bahwa pernyataan para ulama di atas ini menunjukkan bahwa kajian *asbab nuzul* dan kaitannya dengan *dhalalah*-nya sangat mempengaruhi hasil penetapan *istinbâth* ahkam. Jika ditemukan bahwa ayat tersebut turun menjelaskan kasus tentang masalah khusus untuk satu orang atau sebuah kelompok, maka pasti ada penjelasan lain dari ayat yang lain atau penjelasan langsung dari Nabi Muhammad Saw tentang keumuman ayat tersebut dan bukan khusus untuk satu orang atau kelompok tertentu.

Kajian *asbab nuzul* menurut penulis adalah sebagai keistimewaan risalah agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw, juga sebagai bukti penguat sejarah keotentikan al-Quran dan hadis Nabi Saw. Sejarah membuktikan bahwa pesan-pesan al-Quran sangat diterima oleh akal manusia, sebab kehadirannya tidak bertolak belakang dengan perkembangan kemajuan berfikir manusia. Bahkan kajian *asbab nuzul* adalah sebuah proses studi ilmiah yang hanya dimiliki oleh ajaran Nabi Saw. Bahkan umat didorong oleh al-Quran untuk melakukan pencarian bukti pembenaran dengan jalan penelitian ilmiah dan pembuktian sains.

Khususnya dalam kajian tafsir ahkam, *asbab nuzul* adalah metode yang sangat dibutuhkan oleh para peneliti al-Quran, karena sangat akurat dan valid. Tujuannya untuk membuktikan dan untuk mencari penguatan penjelasan hukum yang berkaitan dengan ayat-ayat ahkam yang dikehendaki oleh para peneliti al-Quran. Bahkan menurut penulis bahwa kajian *asbab nuzul* ini merupakan dasar utama referensi lahirnya kajian ushul fiqh dan ulum al-Quran, seperti kajian tentang *al-Âm*, *al-Khâs*, *al-Mutlaq*, *al-Muqayyad*, *muhkam*, *mufassar* dan studi pendeteksian apakah riwayat itu mengandung israiliyyat atau tidak. Keterkaitan *asbab nuzul* dan hadis-hadis ahkam juga sangat mempengaruhi cara *istinbath* ahkam atas masalah-masalah yang terjadi masa lalu dan yang akan datang.

Menurut penulis, bahwa urgensi *asbab nuzul* ayat begitu jelas ketika kita mempelajari sejarah turunnya al-Quran. Berbagai peristiwa yang terjadi yang menyentuh pada aspek budaya, ekonomi, politik dan latar belakang sosial historis masyarakat arab pada masa Nabi Muhammad Saw. Kedudukan *asbab nuzul* memiliki keistimewaan yang sangat membantu dalam proses untuk mengungkap rahasia ayat-ayat al-Quran. Kajian *asbab nuzul* memiliki kedudukan yang sangat fundamental dalam tubuh syariat Islam. Bahkan dalam penetapan tafsir yang tepat, *asbab nuzul* sangat membantu proses penetapan hukum Islam. Penulis akan menjelaskan beberapa urgensi *asbab nuzul* sesuai penjelasan para pakar tafsir, diantaranya As-Shuyûti dan ulama-ulama yang lain sebagai berikut:

- a. Menurut pandangan Imam Jalal ad-Dîn as-Shuyûfî bahwa, pengetahuan tentang *asbab nuzul* dapat memperjelas pemahaman tentang proses penetapan hukum Islam.³⁷
- b. Penjelasan sisi aspek pesan moral atau *hikmah at-tasyrî'* dalam *asbab nuzul* menjelaskan bahwa sesungguhnya hukum-hukum syariat itu terikat pada hikmah-hikmah dan maksud-maksud rahasia penetapan syariah. Dapat disimpulkan (bahwa kajian *asbab nuzul*) mengambil *maslahat* dan menolak kerusakan baik hukum tersebut berkaitan dalam aspek fiqih, aqidah dan akhlak.³⁸
- c. *Asbab nuzul* dapat memudahkan (para mufassir dan peneliti al-Quran) untuk memahami makna dengan sempurna dan sangat membantu mengetahui *nash* dengan pemahaman yang benar, bahkan boleh jadi akan menjadikan pemahaman ayat terbalik (salah memahami), jika kehilangan *asbab nuzul*.³⁹
- d. *Asbab nuzul* berfungsi dalam meninjau pengkhususan hukum. Hal ini disebabkan karena sebagian ayat hukum memiliki sebab-sebab khusus tertentu yang melatar belakangnya.⁴⁰
- e. *Asbab nuzul* mutlak dibutuhkan dalam memahami maksud hukum dari suatu ayat, terlebih lagi bagi kalangan ulama tafsir yang berpegang pada kaidah "*patokan dalam memahami ayat adalah kasus yang menjadi sebab turunnya, bukan redaksinya yang bersifat umum*".⁴¹
- f. Ayat al-Quran turun secara berangsur-angsur yang sebagian di antaranya adalah merupakan jawaban atas pertanyaan para sahabat atau hinaan kaum kafir atau permasalahan sosial masyarakat yang berkembang sehingga dalam memahami ayat yang ada hubungannya harus melihat *asbab nuzul* ayat tersebut.⁴²
- g. Menurut pandangan Ibnu Taimiyah, bahwa pengetahuan *asbab nuzul* akan membantu untuk memahami substansi dan maksud sebuah ayat.⁴³
- h. Aspek pendekatan historis, kajian *asbab nuzul* menjadi pintu pembuka untuk mendapatkan wawasan pemahaman yang lebih komprehensif tentang masyarakat dan kebudayaan pada masa Arab pra-Islam dan semasa Nabi Saw aktif berdakwah sampai beliau wafat. Pada konteks ini,

³⁷ Jalal Al-Dîn As-Shuyûfî, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah (1997)...., h. 87.

³⁸ Izh' ad-Din bin Abd as-Salâm, *Qawâid Al-Ahkâm fî Mashâlih Al-Anâm*, cet Dar al-Ma'rifah Lubnan, h. 6.

³⁹ Nur Ad-Dîn Atar, kitab *Ulûm Al-Quran Al-Karim*, Dimasqus: Dar Matbah as-Shabâh, Cet 6, 1976. h. 211.

⁴⁰ Mannâ'al-Qathân, *Mabâih fî Ulûm al-Quran*...., h. 108.

⁴¹ Mannâ'al-Qathân, *Mabâih fî Ulûm al-Quran*...., h. 108.

⁴² A. Syadali dan A. Rafii, *Ulûm al-Quran*, Bandung: Cet Setia Budi 1997...., h. 55.

⁴³ Ibn Taimiah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsir*. Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1971, h. 47.

asbab nuzul menjadi bagian dalam pengetahuan *sirah nabawiyyah*, sehingga pemahaman terhadap asbab nuzul akan sangat membantu. Pada konteks tertentu, *asbab nuzul* adalah gambaran tentang keadaan historis pada zaman Nabi Saw dan perkembangan komunitas muslim.⁴⁴

- i. Sebagai pegangan dasar oleh ulama dalam menolak adanya *hasr* (pembatasan) di dalam ayat yang secara jelas boleh jadi terdapat muatan *hasr* sebagaimana terdapat dalam Q.S al-An'am/6:145, yang artinya: "*Tidaklah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor atau binatang yang disembelih bukan karena Allah.*"⁴⁵
- j. Ayat al-Quran turun secara berangsur-angsur yang sebagian di antaranya merupakan jawaban atas pertanyaan sahabat atau hinaan kaum *kuffar* atau permasalahan sosial masyarakat yang berkembang sehingga dalam memahami ayat berkaitan dengannya, harus melihat *asbab nuzul* ayat yang bersangkutan.⁴⁶

3. Analisis *Istinbât Ahkâm* pada *Iktilâf al-mazâhib*

Analisis *istinbâth* ahkâm *Iktilâf al-mazâhib*⁴⁷ pasti tidak lepas dengan adanya perbedaan tafsir dari ayat yang akan dikaji. Sebuah tafsir adalah hasil dari usaha ijtihad ulama. Sehingga hasil ijtihad⁴⁸ itu menjadi sebuah tafsir yang dapat dijadikan sebagai bahan *istinbâth* untuk menetapkan sebuah

⁴⁴Ahmad Von Denffer. *Ulûm al-Quran: An Introduction to The Sciences of The Quran*. London: The Islamic Foundation, 1985. h. 92.

⁴⁵Ramli Abdul Wahid, *kitab Ulûmul Quran*, Jakarta: Rajawali Press, 1993..., h. 67.

⁴⁶A. Syadali dan A. Rafii, *kitab Ulumul Qur'an*, Bandung: Setia Budi, 1997. h. 55.

⁴⁷Mazhab ditinjau dari segi bahasa dari *shigah masdar mimî* (kata sifat) dan *isim makân* (kata yang menunjukkan keterangan tempat) dari akar *kata fi'l al-mâdhî zahaba* yang memiliki makna telah pergi sedangkan mazhab bermakna tempat pergi atau tujuan pergi. Hudhari Bik, *Tarikh at-Tasyrî'*, Ter Muhamaad Zuhri, Semarang: Dar al-Ihyâ 1980, h. 4. Menurut M. Husen Abdullah mazhab adalah kumpulan pendapat mujtahid yang berupa hukum-hukum Islam yang terambil dari dalil-dalil syariat yang terperinci dan dari ragam kaidah dan landasan yang mendasari pendapat tersebut yang saling terikat satu sama lain, sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh. M. Husen Abdullah, *al-Wâdhîh fi Ushul al-Fiqh*, Bairut: Dar Bayariq, 1995, h. 197. Adapun yang dimaksud dengan *ikhtilâf* adalah perbedaan pendapat di antara para fuqaha dalam menetapkan sebagian hukum Islam yang bersifat *furuiyyah* bukan *ushuliyyah*, disebabkan perbedaan pendapat dan perbedaan metode dalam menetapkan hukum Islam. Huzaimah Tahido Yango, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos 1997, h. 47- 48. Mazhab dalam kamus besar Indonesia sudah diindonesiakan yang artinya yaitu haluan, aliran mengenal hukum Islam. *Kamus Besar Indonesia*, cet. III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, h. 726.

⁴⁸Abu Hamid Al-Gazalî menegaskan bahwa ijtihad adalah "Usaha al-faqih (ahli fikih) dengan kemampuannya dalam mewujudkan hukum-hukum amaliah yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, Bairut: Dar al Ihya Turas Arabi, 1993, h. 350

hukum. Dalam pembahasan kajian fiqih, diketahui bahwa terdapat kajian khusus dalam perbedaan ijtiḥad ulama pada mazhab mereka masing-masing. Perbedaan ijtiḥad mereka merupakan sesuatu yang lumrah, sebab pemahaman para ulama dari para Imam mazhab pasti berbeda sesuai hasil pemahaman mereka dalam memahami ayat-ayat al-Quran, perbedaan mereka hanya sebatas pada masalah *furūiyyât* atau *juziyyât* yaitu cabang masalah fiqhiyyah dan bukan pada masalah-masalah *ushūliyyât*. Mereka para Imam yang terkenal itu adalah imam Abu Hanifah, Malik bin Anas, As-Syafi'î dan Ahmad bin Hambal.

Para imam mazhab yang berjumlah empat itu menjadi kelompok besar dan memiliki pengikut yang begitu banyak dan tersebar di dunia sampai saat ini. Pengikut mazhab Abu Hanifah dikatakan bermazhab Al-Hanafi, pengikut mazhab Malik disebut dengan Al-Malikî, pengikut mazhab Muhammad bin Idris disebut As-Syafi'î dan pengikut imam Ahmad bin Hambal disebut dengan Al-Hambalî. Sedangkan istilah masing-masing nama dengan gelar nama mazhab masing-masing, merupakan istilah yang lahir dari para pengikut imam mazhab yang empat itu. Bahkan dalam literatur sejarah biografi mereka, tidak ditemukan dari perkataan mereka seruan atau ajakan untuk tetap pada mazhab saya, atau larangan jangan mengikuti mazhab lain selain mazhabku. Sungguh tidak akan pernah ditemukan pesan-pesan khusus dari literatur kitab-kitab tentang pesan para imam mazhab tentang seruan untuk berpegang teguh pada mazhabnya di kepustakaan studi Islam. Malahan yang ada adalah seruan untuk berpegang teguh kepada *hadis shahih* dan meninggalkan mazhab mereka, jika ditemukan ada dalil *qhat'î* dan *hadis shahih* yang memberikan jawaban, seperti penggalan nasehat As-Syafi'î yang terkenal itu.

Persepsi para ulama tentang mazhab berbeda-beda secara istilah, seperti Wahbah Az-Zuhailî mengatakan dengan membatasi ruang lingkup mazhab, adalah segala hukum yang mengandung ragam masalah, baik dilihat dari aspek metode yang mengantar pada kehidupan secara keseluruhan dan aspek hukumnya sebagai pedoman hidup.⁴⁹ Menurut Muslim Ibrahim bahwa pengertian mazhab menurut istilah adalah sebagai hasil ijtiḥad seorang mujtahid tentang hukum dalam Islam yang *diistinbath* dari ayat Al-Qur'an atau hadis yang dapat diijtiḥadkan.⁵⁰

Menurut pandangan Yusuf al-Qaradhawi, bahwa perbedaan-perbedaan masalah *furūiyyât* adalah merupakan rahmat. Selain itu, ia juga sebagai keluasan wawasan dan kekayaan khazanah keilmuan Islam. Hal ini didasari dengan adanya kenyataan, bahwa terdapat banyak wilayah kosong syariaḥ. Wilayah itu kemudian oleh para fuqaha berusaha diisi sesuai dengan dasar-

⁴⁹Wahbah Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu juz 1...*, h. 27

⁵⁰Muslim Ibrahim, *Buku Pengantar Fiqh Maqaran*, Jakarta: Erlangga, 1991, h. 47.

dasar dan kecenderungan mazhabnya. Adanya “*wilayah kosong*” ini bukan tanpa tujuan, ia sebagai rahmat dan kemudahan bagi umat.⁵¹

Menyikapi permasalahan perbedaan mazhab dengan akal sehat yang baik dan santun, akan menjadikan umat lebih dewasa dan memiliki wawasan yang luas. Perbedaan bukan sesuatu yang buruk, justru perbedaan merupakan rahmat Allah, khususnya dalam kajian fiqih Islam. Menyikapi perbedaan akan mendatangkan sikap yang lebih toleran dalam menghadapi perbedaan ijthad dan tafsir para ulama. Sehingga yang dituntut disini adalah keinginan dari para peneliti dan mufassir untuk mempelajari ijthad-ijthad para ulama. Sikap menerima perbedaan dengan mempelajari ijthad dan argumentasi yang mereka gunakan, akan mendatangkan wawasan yang luas tentang khazanah keilmuan fiqih empat mazhab.

Asyraf Thaha dalam pernyataannya menjelaskan bahwa, *fiqh ikhtilaf* adalah adab dalam menyikapi perbedaan. Dan yang paling baik dalam menyikapi hal tersebut ialah umat Islam yang hidup pada masa sahabat, tabiîn, dan orang-orang yang mendapatkan petunjuk. Sebab, perbedaan itu tiada sama sekali memberikan *mudharat* bagi mereka.⁵² *Ikhtilaf* berarti kecenderungan seseorang terhadap suatu sikap atau mazhab tertentu.⁵³ Menurut Muhammad Abd al-Ra’uf Al-Manawi, *ikhtilaf* berarti sikap atau pendapat yang diambil oleh seseorang yang berbeda dari sebelumnya.⁵⁴

Dalam studi Islam, kajian tentang *fiqh ikhtilaf* adalah sikap kehati-hatian dalam menghadapi perbedaan mazhab atau aliran tertentu, dengan cara santun tanpa menyikapinya dengan fanatik dan kekerasan, Fiqih Islam adalah sebuah hasil ijthad para imam mazhab untuk *istinbath* dalam penetapan hukum-hukum dari sumber-sumbernya. Perbedaan mazhab adalah sebuah kenyataan yang harus dihadapi dengan lapang dada dan terbuka. Sebab perbedaan itu dibolehkan hanya dalam masalah-masalah *ijtihadiyyah* atau *furuiyyah* dan bukan dalam masalah *ushuliyyah dan muhkamât*. Dan ini harus digaris bawahi bagi mereka yang ingin mendalami fiqih Islam dan fiqih *muqâranah mazahib*.

Menurut penulis, bahwa perbedaan mazhab fiqih atau perbedaan pemahaman atas dalil-dalil al-Quran dan hadis adalah hasil dari usaha kerja keras seorang ulama yang ahli dalam hal *istinbath* ahkam. Sehingga dalam

⁵¹Yusuf Al-Qaradhawî, *As-Shahwah Al-Islâmiyyah bayna Al-Ikhtilâf aAl-Masyrû‘ wa al-Tafarruq al-Mazmûm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1990, h. 82-83.

⁵²Asyraf Thaha Abu al-Dahab, *Al-Mu‘jam Al-Islâmiy*, Mesir: Dâr al-Syurûq, cet I, 2002, h. 450-451.

⁵³Thaha Jabir Fayyadh Al-‘Alwani, *Adâb Al-Ikhtilâf fî Al-Islâm*, Jazair: Dâr Al-Shihâb, 1985, h. 23.

⁵⁴Muhammad ‘Abd al-Ra’uf Al-Manawi, *Al-Taufîq ‘alâ Muhimmât Al-Ta‘ârîf: Mu‘jam Lughawî Musthalâhiy*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘âshir, Cet I, 1990, h. 322.

perjalanan perkembangan fiqih melahirkan ragam ijthad yang memberikan solusi hukum. Perbedaan ragam ijthad tidak menyebabkan kakunya ilmu fiqih itu, akan tetapi itu menunjukkan bahwa kajian fiqih terbuka untuk perbedaan pemahaman tentang sebuah dalil yang *zhannî*. Selama dalil tersebut belum memberikan kejelasan sebuah ketetapan hukum yang jelas, maka akan melahirkan multi tafsir dan ijthad. Akan tetapi jika dalil tersebut *dhalalahnya* menunjukkan kejelasan dalil dan tidak butuh terhadap ijthad tafsir ulama, maka tidak boleh sama sekali berijthad pada dalil tersebut, sebab dalil itu adalah dalil *qhat'î dhilalah*. Disini tugas seorang peneliti al-Quran untuk dapat menjelaskan kepada masyarakat tentang hal itu, agar umat mengetahui dan memiliki wawasan yang luas tentang *fiqih ikhtilaf*, dan tidak ada lagi kelompok orang yang mengatasnamakan Islam menyesatkan kelompok lain yang berbeda dengan mereka, bahkan sampai mengkafirkan.

Maka penulis sebagai peneliti disertasi ini, mengarisbawahi bahwa, pendekatan analisis *fiqh ikhtilaf* sangat penting untuk dimiliki oleh setiap peneliti tafsir ayat-ayat ahkam, agar dapat membuka wawasannya tentang bagaimana menyikapi perbedaan ijthad tafsir hukum pada ayat-ayat ahkam. Sekaligus setiap peneliti al-Quran memiliki adab akademisi untuk memahami ragam perbedaan tafsir ahkam, tanpa menjustifikasi atau menghukumi dengan istilah-istilah yang tidak menunjukkan sama sekali kepada kepedulian semangat ilmiah akademisi seorang mufassir atau mujtahid. Disinilah dibutuhkan adanya ikatan fiqih dengan akhlak atau *irtibât al-fiqh bi al-Akhlâk*.

Maksud penulis tentang ikatan fiqih dengan akhlak atau *irtibât al-fiqh bi al-Akhlâk* adalah menjadikan para mufasir atau peneliti al-Quran untuk memiliki adab akhlak yang baik yang dapat memberikan kepadanya sikap membuka diri saat menghadapi pendapat yang berbeda. Oleh karena itu penting sekali para peneliti memiliki wawasan *fiqh al-ikhtilaf* ini, tujuannya diantaranya dapat membentenginya dirinya untuk menahan amarah disebabkan karena adanya oknum kelompok mazhab lain yang merasa paling benar dan selalu menyalahkan yang berbeda dengannya. Akan tetapi jika mereka telah memiliki wawasan *fiqh al-ikhtilaf*, maka itu sudah cukup untuk menjadikan ia sebagai seorang peneliti al-Quran yang luas wawasannya ketika menghadapi perbedaan yang ada dalam dunia mazhab.

Yusuf al-Qaradhawî, menguraikan hal-hal yang perlu dimiliki oleh para peneliti al-Quran dari aspek pemikiran dan aspek akhlak. Penjelasan tentang aspek pemikiran yang terbangun atas pondasi-pondasi pemikiran yang baik dan terhindar dari pemikiran yang buruk. Sikap pemikiran ini khusus untuk mereka yang lebih mengutamakan egoisme pemikiran. Sebab jika mengikuti pemikitan itu maka pasti akan sangat berbahaya dan fatal akibatnya, jika diikuti.

Oleh karena itu penting disini penulis menjelaskan tentang aspek pemikiran yang harus dibangun lewat cara menyikapi tentang fiqh al-Ikhtilaf, sebagai berikut:

- a. Perbedaan dalam *furû'iyah* adalah sesuatu yang sangat, *dharurat* (emergensi penting sekali), sebagai rahmat dan lapang dada.
- b. Mengikuti *manhaj* yang moderat dan meninggalkan sikap yang melampaui batas dalam beragama.
- c. Fokus kepada *al-muhkamât* dan tidak pada *al-mutasyâbihât*.
- d. Menghindari pemotongan dan pengingkaran pada masalah-masalah *ijtihâdiyyah*.
- e. Perlunya kajian atau penelitian atas perbedaan pendapat para ulama.
- f. Pembatasan tentang definisi-definisi dan pengertian istilah.
- g. Seorang muslim lebih menyibukkan diri terhadap perkara-perkara yang lebih besar.
- h. Bekerjasama saling membantu dalam hal-hal yang disepakati.
- i. Saling toleransi atau menghargai terhadap perkara-perkara yang diperselisikan.
- j. Menahan diri kepada orang-orang yang berkata *la ilâha illa Allah* (artinya walaupun berbeda manhaj tetap menjaga perdamaian).⁵⁵

Kemudian Yusuf al-Qaradhawî, menjelaskan bahwa memiliki wawasan *fiqh al-Ikhtilaf* sangat penting untuk dimiliki sebagai pondasi-pondasi dasar *adab fiqh ikhtilaf* yang merupakan sikap peneliti al-Quran saat menghadapi perbedaan pendapat. Karakteristik akhlak atau adab yang harus dimiliki oleh seorang peneliti tafsir ahkam al-Quran adalah sebagai berikut:

- a. Ikhlas dan menjauhkan diri dari hawa nafsu
- b. Membebaskan diri dari sifat fanatik kepada seseorang, mazhab dan kelompok tertentu
- c. Selalu membangun perasangka yang baik kepada yang lain.
- d. Meninggalkan sikap menusuk dari belakang dengan memfitnah bagi yang bertentangan dengannya.
- e. Menjauhi diri dari orang-orang dan lingkungan yang selalu memunculkan sikap permusuhan.
- f. Selalu berdialog dengan cara yang baik.⁵⁶

Menurut penulis bahwa penjelasan Yusuf al-Qaradhawî tentang karakteristik berupa adab saat menghadapi *ikhtilâf mazâhib* adalah *irtibât al-Fiqh bi al-Akhlâk* artinya ikatan fiqh dengan akhlak adalah sesuatu yang tidak boleh berpisah, bahkan bukan hanya pada kajian fiqh saja, menurut penulis aspek akhlak harus masuk dan menyentuh semua aspek kajian studi

⁵⁵Yusuf al-Qaradhawî, *as-Shahwatu al-Islâmiyyah baina al-Ikhtilâf al-Masrû' wa al-Ikhtilâfal-Mazmûm*, Kairo: Dâr as-Syurûq, Cet I, 2001..., h. 9.

⁵⁶Yusuf al-Qaradhawî, *As-Shahwatu Al-Islâmiyyah baina Al-Ikhtilâf Al-Masrû' wa al-Ikhtilâfal-Mazmûm...*, h. 10.

Islami. Bukankah Rasulullah Saw bersabda “*Sesungguhnya saya diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia*”. Penjelasan dari Nabi Saw ini memberikan sinyal besar bahwa akhlak harus masuk dan menghiasi pada semua aspek kehidupan manusia. Kajian *ikhtilaf al-fiqih* membutuhkan sikap akhlak dalam menghadapi masyarakat yang majmuk ini dengan kemajuan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di era kontemporer. Enam poin diatas seperti yang telah dijelaskan oleh beliau, sebuah masukan yang sangat bermanfaat untuk generasi kedepan. Setiap generasi memiliki corak dan gaya penafsiran tersendiri, sehingga dibutuhkan sebuah pedoman yang akan menjadi pegangan ketika membahas dan mengkaji kajian *fiqih ikhtilâf*.

Sebuah riwayat shahih dari sahabat Nabi Saw, bahwa Muaz bin Jabal meriwayatkan, bahwa Rasulullah Saw. Ketika memerintahkannya ke Yaman bersabda, “*bagaimana caramu menetapkan hukum ketika engkau menghadapi suatu masalah?*”, Muadz berkata, “*saya akan memutuskan perkara hukum dengan al-Quran.*” Kemudian Nabi Saw bertanya, “*jika kamu tidak menemukan hukumnya dalam kitab Allah?*” jawab Muaz, “*maka dengan sunnah Rasulullah.*” Nabi bertanya, “*jika kamu tidak menemukan hukumnya dalam sunnah Rasulullah Saw?*” Muaz menjawab, “*saya akan berijtihad dengan pendapat saya, dan saya tidak akan mempersempit ijtihadku*” Perawi hadith ini berkata: “*maka Rasulullah Saw menepuk dada Muaz dan bersabda, “segala puji bagi Allah yang telah memberi pertolongan kepada utusan Rasulullah terhadap sesuatu yang diridhai oleh Rasulullah Saw”*”.⁵⁷

Dari Maimun bin Mahran, dia berkata, “*Khalifah Abu Bakar As-Siddiq ketika mendapatkan permasalahan hukum, maka beliau mencari hukumnya dalam al-Quran, jika dia mendapatkan hukum untuk memutuskan perselisihan hukum mereka, maka segera beliau laksanakan. Jika dalam al-Quran tidak ditemukan dan dia mengetahui bahwa dalam sunnah Rasulullah Saw ada penjelasan hukumnya, maka segera beliau melaksanakan. Jika dalam sunnah Rasulullah Saw tidak ditemukan, maka beliau segera mengumpulkan para pemimpin dan tokoh sahabat untuk bermusyawarah. Jika beliau mendapatkan kesepakatan pendapat di antara mereka, maka beliau segera melaksanakannya. Demikian juga yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khatab.*” (H.R Al-Baghawî).

Menurut penulis, bahwa riwayat diatas adalah riwayat shahih yang menjelaskan tentang bagaimana keadaan sahabat-sahabat Nabi Saw saat mereka menghadapi pengaduan-pengaduan masalah umat. Begitu juga pertanyaan-pertanyaan dengan peristiwa yang terjadi saat mereka menjadi khalifah setelah Nabi Muhammad Saw wafat. Keadaan tersebut terus

⁵⁷Abu Daud Sulaiman bin Al-Asy'as bin Ishak bin Basyir bin Syidad bin Amar Al-Azdi As-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, hadis no. 3592.

berlanjut dengan keadaan-keadaan yang lebih berkembang lagi dengan banyaknya penaklukan wilayah-wilayah dan bertambahnya orang-orang ajam yang masuk Islam. Sehingga permasalahan-permasalahan semakin banyak dan membutuhkan jawaban hukum. Berbeda keadaannya ketika saat Nabi Saw masih hidup, para sahabat langsung menanyakan masalah-masalah hukum kepada Nabi Muhammad Saw.

Untuk dapat menjelaskan sesuai penjelasan tafsir para sahabat Nabi Saw, maka para peneliti perlu memahami bagaimana cara para ulama yang dikenal dengan para imam mazhab yang mana mereka ini adalah ahli fiqih, ahli tafsir, ahli hadis, ahli bahasa yang benar-benar ahli dalam studi Islam. Mereka inilah yang dapat dijadikan sebagai pegangan untuk memahami kajian studi Islam. Mereka inilah para ulama yang dapat dijadikan pegangan dalam memahami *nash-nash* al-Quran dan hadis. Tentunya, kitab-kitab mereka menjadi rujukan, dan referensi dalam menjawab problematika umat. Sebab penjelasan ilmiah mereka tentang hukum bersumber dari al-Quran, hadis, *ijma'*, *qias* dan yang paling penting juga adalah akhlak yang menghiasai dalam diri mereka sebagai contoh tauladan yang baik.

Para ulama ushul fiqih telah menjelaskan bahwa pegangan para ulama atau imam-imam mazhab, bersumber dari dalil-dalil yang disepakati atau dengan istilah *al-adillatu al-muttafaku fiha* dan dalil-dalil yang diperselisihkan atau (*al-adillatu al-mukhtalafu fiha*) sebab sebagian sepakat dengan sumber dalil-dalil itu dan ada juga yang tidak sepakat, oleh para ulama ushul menamakannya dengan (*al-adillatu al-mukhtalafu fiha*). Mereka adalah para imam mazhab yang pandai menjelaskan tentang perkara-perkara tersebut. Hanyalah merekalah yang ahli dalam bidang *istinbath* ahkam dengan kemampuan yang mereka miliki untuk memberikan solusi hukum. Mereka dikenal dengan sebutan para imam mazhab yang dikenal dengan istilah mujtahid *mutlak* dan tingkatan-tingkatannya. Bahkan dalam kajian pembahasan tentang mujtahid, disana ada tingkatan-tingkatan yang harus diketahuin oleh para peneliti dan pemerhati studi tafsir dan hukum Islam.

Pandangan An-Nawawi dalam kitab *majmû' syarh al-Muhazzab* menjelaskan tentang pembagian mujtahid adalah sebagai berikut, bahwa, mujtahid dapat dibagi menjadi dua yaitu, mujtahid *mustaqil* dan *mujtahid ghairu mustaqil*. *Mujtahid mustaqil* terbagi menjadi empat, yaitu:

- a. *Mujtahid mutlaq* atau *mustaqil* mandiri, yaitu para fuqaha yang melakukan aktifitas ijtihad dan merumuskan sendiri kaidah-kaidah *istinbath* hukumnya. Termasuk dalam tingkatan ini adalah keempat imam mazhab, yaitu Abu Hanifah (80-150 H), Malik bin Anas (93-179 H), As-Syâfiî (150-204 H) dan Ahmad bin Hanbal (164-241 H).
- b. *Mujtahid*, yaitu para fuqaha yang mengikuti metode imam yang diikutinya dalam menggali dan menetapkan hukum dalam berbagai bidang. Misalnya Al-Muzânî, Al-Buwaitî, Az-Za'faranî di lingkungan mazhab As-Syâfiî

- dan Muhammad bin Hasan dan Abu Yusuf di lingkungan mazhab Hanafi. Mereka juga disebut sebagai *mujtahid mutlaq*.
- c. *Mujtahid muqayyad* atau mujtahid *takhrîj*, yaitu para ulama yang menggali hukum pada masalah-masalah yang belum dijelaskan oleh imam panutannya. Misalnya Al-Karkhî, Al-Sarkhasî, Al-Azdawî, Abu Ishaq As-Syîrazî dan Al-Maruzî, dan lain sebagainya.
 - d. *Mujtahid murajjih*, yaitu ulama yang memilih-milih pendapat suatu mazhab dengan mengambil mana yang paling kuat dan sesuai dengan tuntutan kemaslahatan umat. Misalnya Al-Rafiî dan An-Nawawî di lingkungan mazhab Syafiî.
 - e. *Mujtahid fatwa* yaitu ulama yang menguasai dan menjaga pemahaman terhadap kaidah-kaidah imam mazhab, mampu menguasai persoalan yang sudah jelas maupun yang sulit, namun masih lemah dalam menetapkan suatu putusan berdasarkan dalil serta lemah dalam menetapkan *qiyas*.⁵⁸

Menurut penulis bahwa apa yang telah dijelaskan oleh kedua ulama besar ini yaitu An-Nawawi sebagai perwakilan dari ulama klasik dan Wahbah Az-Zuhailî, sebagai perwakilan dari ulama kontemporer. Merupakan penjelasan tentang pembagian tingkatan *mujtahid* dari masa klasik dan masa kontemporer. Dapat diketahui bahwa para imam mazhab seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'î dan Ahmad bin Hanbal, mereka adalah dikenal dengan para imam mazhab sekaligus sebagai para *mujtahid mutlaq*, dan ini tidak dapat dipungkiri oleh kalangan ahli ushul fiqih dan ulum al-Quran. Bahwa kehadiran para *mujtahid mutlaq* di permukaan dunia ini merupakan anugrah dari Allah Swt untuk umat Nabi Muhammad Saw, sekaligus sebagai *futtûh* hati dan akal para peneliti al-Quran dan studi kajian Islam. Merekalah yang telah membuka banyak kebekuan ijtihad, yang mana sebagian diantara para ulama menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Maka kehadiran mereka adalah jawaban bahwa pintu ijtihad selalu terbuka, untuk dapat menjawab segala problematika kehidupan manusia dengan ragam peristiwa yang terjadi diantara mereka.

4. Analisis Al-Jam'u wa At-Taufiq dan Tarjîh

Tarjîh menurut bahasa *ja'lu as-say'u râjihan* yang berarti adalah menjadikan sesuatu itu kuat atau kokoh. Menurut Ali bin Muhammad al-Jurjani, menjelaskan bahwa *Tarjîh* adalah menguatkan kedudukan atau derajat salah satu dalil dengan dalil yang lainnya.⁵⁹

Pro dan kontra seputar *ijtihad tafsir ahkam* oleh para ulama tidak dapat dipungkiri oleh para peneliti tafsir ahkam, sebab hal itu pasti akan mereka

⁵⁸Abu Zakariya Muhyiddin bin Syaraf An-Nawawî, *Majmu' Syarh Al- Muhazzab*, Mekah: Maktabah al-Irsyâd, t,t, Vol. I, h. 75-77 . Wahbah az-Zuhailî, *kitab Al Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Bairut: Dar al-Fikr..., h. 1107-1109.

⁵⁹Ali bin Muhammad Al-Jurjânî, kitab *At-Ta'rifât*, Cet al-Haramain, Vol I, h. 49.

temui. Oleh karenanya, penulis menganggap perlu untuk menguraikan tentang ragam perbedaan ijtihad para ulama itu, sebagai semangat akademisi mereka dalam menjelaskan tafsir ahkam. Dasar-dasar pijakan mereka tentunya bersumber dari al-Quran, hadis dan ijtihad. Upaya para ulama yang ahli dalam tafsir ahkam, tentunya usaha mereka itu bertujuan untuk melakukan upaya *istinbath* ahkam atau penyimpulan hukum terhadap masalah-masalah hukum yang terjadi, atau masalah-masalah yang belum terjadi. Tidak heran ketika penulis berhadapan kepada ragam ijtihad dengan perbedaan metodologi *istinbath* ahkam yang mereka gunakan, penulis mendapatkan ragam ilmu dengan ragam pendekatan studi yang mereka miliki. Masing-masing mereka yaitu para imam mazhab memiliki metodologi dan corak tafsir yang berbeda sendiri dalam *istinbath* ahkam.

Analisis *tarjih* sangat dibutuhkan, sebagai upaya penguatan ijtihad dengan argumentasi dalil-dalil yang kuat dari sekian banyaknya pendapat para ulama. Analisa metode *tarjih* adalah cara para ulama ahli ushul fiqih untuk melakukan penguatan pada dalil-dalil yang sama-sama kuat dan sama derajatnya, dan tidak bisa diselesaikan dengan metode *al-jam'u wa at-Taufiq*. Dalam kajian *tarjih* ini, para ulama menjelaskan bahwa untuk proses *tarjih* dapat dilakukan pada penguatan salah satu nash dalil al-Quran dan hadis, jika terjadi (*atta'rud baina al-Adillah*), *atta'rud* artinya adanya pertentangan antara kedua dalil yang memiliki kekuatan argumentasi hukum untuk dapat dijadikan pegangan hukum. Dalam penjelasan yang lain bahwa *tarjih* dapat dilakukan hanya jika terjadi kontradiksi antara dua dalil yang *zanny* dan tidak dapat dilakukan *al-jam'u wa taufiq*. Para ulama berbeda pendapat dalam menjelaskan tentang masalah *tarjih* ini, bahkan tidak semudah dari apa yang para peneliti pikirkan. Para ulama dalam hal ini berbeda pendapat dalam segi hal, apakah kegiatan *tarjih* itu dapat dilakukan setelah adanya kontradiksi atau dilakukan beberapa tahap sebelum melakukan *tarjih*.

Menurut penjelasan pakar hukum yaitu Wahbah Az-Zuhaili yang merupakan seorang ulama kontemporer yang pakar ilmu ushul fiqih, fiqih dan tafsir menjelaskan bahwa, jika terjadi kontradiksi atau pertentangan dalil dalam pandangan seorang mujtahid, maka ia harus melakukan kegiatan ilmiah untuk menghilangkan dengan menjawab kontradiksi dalil tersebut dengan dua pilihan metode para ulama. Yaitu dua *tharîqah* kelompok ulama yang dijadikan sebagai referensi rujukan umat dalam masalah ini yaitu dari kalangan mazhab Hanafiyyah dan mazhab As-Syafiyyah.

Mazhab Hanafiyyah menyatakan bahwa, terjadinya kontradiksi dapat terjadi pada dalil-dalil nash (*nushûs*) atau dapat terjadi juga pada dali-dalil selain *nash* seperti qias. Jika terjadi kontradiksi pada *nushûs syariyyah*, maka ada empat tahapan yang harus dilakukan oleh seorang mujtahid, yaitu: *pertama*, melakukan *nashakh*, yang *kedua*, yaitu *tarjih* (*penguatan dalil*),

yang ketiga, adalah *al-jam'u wa attaufiq* atau (*kompromi*), yang ke empat, *tasâqut ad-Dalîlaini* (*menggunakan dua dalil yang bertentangan*).⁶⁰

Wahba Az-Zuhailî, menjelaskan tentang dalam kitabnya tentang empat tahapan jika terjadi kontradiksi terhadap dua dalil, jika terjadi pertentangan dengan dalil yang lain. Wahbah Az-Zuhaili dalam hal ini menjelaskan pandangan mazhab Hanafiyah tentang sikap mereka untuk dilakukan oleh mujtahid dengan empat tahapan pada teks atau *nushus* sesuai dengan tertib urutannya, sebagai berikut:

- a. Mengaplikasikan *An-Nashakh*, kajian ini hanya dapat dilakukan oleh seorang mujtahid dalam membahas tentang sejarah (*asbab nuzul*) kedua *nash* itu, jika diketahui bahwa turunnya ayat yang satu lebih dahulu (*mutaqaddimatan*) dari pada ayat yang turun lebih akhir (*mutaakhiran*), maka dihukumi dengan cara *menashakh* (membatalkan hukum) *nash* yang terdahulu dengan *nash* yang datang setelahnya, ini dilakukan jika kedua *nash* atau dalil tersebut sama kekuatannya dan satu derajat, hal ini dibenarkan untuk *menashakh* dua ayat yang satu dengan ayat yang lain, atau satu ayat dengan hadis *mutawâtirah* atau hadis yang *mashûr* atau dua khabar dari hadis-hadis ahad. Seperti dua ayat yang berkaitan dengan *iddah* wafat bagi istri dan *iddah* bagi ibu hamil. Ayat yang pertama adalah QS. al-Baqarah /2: 234 sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah Para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. kemudian apabila telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

Ayat yang kedua adalah ayat tentang *iddah* bagi wanita yang hamil adalah surah at-Talaq/65: 4 adalah sebagai berikut:

⁶⁰ Wahbah az-Zuhailî, kitab *Ushul Al-fiqh Al-Islâmî...*, h. 1179.

وَأَلَّتِي يَيْسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَأَلَّتِي لَمْ تَحْضَنْ^ج وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^ح وَمَنْ يَتَّقِ
اللَّهَ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ۝

dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. dan barang -siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.

Menurut pandangan Wahba Az-Zuhailî, bahwa secara zahir kedua ayat ini kontradiksi antara satu dengan yang lain. Akan tetapi terdapat riwayat yang shahih dari Ibnu Mas'ûd bahwa ayat sesungguhnya yang turun kedua itu adalah ayat (*mutaakhirah*) yang datang sesudah ayat pertama (*mutaqaddimah*). Maka menurut jumhur ulama, bahwa ayat yang terakhir yang turun itu bertugas untuk *menashakh* ayat yang pertama, yaitu ayat yang menegaskan bahwa berakhirnya *iddah* bagi wanita hamil yang dicera mati suaminya adalah dengan kelahiran anaknya.⁶¹

- b. *At-Tarjîh*, tahap kedua adalah *tarjîh*, jika seorang mujtahid tidak mengetahui sejarah turunnya kedua nash yang kontrasiksi, maka mujtahid melakukan *tarjîh*, dengan memperkuat salah satu nash dengan yang lainnya, jika hal itu memungkinkan, tentunya dengan metode *tarjîh* yang telah dijelaskan. Seperti mentarjihkan (menguatkan) nash yang *muhkam* dari nash yang *mufassar*, atau mentarjihkan *al-ibârah* atas *al-isyârah*, mentarjihkan *al-muharram* (yang haram) dari pada *al-mabîh* (yang dibolehkan) atau mentarjihkan salah satu dari kedua *khâbar âhad* dengan dengan pertimbangan sempurnanya seorang *râwî* dengan sifat jujur, adil dan pemahaman fiqihnya.

Dalam hal ini terjadi perbedaan antara mazhab Hanafiah dan As-Syafiiyyah, bahwa mazhab Hanafiah lebih mendahulukan *tarjîh* dari pada *al-jam'u wa at-taufiq* (kompromi), dengan pertimbangan argumentasi bahwa, *ar-râjih* (lebih kuat) dan lebih didahulukan dari pada yang *al-marjûh* (yang dikuatkan). Contoh tentang ijtihad Abu

⁶¹Wahbah az-Zuhailî, kitab *Ushul Al-fiqh Al-Islâmî*, Vol. II..., h. 1177.

Hanafiah, bahwa beliau lebih mengutamakan hadis Nabi Saw yang ini: dari Abi Hurairah ra berkata: *Telah bersabda Nabi Muhammad Saw: "bersihkanlah kencing kalian, karena sesungguhnya kebanyakan siksa azab kubur dari kencing itu (tidak bersih dalam beristinjâ)".*⁶² Atas hadis riwayat At-Thurmuzi dari Anas bin Malik Nabi Muhammad Saw yang menyatakan tentang kebolehan minum kencing onta dengan sabdanya: *"Maka minumlah air susu onta dan juga air kencing onta"*, dalam hadis riwayat Ahmad bin Hambal nomor 2545 yang berbunyi, *" Sesungguhnya dalam air kencing unta dan susunya mengandung obat bagi penyakit di dalam perut mereka."*⁶³

Mazhab Hanafiah, menegaskan bahwa hukum keharamannya lebih kuat, bersamaan dengan hukum yang memungkinkan secara umum apa saja hewan yang tidak dapat dimakan atau dalam keadaan selain itu untuk tujuan berobat. Sesuai dengan kaidah fiqih yaitu, *"sesungguhnya menolak bahaya lebih didahulukan dari pada manfaatnya"*.

- c. *Al-Jam'u wa At-Taufiq*, Menurut pandangan mazhab Hanafiah, jika metode tarjih tidak dapat dilakukan, maka mujtahid akan berliih ke langkah berikutnya yaitu *Al-Jam'u wa At-Taufiq* antara dua nash. Sebab mengamalkan dua *nash* itu lebih baik dari pada mengabaikannya. Dan metode *al-Jam'u* seperti yang terdapat dalam kitab *muslim as-tsubût* dan yang lainnya, menyesuaikan tabiat dua *nash* itu, maka untuk menggabungkan dua dalil yang umum maka akan dilakukan dengan metode *at-Tanwî'* atau mencabangkannya, dua nash yang *mutlaq* dengan cara *bi at-Taqyîd* (dengan ikatan yang mengikat), dan pada nash yang *âm* dan *khâsh* dengan metode *takhsîsu al-Âm* (pengkhususan yang umum).⁶⁴
- d. *Tasâqut ad-dalîlaini wa al-istidlâl bimâ dûnahuma fi ar-tutbah*, maksud metode ini adalah menjatuhkan atau membatalkan dua dalil dalam menetapkan hukum, tanpa keduanya dalam susunan kedudukannya. Artinya jika dua dalil saling bertentangan dan tahapan-tahapan metode diatas tadi tidak dapat dilakukan, maka akan dihukumi pembatalan dalam penggunaan kedua dalil, berdasarkan kedua dalil itu kontradiksi. Jika hal ini terjadi maka seorang mujtahid akan meralih pada metode penggunaan hadis, dan jika hadis juga terdapat kontradiksi, maka akan beralih kepada penggunaan pendapat

⁶² Abu al-Hasan Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi bin Mas'ud Ad-Dhâruqtî, *Sunan Ad-Dhâruqtî*, Vol 7, h. 127.

⁶³ Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad bin Idris bin 'Abdillah, *Al-Musnad*, nomor hadis 2545.

⁶⁴ Wahbah Az-Zuhailî, *kitab Ushul Al-fiqh Al-Islâmî*, Vol II..., h. 1178.

sahabat bagi yang ingin berargumentasi dengan pendapat mereka, atau boleh jadi ke tahapan *qias*.⁶⁵

Maka adapun jika terjadi kontradiksi antara dua dalil, bukan nash seperti dua *qias*. Maka menurut pandangan mazhab Hanafiah adalah maka wajib bagi seorang mujtahid untuk melakukan tarjih diantara dua dalil *qias*, mana yang lebih kuat.

5. Analisis Kontekstual Ahkam

Memahami *nash* atau teks al-Quran dan hadis, harus sesuai teks dan kontekstual yang terjadi saat masa turunnya. Analisis ini akan menjelaskan tentang perbedaan antara kontekstual ayat dan *asbab nuzul* ayat. Sehingga dalam kajian kontekstual ayat, peneliti akan mengetahui tentang situasi sosiologi masyarakat arab ketika itu. Sehingga pemahaman ayat akan terbangun berdasarkan pemahaman atas hasil analisa ilmiah yang objektif dan tidak subyektif. Semua ini akan menghasilkan jawaban hukum yang sesuai dengan permintaan zaman. Kontekstual ahkam yang dimaksud penulis adalah aktualisasi ayat-ayat hukum Islam yang telah turun di zaman Nabi Saw kepada masyarakat arab saat itu untuk menjawab segala permasalahan kehidupan mereka sehari-hari, sekaligus hukum-hukum tersebut tidak terbatas hanya pada waktu turunnya saja dan masyarakat saat itu juga, akan tetapi hukum-hukumnya tetap dan akan terus teraplikasikan sepanjang kehidupan umat sesuai dengan *maqâsid syariah* atau tujuan-tujuan berdirinya syariah. Adapun *asbab nuzul* adalah sebuah proses sebab turunnya ayat sesuai dengan riwayat yang menjelaskan tentang sebab peristiwa dari tempatnya, waktu, dan masyarakat yang ada saat itu.

Abudin Nata menegaskan bahwa, Amin Al-Khuli (1895-1966 M) dan Fazlur Rahman (1919-1988 M), meski keduanya tidak pernah menghasilkan karya tafsir, barangkali perlu dicatat sebagai salah satu tokoh dari sekian tokoh yang menggagas perlunya penafsiran al-Quran menggunakan pendekatan kontekstual. Penggunaan pendekatan kontekstual dalam penafsiran al-Quran adalah upaya untuk memahami ayat-ayat al-Quran dengan memperhatikan dan mengkaji konteks atau aspek-aspek di luar teks yang dihubungkan dengan peristiwa-peristiwa atau keadaan-keadaan yang menyebabkan turunnya suatu ayat, atau apa latar belakang historis, geografis, sosial budaya, hukum kausalitas, dan lain-lainnya.⁶⁶

Kontekstualisasi ahkam berarti menjadikan hukum-hukum Islam tidak hanya dikhususkan pada orang-orang arab saja saat waktu turunnya, akan tetapi syariah Islam adalah hukum-hukum yang akan berlaku sepanjang masa. Syariah Islam *shalihum li kulli zaman wal makân* selogan ini adalah

⁶⁵Wahbah Az-Zuhailî, *kitab Ashul Al-fiqh Al-Islâmî*, Vol II..., h. 1179.

⁶⁶Abudin Nata, *Peta Keagamaan Pemikiran-Pemikiran Islam di Indonesia* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, h. 107-110.

merupakan hakikat dari hukum Islam, apalagi seperti yang telah kita ketahui, bahwa turunya al-Quran sebagai pegangan dan pembimbing umat untuk mendapatkan hidayah dan sekaligus sebagai *rahmatan lil âlamiîn*. Kontekstual ahkam dalam pengertian bahasa adalah berarti mengontekstualkan, sedang kata konteks sendiri seperti dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia berarti: Apa yang ada didepan atau dibelakang (kata, atau kalimat, ucapan) yang membantu menentukan makna (kata, kalimat, ucapan).⁶⁷

Terminologi kontekstual sendiri mempunyai beberapa pengertian dan menurut pandangan ahli penelitian kualitatif yaitu Noeng Muhadjir, bahwa setidaknya terdapat tiga pengertian berbeda, yaitu: 1) berbagai usaha untuk memahami makna dalam rangka mengantisipasi permasalahan-permasalahan sekarang yang biasanya muncul; 2) arti yang melihat relevansi masa lalu, sekarang dan akan datang; di mana sesuatu akan dilihat dari titik sejarah masa lalu, makna fungsional sekarang, dan prediksi makna yang relevan di masa yang akan datang; dan 3) memperlihatkan keterhubungan antara pusat (*central*) dan pinggiran (*periphery*) dalam arti yang sentral adalah *nash* al-Quran dan yang periferi adalah terapannya. Selain itu, arti periferi ini, juga mengandung arti al-Quran sebagai sentral moralitas.⁶⁸

Studi pendekatan kontekstual yang dimaksud disini adalah pendekatan yang berkeinginan menafsirkan al-Quran berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses turunnya wahyu al-Quran. Selanjutnya, penggalian prinsip-prinsip moral yang terkandung berbagai pendekatan. Secara substansial, pendekatan kontekstual ini berkaitan dengan pendekatan hermeneutika, yang merupakan bagian di antara pendekatan penafsiran teks yang berangkat dari kajian bahasa, sejarah, sosiologi, dan filosofis.⁶⁹

Menurut M. Shalahuddin, untuk memahami aya-ayat al-Quran sangatlah penting, dan tidak hanya dipahami dengan pendekatan tekstual saja, tetapi kondisi-kondisi yang berhubungan dengan turunnya ayat juga menjadi sesuatu yang sangat penting dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Dimana keterlibatan kondisi-kondisi tersebut menjadi titik acuan dalam memahami ayat-ayat al-Quran dengan menggunakan pendekatan kontekstual. M. Shalahuddin melanjutkan penjelasannya bahwa, disinilah letak perbedaan antara pendekatan kontekstual dan tematik. Di mana di satu sisi, pada metode

⁶⁷Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta: 1982, h. 251.

⁶⁸Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, h. 263-264.

⁶⁹Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, h. 34-45.

tematik *asbab nuzul* hanya dipahami sebagai alat bantu untuk memahami ayat al-Quran. Sementara di sisi lain, pada pendekatan kontekstual tidak saja membahas *asbab nuzul*, tetapi juga mengkaji latar belakang sosiologis-antropologis masyarakat tempat al-Quran diturunkan.⁷⁰

Kontekstualisasi adalah proses berkesinambungan yang melalui kontekstual tersebut, kebenaran dankeadilan Allah dapat diaplikasikan dan muncul dalam situasi-situasi historis yang kongkrit. Kontekstualisasi dapat mencakup semua aspek kehidupan manusia, dan oleh karena itu hal yang sangat perlu diperhatikan untuk melaksanakan kontekstualisasi terhadap ayat-ayat hukum al-Quran adalah *maqâsid syari'ah*.⁷¹ Abu Ishak As-Syatibi, (w. 790 M/w. 1388 H) merumuskan lima tujuan hukum Islam, yakni memelihara (1) agama, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, dan (5) harta, yang kemudian disepakati oleh ilmuwan hukum Islam lainnya. disebut *maqâsid as-syariah*.

Menurut penulis bahwa kajian kontekstual ahkam akan memberikan wawasan yang luas bagi setiap peneliti al-Quran untuk mengungkap rahasia-rahasia keistimewaan pada ragam aspek, khususnya pada aspek periwayatan dan aspek hukum, kemudian aspek aqidah, politik, budaya, ekonomi dan sosial yang terkandung di dalamnya. Kajian kontekstual ahkam berhubungan erat dengan situasi dan kondisi saat turunnya ayat-ayat al-Quran. Kajian ini juga berkaitan erat dengan *asbab nuzul* ayat, sebab kajian kontekstual tafsir ahkam membahas tentang teks yang turun dan konteks keadaan sosiologi dan antropologi masyarakat arab saat itu. Oleh karena itu analisis kontekstual ini sangat penting sekali dalam rangka untuk menjadi alat bantu dalam penafsiran ayat-ayat hukum al-Quran dan juga untuk penyelesaian beberapa kasus yang hampir sama dengan kasus-kasus yang lain.

Agama Islam adalah agama yang universal, selalu dinamis dalam segala hal, selalu respek untuk menghadapi segala situasi. Bahkan keistimewaan agama Islam ini dengan kitab suci al-Quran selalu tampil untuk memberikan solusi dalam menghadapi segala problematika kehidupan. *Shâlihun likulli zaman wal makân* adalah sebuah semangat hukum Islam yang selalu memberikan jawaban, bukan hanya khusus pada masa tertentu saja akan tetapi, kepada segala zaman, tempat, situasi dan kondisi. Ajaran Islam begitu sempurna bukan hanya membicarakan urusan ibadah dan akhirat, akan tetapi juga membicarakan tentang masalah muamalah, yaitu bagaimana berinteraksi dengan masyarakat dalam urusan dunia.

Menurut Ashiddieqy hukum Islam dikategorikan memiliki 3 (tiga) karakter yang abadi, kekal dan tidak berubah, yakni: *Pertama, takâmul* yaitu sempurna, bulat dan tuntas. Hal ini difahami bahwa hukum Islam membentuk

⁷⁰M.Shalahuddin, *Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Quran*, Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Quran dan Tafsir 1, 2, Desember 2016, 11-130, h. 118

⁷¹M.Syakur Chudlori, *Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*, Al-Maslahah: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, h. 120.

umat dalam suatu ketentuan yang bulat, walaupun mereka berbeda-beda bangsa dan berlainan suku, tetapi mereka satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. *Kedua, washathiyah* (harmonis), yakni hukum Islam menempuh jalan tengah, jalan yang seimbang dan tidak berat sebelah, tidak berat ke kanan dengan mementingkan kejiwaan dan tidak berat ke kiri dengan mementingkan perbedaan. Hukum Islam selalu menyelaraskan di antara kenyataan dan fakta dengan ideal dari cita-cita. *Ketiga, Harakah* (dinamis), yakni hukum Islam mempunyai kemampuan bergerak dan berkembang, mempunyai daya hidup dan dapat membentuk diri sesuai dengan perkembangan dan kemajuan zaman. Hukum Islam terpencah dari sumber yang luas dan dalam, yang memberikan kepada manusia sejumlah hukum yang positif dan dapat dipergunakan pada setiap tempat dan waktu.⁷²

Menurut penulis bahwa seorang peneliti jika ia dapat memahami maksud teks dan memahaminya dengan pendekatan kontekstualisasi pada situasi realitas masyarakat, maka peneliti itu akan mendapatkan solusi hukum yang tepat. Oleh karena itu memahami teks dengan pendekatan analisis kontekstual ayat sangat dibutuhkan untuk dapat menggapai jawaban yang dinamis dan solusi hukum yang sesuai dengan kebutuhan situasi kondisi masyarakat. Dalam hal ini penulis akan menyebutkan keistimewaan-keistimewaan pendekatan analisis kontekstual ahkam, sebagai berikut:

- a. Pendekatan kontekstual ini adalah pendekatan studi yang mencoba menafsirkan al-Quran berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Arab.⁷³
- b. Analisis pendekatan kontekstual Sebagai upaya memahami teks dengan pendekatan kontekstual yang selalu menyesuaikan dengan kejadian kasus terhadap solusi hukum dalam kehidupan masyarakat.
- c. Kajian analisis tafsir setiap ayat dikemukakan dan digerakan pada peristiwa, waktu, dan tempat di mana ia berada sebagai bentuk respon terhadap peristiwa yang terjadi. Dengan begitu maka seorang peneliti al-Quran dapat mengambil kesimpulan hukum sesuai dengan apa yang ia lihat pada setiap peristiwa, apakah peristiwa itu berhubungan dengan bidang hukum ibadah, muamalah atau ekonomi, politik dan sosial budaya.
- d. Fatwa ulama atau keputusan hakim dapat berubah, jika ada pertimbangan hukum yang dapat merubahnya disebabkan perubahan situasi dan kondisi, begitu juga hukum berubah dengan melihat kondisi keadaan orang tersebut apakah seorang pemuda, orang tua yang berumur atau masih anak-anak yang belum dewasa. Jadi pemahaman analisis teks dan

⁷²Hasbi Ash-Shiddîqî, *Filsafat Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001..., h. 105-108.

⁷³Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, h. 34-45.

kontekstual selalu berjalan bersama sebagai sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dan untuk penegakan hukum Islam yang benar dan adil.

- e. Pendekatan kontekstual membutuhkan keterlibatan pemahaman di luar teks (*nash*) bukan dalam teks (*nash*). Sedangkan teks *nash* lebih mengarah kepada pemahaman bahasa teks dan kedudukannya atau *i'râb* susunan kalimat (*nash*).
- f. Keistimewaan tafsir dengan pendekatan analisis kontekstual sebagai pengembangan penjelasan tafsir ahkam sesudah memahami tekstual *nash*.
- g. Pendekatan dari realitas (*waqhi'î*) kepada teks (*nash*) dalam studi al-Quran menjadi sebuah keniscayaan dalam upaya integrasi keilmuan.⁷⁴
- h. Al-Quran adalah kitab suci yang tidak akan pernah berubah, baik secara teks maupun secara konteks, meskipun orang yang mendekatinya dan mempelajarinya serta menafsirkannya mempunyai latar belakang kompetensi dan nuansa keilmuan yang berbeda.⁷⁵ Artinya kejadian yang terjadi pada masa Nabi Saw bersifat umum dan berlaku pada setiap kondisi manusia. Kecuali ahkam *khasâis* yang hanya dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw.
- i. Kontekstualisasi pemahaman al-Quran merupakan upaya penafsir dalam memahami ayat al-Quran bukan melalui harfiah teks, tapi dari konteks dengan melihat faktor-faktor lain, misalnya situasi dan kondisi di mana ayat al-Quran diturunkan.⁷⁶
- j. Metode penyelesaian *istinbâth* ahkam dengan berdasarkan al-Quran, hadis, *ijmâ'qias*, disamping itu juga, dibutuhkan juga pertimbangan dengan melibatkan situasi *dharuriyyât*, *hajiyyât*, *tahsînât* sebagai upaya pengambilan hukum yang *shalihu likulli zaman wal makân*.

6. Analisis Hikmah At-Tasyri' atau pesan moral

Pesan moral atau yang biasa kita sebut hikmah at-Tasyri' atau dalam kajian filosofisnya adalah kajian yang mengungkap rahasia atau nilai dibalik hukum pada ayat-ayat al-Quran. Khusus pembahasan ini menarik perhatian besar oleh kalangan ahli tafsir ahkam kontemporer. Khususnya kajian tafsir yang menghususkan pembahasannya pada ayat-ayat hukum. Menurut penulis bahwa salah satu perbedaan antara tafsir ahkam klasik dan tafsir ahkam kontemporer adalah dalam kajian *hikmah at-tasyri'* atau pesan moral ayat. Tafsir ahkam klasik tidak terlalu fokus pada kajian ini, dan *hikmah at-tasyri'*

⁷⁴Syahrullah Iskandar, "Studi Al-Quran dan Integrasi Keilmuan: Studi Kasus UIN Sunan Gunung Djati Bandung," Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 1, Vol. 1, 2016, h. 87.

⁷⁵Afriadi Putra, "Pemikiran Hadis KH. M. Hasyim Asy'ari dan Kontribusinya Terhadap Kajian Hadis di Indonesia," Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya 1, Vol. I, 2016...., h. 52.

⁷⁶Ahsin Muhammad, "Asbab nuzul dan Kontekstualisasi Al-Quran", Makalah, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1992, h. 7.

tidak terlalu dinampakkan kecuali hanya pada ayat-ayat tertentu saja. Mereka hanya fokus dalam kajian tafsir ayat-ayat ahkam pada istinbath ahkam, metode penetapan hukum dan penjelasan ayat hukumnya. Sedangkan *hikmah at-tasri'* begitu jarang, padahal peristiwa dibalik turunnya ayat ahkam dan rahasia dibalik hukumnya merupakan sesuatu yang sangat penting untuk diungkap dan dijelaskan. Sebab banyak diantara kaum muslimin membaca dan mempelajari ayat al-Quran yang lahirnya saja, dan mereka hanya membaca tanpa dikaji makna yang terkandung didalamnya.

Di antara kitab referensi *hikmah at-tasyri'*, yaitu kitab *hikmah at-tasyri' wa falsafatuhu* yang disusun oleh Sheikh Ali Ahmad Al-Jurjânî, beliau adalah salah satu ulama Al-Azhar As-Syarif yang telah banyak menulis kitab studi Islami. Menurut penulis bahwa apa yang dilakukan oleh As-Shabunî dalam tafsir ahkamnya dengan menghususkan kajian *hikmah at-tasyri'* diakhir pembahasan tafsir ahkamnya itu terinspirasi mengikuti dari kitab *hikmah at-tasyri'* yang disusun oleh Al-Jurjânî. Sehingga kitab beliau *rawâi' al-bayan* melengkapi kajian penulisan tafsir ahkam As-Shabunî dengan penjelasan *hikmah at-tasyri'* khusus diakhir kajiannya. Dapat dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh As-Shabunî adalah sebuah terobosan baru untuk memperluas kajian tafsir ahkam dengan gaya bahasa yang baik dan mudah dicerna.

Hikmah at-tasyri' adalah dua kata yang terdiri dari hikmah dan tasyri', Hikmah jika ditarik dari kata dasarnya adalah *hikmatan* dan artinya adalah *al-Man'u* artinya *menghalangi*.⁷⁷ Dalam literatur kajian bahasa yang lain, kata hikmah memiliki beberapa makna. *Pertama*, kebijaksanaan dari Allah Swt. *Kedua*, sakti. *Ketiga*, makna yang dalam. *Keempat*, manfaat. Imam al-Jurjânî dalam kitabnya menjelaskan bahwa makna hikmah secara bahasa adalah ilmu yang disertai dengan amal atau sebuah perkataan yang logis dan bersih dari kesia-siaan. Dikatakan bahwa orang itu ahli hikmah dikenal dengan *al-hakim* jamaknya atau pluralnya adalah *hukamâ'* yaitu mereka yang perkataan dan perbuatannya sesuai dengan sunnah Nabi Muhammad Saw. Hikmah dalam literatur Arab berarti juga besi keang, karena besi keang ia mampu mengekang, mengendalikan dan dapat menundukkan binatang liar. Hikmah juga dalam pengertian bahasa ini digunakan dalam pengertian kendali yang mampu mengekang manusia untuk tidak berkehendak, berbuat, bertindak dan berbudi pekerti yang rendah, melainkan mengendalikannya untuk melakukan dan berperilaku yang benar dan terpuji.⁷⁸ Malik bin Anas menjelaskan hikmah adalah pengetahuan dan pemahaman yang dalam terhadap agama

⁷⁷Jamal ad-Din Muhammad bin Mukmin bin Manzhur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Maârif, Vol. XII, h. 141.

⁷⁸Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, 1995, h. 2.

Allah dalam mengikuti ajarannya. Imam Ibrahim An-Nakh'î menjelaskan bahwa hikmah adalah memahami makna yang terkandung dalam al-Quran.⁷⁹

Kemudian yang dimaksud dengan *tasyri'* yang merupakan pembentukan undang-undang atau hukum-hukum yang bersumber dari syariat Allah baik dari al-Quran, hadis, *ijmâ'* dan *qias*. Atau dalam makna lain aturan-aturan yang telah Allah syariatkan untuk hamba-hambanya baik yang berhubungan dengan aqidah, hukum dan akhlak. Sehingga dapat penulis mengambil kesimpulan bahwa, *hikmah at-tasyri'* adalah kajian khusus untuk mengungkap rahasia dibalik ketetapan-ketetapan Allah Swt, baik yang berhubungan dengan perintah dan larangan, sebab dibalik keduanya itu ada kemaslahatan dan kemafsadatan untuk umat.

Fathurrahman Jamil menjelaskan tentang dua istilah yang biasa memunculkan kesalahfahaman, jika tidak diketahui dengan baik yaitu *hikmah at-tasyri'* dan *hikmah as-syar'i*. Menurut beliau bahwa hikmah at-tasyri' lebih memancarkan hukum-hukum Islam atau menguatkan serta memeliharanya, sedangkan hikmah as-syar'i adalah mengungkapkan materi-materi hukum Islam, baik ibadah, *muâmalah*, *uqûbât*, *jinâyah* dan sebagainya.⁸⁰ Menurut Ahmad Musyahid bahwa penjelasan Fathurrahman Jamil menunjukkan bahwa *hikmah as-syar'i* itu berorientasi pada fiqh yang berkaitan dengan hasil ijtihad para ulama mengenai hukum atau tata aturan yang ditetapkan oleh Allah Swt yang berkaitan dengan proses pembentukan hukum Islam oleh para mujtahid. Oleh karena itu segala yang berhubungan dengan proses, metode, dasar, asas, prinsip, serta tujuan hukum Islam merupakan wilayah *tasyri'*, sedangkan yang berkaitan dengan hakikat, rahasia-rahasia dari hukum syara' merupakan wilayah *as-syar'i*. Kemudian Ahmad Musyahid melanjutkan penjelasannya, bahwa metode penggalian rahasia-rahasia hukum Islam diperlukan metode yang dapat mengungkap segala rahasia-rahasia hukum. Para ulama menggunakan berbagai macam pendekatan untuk mengungkap rahasia-rahasia itu. Adapun metode yang dikembangkan adalah metode *ta'lîlî* atau metode *qiyasî*, metode ini adalah suatu metode penggalian hukum-hukum Islam melalui analisis *illat* atau motif hukum.⁸¹

Menurut penulis kajian tentang *hikmah at-tasyri'* ini mengundang para peneliti untuk membuka wawasan intelektual para peneliti tafsir untuk berusaha menghadirkan sebuah tafsir dengan makna yang mendalam. *Hikmah tasyri'* ini akan memberikan pandangan baru bagi para peneliti al-Quran, bahwa penting sekali mengungkap rahasia-rahasia kandungan dalam setiap ayat-ayat al-Quran sesuai kemampuan mufasir dan sekaligus menyadarkan umat yang lalai dan yang tertidur selama ini tentang keagungan

⁷⁹Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam...*, h. 4.

⁸⁰Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997, h. 11

⁸¹Ahmad Musyahid, *Hikmah At-Tasyri Daruriyah Al-Hamsah*, Jurnal: Ar-Risalah Vol. 15 Nomor 2 November 2015, h. 226.

dan keluhuran ayat-ayat Allah dan khususnya ayat-ayat hukum. Tentunya semua itu lahir dari renungan yang mendalam dan pemikiran yang luas tentang *maqasid as-syariah*. Sebab keterkaitan hikmah at-tasyri' tidak bisa lepas dari yang namanya *maqasid as-syariah* atau tujuan-tujuan syariah.

Hikmah at-tasyri' dalam istilah kamus fiqih adalah “*ungkapan untuk mengetahui kelebihan dari sesuatu dengan keistimewaan kajian bidang ilmu yang lebih afdal*”.⁸² Dalam kajian ushul fiqih dikenal istilah *maqâsid as-syariah* yang merupakan tujuan-tujuan syariah. Dasar terbentuknya sebuah hukum pasti memiliki tujuan-tujuan syariah. Kajian *maqâsid syariah* inilah merupakan studi khusus untuk mengetahui rahasia dari setiap ayat-ayat hukum dalam al-Quran. Mengapa disyariatkan perintah *wudhu* sebelum shalat, mengapa disyariatkan adanya puasa, zakat dan haji. Begitu juga dengan larangan-larangannya seperti larangan untuk berzina, korupsi, menzalimi manusia, mencaci maki agama lain dan lain-lain. Tentunya jika ditinjau dalam sudut pandang *maqâsid as-syariah* semuanya memiliki hikmah dan tujuan. Perhatikan Maqasid syarian yang dimaksudkan oleh penulis, yaitu *hifzu ad-din* (menjaga agama), *hifz an-nafs* (menjaga jiwa), *hifz al-aql* (menjaga akal), *hifz al-mâl* (menjaga harta) dan *hifz al-ird* (menjaga nama baik).

Sesuai dengan penjelasan diatas As-Syatibî telah menyatakan dalam kitabnya seperti yang dinukil oleh Syafril dan Fiddian Khairuddin bahwa, secara aksiologis, *hikmah at-tasyri'* atau hikmah di balik penetapan suatu hukum sebenarnya bertujuan mengungkap arti filosofi sebuah hukum secara rasional dan logis yang terdapat pada ayat yang ditafsirkan. Pengungkapan filosofi hukum amat penting, mengingat banyak orang yang tidak begitu mengetahui tujuan penetapan suatu hukum, baik dari kalangan umat Islam sendiri, lebih-lebih non-muslim yang tidak memahami secara utuh ajaran agama Islam.⁸³

Pandangan penulis, bahwa kalangan masyarakat awam, diantara mereka banyak yang tidak memiliki pengetahuan tentang hikmah di balik hukum perintah dan larangannya Allah Swt. Masyarakat awam wajar jika ada diantara mereka yang tidak memahami tentang hikmah dibalik turunnya ayat-ayat hukum. Sebaliknya bagi mereka yang dikenal sebagai para pendidik akademisi studi Islam, maka sebuah kemalangan dan kerugian besar jika mereka tidak memahami tentang aksiologi hikmah at-Tasyri' pembentukan hukum Islam dan ayat-ayat hukumnya dalam al-Quran. Oleh sebab itu, penulis dalam hal ini sebagai peneliti tafsir al-Quran, mengajak kepada para

⁸² Jamal Ad-Din Muhammad bin Mukmin bin Manzhur, *Lisan Al-Arab*, Kairo: Dar al-Fikri, Vol. II, h. 951.

⁸³Syafril dan Fiddian Khairuddin, “Paradigma Tafsir ahkam Kontemporer Studi Kitab Rawai’u al-Bayan Karya Ali As-Shabuni”, *Jurnal Syhadah*, Vol. V, No. 1, April 2017..., h. 124.

peneliti dan pemerhati studi al-Quran untuk harus memahami tentang aksiologi hikmah di balik turunnya ayat hukum, dan sekaligus sebagai wadah untuk dapat mengembangkan studi *hikmah at-tasyri* pada kajian ayat-ayat hukum.

Salah satu ulama yang telah memberikan perhatian besar kepada hikmah at-tasyri' dalam kajian tafsir ahkam adalah seorang ulama kontemporer yang bernama Ali as-Shabuni' dengan kitab *rawâi 'u al-bayân fi tafsir ayat al-Ahkam* dan Wahbah az-Zuhailî dengan kitab tafsirnya yang terkenal yaitu tafsir al-Munîr. Jika kita perhatikan pada kedua tokoh ulama tafsir tersebut, bahwa as-Shabunî adalah tokoh pertama yang telah memelopori kajian tentang *hikmah at-Tasyri'* dalam kitab tafsir ayat-ayat ahkamnya. Sedangkan Wahbah az-Zuhailî adalah ulama yang memiliki talenta menguasai multi studi Islami diantaranya ilmu tafsir, ilmu fiqih dan hadis telah lambat beberapa langkah dari as-Shabunî dalam kajian hikmah at-tasyri atau pesan moral hukum.

Walaupun az-Zuhailî juga memberikan penjelasan hukum dan hikmahnya melalui kajiannya *fiqh al-hayât aw al-Ahkam*. Dalam kajian *fiqh al-hayat aw al-ahkam* ini, az-Zuhailî, tidak lepas untuk menjelaskan tentang rahasia dan keistimewaan ayat hukum yang dikajinya. Bahkan dalam kajiannya beliau selalu berkata, tidak ada dalam al-Quran satu ayatpun, tanpa makna, manfaat, hikmah dan pembentukan hukum atau *at-tasri'*, sebab al-Quran ini kata beliau, adalah undang-undang kehidupan manusia, semua yang ada dalam al-Quran tujuannya adalah untuk mewujudkan manfaat kehidupan dunia dan akhirat. Bahkan ikatan yang mengikat untuk kehidupan itu, tentunya dengan ikatan hukum-hukum dari kandungan makna yang dalam dengan kajian untuk penguatan aqidah, ibadah, akhlak, sulûk, atau dengan pembentukan hukum yang baik (untuk kemaslahatan) idividu dan masyarakat, dan ini adalah maksud dari penjelasan saya tentang makna *fiqh al-hayat* yang lebih umum dalam al-Quran.⁸⁴

Menurut penulis bahwa As-Shabunî sebagai ulama kontemporer yang telah banyak membuka pemikiran ahli tafsir dalam kajian hikmah dibalik turunnya ayat-ayat hukum khususnya lewat kajian kitab tafsir ahkamnya. Hampir setiap kajian tafsir ahkamnya, ketika ada kajian khusus tentang tafsir ayat-ayat hukum, beliau tidak lupa untuk mengungkap hikmah at-tasyri' dalam ayat-ayat ahkam. Begitu juga dengan kajian tafsir al-Munir oleh Wahbah az-Zuhaili. Sebenarnya masing-masing mereka telah memberikan penjelasan hikmah at-tasyri' dalam kajian tafsir mereka, hanya saja yang membedakan dari cara pandang mereka hanya pada istilah nama yang digunakan untuk mengungkap hikmah dibalik ayat-ayat hukum dalam al-

⁸⁴ Wahba Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munîr fi Al-Aqidah wa As-Syariah wa Al-Manhaj*, Dimaskus: Dar al-Fikri, Vol. I..., h. 66.

Quran. Akan tetapi inti pembahasannya adalah mengungkap rahasia-rahasia pesan moral dan nilai hukum dari ayat-ayat al-Quran tersebut.

Sebagai peneliti tafsir al-Quran, penulis dalam penelusuran dan pembacaan dari sekian beberapa literatur tafsir al-Quran, hampir semua dari mereka telah menjelaskan rahasia-rahasia dibalik hukum-hukum dalam al-Quran dengan penjelasan yang berbeda-beda, tentunya sesuai dengan usaha dan metode masing-masing mufassir. Hampir semua diantara mereka menjelaskan tentang *hikmah at-tasyri'* dengan *fadilah* ayat-ayat hukum dan ayat-ayat non hukum, akan tetapi dengan gaya dan corak yang berbeda dan penjelasan mereka biasanya sangat luas dan melebar.

Pendekatan studi *maqâsid as-syariah* adalah sebuah upaya untuk mengikat keterkaitan antara *hikmah at-tasyri'* dan *maqâsid as-syariah*. Upaya pendekatan studi ini dimaksudkan untuk menjadikan pemahaman dan pengetahuan tentang *hikmah at-tasyri'* sangat berhubungan dengan maksud dan tujuan-tujuan syariah. Sebab pembentukan hukum syariah itu selalu memiliki dasar hukum dan sebab turun ayatnya. Sehingga Rasulullah Saw dalam hal ini selalu menjelaskan maksud ayat dan sekaligus menjelaskan tentang *fadilah* keistimewaan ayat-ayat yang turun.

Telah terjadi diskursus dalam kajian tentang mencari rahasia Tuhan dalam ayat-ayat hukumnya. Ini perlu dijelaskan kepada umat agar mereka dapat memahami tentang perdebatan dan perbedaan dalam masalah ini. Sampai-sampai mereka menanyakan apakah hukum itu disyariatkan berdasarkan *illat* dan tujuan tertentu. Apakah semua ini dapat mengurangi sifat kesempurnaan Allah Swt, Sehingga seakan-akan ia dapat digerakkan dan ditentukan oleh sesuatu itu. Kelompok mazhab *Asy-Âriyyah* berpendapat bahwa persyariatan pembentukan hukum Allah, tidak dihubungkan dengan suatu *illat* tertentu, sebab kemestian menghubungkan hukum Allah dengan kausa atau tujuan tertentu dapat mengurangi sifat kesempurnaan Allah Swt sendiri, seakan-akan ia digerakkan atau ditentukan oleh sesuatu.⁸⁵

Menurut pandangan kelompok *Mu'tazilah* bahwa hukum Allah Swt disyariatkan berhubungan dengan tujuan atau rahasia-rahasia hukum yang mendorong Tuhan untuk memberikan sesuatu yang sesuai dengan kemaslahatan hamba-Nya. Kelompok ini memandang bahwa jika perbuatan hukum-hukum Allah tidak dihubungkan dengan sesuatu (rahasia), maka persyariatan hukum untuk manusia itu termasuk perbuatan yang sia-sia dan perbuatan yang sia-sia tidak dapat dihubungkan dengan Tuhan yang maha sempurna. Kelompok ketiga dari mazhab *Maturidiyah*, yang mana pemikiran mereka lebih menempuh jalan tengah. Menurut *Al-Maturidiyah*, bahwa perbuatan Tuhan dan termasuk hukum-hukumnya jika dikaitkan dengan *illat*

⁸⁵Mustafa Syalabî, *Ta 'lîlî al-Ahkâm*, Beirut: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1981, h. 97.

kemaslahatan baik nampak maupun tidak, tetapi tidak menjadi kewajiban bagi Tuhan.⁸⁶

Pandangan penulis bahwa, uraian tentang perdebatan diatas adalah diskursus dalam mencari jawaban tentang *illat* dan tujuan penetapan dan pembentukan hukum. Disini bukan tempatnya untuk menyelami dan memperluas diskusi tersebut, akan tetapi disini kita akan mengkaji tentang rahasia-rahasia pelajaran dibalik ayat demi ayat dalam al-Quran, khususnya pelajaran *hikmah at-tasyri'* yang berhubungan dengan ayat hukum. Terlepas dari diskursus di atas, bahwa merupakan sesuatu yang lazim untuk diketahui apakah sesuatu itu bermanfaat dan memiliki keistimewaan rahasia, maka sewajarnya seseorang itu akan berusaha mencari jawaban dan cara untuk memahami rahasianya.

Maka demikianlah ayat-ayat Allah Swt yang memiliki rahasia-rahasia keistimewaan yang tidak dimiliki oleh kitab-kitab suci yang lain. Bahkan bahasa yang digunakan adalah bahasa arab quraish yang fasih dengan sastra bahasa arab yang tinggi. Pemilihan Allah Swt kepada bahasa arab bukan merupakan sesuatu yang biasa, akan tetapi sebuah pemilihan yang memiliki rahasia yang tinggi. Mengapa bukan bahasa-bahasa yang lain. Rupanya hanya bahasa arablah yang memiliki keistimewaan yang sangat berbeda dengan bahasa yang lain. Mulai dari aturan cara baca huruf perhuruf, susunan kata dan kalimat, *i'rab*, tata bahasa ilmu *nahwu sharaf* dan *wazan-wazan fil* dll. Semua ini menunjukkan Dialah Allah Swt yang telah mengatur dan menetapkan sesuatu dan Dialah juga yang Maha mengetahui rahasia keistimewaan segala sesuatu. Apalagi hal-hal yang berkaitan dengan *hikmah at-tasyri'* ayat-ayat hukum dalam al-Quran.

Perlu untuk diketahui bahwa As-Syâtibî telah menjelaskan tentang tujuan penerapan hukum dalam ayat-ayat al-Quran, sebagai berikut, Dalam kitab *Al-Muwafaqât* oleh As-Syâthibi (730-790 H) menegaskan berulang-ulang tentang tujuan umum penetapan hukum Islam, di antaranya ia menyatakan: "telah diketahui bahwa hukum Islam itu disyari'atkan atau ditetapkan sebagai undang-undang untuk mewujudkan kemaslahatan makhluk secara umum."⁸⁷ Tujuan Allah Swt mensyari'atkan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari mafsadat baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan penelitian para ahli ushul fiqh, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Kelima pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang mukallaf akan memperoleh kemaslahatan manakala ia dapat menjaga lima aspek dasar tersebut, sebaliknya ia akan

⁸⁶Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syariah Menurut As-Syatibî*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Ed. I, Cet. I, 1996, h. 58.

⁸⁷Abu Al Qasim bin Fîrruh bin Khallaf bin Ahmad As-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al -Fikr, tth, Vo.II..., h. 19.

merasakan adanya mafsadat (kehancuran) manakala ia tidak dapat menjaga kelima unsur tersebut dengan baik.⁸⁸

Penetapan hukum kelima unsur diatas, dibedakan menjadi tiga tingkatan; *darūriyât*, *hājiyyât*, dan *tahsīniyyât*. Pembagian ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. Urutan tingkatan ini akan terlihat urgennya saat kemaslahatan yang ada pada masing-masing peringkat satu sama lain bertentangan. Dalam hal ini peringkat *darūriyat* menempati urutan pertama, kemudian *hājiyyât*, kemudian *tahsīniyyât*. Namun di sisi lain dapat dilihat bahwa tingkatan ketiga melengkapi peringkat kedua dan peringkat kedua melengkapi peringkat pertama.⁸⁹

Menurut penulis bahwa penjelasan diatas memiliki keterikatan yang kuat antara *hikmah at-tasyri'* dan *maqâsid as-syariah*. Kajian keduanya memberikan wawasan yang dalam tentang tujuan terbentuknya syariah dan rahasia dibalik hukumnya. *Maqâsid as-syariah* lebih umum dan lebih komprehensif, dibandingkan dengan *hikmah at-tasyri'*. *Hikmah at-tasyri'* cakupannya hanya pada pelajaran dibalik ayat-ayat tertentu sesuai dengan kajian hukum yang akan dibahas, sedangkan *maqâsid as-syariah* penjelasannya lebih luas dan mencakup pengambilan manfaat dan menolak *mafsadah* (kehancuran). Dapat dilihat dari sudut pandang *maqâsid as-syariah* sebuah ayat hukum akan dapat diketahui maksud hukum yang *zhahir* dari ayat, namun *hikmah at-tasyri'* sesuai dengan urgensi pesan moral yang dapat dipetik dari ayat.

B. Macam-Macam Metode Tafsir Ahkam

Perkembangan tafsir dengan kitab-kitab tafsir yang tersebar pada hampir setiap perpustakaan studi Islami, menunjukkan bahwa semangat para ulama tafsir berusaha menghadirkan penjelasan tafsir kepada masyarakat dengan bahasa yang mudah dan metode yang berbeda, namun mengarah kepada kemajuan ilmu pengetahuan yang menjadi sumber kekuatan hidayah umat dan memperkuat iman mereka.

Menurut Aisyah bahwa, tipologi tafsir berkembang terus dari waktu ke waktu sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman, dimulai dari *tafsir bi al-ma'tsûr* atau *tafsir bi al-riwayah* berkembang ke arah *tafsir bi al-ra'yî*. *Tafsir bi al-ma'tsûr* menggunakan nash dalam menafsirkan al-Quran, sementara *tafsir bi al-ra'yî* lebih mengandalkan ijtihad dengan nalar. Berdasarkan metode penafsiran, maka tafsir terbagi menjadi *tafsir tahlîlî*, *tafsir maudhu'î*, *tafsir ijmalî* dan *tafsir muqaâran*. Kemudian pada perkembangan selanjutnya metode tafsir yang terkenal adalah dengan

⁸⁸Abu Al Qasim bin Firruh bin Khallaf bin Ahmad As-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Vo.II..., h. 125.

⁸⁹Al-Bathi, *Dhawâbith al-Mashlahahfi al-Syariah al-Islâmiyah*, Beirut: Mu`assasat , tth, h. 249-254.

pendekatan *tahlîlî* dan telah memberikan kontribusi yang besar bagi umat Islam. Namun, metode ini memiliki beberapa kelemahan sehingga kadang-kadang tidak menyentuh langsung pada kebutuhan masyarakat.⁹⁰

Kelemahan-kelemahan ini yang merupakan salah satu sebab munculnya ragam metode tafsir, diantaranya adalah metode tafsir *maudhû'î* tematik. Disadari bahwa metode tafsir *tahlîlî* kadang tidak memberikan solusi langsung dalam menghadapi kebutuhan umat. Sehingga dengan kelemahan-kelemahan itu, para ulama tafsir berusaha dengan kemampuan mereka untuk menjawab ragam problematika dan kebutuhan umat dengan menghadirkan metode tafsir *maudhu'î*. Bahkan ini merupakan salah satu metode pendekatan dalam bidang kajian tafsir dan khususnya pendekatan tafsir al-fiqh atau tafsir ayat-ayat ahkam.

Dibawah ini penulis akan menjelaskan tentang empat metode tafsir tersebut tentunya dengan menjadikan penjelasan para ulama dan para intelektual sarjana muslim yang khusus mendalami kajian tafsir al-Quran sebagai berikut:

1. Metode Analisis (*Tahlîlî*)

Metode *tahlîlî* atau *mushafî* adalah metode penafsiran al-Quran dengan berpedoman pada urutan ayat-ayat dan surat-surat sesuai mushaf (*utsmânî*), dimulai dari surat al-Fatihah, al-Baqarah dan seterusnya sampai surat an-Nash. Metode ini, yang dalam istilah Muhammad Baqir al-Shadr adalah metode *tajzî'î*, tafsir ini juga berusaha menjelaskan al-Quran dengan menguraikan dan menjelaskan kandungan al-Quran dari berbagai aspeknya.⁹¹

Dalam kajian tafsir *tahlîlî*, para mufasir biasanya merujuk kepada riwayat-riwayat terdahulu baik yang diterima dari Nabi Saw, sahabat maupun ungkapan-ungkapan Arab pra-Islam dan kisah *isrâ'iliyât*. Mengingat pembahasannya yang begitu luas, maka tidak tertutup kemungkinan penafsirannya diwarnai subjektivitas penafsir, baik latar belakang keilmuan maupun mazhab yang diikutinya. Hal ini pada akhirnya menyebabkan adanya kecenderungan khusus yang teraplikasikan dalam karya mereka.⁹²

⁹⁰Aisyah, *Signifikasi Tafsir Maudhû'î dalam Perkembangan Penafsiran Al-Quran*, Jurnal Tafsere, Vol. 1, Nomor 1 Tahun 2013, h. 23

⁹¹Abd al-Hay al-Farmawî, *Muqaddimah fî Tafsîr al-Maudhû'î...*, h. 23.

⁹²Tafsir yang disusun berdasarkan metode ini adalah *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an* karya monumental Ibnu Jarîr al-Thabari, *Bahr al-'Ulûm* Karya Abu Lais al-Samarqandi, *al-Kasf wa al-Bayân anTafsîr al-Qur'an* karya Abû Ishak al-Tsa'labi, Ma'âli al-Tanzîl yang ditulis oleh abu Muhammad Husain al-Baghawi, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitab al-Wajîz*, karya Ibnu Athiyah al-Andalusi, al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'an karya 'Abd al-Rahman al-Tsa'labi, al-Dûr al-Mansûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr karya Jalâl al-Dîn al-Suyûti, *Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm Ibnu Katsîr*. Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Muharrar al-Wajîz*, t.th, h. 128.

Dalam penjelasan yang lain, Al-Farmawi menjelaskan bahwa tafsir dengan metode *tahlīlī* merupakan sebuah gagasan yang membuka wawasan pemikiran tafsir, khususnya bagi pengkaji-pengkaji tafsir. Karena metode tafsir *tahlīlī* berusaha menjelaskan al-Quran dari berbagai aspek, maka muncullah tafsir al-fiqih atau corak fiqih, dikenal dengan tafsir yang berusaha menjelaskan tentang tafsir ahkam dengan menggunakan metode istinbath hukum yang memfokuskan pada kajian tematik ayat-ayat hukum. Menurut Al-Farmawī tafsir *al-fiqh* adalah tafsir yang pembahasannya berorientasi pada kajian masalah-masalah hukum Islam. Menurut Ahmad Izzam bahwa, Tafsir *al-fiqh* lebih populer disebut dengan tafsir ayat ahkam, karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an (*ayât al-ahkam*). Berbeda dengan tafsir-tafsir lainnya seperti tafsir *ilmī* dan tafsir *falsafī* yang eksistensi dan proses pengembangannya diperdebatkan oleh pakar tafsir, keberadaan tafsir ayat ahkam diterima hampir oleh seluruh lapisan mufassirin.⁹³

Penulis dalam kajian ini akan memfokuskan kajian pada *tafsir al-fiqh* yang merupakan tafsir ahkam, dan dalam kajiannya tafsir ini hanya fokus pada metode tematik *maudhû* yang terdapat pada ayat-ayat ahkam al-Quran. Jika terjadi permasalahan kontemporer pada masalah tertentu pada tema khusus, maka pengkaji akan berusaha menjelaskan dengan mencari jawaban untuk solusi hukum tersebut. Tentunya dalam kajian penyelesaian hukum dengan berpegang pada metode tafsir ahkam yang ditawarkan oleh penulis. Sesuai dengan yang akan dijelaskan oleh penulis, bahwa kajian ini menggunakan metode tafsir ahkam dengan syarat bahwa peneliti tafsir ahkam harus memiliki karakteristik tafsir ahkam seperti yang telah dijelaskan dalam penelitian ini.

2. Metode Tematik (*Maudhû'î*)

Tafsir ayat-ayat ahkam atau corak *at-tafsir al-fiqhî* merupakan tafsir yang fokus pada kajian hukum ayat-ayat al-Quran, sehingga tafsir ahkam termasuk dalam kategori tafsir *maudhû'î*.⁹⁴ Tafsir ahkam dengan kajian tematik hukum, akan menjelaskan tentang analisis hukum pada sebuah ayat yang akan dikaji dan ditafsirkan. Kecerdasan seorang peneliti atau mufassir dalam hal ini tergantung bagaimana cara pandanginya dalam menjawab sebuah masalah hukum dalam sebuah ayat. Latar belakang keilmuan peneliti

⁹³Ahmad Izzam, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung:Tafakur, 2009..., h. 199.

⁹⁴Beragam pengertian yang dikemukakan oleh para pakar tafsir, tentang pengertian tafsir *maudhû'î*. Namun pengertian yang ada dan paling populer ialah, tafsir *maudhû'î* adalah tafsir yang dilakukan oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Quran yang dibicarakan tentang satu masalah atau tema, kemudian mengarah kepada pengertian atau tujuan, walaupun ayat-ayat tersebut turunnya berbeda dan tersebar di berbagai surat di dalam al-Quran. Ali Hasan Al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi tafsir*, Terj. Akhmad Akram, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. II, 1994. h. 40.

al-Quran sangat mempengaruhi cara pandangnya dalam menjelaskan ayat-ayat hukum dalam al-Quran. Oleh karena itu penulis merasa bahwa pendalaman penjelasan tentang metode tematik *maudhû'î* dan hal-hal yang berkaitan dengannya sangat penting untuk mendorong para peneliti dalam pengembangan penelitian tafsir ayat-ayat ahkam kedepan.

Kata *maudhû'î* berasal dari kata "*maudhû*" yang merupakan isim *maf'ûl* "*wadha'a*" yang memiliki makna meletakkan, menjadikan, mengirang-irang, mendustakan, atau dengan arti *maudhû'î*, yang dimaksud disini adalah yang dibicarakan atau judul, sehingga dapat dimengerti bahwa tafsir *maudhû'î*, adalah tafsir yang menjelaskan tentang ayat-ayat al-Quran berdasarkan pada judul tertentu.⁹⁵

Menurut Musthafa Muslim, tafsir *maudhû'î* adalah tafsir yang mengkaji tentang topik pada masalah-masalah al-Quran al-karim yang memiliki kesatuan makna atau tujuan dengan cara menghimpun ayat-ayatnya yang bisa juga dengan metode *tauhîdî* (kesatuan) untuk kemudian melakukan penalaran (analisa) terhadap isi kandungannya menurut cara-cara tertentu untuk menerangkan arti-artinya dan untuk mengeluarkan unsur-unsurnya serta menghubungkan-hubungkan antara yang satu dengan yang lainnya sesuai korelasi yang bersifat komprehensif.⁹⁶

Metode tafsir *maudhû'î* disebut juga metode tematik, karena pembahasannya berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat dalam al-Quran. Ada dua cara dalam metode tafsir *maudhû'î*, yaitu (1) menghimpun seluruh ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang satu masalah (tema) tertentu serta mengarah kepada satu tujuan yang sama, sekalipun turunnya berbeda dan tersebar dalam berbagai surat al-Quran; dan (2) penafsiran dilakukan berdasarkan surat-surat al-Qur'an.⁹⁷

Al-Farmawi menjelaskan bahwa Metode *maudhû'î* yaitu metode penafsiran al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang ada hubungannya dengan topik tertentu untuk kemudian ditafsirkan. Metode ini adalah metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an melalui penghimpunan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai tujuan satu, yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa (kronologi) dan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat-ayat lain kemudian mengambil makna dan maksud darinya. Setelah itu, hasil dari penafsiran

⁹⁵Abdul Jalal HA, *Urgensi Tafsir Maudhû'î pada masa kini*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990, h. 83.

⁹⁶Mustafa Muslim, *Mabâhis fi al-tafsir Al-Maudhu'î*, Damasqus: Dâr al-Qalam, 1989, h. 16.

⁹⁷M. Qurais Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...*, h. 111-116.

tersebut diukur dengan timbangan teori-teori akurat sehingga mufassir dapat menyajikan tema tersebut secara utuh dan sempurna.⁹⁸

Menurut Al-Farmawi, bahwa ada tujuh langkah yang harus dilaksanakan jika seseorang ingin menggunakan metode *maudhû'î* (tematik). Adapun, langkah-langkah tersebut adalah: (1) Memilih atau menetapkan masalah al-Quran yang akan ditafsirkan secara *maudhû'î*, (2) Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditentukan, ayat *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*; (3) Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat; (4) Mengetahui hubungan (*munasabah*) ayat-ayat tersebut dalam masing-masing suratnya; (5) Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang pas, utuh, sempurna dan sistematis, dan disertai dengan uraian-uraian hadis; (6) Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadits bila dianggap perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan jelas; dan (7) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang *âm* dan *khâs*, antara yang mutlak dengan yang *muqayyad*, mensinkronkan aya-ayat yang lahirnya tidak kontradiktif, menjelaskan ayat *nâsîkh* dan *mansûkh*, sehingga ayat tersebut bertemu pada satu muara.⁹⁹

Kajian tafsir *maudhû'î* sebenarnya sudah ada sejak wahyu pertama diturunkan Allah Swt. Bahkan Rasulullah Saw sendiri yang pertama ketika mentafsirkan ayat demi ayat dalam al-Quran. Dalam hal ini para sarjana dan pengkaji tafsir al-Quran seperti Quraish Shihab menjelaskan bahwa, dasar tafsir *mudhu'î* telah dimulai oleh Nabi Saw sendiri ketika menafsirkan ayat dengan ayat, yang kemudian dikenal dengan nama *tafsir bi al-ma'sûr*. Seperti yang dikemukakan oleh al Farmawi bahwa semua penafsiran ayat dengan ayat bisa dipandang sebagai tafsir *maudhu'î* dalam bentuk awal. Menurut Quraish Shihab, tafsir tematik berdasarkan surah digagas pertama kali oleh seorang guru besar dalam bidang Tafsir, pada Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Syaikh Mahmud Syaltût, pada bulan Januari tahun 1960. Karya ini termuat dalam kitabnya, Tafsir al-Qur'an al-Karim. Sedangkan tafsir *maudhu'î* berdasarkan subjek digagas pertama kali oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî, seorang guru besar di Institusi yang sama dengan Syaikh Mahmud Syaltût, jurusan Tafsir, fakultas Ushûluddin Universitas al-Azhar, dan menjadi ketua jurusan Tafsir sampai tahun 1981. Model tafsir ini digagas pada tahun 1960-an.¹⁰⁰

⁹⁸Abd al-Hay al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î...*, h. 32.

⁹⁹Abd al-Hay al-Farmawî, *Muqaddimah fî Tafsîr al-Maudhû'î...*, h. 61-62.

¹⁰⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...*, h. 176

Dari contoh-contoh kerangka metodologi tafsir *maudhu'i* yang dijelaskan oleh para sarjana kajian tafsir, bahwa semua kajian *maudhu'i* mengacu pada pemilihan ayat-ayat yang disesuaikan dengan tema atau topik yang diinginkan. Sehingga kajian *maudhu'i* atau tematik, menurut penulis lebih memudahkan dan lebih membantu untuk para pengkaji tafsir dalam menjawab permasalahan hukum dan kebutuhan masyarakat.

Coba perhatikan contoh penggunaan tafsir *maudhu'i* untuk mengungkap makna dari kata *al-Khair*, Al-Damighanî menjelaskan tentang contoh aplikatif dari penafsiran kata *al-khair* ini adalah : lafaz yang memiliki banyak arti “baik”, jika ditelusuri dalam ayat-ayat al-Quran maka kata ini mengacu pada delapan bentuk arti yaitu : (1) harta, (2) Iman, (3) Islam, (4) mulia, (5) kesehatan, (6) pahala, (7) makanan, (8) harta rampasan.¹⁰¹

Sesuai dengan namanya *maudhu'i* tematik, maka yang menjadi ciri utama dari metode ini ialah menonjolkan tema, judul, atau topik pembahasan, jadi ada yang menyebut sebagai metode topikal. Mufassir akan mencari tema-tema yang ada ditengah masyarakat yang ada di dalam al-Quran ataupun dari yang lainnya. Tema-tema yang dipilih akan dikaji secara tuntas dari berbagai aspek sesuai dengan petunjuk dalam ayat -ayat yang akan dijelaskan penafsirannya. Masalah-masalah yang ada harus dikaji secara tuntas dan komprehensif agar mendapatkan solusi dari permasalahan tersebut.¹⁰²

Tidaklah keliru jika ada yang mengatakan bahwa metode *ijmalî* merupakan metode tafsir al-Qur'an yang pertama kali muncul dalam kajian tafsir Qur'an. Metode ini, kemudian diterapkan As-Suyûti di dalam kitab tafsirnya *Al-Jalalain*, dan Al-Mirghamî di dalam kitabnya *Tâj al-Tafsir*. Kemudian diikuti oleh metode *tahlîlî* dengan mengambil bentuk tafsir *bil al-ma'sûr*, kemudian tafsir ini berkembang dan mengambil bentuk al-ra'y. Tafsir dalam bentuk ini kemudian berkembang terus dengan pesat sehingga mengkhususkan kajiannya dalam bidang-bidang tertentu, seperti fiqih, taSawuf, bahasa, dan sebagainya. Dapat dikatakan, bahwa corak-corak serupa inilah di abad modern yang mengilhami lahirnya tafsir *maudhu'i*, atau disebut juga dengan metode-metode tematik. Lahir pula metode *muqârin* atau metode perbandingan, hal ini ditandai dengan dikarangnya kitab-kitab tafsir yang menjelaskan ayat yang beredaksi mirip, seperti *Durrat al-Tanzil wa Ghurra al-Ta'wil* oleh al-Khathib al-Iskafi (w.240 H) dan kitab *Al-Burhan fi Taujih Mutasyabah al-Qur'an oleh Taj al-Qurrâ'* Al-Karmanî (w.505 H) dan terakhir lahirlah metode tematik *maudhû'î*. Meskipun pola penafsiran semacam ini tematik telah lama dikenal dalam sejarah tafsir al-Quran, akan

¹⁰¹Ziyad Khalil Muhammad Al-Damighanî, *kitab Manhajiah al-Bahs fi al-Tafsir al-maudhû'î li Al-Quran al-Karim*, tt, h. 95.

¹⁰²Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. IV, 2012..., h. 152.

tetapi menurut M.Quraish Shihab, istilah metode *maudhû'î* yang dikenal sekarang ini, pertama kali dipelopori oleh al-Jil Maha Guru, yaitu Ahmad al-Kûmî.¹⁰³

Dalam catatan Abdul Hayy al-Farmawi, bahwa pencetus dari metode tafsir ini adalah Seikh Muhammad Abduh, kemudian ide pokoknya ini diberikan oleh Mahmud Syaltut, yang kemudian dikenalkan secara utuh oleh Sayyid Ahmad Kamal al-Kûmî, yang ditulis dalam karangannya yang berjudul *al-Tafsir al-Maudhû'î*. Pada tahun 1977, Abdul Hayy al-Farmawi yang posisinya sedang menjabat sebagai guru besar pada fakultas Ushuluddin Al-Azhar A-Syarîf.¹⁰⁴

Dalam literatur yang lain dijelaskan bahwa, selain al-Farmawi, disebutkan, bahwa pencetus dari metode tafsir *maudhû'î* ini adalah Muhammad Baqir al-Shadr. Beliau merupakan tokoh intelektual kelompok Syiah dalam kehidupan Islam Kontemporer yang juga memberikan tawaran metodologis dalam dunia penafsiran al-Quran.¹⁰⁵

Menurut al-Farmawî, bahwa benih-benih tafsir *maudhû'î* dapat kita temukan juga pada kitab-kitab tafsir seperti yang ditulis oleh Fakhr al-Râzi, al-Qurthûbî, dan Ibn al-Arabî, tetapi tokoh-tokoh itu tidak secara utuh menerapkannya dalam karyanya masing-masing, melainkan beberapa bagian saja. Dari sini terlihat bahwasannya, penafsiran dengan metode *maudhû'î* sebenarnya sudah dimulai sebelum metode tafsir *maudhû'î* menjadi sebuah metodologi penafsiran yang berdiri sendiri. Akan tetapi setidaknya dapat dikatakan bahwa tafsir *maudhû'î* bukanlah sesuatu yang baru dalam hal penafsiran.¹⁰⁶

3. Metode Komparasi (*muqâranah*)

Metode komparasi atau dengan Istilah *muqâranah al-madzâhib*, biasa diartikan dengan perbandingan mazhab. Kata *muqâranah* menurut bahasa, berasal dari kata kerja "*qarana-yuqârinu-muqâranatan*" yang memiliki arti mengumpulkan, membandingkan dan menghimpun (*al-jam'u wa al-muqabalah*). Pengertian ini diambil dari perkataan orang Arab: "*dawr qara'in mutaqabilat*" yang berarti menggabungkan sesuatu. Berdasarkan makna kebahasaan di atas, maka *muqâranah al-madzâhib* menurut istilah para ahli hukum adalah mengumpulkan pendapat para imam mujtahidin dengan dalil-dalil tentang suatu masalah yang diperdebatkan, agar setelah

¹⁰³Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an...*, h. 3-4.

¹⁰⁴Mohammad Nur Ikhwan, *Tafsir Ilmî, Memahami Al Qur'an melalui Pendekatan Sains Moderen*, Jogjakarta: Menara Kudus Jogja, 2004, h.122.

¹⁰⁵Lilik Ummi Kaltsum, *Mendialogkan Realitas Dengan Teks*, Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010, h. 15.

¹⁰⁶Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'i...*, h. 44.

didiskusikan (diperbandingkan) bisa diketahui mana pendapat yang paling kuat dalilnya.¹⁰⁷

Menurut penulis metode *muqâranah* adalah metode perbandingan yang mengumpulkan ragam metode tafsir ahkam dengan perbedaan mazhab dan dalil yang ada, kemudian mufassir akan memilih dari sekian banyaknya ijtihad tafsir dari ragam mazhab, tentunya dengan melewati proses yang sangat selektif, agar dapat memberikan solusi jawaban yang terbaik untuk masyarakat dan tidak memberatkan.

Metode komparasi ini menunjukkan bahwa agama Islam adalah agama yang cinta damai, agama yang mengajak untuk bersatu bukan bercerai, walau terdapat ragam perbedaan yang ada, agama yang mengajarkan kelembutan dan bukan kekerasan, agama yang mengedepankan persamaan dan bukan perbedaan. Agama yang mengedepankan pencarian solusi dan jawaban bersama, bukan fanatik dan egoisme antar agama, bangsa, kelompok, partai, bahkan mazhab fiqih dalam mempertahankan pendapat. Inilah ajaran agama Islam yang *rahmatan lil alamin*, yang selalu mengajarkan rahmat kasih sayang dan bukan permusuhan. Agama yang menjadikan dasar berdirinya adalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia yang merupakan karakter dasar yang dimiliki oleh setiap manusia yang memang harus dibangun agar mampu menerima hakikat kebenaran mutlak dari Allah Swt dan bahwa agama Islam adalah agama fitrah.

Metode tafsir komparasi atau *muqâranah* adalah tafsir yang menggunakan cara perbandingan atau komparasi. Para ahli tafsir tidak berbeda pendapat mengenai pengertian metode ini. Dari berbagai literatur yang ada, bahwa yang dimaksud dengan metode komparasi adalah: *Pertama*, membandingkan teks ayat-ayat al-Quran yang mempunyai persamaan dan kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, atau mempunyai redaksi yang berbeda dalam dua kasus atau lebih, atau memiliki redaksi yang berbeda dalam satu kasus yang sama. *Kedua*, membandingkan ayat al-Quran dengan hadis yang pada lahirnya terdapat pertentangan. *Ketiga*, membandingkan dan berbagai macam pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Quran. Menurut Nasharuddin Baidan bahwa dapat dilihat dengan jelas bahwa tafsir dengan menggunakan metode komparatif memiliki cakupan yang sangat luas, tidak hanya membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis dan kemudian membandingkan pendapat para mufassir dalam menafsirkan ayat al-Quran. Masih menurut Nasharuddin Baidan bahwa perbandingan merupakan ciri utama bagi metode komparatif dan disinilah letak perbedaan yang prinsipil antara metode komparasi dengan metode-metode yang lainnya. Semua itu

¹⁰⁷ Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab...*, h. 83.

karena yang dijadikan bahan utama dalam membandingkan adalah ayat dengan ayat atau ayat dengan hadis adalah pendapat para ulama.¹⁰⁸

Sejarah mencatat bahwa awal munculnya analisa metode komparasi (*muqâranah*) atau perbandingan adalah dilatarbelakangi oleh banyaknya ajakan dari para ulama mujaddid pembaharu, seperti Jamaluddin Al-Afghani (w. 1898 M) dan Muhammad Abduh (w. 1906) untuk memerangi berbagai kejumudan dan melepaskan diri dari jeratan *taklid*. Mereka inilah bersama para murid dan pengikutnya, kemudian berusaha untuk mengembangkan kebebasan berpikir dengan pendekatan lintas mazhab dan berpedoman pada kemaslahatan masyarakat dalam menetapkan hukum.¹⁰⁹ Kemudian menghasilkan sebuah terobosan sekitar tahun 1929, saat Syeikh Al-Maraghî yang ketika menjabat Rektor universitas al-Azhar berhasil merintis dan memelopori penerapan metode komparasi *muqarannah al-madzahib* dalam undang-undang syariat (*qanûn syar'î*) di Mesir. Usaha inipun kemudian berlanjut dengan penetapan mata kuliah *muqarannah al-madzahib* pada tingkat empat Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar.¹¹⁰

Menurut Zamakhsyari bahwa Munculnya metode *muqâranah madzahib* mempengaruhi juga terhadap terjadinya pergeseran metodologis dalam dunia tafsir fiqih. Jika pada masa sebelumnya, metode tafsir fiqih banyak dihiasi oleh metode tafsir fiqih *madzahib* yang fanatik dan membela mazhabnya masing-masing. Maka pada periode kontemporer, mulai berkembang metode tafsir *muqâranah madzâhib* yang berupaya membandingkan berbagai pendapat tafsir para fuqaha tentang masalah fikih beserta dalilnya, tetapi dalam konteks penafsiran terhadap ayat-ayat hukum.¹¹¹

Nasharuddin Baidan menjelaskan tentang kelebihan dan kekurangan metode komparatif ini dengan bahasa yang mudah dimengerti. Beliau memulai dengan kelebihan ketika menggunakan metode ini, yaitu sebagai berikut:¹¹²

- a. Memberikan wawasan tafsir al-Quran yang bersifat relative dibandingkan dengan menggunakan metode-metode yang lain.
- b. Metode ini dapat mengetahui kedisiplinan ilmu pengetahuan di dalam al-Quran, sehingga tidak ada anggapan yang menganggap bahwa kitab al-Quran itu sempit.

¹⁰⁸Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran...*, h. 65.

¹⁰⁹M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 29

¹¹⁰Mahmud Syaltût dan Muhammad Alî al-Sayis, *Muqâranah al-Madzâhib fî al-Fiqh*, Cairo: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih, 1953, h. 5.

¹¹¹Zamakhsyari Abdul Majid, *Metodologi Penafsiran Wahbah Az-Zuhaili terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir Al-Munir...*, h. 176.

¹¹²Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran...*, h. 287.

- c. Menjadikan seseorang memiliki sikap toleran dan memahami seseorang yang bersifat fanatik terhadap mazhab tertentu dengan penafsiran al-Quran.
- d. Sikap kehati-hatian seorang mufassir dalam menafsirkan al-Quran dengan mengkaji ragam ayat dan hadis-hadis serta pendapat-pendapat para mufassir sehingga penafsiran yang disampaikan akan relative terjamin kebenarannya.

Kemudian masih menurut Nasharuddin Baidan bahwa penjelasan diatas adalah tentang kelebihan studi analisa komparatif tafsir al-Quran, kemudian bagaimana tentang kekurangan metode komparasi ini, tentunya ada penjelasan tentang hal tersebut. Dalam kitab yang sama beliau menjelaskan juga tentang kekurangan metode *muqârin* ini atau komparasi yaitu sebagai berikut:

- a. Dapat mengakibatkan kesalahpahaman, bahkan akan bersikap fanatik terhadap mazhab tertentu bagi pemula yang menggunakan metode *muqâranah* ini.
- b. Metode ini lebih mendahulukan perbandingan dari pada penyelesaian masalah, maka hal ini kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di masyarakat.
- c. Metode ini lebih terkesan banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah diberikan oleh ulama dari pada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru.

Menurut penulis, bahwa apa yang dijelaskan oleh Nasharuddin Baidan tentang kelebihan dan kekurangan dalam metode tafsir komparasi ini terlalu sempit, sebab ketika beliau menjelaskan tentang kelebihan metode ini, sungguh memberikan penjelasan yang sangat baik, sehingga metode komparasi ini dapat memberikan solusi dalam menghadapi ragam masalah kontemporer yang terjadi dalam masyarakat. Namun ketika beliau menjelaskan tentang kekurangan metode ini, penulis merasa bahwa ini pendapatnya belum dapat menjelaskan kekurangan metode ini. Bagi penulis, metode komparasi ini sangat jelas memberikan solusi dalam menghadapi ragam pendapat tafsir, bukan menampilkan kesalahpahaman seperti apa yang ditegaskan oleh Nasharuddin Baidan. Bahkan metode ini akan menghilangkan kesalahpahaman dalam menjelaskan ragam perbedaan pendapat ulama.

Menurut pandangan Nasharuddin Baidan, bahwa metode komparasi ini, hanya mendahulukan perbandingan dari pada penyelesaian. Pendapat ini menurut penulis keliru, justru metode komparasi ini akan memunculkan pendapat-pendapat yang ada dan kemudian dibandingkan mana yang sesuai untuk dijadikan jawaban masalah dan mana yang tidak sesuai untuk menjawab pada saat itu dan disaat yang lain dapat digunakan sebagai solusi jawaban.

Kemudian Menurut Nasharuddin Baidan. bahwa metode ini hanya terkesan menelusuri penafsiran-penafsiran yang disampaikan ulama-ulama terdahulu dari pada mengemukakan penafsiran baru. Menurut penulis, jelas pendapat ini keliru, sebab memang tujuan dari metode ini menelusuri pendapat para ulama sesuai penafsiran mereka terhadap ayat kemudian dibandingkan, sebab mereka para ahli tafsir pada masing-masing bidang mereka. Kemudian tentang tidak mengemukakan penafsiran baru, memang seperti itu, sebab ayat-ayat yang ditafsirkan khususnya dalam kajian tafsir ini adalah tafsir yang hanya fokus pada tafsir ahkam bukan tafsir ayat umum yang lain. Kecuali ada ayat-ayat yang memang penafsirannya sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan dan kemajuan kehidupan manusia. Sehingga dibutuhkan penafsiran baru yang dapat merespon dan menjawab masalah-masalah itu. Metode ini mengajarkan kita kepada sikap objektif bukan subyektif dalam menghadapi ragam pendapat tafsir ulama. Kemudian justru metode ini akan memudahkan para peneliti tafsir al-Quran untuk memperkaya *khazanah* tafsir mereka.

Menurut penulis, bahwa metode komparasi *mazahib* berkaitan erat dengan pendekatan metode *tajdid* dalam agama ini. Artinya *tajdid* disini bukan menghilangkan sesuatu yang sudah ada, akan tetapi memperbaharui sesuatu yang sudah ada dan memperkuat, kemudian memunculkannya kembali dengan menggunakan metode yang baru yang dapat dipertahankan dalam menghadapi berbagai macam masalah Islam kekinian.

Menurut Yusuf Al-Qaradhawi bahwa yang dimaksud dengan *tajdid* adalah upaya mengembalikannya pada keadaan yang semula sehingga ia tampil seakan barang baru. Hal itu dengan cara memperkokoh sesuatu yang lemah, memperbaiki yang usang dan menambal kegiatan yang retak sehingga kembali mendekat pada bentuknya yang pertama atau menggantinya dengan sesuatu yang baru. Sebagai contoh konkret adalah jika kita ingin *mentajdid* (memperbaharui) suatu bangunan tua, berarti kita membiarkan substansi, ciri-ciri, bentuk dan karakteristik bangunan itu. Kita hanya memperbaiki yang rusak dan menghiasinya kembali, menambal yang kurang dan memperbaiki lubang yang sudah lumat. Jadi, memperbaharui bangunannya bukan menghancurkannya, kemudian diganti dengan yang baru dan berbeda. Begitu juga *tajdid fi ad-din* bukan bermakna mengubah *din* (agama), akan tetapi mengembalikannya menjadi seperti dalam era Rasulullah Saw, para sahabat dan *tabi'in*.¹¹³

Menurut penulis, terobosan analisis tafsir dengan metode komparasi memberikan arah baru dalam menjelaskan tafsir ayat-ayat ahkam dengan metode komparasi tafsir diantara ragam ijtihad. oleh karena itu, metode ini

¹¹³ Yusuf al-Qaradhawi, *Min Ajli Sahwatini Râsyidah Tujaddidud Ad-Din*, Terjemahan Nabhani Idris, *Fiqih Tajdid dan Sahwah Islamiah...*, h. 28-29.

merupakan cara baru untuk *tajdid* pembaharuan dalam tafsir al-Quran dengan menggunakan metode perspektif komparasi tafsir ayat-ayat ahkam. Hal ini bukan berarti ingin merubah cara pandang kita terhadap tafsir, akan tetapi metode tafsir ahkam membutuhkan *tajdid* dalam tafsir diantaranya dengan cara komparasi muqaranah mazâhib perbandingan tafsir dengan mencari tafsir yang akan memberikan solusi yang terbaik untuk umat dan tentunya tidak mengabaikan penafsiran yang telah ada, akan tetapi tetap menjaga khazanah ragam tafsir, sebab itu semua akan memberikan solusi untuk masalah-masalah yang akan datang selanjutnya.

Menurut penulis, bahwa di zaman moderen saat ini, umat membutuhkan arah baru dalam tafsir ahkam untuk menjadikan semua tafsir ahkam al-Quran sebagai referensi dalam pembahasan ini. Tidak lepas dari itu semua, bahwa tujuannya untuk menyatukan umat disaat mereka terpecah, menyatukan hati mereka disaat banyak diantara mereka yang merasa paling benar dan mulia, menyatukan para mufassir dalam tafsir metode komparasi untuk mengembalikan mereka ke jalan yang moderat dan tidak egois dalam mempertahankan pendapatnya.

Umat membutuhkan metode ini dengan pembaharuan kajian tafsir yang lebih merespon kepada ragam problematika masyarakat yang butuh solusi cepat tanpa harus sibuk dengan menghadapi ragam pendapat untuk memilih pendapat yang sesuai. Umat membutuhkan metode komparasi ini untuk mengambil pendapat yang mudah dan sesuai kebutuhan masyarakat yang plural. Tentunya semua itu harus dengan mereka yang ahli dalam kajian ini. Sehingga untuk memutuskan mana pendapat yang sesuai dari ragam pendapat tafsir ahkam yaitu mereka yang memiliki kemampuan untuk berijtihad diantara mereka adalah seorang mufti yang mengeluarkan dan menetapkan fatwa dari hasil keputusan bersama atau yang disebut dengan *lajnah* atau lembaga fatwa yang terdiri dari anggota tim fatwa dengan orang-orang pilihan yang ahli dalam hukum-hukum Islam dan memenuhi syarat-syarat untuk berfatwa.

4. Metode Umum (*ijmâlî*)

Pada dasarnya metode tafsir *ijmali* ini telah digunakan oleh Nabi Muhammad Saw sejak turunnya ayat pertama *iqra'* dan ayat-ayat setelahnya. Rasulullah Saw sebagai mufassir *al-Awwal* dalam menafsirkan al-Quran dengan metode *ijmali* atau metode global. Tujuan metode penafsiran ini adalah agar pesan yang tersirat dalam ayat-ayat al-Quran, khususnya ayat-ayat hukum dapat dimengerti dengan mudah oleh umat Islam. Para ahli tafsir menganggap bahwa metode *ijmali* ini adalah metode yang pertama kali lahir sebelum munculnya metode-metode dalam tafsir al-Quran.

Pertumbuhan tafsir al-Quran dimulai sejak Nabi Muhammad Saw diangkat menjadi Rasulullah Saw saat berusia empat puluh tahun. Sejak turunnya ayat pertama dalam al-Quran, maka tidak ada yang berhak

menjelaskan dan menafsirkan al-Quran kecuali atas bayan Nabi Muhammad Saw. Begitulah Allah Swt mengajarkan Nabi Muhammad Saw melalui wahyu yang diwahyukan kepada beliau, melalui malaikat Jibril as. QS. an-Nahal/16: 44 secara tegas Allah Swt berfirman:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan,

Menurut Muhammad Mutawalli bahwa, Tafsir *ijmali* yaitu menafsirkan al-Quran secara singkat dan umum. Dengan metode ini, mufassir berusaha menerangkan arti al-Quran dengan uraian singkat dan bahasa yang ringan, sehingga dapat dipahami oleh semua orang, mulai dari orang yang berpengetahuan luas sampai orang yang berpengetahuan biasa. Ini dilakukan terhadap susunan ayat dan surat demi surat sesuai dengan urutannya dalam mushaf, sehingga jelas ada hubungan antara makna satu ayat dan ayat yang lain, antara satu surat dengan surat yang lain. Metode ini, seorang mufassir berusaha menjelaskan kosa kata al-Quran dengan kosa kata yang ada dalam Al-Quran itu sendiri, sehingga para pembaca yang melihat uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Quran, tidak keluar dari kandungan arti yang dikandung oleh kosakata serupa dalam al-Qur`an, dan adanya keserasian antara bagian al-Quran yang satu dan bagian yang lain. Metode ini lebih jelas dan lebih mudah dimengerti bagi para pembaca.¹¹⁴

Metode tafsir *ijmali* yaitu menafsirkan al-Quran dengan cara singkat dan global tanpa penjelasan yang panjang lebar. Metode *ijmali* atau global, menjelaskan ayat-ayat al-Quran secara ringkas tapi mencakup maknanya dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Sistematika cara penulisannya dengan mengikuti susunan dalam ayat-ayat al-Quran. Penyajiannya, tidak jauh dari gaya bahasa al-Quran. Menurut Muhammad Mutawalli, metode ini seorang mufassir akan berusaha untuk menafsirkan kosa kata al-Quran dengan kosa kata yang ada dalam Al-Qur`an itu sendiri, sehingga para pengkaji yang melihat uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Quran, tidak keluar dari kandungan makna yang terdapat pada kosakata serupa dalam al-Quran, dan adanya keserasian antara bagian Al-Qur`an yang satu dan bagian yang lain. Metode ini lebih jelas dan lebih mudah dipahami bagi kalangan pembaca.¹¹⁵

¹¹⁴Muhammad Mutawalli, *Tafsir Ijmali sebagai Metode Tafsir Rasulullah Saw*, Penulis adalah Ketua STIS Al-Ittihad Bima, Dosen tetap UIN Mataram, Jakarta: Mahasiswa Pascasarjana (S3) UIN Syarif Hidayatullah. h.7.

¹¹⁵Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Quran...*, h.13.

Dalam penjelasan sejarah bahwa sahabat tidak memerlukan penjelasan yang rinci dari Nabi Muhammad Saw, tetapi cukup dengan isyarat dan penjelasan sederhana, seperti yang dilakukan beliau saat menafsirkan kata *Zulm* dengan *Syirk*. Bisa dikatakan bahwa pada awal-awal Islam metode *ijmali* menjadi satu-satunya tafsir pilihan untuk memahami dan menafsirkan al-Quran. Metode *ijmali* yang praktis dan mudah dimengerti rupanya memotivasi ulama tafsir untuk menulis karya tafsir dengan menerapkan metode ini. Di antara mereka adalah Jalal Ad-Din Al-Mahallî (w.864H) dan Jalal Ad-Din As-Suyuthî (w.911 H) yang mempublikasikan kitab tafsir yang sangat populer dengan judul *Tafsir Al-Jalalain*. Kemudian metode tafsir ini merujuk juga pada karya tafsir yang ditujukan kepada Abdullah bin Abbas ra, yaitu kitab *Tanwir Al-Miqbas fi Tafsir Abnu Abbas*, yang ditulis oleh al-Fairuzzabadi (w.1414 M). Dalam kajian ini terdapat kitab-kitab Tafsir yang menggunakan metode *ijmali* ini, sebagai berikut:

- a. *Tafsir Al-jalalain*, oleh Jalal Ad-Din Al-Shuyuthi dan Jalal Ad-Din Al-Mahally.
- b. *Tafsir Al-Qur`an Al-Azhim* oleh Muhammad Farid Wajdi.
- c. *Shafwah Al-Bayan li Ma`any Al-Qur`an* oleh Syaikh Hasanain Muhammad Makhluf.
- d. *Tanwir Al-Miqbas min Tafsir Ibnu Abbas* oleh Ibnu Abbas yang dihimpun al-Fairuz abady.
- e. *Tafsir Al-Wasith*, produk lembaga Pengkajian Universitas alAzhar Mesir, karya suatu komite Ulama.
- f. *Al-Tafsir Al-Muyassar* oleh Syaikh Abd al-jalil Isa.
- g. *Al-Tafsir Al-Mukhtashar*, Majelis Tinggi Urusan Umat Islam, sebuah oleh persatuan ulama.¹¹⁶

Adapun langkah-langkah para ulama yang ditempuh para mufassir pada penafsiran dengan metode *ijmali*:

- a. Membahas ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang tertuang dalam mushaf.
- b. Mengemukakan arti global yang dimaksud oleh ayat tersebut.
- c. Makna yang diutarakan biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat (ayat diletakkan di antara dua tanda kurung, sementara tafsirnya diletakkan di luar tanda kurung tersebut) atau menurut pola yang diakui oleh jumah Ulama dan mudah dimengerti untuk semua orang.
- d. Bahasa yang dipakai, diupayakan lafaznya mirip bahkan sama dengan lafaz yang digunakan al-Quran (dalam bentuk sinonim).¹¹⁷

¹¹⁶Ahmad Syukri Soleh, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Sultan Thaha Press, 2007, h. 48.

¹¹⁷Ahmad Syukri Soleh, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman...*, h. 48.

C. Kualifikasi Formulasi Metode Tafsir Ahkam

Sebuah karya tafsir akan memberikan pengaruh yang baik kepada pembaca dan peneliti al-Quran dalam memahami ayat-ayat al-Quran, jika mufassir itu memiliki wawasan yang luas dan mendalam. Khususnya dalam menghadapi problematika hukum kontemporer yang membutuhkan ijtihad dengan metode *istinbath* hukum pada ayat-ayat ahkam. Penulis menambahkan kualifikasi syarat tambahan bagi mereka yang ingin menafsirkan ayat-ayat ahkam selain dari syarat-syarat mufassir yang telah diketahui pada kajian tafsir ahkam ini. Syarat kualifikasi yang penulis tawarkan ini menjadi salah satu temuan disertasi penulis.

Syarat kualifikasi yang ditawarkan penulis, merupakan kajian analisis yang harus dimiliki oleh setiap mufassir ahkam kontemporer. Sebab masa yang dihadapi mufassir kontemporer berbeda dengan masa yang dihadapi para mufassir klasik. Oleh sebab itu disini mufassir dituntut untuk lebih cerdas dalam menyikapi sebuah pendapat yang lahir dari hasil ijtihad para ulama yang ahli dalam bidang tafsir dan ushul. Sehingga hasil ijtihad tafsir hukum itu dapat dipertanggungjawabkan, sebab dibangun atas dasar argumentasi yang kuat dan bersumber dari dalil-dalil yang dapat dijadikan sandaran hukum.

Yusuf Al-Qaradhawi menjawab dan menegaskan dalam kitabnya, bahwa suatu hal yang berlebih-lebihan dan bersikap masa bodoh terhadap realita, bila mengatakan bahwa buku-buku karya ulama-ulama klasik telah cukup memadai untuk memberikan jawaban pada suatu permasalahan baru. Sebab setiap masa memiliki permasalahan sendiri, konteks realitas dan berbagai kebutuhan yang senantiasa muncul. Apalagi bumi senantiasa berputar, semua cakrawalapun bergerak, dunia tetap berjalan dan jarum jam tidak pernah berhenti. Kemudian seiring perputaran yang terus menerus ini dan perjalanan yang cepat, muncullah peroblematika-problematika baru yang belum dikenal oleh orang-orang terdahulu. Bahkan belum pernah terpikirkan dalam hati mereka. Lebih dari itu sebagian peristiwa atau persoalan lama yang terjadi dalam kondisi dan sifat yang dapat merubah tabiat, bentuk dan pengaruhnya. Sehingga hukum dan fatwa yang ditetapkan oleh ulama-ulama terdahulu tidak relevan lagi. Hal yang demikian itu memotivasi mereka untuk memperbaiki atau merevisi fatwa disebabkan perubahan masa, tempat, adad istiadat dan kondisi. Hal ini telah dijelaskan dalam tulisan ulama-ulama dari berbagai mazhab yang dijadikan referensi umat.¹¹⁸

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa kebutuhan kita terhadap ijtihad merupakan kebutuhan yang bersifat kontinyu, dimana kenyataan kehidupan ini selalu berubah, begitupun kondisi-kondisi masyarakatnya yang selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Selama syariat Islam tetap

¹¹⁸Yusuf Al-Qardawi, *Madkhal Li Dirâsat as-Syariyyah al-Islamiyyah...*, h. 20-29.

relevan setiap tempat dan masa untuk menjadi pemutus dalam menetapkan hukum terhadap persoalan umat manusia. Kemudian Al-Qardawi melanjutkan bahwa terutama pada masa sekarang ini, umat sangat membutuhkan ijtihad, melebihi masa-masa terdahulu. Sebab telah terjadi perubahan yang cukup besar pada corak kehidupan masyarakat setelah lahirnya revolusi industri, perkembangan teknologi dan hubungan-hubungan material secara internasional, sehingga dunia yang besar tampak seperti sebuah negara yang kecil.¹¹⁹

Penjelasan Yusuf Al-Qaradhawi merupakan pernyataan yang membangkitkan semangat untuk membuka cara berfikir yang luas dengan ijtihad tafsir ahkam kontemporer. Melihat kondisi umat yang semakin maju dengan ragam peristiwa yang terjadi, membutuhkan solusi jawaban yang sesuai dengan zaman. Maka penulis dalam hal ini ingin berpartisipasi dalam menyumbangkan hasil pemikiran dalam penelitian disertasi ini dengan menambahkan syarat atau kualifikasi metode tafsir ahkam. Tambahan kualifikasi ini, menurut penulis sendiri menjadikannya sebagai syarat yang harus dimiliki sebagai mufassir kontemporer yang akan melakukan penafsiran tafsir ayat-ayat ahkam. Penjelasan kualifikasi itu bertujuan agar setiap peneliti al-Quran yang ingin menafsirkan ayat-ayat ahkam al-Quran memiliki wawasan yang luas agar mampu menjawab ragam tantangan zaman dan kebutuhan masyarakat yang plural.

Menurut penulis, jika mufassir kontemporer atau peneliti al-Quran menguasai dan memahami tujuh syarat pada bidang-bidang ilmu ini, maka ia akan mudah dalam menafsirkan al-Quran dan mudah dalam melakukan *istinbath* pada ayat-ayat ahkam. Kemudahan dalam menafsirkan pasti didapatkan kepada mufassir, jika pemahamannya dalam danawasannya luas. Keyakinan penulis pada tujuh kualifikasi ini, jika dikuasai oleh mufassir, akan mengantarkan kepadanya pada sebuah paradigma tafsir yang sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Di bawah ini penulis akan menjelaskan tujuh kualifikasi tafsir ahkam yang harus dikuasai oleh mufassir.

Tujuh kualifikasi syarat yang harus dikuasai oleh peneliti tafsir ahkam al-Quran, yaitu:

1. Fiqh Perbedaan (*Fiqh Al-Ikhtilâf*)

Sebelum penulis menjelaskan tentang *ikhtilâf*, penulis merasa penting sekali untuk menjelaskan terlebih dahulu tentang definisi fiqh itu sendiri secara etimologi bahasa dan terminologi istilah. Fiqh jika diurai dari segi bahasa arab terambil dari kata *al-fahmu* yang memiliki arti *pemahaman*. Sedangkan dalam pengertian terminologi para ulama memiliki perbedaan

¹¹⁹Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad Al-Muâsirah baina Al-Indibât wa Al-Infirât* diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *“Ijtihad Kontemporer (Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan)*, Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, Cet I..., h. 6.

yang masing-masing memiliki pengertian yang baik. Diantaranya adalah As-Syafi'î menjelaskan bahwa “ fiqih adalah ilmu tentang hukum-hukum syariah yang peraktis yang terambil dari dalil-dalil (al-Quran dan hadis) secara mendetail”. Menurut Wahbah Az-Zuhaili, yang dimasud dengan ilmu disini adalah pengetahuan yang luas yang masuk didalamnya hal-hal yang pasti *qath'î* dan yang perediksi *zhannî*, sebab hukum-hukum praktis kadang-kadang ditetapkan dengan dalil *qath'î* dan kadang juga dengan dalil yang *zhannî*.¹²⁰

Sedangkan definisi kata *ikhtilaf* menurut bahasa arab jika dikaji secara bahasa atau etimologi bahwa kata *ikhtilaf* berasal dari bahasa Arab *ikhtalafa, yakhtalifu, ikhtilâfan* yang berarti perbedaan.¹²¹ Dalam kajian terminologi atau istilah bahwa, *ikhtilâf* dalam pandangan Muhammad Abd al-Ra'ûf Al-Ma'nawî, bahwa *ikhtilaf* merupakan sikap atau pendapat yang diambil oleh seseorang yang berbeda dari sebelumnya.¹²² Penjelasan pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) bahwa kata *ikhtilâf* ini diartikan sebagai perbedaan pendapat atau perselisihan pikiran.¹²³

Dari uraian pemaparan diatas menunjukkan bahwa fiqih *ikhtilaf* adalah ilmu yang membahas tentang perbedaan fiqih dan mengkaji metode para ulama dalam istinbath ahkam. Fiqih *ikhtilaf* akan melahirkan kemudahan dan keluasan cara berfikir. Sebab fiqih *ikhtilaf* akan menyadarkan umat bahwa dalam kehidupan ini ada warna yang akan mewarnai keindahan dalam kehidupan. Ragam corak dengan warna yang indah, akan memberikan keistimewaan pada kehidupan dalam alam semesta ini. Alam saja sudah menunjukkan keragaman ciptaan Allah Swt, itu semua menunjukkan bahwa Dialah Allah yang Maha diatas segala-galanya. Segala bentuk makluknya berbeda-beda dari warna, rasa dan jenisnya. Buah mangga saja tidak hanya satu, akan tetapi memiliki waktu dan kesempatan untuk dipetik, maka begitulah kehidupan jika kita tidak mengaturnya dengan baik.

Menurut penulis, *fiqih ikhtilaf* adalah sebuah konsep metode baru dalam studi pembelajaran ragam ijtihad para imam mazhab. Studi fiqih *ikhtilaf* merupakan ilmu yang memiliki perbedaan dengan studi *muqaranah al-mazâhib* atau perbandingan mazhab. Jika fiqih perbandingan mazhab bertujuan untuk menganalisa ijtihad para imam mazhab dan cara mereka beristinbath, kemudian melakukan tarjih sebagai solusi kesimpulan akhir, sedangkan studi fiqih *ikhtilaf* yang merupakan studi dalam menganalisa

¹²⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islâmî wa Adillatuhu*, Vol. I..., h. 16.

¹²¹ Lois Ma'luf al-Yassu'î dan Bernard Tottel al-Yassu'î, *al-Munjîd fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyrûq, 2003, h. 193.

¹²² Muhammad Abd al-Ra'uf Al-Manawî, *Al-Taufîq ala Muhimmât Al-Ta'ârîf: Mu'jam Lughawî Mustalâhî*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, Cet I, 1990, h. 322.

¹²³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, h. 574.

sebab-sebab ikhtilaf dalam memahami ijthid para imam mazhab pada dalil-dalil yang digunakan untuk *istinbath* ahkam. Apakah alasan perbedaan itu disebabkan perbedaan tafsir atau hasil ijthid dengan argumentasi yang digunakan dari sumber dalil dalam al-Quran, hadis, *ijma'* dan *qias*, atau perbedaan mereka dalam penggunaan sumber dalil yang lain yang disepakati dan tidak disepakati seperti *al-maslaha*, *al-istishâb*, *al-urf*, *al-istihsân*, *syar'u man qablana*, *sad az-zariâh*, *aqwal ahlu al-madinah* dan *aqwal sahâbah*.

Penguasaan untuk memahami tentang ilmu *fiqih ikhtilaf* sangat penting bagi mufassir dan peneliti al-Quran, khususnya bagi mufassir ahkam al-Quran. Secara zahir bahwa perkembangan fiqih Islam dan kemajuan problematika kontemporer mendorong para pakar tafsir dan peneliti al-Quran, untuk melakukan *istinbâth* ahkam secara komprehensif, mengingat banyaknya kasus-kasus baru yang muncul, apalagi dimasa-masa pandemi yang membutuhkan fatwa dengan proses ijthid yang mapan. Oleh karena itu tidak mungkin para pakar tafsir mampu untuk menjawab berbagai macam problematika hukum dengan mudah melakukan studi kecuali dengan melakukan studi pada ragam ijthid ulama. Maka dari itu mereka membutuhkan jawaban dan analisis hasil tafsir ahkam dari metode ijthid para imam mazhab. Sebab hampir setiap permasalahan hukum telah ada solusi dan jawabannya dari para imam mazhab dan para pengikut-pengikut mereka, kecuali ada beberapa masalah-masalah yang baru muncul dengan jawaban solusi fatwa akibat musibah pandemi Covid 19 di tahun 2020.

Perbedaan yang muncul dalam memahami hukum Islam dari sumbernya langsung baik al-Quran dan hadis, bukan hanya terjadi di zaman moderen ini, akan tetapi dari zaman sahabat telah terjadi perbedaan pendapat disebabkan cara pandang mereka dalam memahami teks al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw. Perbedaan yang terjadi di antara para sahabat dalam masalah hukum syariat bukan disebabkan oleh hawa nafsu pribadi atau karena intrik pribadi. Namun, karena membahas urusan agama berdasarkan ilmu dan ijthid. Para sahabat memiliki keistimewaan dan kelebihan tersendiri dalam memahami syariat Islam dibandingkan orang lain, disebabkan beberapa faktor. *Pertama*, Kedekatan mereka bersama Nabi Saw dengan pertemuan langsung, sehingga dengan itu memudahkan mereka untuk mengetahui *asbab nuzul* ayat dan *asbab wurûd* hadis. Mereka juga mengetahui penafsiran Nabi Muhammad Saw tentang beberapa ayat, selain juga mengetahui illat hukum dan hikmahnya. Hasilnya memudahkan mereka untuk melakukan *qias* terhadap nash-nash yang ada kemiripan kemudian menetapkan hukumnya. *Kedua*, Para sahabat memiliki tingkat pemahaman dan pengetahuan yang tinggi terhadap bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Quran, sehingga agi sahabat mudah untuk memahami makna al-Quran. *Ketiga*, Para sahabat mempunyai keistimewaan mampu menghafal al-Quran dengan mudah, begitu juga terhadap hadis Nabi Muhammad Saw dan merek

menjadi orang yang pertama yang mempelajari ilmu syariat Islam dan hukum-hukumnya.¹²⁴

Perbedaan para sahabat dalam memahami syariat dapat dilihat dari kemampuan mereka menjelaskan ayat-ayat hukum. Para sahabat memiliki kemampuan khusus dan tingkat pemahaman istimewa dalam memahami syariat dan mengistinbathkan hukum. Namun, bukan berarti ini berlaku untuk semua. Akan tetapi, mereka juga berbeda-beda dalam tingkat pemahaman, sebab mereka juga manusia biasa yang memiliki perbedaan dari segi kekurangan dan kelebihan masing-masing. Perbedaan cara pandang mereka dalam memahami ayat-ayat hukum disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya sebagai berikut:

- a. Perbedaan pemahaman mereka terhadap bahasa arab. Ada diantara mereka yang memahami dengan benar tata bahasa arab dan ada juga yang tidak terlalu memahami bahasanya sendiri, bahkan sampai istilah-istilah asing yang ada dan cara pemakaiannya. Contohnya apa yang diriwayatkan Umar bin Khatab ketika ia membaca firman Allah dalam khutbahnya: “Atau Allah akan mengazab mereka disebabkan mereka menghina (*takhawwufin*), kemudian Umar bin Khatab bertanya kepada hadirin tentang makna *takhawwufin*, apa pendapat kalian tentang ayat ini dan apa arti *takhawwuf* itu ? “Lalu berdirilah seseorang yang telah lanjut usia dari kabilah Huzail dan berkata, “ini bahasa kami *takhawwuf* artinya menghina (*tanaqqus*), Umar bin Khatab berkata: Apakah orang Arab mengetahui ini dalam syair mereka? “ia, menjawab: “ya” dan ia pun menyebutkan sebuah *bait syair* untuk memperkuat ucapannya. Umar berkata: “Jagalah syair kalian dan kalian tidak akan tersesat”. Para sahabat bertanya apa syair itu (diwan) kami? “Umar menjawab, “Syair *Jahiliyyah*, sebab di dalamnya ada penafsiran untuk kitab kalian dan makna ucapan kalian.
- b. Perbedaan dalam hal pergaulan dengan Nabi Muhammad Saw, sebab bergaul dengan baginda Rasulullah Saw sangat membantu terhadap pengaruh pemahaman asbab nuzul ayat dan asbab wurud hadis. Selain membuka pikiran untuk memahami makna syariat secara lebih dalam termasuk tentang rahasianya. Oleh sebab itu, semakin banyak seseorang bermulazamah (bergaul) dengan Nabi Muhammad Saw, maka semakin baik pemahamannya. Sahabat generasi pertama yang dikenal *As-Shâbiqûn* yang pertama beriman tidak sama dengan orang-orang setelah mereka, dan orang yang dekat dengan baginda Nabi Muhammad Saw tidak sama dengan orang-orang yang jauh darinya.
- c. Kemampuan dan kapasitas setiap individu sahabat yang berbeda-beda, di antaranya perbedaan dalam hal tingkat pemahaman, hafalan,

¹²⁴Rashad Hasan Khalil, *Tarikh At-Tasry' Al-Islami*, Diterjemahkan oleh Nadirsyah Hawari dengan judul *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, Jakarta: AMZAH, Cet I, 2009, h.59.

mengeluarkan hukum (*istinbath*), dan kemampuan menerjemahkan isyarat dari nash-nash syariah. Contoh firman Allah dalam surah al-Maidah /5: 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ
وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَيسَ
الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ
غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ketika turunnya ayat ini para sahabat senang dan bergembira, mereka menyangka bahwa hal itu hanya sebatas pemberitahuan tentang kesempurnaan agama, namun Umar bin Khatab justru sedih dan menangis, kemudian berkata, “*Setelah ia sempurna pasti ada yang berkurang*”. Ia merasa baginda Rasulullah Saw akan wafat. Rupanya Umar bin Khatab benar dalam memahami perkara ini, sebab 81 hari kemudian Rasulullah Saw tutup usia.¹²⁵

Al-Bukhari meriwayatkan *atsar* dari Ibnu Abbas ra tentang tafsir surah An-Nasar ayat 1, beliau bercerita: suatu hari Umar bin Khatab pernah mengundang para petinggi mujahidin dalam perang Badar dan ketika itu beliau mengajak saya, lalu Umar berkata, “Apa pendapat kalian tentang firman Allah Swt, “*Apabila telah datang pertolongan dari Allah dan kemenangan*”, sebagian sahabat menjawab, “Kami diperintahkan untuk memuji Allah dan meminta ampunan, jika Dia menolong dan memenangkan

¹²⁵Rashad Hasan Khalil, *Tarikh At-Tasry' Al-Islami*, Diterjemahkan oleh Nadirsyah Hawari dengan judul *Sejarah Legislasi Hukum Islam...*, h. 60.

kami. “ Sebagian sahabat lainnya hanya diam. Lalu Umar bin Khatab berkata kepadaku yaitu (Ibnu Abbas), apakah begitu wahai Ibnu Abbas ? Aku jawab, Tidak. Umar pun bertanya lagi, Apa pendapatmu wahai Ibnu Abbas? kemudian aku menjawab: “itu adalah isyarat ajal kematian Rasulullah Saw yang dijelaskan oleh ayat ini. Umar menjawab, “saya belum pernah tahu sebelumnya mengenai hal ini, kecuali setelah engkau menjelaskannya. Diantara bukti nyata keragaman tingkat pemahaman para sahabat adalah apa yang diriwayatkan dari Masruq. Ia berkata: Aku pernah berkawan dengan para sahabat Nabi Saw dan aku mendapati mereka seperti bendungan dan bendungan itu bisa memberi minum ratusan orang.

Sebab-sebab terjadinya perbedaan di antara para sahabat. Perbedaan yang terjadi diantara para sahabat dalam masalah hukum syariah, bukan disebabkan oleh hawa nafsu pribadi atau karena intrik pribadi. Akan tetapi, kerena membahasa urusan agama berdasarkan ilmu dan cara mereka berijtihad yang ditopang dengan dalil-dalil, sehingga tidak ada cela bagi mereka, sebab semuanya kembali kepada faktor yang memang tidak dapat dihindari dan mereka tidak ada kemampuan untuk memenuhi semuanya. Rashad Hasan Khalil meringkas penjelasan sebab-sebab *ikhtilaf* sahabat sebagai berikut:

- a. Kandungan dalil yang masih belum pasti atau dengan istilah Nash yang masih *zhannî ad-dhilâlâh*. Maksudnya adalah dalil yang masih memiliki makna lebih dari satu, sebagaimana firman Allah Swt dalam surah al-Baqarah ayat 228, “*Wanita-wanita yang ditalaq, hendaklah menahan diri tiga kali qurû*”. Lafaz *qurû*’ memiliki arti mustarak (banyak arti) antara makna bersih dan haid. Maka dari sini, perbedaan pendapat mereka tentang masa menunggu (*iddah*) wanita yang diceraiakan suaminya, apakah tiga kali bersih atau tiga kali haid. Masing-masing memiliki *hujjah* sendiri. Terkadang *zhannî ad-dilâlah* terjadi sebab faktor *wurûd* (datangnya dalil), seperti masalah kasus hadis *ahâd*. Jika sebuah hadis datang dengan cara *ahad* (satu perawi pada setiap tingkatan perawi), maka ia akan menjadi dalil *zhannî ad-dilâlah*, sebab betapapun adil dan *tsiqahnya* seseorang, akan tetapi kemungkinan terjadinya kesalahan atau lupa dan secara logika itu bisa saja akan terjadi. Oleh sebab itu, merekabersama pendapat dalam pemakaian hadis *ahad*. Di antara sahabat ada yang menerima dan ada juga yang menolaknya.
- b. Sunnah yang belum dibukukan, belum ditulisnya kumpulan hadis Nabi Muhammad Saw dalam satu himpunan, sehingga dapat memudahkan setiap generasi setelah itu. Sebab itu semua, masing-masing para sahabat bisa menghafal apa yang bisa ia hafal, berdasarkan hasil menyaksikan langsung atau dengan cara menghafal atau mendengar dari Nabi Saw atau karena diberitahu oleh sahabat lain yang mendapatkannya dari Rasulullah Saw, disebabkan perbedaan keadaan.

Menurut Masruhan menjelaskan bahwa sumber-sumber yang berpotensi terjadinya perbedaan pemahaman para sahabat teraktualisasi dengan adanya kondisi objektif yang dimiliki para sahabat. Ahmad Amin menyebutkan telah menyebutkan empat sebab terjadinya perbedaan para sahabat dalam memahami al-Quran, diantaranya sebagai berikut:

- a. Adanya kekurangan dalam memahami bahasa arab dengan baik. Diantara mereka ada yang menguasai tata bahasa arab yang baik dan menguasai sastra bahasa arab jahilî, sehingga dengan itu mereka yang memahaminya dengan baik dapat mengetahui maksud kata-kata ayat al-Quran dengan baik, dan sebaliknya ada juga diantara mereka yang tidak seperti itu.
- b. Diantara para sahabat ada sebagian mereka yang selalu bersama Nabi Saw dalam segala situasi dan kondisi, sehingga mereka mengetahui dan memahami sebab-sebab turunnya ayat dan begitu sebaliknya diantara mereka ada yang jarang bersama Nabi Saw.
- c. Para sahabat memiliki perbedaan pengetahuan cara pandang mengenai kebiasaan adat arab, baik itu berupa perkataan atau perbuatan, seperti pengetahuan tentang praktek manasik haji pada zaman jahiliyah, sehingga mempermudah pemahaman ayat-ayat ibadah haji dan sahabat yang lain tidak demikian.
- d. Perbedaan informasi dan pengetahuan mereka tentang ibadah orang-orang yahudi dan nasrani di kawasan jazirah Arab, yang mana dalam al-Quran banyak ayat-ayat yang menentang dan menolak perbuatan mereka tanpa rincian yang jelas apa saja yang mereka lakukan.¹²⁶

Di antara sebab mengapa suatu perkara bisa menjadimasalah yang tidak disepakati hukumnya diantara perbedaan pemahaman para ulama antara lain adalah:

- a. Berbeda pengertian dalam mengartikan kata. Adanya teks dalil yang berbeda satu dengan lainnya secara zahirnya. Sehingga memerlukan jalan keluar yang bisa cocok untuk keduanya. Di titik inilah para ulama terkadang berbeda dalam mengambil solusi hukum. Ini merupakan bahasan yang luas, terjadi karena adanya kata-kata yang jarang digunakan, dan kata-kata yang memiliki arti lebih dari satu. Juga adanya kiasan (*majâz*) di samping pengertian hakiki (*haqîqah*) dan perbedaan huruf mengenai arti kata yang digunakan.
- b. Adanya perbedaan memahami penilaian derajat suatu hadis di kalangan ahli hadis. Seorang ahli hadis menilai suatu hadis derajatnya sahîh, namun ahli hadis lainnya menilai derajatnya tidak sahîh. Sehingga saat ditarikkesimpulan hukumnya, bergantung dari perbedaan ahli hadis dalam menilainya.

¹²⁶Masruhan, *Konflik Politik Kiai NU dalam Pemilihan Gubernur Jawa Timur Tahun 2008: Disertasi*, Surabaya:UIN Ampel Surabaya, 2010, h. 25.

- c. Salingberlawanan dalil mengenai suatu kaidah. Sebagaimana para ulama ada yang menerima dalil mengenai suatu kaidah, sebagian lain menolaknya. Maka kemudian muncul perbedaan di antara ulama dalam menetapkan mana ayat yang berlaku *mujmal* dan mana yang berlaku *muqayyad*. Juga saat menetapkan mana yang bersifat umum (*âm*) dan mana yang bersifat khusus (*khâs*).
- d. Perbedaan para ulama dalam menggunakan metodologi atau cara *istinbâth* dalam menyimpulkan hukum Islam, setelah sumber yang disepakati. Misalnya, ada yang menerima *syar' u man qablanâ* dan ada yang tidak. Ada yang menerima *istihsân* dan ada juga yang tidak mau memakainya.¹²⁷

2. Fiqih Kemaslahatan (*Fiqh Al-Maslahah*)

Pemahaman yang mendalam tentang fiqh kemaslahatan merupakan wawasan hukum yang harus dimiliki oleh para mufassir dan peneliti tafsir al-Quran. Ini bertujuan untuk menghindari kesalahan dalam menempatkan *al-maslahah* pada posisi tertentu, sehingga kekeliruan mengambil sikap hukum dalam berfatwa bisa saja terjadi, jika wawasan tentang *al-maslahah* ini sempit bagi peneliti tafsir ahkam, maka akan menyulitkan ia dalam menjawab problematika kontemporer. Jika mufassir atau peneliti al-Quran tidak memiliki wawasan tentang fiqh kemaslahatan, maka ia pasti menemukan kesulitan dalam menjelaskan kepada masyarakat tentang hukum yang sebenarnya, sebab banyak diantara orang-orang yang mengaku ulama, akan tetapi jauh dari keilmuan yang mendalam tentang syariat Islam, bahkan mereka tidak memiliki kemampuan untuk berijtihad, akan tetapi memaksakan diri mereka untuk berijtihad, sehingga muncullah fatwa-fatwa yang keliru yang tidak menarik masalah akan tetapi hanya mendatangkan kehancuran.

Perhatikan penjelasan dari pakar hukum Islam dunia yaitu Yusuf al-Qaradhawî dalam uraiannya, saat menjawab ragam peristiwa dan pertanyaan umat dunia. Yusuf al-Qaradhawi menegaskan bahwa suatu hal yang sangat mengherankan yang sempat saya lihat adalah menyikapi tindakan agama berdasarkan semata-mata pada pendapat akal pikiran yang sangat terbatas. Walaupun masalah itu bertentangan dengan *nash muhkamât* yang jelas. Bahkan keinginan mereka adalah ingin memindahkan shalat jumat pada hari ahad dengan pertimbangan kemaslahatan, bahkan mereka menggunakan ijtihad At-Thûfi untuk memperkuat keinginan mereka. Inilah keadaan kaum muslimin yang ada di wilayah Amerika. Jawaban Yusuf Al-Qaradhawi, bahwa sangatlah jelas bahwa penanya dengan pertanyaannya menandakan bahwa ia tidak memahami pendapat At-Thûfi sehingga pendapatnya mengundang protes dari semua kalangan ulama yang telah mengecualikan

¹²⁷ Abd al-Wahab Khallaf, *Kitab Usûl Al-Fiqh Al-Islâmî*, Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, T.Th, h. 21.

masalah-masalah ibadah dan masalah-masalah tentang bagian yang telah ditentukan dalam hal warisan.

Yusuf al-Qaradhawi melanjutkan jawaban atas pertanyaan itu dengan mengatakan, apakah yang anda maksudkan dari usulan itu shalat jumat atau shalat ahad? Bagaimana sikapmu dan apa yang anda perbuat terhadap surah yang dinamakan oleh al-Quran dengan surah al-Jum'ah, apakah anda akan berani merubah nama tersebut dengan menggantinya dengan surah al-Ahad? dan bagaimana yang akan anda lakukan dengan firman Allah Swt, “*Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual-beli*”, apakah anda berani menggantikan kata *yaum al-Jumah* dalam ayat itu dengan *yaum al-Ahad*, atau mungkin anda menganggap ayat itu telah dihapus (*nasikh*), atau bagaimana menurut pendapat anda?. Yang jelas jika ijtihad seperti ini dibiarkan, maka tentu akan berjalan tanpa kendali. Orang-orang yang mengklaim diri sebagai mujtahid akan berjalan tanpa bimbingan, bagaikan berjalan dalam kegelapan malam yang terkadang menuju arah kanan dan terkadang menuju arah kiri. kebanyakan pendapat-pendapat yang mereka hasilkan, yang menurut pengakuan mereka bahwa pendapat itu mengandung kemaslahatan, ternyata tidak mengandung kemaslahatan apapun, baik maslahat agama dan maslahat dunia. Yang jelas bahwa pendapat-pendapat itu mengandung unsur yang sangat berbahaya dan membahayakan.¹²⁸

Yusuf Al-Qaradhawi juga menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan ijtihad yang keliru yang diperkuat atas nama masalah. Apabila dalam ijtihad kontemporer terlalu berani memaksakan dan memaknai nash pada ijtihad dengan berusaha menghalalkan yang haram dan mengganti syiar-syiar Islam, bahkan ada juga ijtihad yang berusaha mengharamkan sesuatu yang halal menurut hukum Islam, yang telah ditetapkan oleh ijma ulama dalam bidang fiqih dan ijma praktis. Seperti contoh dalam kesempatan ini, adalah seruan dari sebagian para ulama untuk melarang hukum poligami. Mereka berasumsi, bahwa poligami akan mengakibatkan timbulnya keretakan keluarga dan kerusakan dalam masyarakat. Asumsi ini dipegang pada sebagian negara-negara barat. Mereka berargumentasi bahwa pihak pemerintah berhak melarang sebagian perkara yang diperbolehkan oleh Islam, sebab yang mendasari perbuatan mereka itu adalah untuk menarik manfaat (*maslahah*) dan menolak kerusakan (*mafsadah*).¹²⁹

¹²⁸Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad Al-Muâsirah baina Al-Indibâth wa Al-Infirât*, Terjemahan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Peyimpangan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, h. 105.

¹²⁹Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad Al-Muâsirah baina Al-Indibâth wa Al-Infirât*, Terjemahan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Peyimpangan...*, h. 107.

Menurut penulis seruan sebagian para ulama yang dijelaskan oleh Yusuf Al-Qaradhawi di atas menunjukkan seruan yang mengakibatkan para ulama itu, membuka aib kekurangan mereka. dalam memahami Islam yang universal dan sekaligus membuka kelemahan mereka saat menjawab hukum Islam. kejadian ini menunjukkan juga bahwa sebagian ulama itu ada diantara mereka yang memiliki pemahaman Islam dengan kaca mata pemikiran barat, sehingga apa yang mereka lihat dan mereka pikirkan adalah menunjukkan kedangkalan pemikiran mereka. Mereka berpendapat dengan menggunakan argumentasi dari ayat-ayat al-Quran, akan tetapi tidak menggunakan penafsiran para ulama (*salafuna al-shâleh*). Bahkan mereka memperkuat pendapat mereka dengan kebijakan pemerintah yang dapat memberikan kebijakan khusus dalam masalah tertentu. Jelas ini merupakan kesalahan yang fatal dalam menggunakan metode ijtihad dengan baik.

Kemudian Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan tentang sikap orang-orang yang memiliki pemikiran yang sempit dalam memahami agama Islam. Kata Yusuf Al-Qaradhawi, bahwa sebagian mereka terlalu berani dan tidak segan-segan lagi menggunakan argumentasi dari ayat al-Quran, untuk mendukung pendapatnya. Mereka mengatakan, “Sesungguhnya al-Quran telah mensyaratkan bagi orang yang menikahi lebih dari seorang istri, hendaknya ia yakin pada dirinya bahwa ia benar-benar dapat berbuat adil di antara dua atau lebih dari istri-istrinya. Maka barang siapa yang khawatir bahwa dirinya tidak mampu berlaku adil, maka wajib baginya untuk mencukupkan diri menikah dengan seorang istri saja. Firman Allah Swt QS. an-Nisa/4:3 adalah:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْثًا وَرُبْعًا ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ
أُذِّنَا لَّا تُعْوَلُوا ﴿٤٣﴾

Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (nikahlah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Yusuf Al-Qardawi menjelaskan bahwa syarat inilah yang ditetapkan al-Quran untuk poligami yaitu berlaku adil. Namun, menurut penjelasan mereka di dalam surat yang sama ada satu ayat yang menerangkan, bahwa berlaku

adil yang disyaratkan tadi, mustahil dapat diaplikasikan.¹³⁰ Firman Allah Swt dalam QS. An-Nisa/3:129 yang menjelaskan tentang itu adalah:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ
فَتَذَرُوهُنَّ كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

3. Fiqih Penahapan Hukum (*Fiqh At-Tadarruj*)

Syariat Islam saat turun melalui proses yang sangat mulia yaitu dengan proses *tadarruj* yaitutahapan hukum yang menyesuaikan terhadap proses perkembangan kehidupan manusia. Ayat pertama yang turun dengan perintah *iqra' bacalah'* sebuah rahasia perintah *ilahi* yang mengajak untuk cerdas dalam menyikapi kehidupan ini, perintah yang mengajak manusia untuk menggunakan akal agar dapat melihat alam semesta dan berbagaimacam pelajaran yang ada di dalamnya. Tidak ditemukan dalam kitab-kitab terdahulu bahkan kitab-kitab suci yang ada di muka bumi ini yang seperti al-Quran. Kitab al-Quran yang memiliki keistimewaan yang sangat luar biasa yang memiliki pelajaran-pelajaran universal dari segi perundang-undangan yang mengatur dari hal yang kecil sampai hal-hal yang terbesar, mengatur akhlak manusia dan mengatur bagaimana bermuamalah antara kaum muslimim dan non-muslim.

Sebuah kitab suci yang menghebohkan dunia ketika itu. Bagaimana mereka tidak kaget, sebuah kitab yang berasal dari Allah Swt yang telah Allah wahyukan kepada Nabi Muhammad Saw yang tidak pernah belajar tulis baca, tiba-tiba menjelaskan tentang penciptaan alam semesta dan berbagaimacam hal-hal yang gaib surga neraka dan menjelaskan tentang perundang-undangan yang sangat komprehensif. Getaran dakwahnya menyentuh akal para pembesar-pembesar Qurais dan mematahkan semua hujjah mereka untuk mau mengalahkan ayat-ayat al-Quran yang memiliki ketinggian sastra balagah dan tata bahasa yang memukau.

¹³⁰Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad Al-Muâsirah baina Al-Indibâth wa Al-Infirât*, Terjemahan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Peyimpangan...*, h. 108.

Bahkan cara turunnya tidak langsung mematahkan segala yang tidak sesuai dengan syariah, akan tetapi dilembutkan hati-hati mereka dengan akhlak yang mulia oleh Nabi Muhammad Saw dengan contoh dan tauladan yang maha luhur. Sikap akhlak beliau yang banyak menyebabkan penduduk Mekkah dan Madinah berbondong-bondong masuk agama Islam. Inilah dakwah yang sangat menyentuh akal dan hati, sehingga apa yang dibawa Nabi Muhammad Saw pasti benar dari Allah Swt.

Proses penahapan atau *tadaruj* merupakan proses dakwah dalam pembentukan syariah Islam yang diajarkan langsung oleh Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw. Untuk dapat diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat baru ketika itu dengan mudah dan tanpa kesulitan. Fase periode Mekkah 13 tahun dan fase priode Madinah 10 tahun merupakan rahasia isyarat proses turunnya ayat-ayat al-Quran secara bertahap *tadarruj* demi mengokohkan aqidah umat ketika itu dan mengokohkan pelaksanaan perundang-undangan yang berasaskan dasar syariat Islam saat itu selama kurang lebih 23 tahun lamanya.

Dari segi etimologi *tadarruj* berarti *akhzu as-syai' qalîlan qalîlan*, yang berarti mengambil sesuatu sedikit demi sedikit. Ar-Ragib menjelaskan bahwa *attadarruj* dalam terminologi adalah *sanastadrijuhum* berarti kami akan mengambil mereka bertahap-tahap, artinya mendekati kepada mereka sedikit demi sedikit, seperti *al-marâqî* dan *al-manâzil* dari segi tinggi dan rendahnya. Sebagai kesimpulan yang dimaksudkan disini adalah *al-akhzu bi al-ahkâm saian fasaian* artinya mengambil dan mengaplikasikan hukum sedikit demi sedikit, artinya dimulai dari *al-aisar* yang paling mudah kemudian setelahnya sampai manusia mudah dalam menjalankan agama Islam yang mulia ini.¹³¹

Al-Quran merupakan sumber pertama dan utama bagi perundang-undangan hukum Islam. Ia meliputi semua ajaran pokok dan semua kaidah yang harus ada dalam pembuatan undang-undang dan peraturan. Undang-undang hukum yang lain datang secara global, tidak terperinci dan hanya skeptis, kecuali dalam beberapa masalah yang memang membawa kemaslahatan yang tetap dan tidak berubah oleh zaman dan tempat seperti hukum warisan, hukum keluarga secara umum dan selain yang diatas semuanya hanya bersifat umum dan kaidah global yang bisa dipraktikkan ketika manusia menghadapi permasalahan dalam kehidupan mereka agar terasa mudah, dan agar undang-undang itu sendiri sesuai dengan setiap keadaan dan perubahan. Hikmah Allah Swt menetapkan bahwa al-Quran tidak turun kepada Rasulullah Saw sekaligus, akan tetapi ia turun secara beransur-ansur atau bertahap sesuai dengan problematika yang terjadi. Selain

¹³¹Muhammad Abd Al-Gaffar As-Syarif, *at-Tadarruj fî Tatbîq as-Syariah al-Islamiyyah, al-Lajnah al-Istisyariyyah al-Ulyâ li al-Amali ala istiqlali tatbîq ahkam as-Syariah al-Islamiyyah*, Idaratul al-Buhus al-Ma'lûmah, t.th, h. 38.

itu al-Quran juga tidak turun dengan jumlah ayat yang terbatas, akan tetapi ia turun dengan berbeda-beda, terkadang ia turun dalam satu surah secara sempurna dan terkadang hanya sepuluh ayat atau lima ayat, bahkan hanya satu ayat atau penggalan dari satu ayat.¹³²

Orang-orang kafir pernah menantang Rasulullah Saw tentang cara al-Quran turun secara bertahap, dan meminta kepada beliau agar diturunkan secara sekaligus, sebagaimana Allah Swt telah menurunkan kitab Injil dan Taurat, sebab itu turunlah firman Allah Swt dalam QS. al-Furqan/25:32

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾

Dan berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al Quran itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?" demikianlah agar Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar).

Allah Swt telah menurunkan al-Quran dengan cara beransur-ansur dengan beberapa argumentasi, antara lain sebagai berikut:

- a. Memperkuat dan mengokohkan hati Rasulullah Saw khususnya, saat Rasulullah Saw merasa takut pada awal pertamakali bertemu dengan malaikat Jibril as, setelah itu wahyu terputus beberapa tempo, sehingga hati baginda menjadi tenang dan ada rasa rindu dengan wahyu. Sesuai dengan firman Allah Swt: (*agar Kami perkuat hatimu dengannya*).
- b. Memudahkan bagi Nabi Muhammad Saw untuk menghafalnya, sebab baginda adalah orang yang *ummiy* tidak dapat membaca dan menulis, berbeda dengan Nabi Musa as yang dapat membaca dan menulis sehingga mudah baginya untuk menghafal Taurat. Allah Swt berfirman dalam QS.al-Qiyamah/75:16-17 yaitu:

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾

janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al Quran karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya.

- c. Mempermudah proses regulasi perundang-undangan sesuai dengan jumlah hukum syariat yang turun, sebab pada sebagian keadaan al-Quran turun

¹³²Rashad Hasan Khalil, *Tarikh at-Tasry' al-Islami*, Diterjemahkan oleh Nadirsyah Hawari dengan judul *Sejarah Legislasi Hukum Islam...*, h. 44.

sebagai jawaban atas pertanyaan yang disampaikan, kejadian yang muncul atau adanya masalah dan fatwa. Turunnya ayat-ayat itu sebagai jawaban terhadap masalah yang dihadapi oleh masyarakat. Selain dari pada itu, terkadang pertanyaan kaum musrik dalam bentuk tantangan, pengingkaran dan menyulut api subhat dan semua pertanyaan, akhirnya dapat dijawab dengan jelas dan tegas.

- d. Merealisasikan tujuan dari *nasakh*, yaitu bertahap dalam persyariaan, sebab bagian dari substansi perundang-undangan adalah menetapkan hukum untuk pertama kali, lalu menghapusnya setelah itu dengan hukum yang lain setelah berjalan beberapa waktu agar manusia dapat melaksanakannya secara bertahap disesuaikan dengan kemaslahatan mereka.
- e. Memberikan kemudahan dan empati kepada hamba-hamba Allah dengan menurunkan wahyu secara bertahap, mudah untuk diamalkan dan ini tidak mungkin terjadi jika al-Quran turun sekaligus, akan banyak taklif, sulit untuk diaplikasikan terutama mereka yang baru masuk Islam, sebab mereka hidup di alam yang serba boleh ketika sebelum diutusnya Nabi Muhammad Saw. Hal ini dikuatkan dengan hadis yang diriwayatkan dari Aisyah, ia berkata, “Wahyu yang pertama turun kepada Nabi Muhammad Saw dari surah *al-Mufassshal* adalah ayat yang menyebutkan surga dan neraka, sehingga saat manusia sudah kembali kepada Islam, maka turunlah ayat halal dan haram, seandainya jika ayat pertama turun seruan “jangan kalian meminum minuman keras, maka pasti mereka akan mengatakan kami tidak akan meninggalkan arak selamanya, dan seandainya ayat yang pertama turun seruan jangan kalian melakukan perzinahan, maka pasti mereka akan mengatakan kami tidak akan meninggalkan perzinaan selamanya.”¹³³

4. Fiqih Realitas (*Fiqh Al-Wâqî'*)

Fiqih realitas merupakan pemahaman tentang kondisi keadaan masyarakat kekinian dan realitas moderen, baik secara internal umat Islam maupun eksternal yaitu umat-umat non Islam, yang meliputi aspek-aspek bidang ibadah, akhlak, muamalah (ekonomi Islam), sosial budaya, baik hal itu yang berhubungan dari segi kekuatannya dan kelemahan, kelebihan dan kekurangan, dan faktor-faktor yang melatar belakangnya.

Fiqih *al-wâqî' atau al-waqiyyah* (realitas) menurut pandangan al-Qaradhawî, bukan realistik dalam pengertian barat yang terkait dengan filsafat materialisme, yang tidak meyakini pada sesuatu kecuali materi dan benda serta dapat dimanfaatkan pada realistik pragmatis. Namun yang dimaksud realistik dalam karakteristik syariah hukum Islam adalah sifat

¹³³ Rashad Hasan Khalil, *Tarikh at-Tasry' al-Islamî*, Diterjemahkan oleh Nadirsyah Hawari dengan judul *Sejarah Legislasi Hukum Islam...*, h. 46.

syariat Islam yang mampu memahami kondisi alam sesuai dengan hakikat wujudnya yang dapat disaksikan oleh manusia, memahami dan mengerti bahwa kondisi hidup manusia adalah ciptaan Allah Swt dan bersumber dari-Nya dan seterusnya.¹³⁴

Menurut Khairan Muhammad Arif bahwa fiqih *wâqî'î* atau fiqih realitas adalah karakter syariah Islam yang bermakna, bahwa syariat Islam mengajarkan manusia untuk mampu memahami dan memaklumi dengan realistis, bahwa manusia adalah ciptaan Allah Swt dan tidak ada lagi zat yang menciptakannya, sesuai dengan kondisi riil dan ilmiah yang tidak terbantahkan oleh akal dan logika manapun di dunia. Bahwa seluruh makhluk termasuk manusia adalah hamba Allah Swt, Dia yang menciptakan dan mengaturnya serta membimbingnya, kecuali mereka yang ingkar dan memusuhi-Nya. Beliau juga menambahkan uraiannya bahwa fiqih realitas bermakna bahwa syariah Islam adalah syariah yang mengerti dan memelihara keadaan fitrah dan kodrat manusia sebagai makhluk yang lemah dan terbatas, sehingga pemilik syariah Allah Swt memberikan kemudahan, keluwesan dan kebijakan yang mengakomodir kondisi nyata manusia dalam mengaplikasikan syariah-Nya atau perintah dan larangan-Nya. Allah Swt berfirman dalam QS.an-Nisa/4:28 sebagai berikut.¹³⁵


 يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ تَحْفَافَ عَنْكُمْ^ع وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Menurut penulis, bahwa penjelasan Khairan Muhammad Arif di atas memberikan uraian pemahaman yang *syumul* komprehensif tentang jati diri Islam yang sebenarnya. Bahwa agama ini datang dengan penuh kelembutan dan tidak membebani, tidak sulit dan selalu memberikan kemudahan kepada pemeluknya. Penjelasan Khairan Muhammad Arif dengan menjadikan firman Allah Swt dalam surah an-Nisa ayat 28, memberikan pemahaman tentang agama yang sesuai dengan fitrah manusia sesuai dengan rahasia penciptaannya. Hanyalah Dia Allah Swt Sang Maha Pencipta yang menciptaka segala bentuk makhluk dan mengetahui kemampuan dan kelemahan-kelemahan mereka. Oleh sebab itu dalam ayat ini menjelaskan bahwa syariah Islam tidak sama sekali memberatkan akan tetapi memberikan kemudahan dan kelonggaran dalam menyikapi berbagai macam kejadian-

¹³⁴Yusuf al-Qaradhawi, *al-Khasâis al-Âmmah lil Islam*, Kairo: Maktabah Wabbah, 2009, h. 144.

¹³⁵Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif , Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 226.

kejadian terjadi dengan permasalahan-permasalahan kontemporer yang mereka hadapi sesuai dengan realitas kehidupan mereka. Oleh sebab itu seorang mufassir dan peneliti al-Quran harus memiliki wawasan yang kuat tentang fiqih realitas ini agar dapat memberikan keseimbangan dalam mengistinbatkan hukum Islam.

Fiqih realitas dalam ibadah telah melahirkan ketetapan-ketetapan hukum *rukshah* keringanan dan pemakluman *al-I'fa* dan sebagaimana kepada manusia, ketika manusia tidak mampu melaksanakannya disebabkan kondisi-kondisi tertentu. Allah Swt tidak memaksakan puasa di bulan ramadhan bagi mereka yang musafir, bagi orang yang sakit, orang tua yang sudah uzur dan wanita yang melahirkan, sebab kondisi yang lemah dan sulit. Begitu juga Allah Swt tidak memaksakan bagi seorang muslim untuk mengeluarkan zakat yang hartanya belum mencapai *nishab* dan *haul*, begitu juga Allah Swt tidak memaksakan untuk melaksanakan ibadah haji, bagi mereka yang tidak mampu membiayai perjalanan dan bekal keluarganya, padahal itu semua adalah rukun Islam yang wajib.¹³⁶ sesuai dengan firman Allah Swt dalam QS. al-Baqarah/2:185: Terjemahnya: “*Bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, agar kamu bersyukur.*”¹³⁷

Fiqih realistik bisa kita lihat dengan jelas dalam ayat-ayat al-Quran yang memberikan keringanan hukum dari Allah Swt terhadap makanan dan minuman yang tadinya diharamkan bagi mukallaf (objek hukum) seperti bangkai, daging babi, khamar dan sebagainya. Namun ketika seorang muslim dalam kondisi emergensi atau darurat, yaitu kelaparan atau kehausan yang dapat mengancam jiwa dan fisiknya, dimana tidak ada makanan dan minuman selain yang haram, maka saat itu juga Allah Swt membolehkan

¹³⁶Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif*, Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Alamîn..., h. 226

¹³⁷Al-Quran dan Tejemahan Departemen Agama Republik Indonesia, QS. Al-Baqarah ayat 185.

makan minum yang haram tersebut (sesuai kadar hajat). QS. al-Baqarah/2:173.¹³⁸

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنْ
أَصْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Fiqih *wâqî* atau realistik syariah dapat kita lihat juga pada dimensi muamalah, Allah Swt dan Rasul-Nya menjadikan semua hukum-hukum syariah dalam bentuk muamalah, seperti ekonomi, bisnis, politik, pendidikan dan sebagainya yang terkait hubungan masyarakat, Negara dan hubungan sosial lainnya, hukum asalnya adalah boleh. Hal ini untuk mengakomodir kondisi manusia. Kaidah fiqih yang terkenal dalam masalah ini menyebutkan “*Hukum dasar muamalah adalah kebolehan, sampai ada dalil yang mengharamkannya*”. Dapat kita jumpai juga dari segi penegakkan hukum, jika seorang membunuh orang lain, maka pembunuh akan dihukum qishas (setimpal), namun jika keluarga korban memaafkannya, maka hukum atasnya dibatalkan. Begitu juga seorang pencuri yang mencuri di masa Umar bin Khatab ra, sama sekali tidak dikenakan hukum *hudud*, disebabkan kondisi orang yang mencuri tersebut sangat miskin dan benar-benar terbukti bahwa si pencuri tidak memiliki makanan dan kondisinya terdesak untuk melanjutkan hidupnya. Demikianlah syariah Islam merupakan hukum syariah yang realistik dan memelihara kondisi lemah dan terbatas manusia.¹³⁹

Menurut penulis bahwa fiqih realitas merupakan produk ijtihad kontemporer yang bertujuan untuk menjawab ragam problematika kekinian yang banyak terjadi di zaman ini. Sebenarnya pengembangan fiqih realitas ini merupakan pengembangan pemikiran fiqih Islam untuk mencari solusi hukum fiqih yang menitik beratkan pada prioritas kemaslahatan (*al-maslahah*) dan mencegah sesuatu yang menimbulkan kehancuran (*al-mafsadah*). Kemudian adanya perubahan hukum dari hukum yang sifatnya

¹³⁸Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif, Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 227.

¹³⁹Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif, Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 228.

wajib, dapat berubah disebabkan adanya kondisi darurat, yang haram untuk dimakan dan diminum, berubah menjadi boleh, dapat juga berubah disebabkan kondisi yang memang harus dilakukan, jika tidak maka pasti akan menyebabkan kematian yang merupakan bahaya yang lebih besar. Sedangkan hukum-hukum yang sudah paten hukumnya dapat berubah sesuai dengan kondisi emergensi dan kebutuhan yang mendesak, apalagi masalah-masalah hukum kontemporer, semua pasti dapat dijawab dengan menggunakan ijtihad para ulama yang ahli dalam bidangnya dengan menggunakan keumuman ayat darurat.

Menurut penulis, bahwa penjelasan-penjelasan di atas merupakan kunci yang dapat membuka tabir yang menutupi. Adanya pendapat yang mengatakan ijtihad telah tertutup dan bahwasanya semua masalah ada fatwanya dari para ulama salaf, maka pendapat seperti ini harus ditolak, sebab bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama yang mengatakan bahwa ijtihad masih terbuka dan selama manusia masih ada, maka permasalahan kehidupan pasti akan muncul. Oleh karena itu ijtihad akan tetap ada sampai hari kiamat. Kemajuan dan perkembangan masyarakat moderen pada bidang ekonomi, politik, sosial dan hubungan antar negara membutuhkan ijtihad-ijtihad yang membuka jalan kemudahan untuk dapat memudahkan dan melancarkan kebutuhan manusia yang setiap hari semakin banyak.

Dalam fiqih realitas ini, pertimbangan terhadap *maqâsid as-syariah* juga sangat dibutuhkan untuk menjawab permasalahan umat yang semakin hari semakin berkembang sesuai dengan kemajuan kebutuhan hidup mereka dalam berbagai bidang. Yang dimaksud pertimbangan *maqasid as-syariah* itu, bagaimana pertimbangan untuk mewujudkan keselamatan umat dengan menjaga agama, jiwa, nasab, akal, harta dan menjaga nama baik. Hal-hal inilah yang menjadikan fiqih realitas ini yang menurut penulis sangat penting untuk dikuasai dan dimengerti oleh seorang mufassir atau mereka yang meneliti tafsir ahkam al-Quran. Kegunaannya sangat bermanfaat diantaranya menjadikan seorang mufassir dan peneliti tafsir al-Quran lebih mampu menjawab tantangan zaman pada masyarakat yang plural dengan ragam pemikiran-pemikiran yang berbeda. Semuanya itu bertujuan agar dapat menggapai *maslahah* bersama dan menghindari *mafsadah* (kehancuran).

Amir Syarifuddin berkata bahwa semua hukum yang telah ditetapkan oleh Allah Swt atas hamba-hambanya, baik dalam bentuk perintah dan larangan adalah semuanya mengandung kemaslahatan. Kata beliau tidak ada hukum Islam yang sepi dari kemaslahatan. Semua perintah dan larangan mengandung manfaat bagi dirinya baik secara langsung atau tidak. Manfaat itu ada yang bisa dirasakan langsung saat waktu itu juga, dan ada juga dapat dirasakan sesudahnya. Contohnya kata Amir Syarifuddin, seperti perintah

shalat lima waktu yang mengandung banyak manfaat, antara lain bagi ketenangan rohani dan kebersihan jasmani.¹⁴⁰

Menurut penulis, kemaslahat yang terdapat dalam perintah dan larangannya Allah Swt, baik itu manfaat untuk pribadi dan manfaat untuk masyarakat umum telah dirasakan umat sejak zaman Nabi Saw sampai saat ini. Perintah dan larangan yang memiliki rahasia keutamaan untuk kehidupan manusia, Allah Swt telah mengaturnya dengan sedemikian indahnya melalui firmanNya dalam ayat-aya yang terdapat dalam al-Quran. Semuanya tidak ada yang bertentangan. Bahkan masing-masing memberikan pengaruh perubahan besar dalam menjalani kehidupan di dunia ini.

Jelas sekali uraian Muhammad Said Ramadhan Al-Bûtfî, bahwa kemaslahatan yang terkandung di dalam hukum syariat ini, merupakan dasar untuk kemaslahatan-kemaslahatan yang lain. Hal ini menandakan jika ada pertentangan antara kemaslahatan agama dan kemaslahatan yang lain, maka kemaslahatan agama harus didahulukan dan tidak boleh sama sekali dikorbankan.¹⁴¹

5. Fiqih Kontemporer (*Fiqh Al-Muâshir*)

Fiqih kontemporer adalah sebuah konsep pemikiran ijtihad moderen untuk menjawab masalah-masalah kontemporer yang belum ada jawabannya dari para ulama-ulama klasik atau boleh jadi merubah fatwa hukum sesuai dengan kondisi-kondisi darurat yang ada, sehingga membutuhkan ijtihad baru dalam menjawab masalah-maslaah itu. Kontemporer dapat diartikan juga dengan kekinian atau masa kini, jadi fiqih kontemporer adalah perkembangan pemikiran fiqh dimasa kini. Masalah-masalah fiqih kontemporer itu mencakup di bilang sosial, budaya, ekonomi, muamalah, politik, kedokteran/ medis dan bidang kemajuan teknologi. Semua permasalahan kontemporer selalu muncul dari bidang-bidang itu sehingga para ulama berusaha melakukan ijtihad kontemporer untuk memberikan solusi hukum.

Fiqih kontemporer menurut penulis adalah sebuah ijtihad moderen yang menjadi dasar pertimbangan dalam melakukan *istinbâth* ahkam untuk menetapkan sebuah hukum. Tanpa pemahaman fiqih kontemporer yang baik dalam ijtihad dan tafsir ahkam, maka hasil solusi hukumnya akan menjadi lemah dan pincang, sebaliknya dengan menggunakan studi fiqih kontemporer, maka apa yang kurang akan menjadi sempurna dan apa yang sedikit akan menjadi banyak dan bertambah. Apalagi jika terjadi pertentangan antara kemaslatan agama dan kemaslatan dalam bidang ibadah, muamalah, sosial dan bidang kedokteran medis dan lain-lain, maka disini

¹⁴⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih Jilid II*, Jakarta: Prenada Media Group, Cet. V, 2009, h. 343-344.

¹⁴¹ Muhammad Said Ramadhan Al-Bûtfî, *Dhawâbit Al-Maslahah fi Al-Fiqhi Al-Islâmî*, Damaskus: Dar al-Fikr, Cet IV, 2005, h. 45-59.

dibutuhkan sikap kehati-hatian kepada para mufasir dan peneliti tafsir al-Quran dalam menghadapi hal tersebut, tentunya dengan jawaban dan solusi yang baik dan sesuai dengan keamanan dan kemaslahat bersama.

Jadi hubungan antara fiqh kontemporer dan *maqâsid as-syariah* memiliki ikatan yang saling mengisi antara satu dengan yang lain. Saling melengkapi dan saling memberikan solusi untuk menjawab masalah umat yang hidup di masa moderen ini. Tanpa pemahaman yang dalam tentang keduanya akan memunculkan kesalahfahaman yang besar. Hal ini yang ditakuti jika terjadi, maka yang akan muncul ijtihad-ijtihad yang menyimpang yang tidak sesuai dengan tujuan dasar-dasar hukum Islam dan tujuan-tujuan syariah. Imam As-Syâtibî dalam kitab *al-Muwafaqât* menyatakan bahwa hukum agama sebagai warisan masa lalu memerlukan peninjauan kembali, agar dapat dibentuk sebuah formulasi hukum yang dapat dipakai untuk perbaikan terhadap kondisi yang berbeda.¹⁴² Artinya permasalahan-permasalahan umat dari masa ke masa pasti muncul seiring dengan perkembangan kebutuhan dan kemajuan yang mereka miliki. Sehingga fiqh Islam selalu membutuhkan ijtihad kontemporer baru untuk menjawab masalah-masalah fiqh yang baru yang belum pernah terjawab oleh generasi sebelumnya.

Pernyataan As-Syâtibî sangat sesuai dengan apa yang telah dijelaskan oleh penulis tentang judul disertasi penulis yaitu formulasi metode tafsir ahkam pada perubahan hukum di masa pandemi. Permasalahan perubahan hukum yang terjadi pada masa pandemi sangat memerlukan peninjauan hukum kembali disebabkan perubahan situasi dan kondisi, sehingga dapat dibentuk formulasi metode tafsir ahkam yang dapat digunakan untuk menjawab terhadap masalah-masalah kontemporer.

Yusuf al-Qardawi juga menjelaskan begitu pentingnya fiqh kontemporer, sebab ia termasuk hal-hal yang sangat penting (untuk masalah kekinian) dan merupakan kebutuhan bagi para ahli fiqh kontemporer untuk menjaga kebutuhan terkini yang sesuai dengan kondisi kekinian, menjaga kemudahan dan keringanan pada aplikasi cabang hukum-hukum fiqh, baik itu dalam ibadah dan muamalat, apalagi bagi siapa yang melakukan ijtihad untuk masyarakat secara umum (yang multikultural). Tuntutan yang diinginkan adalah menjaga hal-hal dengan kondisi darurat, uzur-uzur dan pengecualian pada kondisi-kondisi tertentu dengan mengamalkan petunjuk ayat al-Quran pada QS. al-Baqarah/2:185.¹⁴³

Kemudian Yusuf al-Qardawi menjelaskan bahwa penghukuman pada kondisi-kondisi darurat kontemporer seperti ini, dapat menjawab hukum

¹⁴² Abu Ishak As-Syâtibî, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, Beirut: Dar al Ma'rifah, Jilid II, t.t..., h. 23

¹⁴³ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihâd fi al-Syariah al-Islâmiyah maa An-Nazarât Tajalliyât fi al-Ijtihâd al-Muâsyr*, Kuwait: Dar al-Qalam, Cet. I thn 1996, h. 126.

kebolehan perjalanan safar bagi wanita dengan menggunakan pesawat dan yang lain tanpa muhrim yang mendampingi dengan syarat adanya izin dari suami dan keluarganya, tentunya jika telah terpenuhi syarat keamanan dan ketenangan dalam perjalanan, seperti pendapat Ibn Hazam yang membolehkan perjalanan tersebut dengan dalil hadis (*az-Za'înah*) yang mana wanita ini melakukan perjalanan dari daerah Hirah menuju ke Ka'bah yang mana wanita ini tidak takut kecuali takutnya ia kepada Allah Swt. Kondisi-kondisi darurat ini menjadikan para ulama kontemporer berpandangan bahwa tidak masalah dalam jual beli mushaf al-Quran disebabkan kebutuhan manusia, padahal disana banyak pendapat para ulama yang telah menghukumi *makruh* jual beli mushaf, bahkan sampai mengharamkan jual beli itu.¹⁴⁴

Menurut penulis bahwa uraian di atas dapat diketahui bahwa fiqh kontemporer sangat berhubungan erat dengan fiqh darurat, sebab adanya perubahan-perubahan kondisi yang berubah disebabkan adanya kebutuhan yang mendesak dan untuk menyelamatkan nyawa orang banyak, maka hukum di masa pandemi dibolehkan berubah untuk mendapatkan kemaslahatan yang umum.

6. Fiqh Tujuan Syariah (*Fiqh Maqâsid As-Syar'iyah*)

Pemahaman dalam penguasaan terhadap *fiqh al-Maqâsid* yang benar mengantarkan para mufasir kepada pemahaman dalam perubahan hukum yang selalu menyesuaikan pada situasi dan kondisi pada sebuah kemaslahatan yang ada dan kemafsadatan yang akan terjadi. Melihat dampak bahaya yang akan muncul, maka penting sekali untuk memahami hukum itu sendiri. Oleh sebab itu realitas hukum selalu menyesuaikan dengan melihat *maslahah* dan *mafsadah* yang merupakan dasar wawasan dari studi maqasid as-syariah diantaranya adalah *dharûriyyât*, *hâjiât* dan *tahsînât*.

Secara etimologi *maqâsid* adalah kata jamak dari *maqâd* yang berarti tujuan-tujuan yang diarahkan kepada semua sarana untuk mencapainya.¹⁴⁵ Adapun terminologi maqasid as-syariah menurut Seikh Muhammad Thahir bin Ashyur adalah makna-makna atau hikmah-hikmah yang dapat ditangkap dan diperhatikan dan diketahui dari pembuat syariah yaitu Allah Swt pada kondisi syariah dan hukum. Dimana perhatian dan pengetahuan tersebut tidak hanya pada faktor tertentu pada keadaan hukum-hukum syariah, namun juga termasuk pada karakteristik syariah dan tujuannya yang umum, bersama nilai-nilai syariah yang harus mendapat perhatian. Bahkan, termasuk pada makna-makna yang mengandung hikmah yang tidak dapat diperhatikan dan

¹⁴⁴Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihâd fi al-Syariah al-Islâmiyah maa An-Nazarât Tajalliyyât fi al-Ijtihâd al-Muâsyir*,..., h. 126

¹⁴⁵Muhammad Abdul Athi Muhammad Ali, *Al-Maqâsid As-Syariah wa Atsaruha fi Al-Fiqhi Al-Islâmî*, Kairo: Dar al-Hadis, 2007, h. 13

diketahui dalam semua hukum syariah, akan tetapi dapat dilihat dari faktor-faktor yang lain.¹⁴⁶

Yusuf al-Qaradhawi menegaskan tentang *maqâsid as-syariah* dalam kitabnya, bahwa *maqâsid as-syariah* adalah tujuan, hikmah dan maksud yang terkandung dalam nash-nash al-Quran dan hadis, dimana maksud, tujuan dan hikmahnya mengandung kemaslahatan bagi para *mukallaf* yang dapat diwujudkan dalam kehidupan baik sebagai individu, keluarga, masyarakat.¹⁴⁷

Maka jika kita perhatikan dari penjelasan-penjelasan definisi tersebut, maka kesimpulannya adalah, *maqâsid as-syariah* adalah tujuan-tujuan pembentukan syariah yang meliputi hikmah-hikmah yang terkandung di setiap perintah dan larangan dalam al-Quran dan hadis. Jadi *Maqâsid as-syariah* adalah ilmu yang membahasa tentang tujuan-tujuan syariah yang bersumber dari al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw. Para ulama sepakat menjelaskan, bahwa semua tujuan dan hikmah dari syariah memiliki tujuan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan manusia secara umum dan umat Islam secara khusus, Bahkan khusus untuk umat ini, kemaslahatannya bisa didapatkan di dunia dan di akhirat.

Abu Ishak As-Syâtibî menegaskan bahwa, jika tujuan Allah Swt menurunkan syariah Islam secara global adalah untuk mewujudkan kebaikan (*maslahah*) bagi seluruh manusia dan alam semesta dan menjauhi dari kerusakan (*mafsadah*), maka tujuan Allah menetapkan syariah khusus kepada hamba-Nya dalam bentuk perintah dan larangan adalah untuk kemaslahatan mereka dunia dan akhirat. Oleh sebab itu, sepakat para ulama seperti Al-Juwainî, Al-Gazalî, Ar-Râzi, Al-Âmidî dan As-Syâtibî, menyepakati bahwa klasifikasi atau pembagian tujuan syariah dan masalah manusia dalam semua agama yang diturunkan oleh Allah Swt kepada manusia selalu bermuara pada lima tujuan utama yaitu, menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta.¹⁴⁸

Pandangan As-Syatibî menjelaskan bahwa, semua tujuan-tujuan syariah dalam kehidupan ini ada yang telah disebutkan langsung oleh Allah Swt, saat menetapkan perintah atau kewajiban dan larangan kepada hamba-hambanya, dan ada juga yang tidak disebutkan langsung oleh Allah Swt. Oleh sebab itu disini dibutuhkan usaha dan ijtihad dari para ulama atau fuqaha dalam menetapkan tujuan suatu perintah atau larangan tersebut berdasarkan alasan-alasan (*illat hukum*) yang tersyarat dalam sebuah nash syariah. Tujuan syariah yang dijelaskan langsung dari Allah Swt banyak dalam al-Quran, seperti

¹⁴⁶Muhammad Thahir bin Atsyur, *Maqâsid As-Syariah Al-Islamiah*, Kairo: Dar As-Salam, 2005, h. 49.

¹⁴⁷Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirasât fi Fiqh Maqâsid As-Syariah baina Al-Maqâsid Al-Kulliyah wa An-Nusûs Al-Juziyyah*, Kairo: Dar As-Syuruq, Cet II, 2007, h. 20.

¹⁴⁸Abu Ishak As-Syatibî, *al-Muwafaqât fi Ushul As-syariah*, Kairo: al-Maktabah at-Taufiqiyah, Vol. II, 2003, h. 7.

tujuan Allah memerintahkan untuk berwudhu adalah bertujuan untuk membersihkan diri dan menyucikan manusia. Allah Swt berfirman: “ Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmatnya bagimu, agar kalian bersyukur” (QS al-Maidah ayat 6. Tujuan Allah memerintahkan untuk kewajiban berpuasa adalah untuk menjadikan manusia agar bertakwa kepada Allah Swt. Firman Allah Swt: “ *Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kalian berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian, agar kalian bertakwa*’ QS. al-Baqarah/2:183. Begitu juga Allah Swt mewajibkan ibadah shalat lima waktu adalah bertujuan agar manusia terhindar dari perbuatan yang keji dan yang mungkar. Allah Swt berfirman: “ *Bacalah Kitab (al-Quran) yang telah diwahyukan kepadamu (Muhammad) dan laksanakan shalat, sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan yang keji dan yang mungkar* ”.QS. Al-Ankabut/29: 45.¹⁴⁹

Menurut penulis, bahwa penjelasan-penjelasan diatas, menunjukkan bahwa begitu pentingnya *maqâsid syariah* untuk memberikan uraian tentang hikmah dan tujuan dibalik ayat-ayat Allah Swt dalam al-Quran. Penjelasan para ulama diatas memberikan keterangan tentang pentingnya menguasai ilmu *maqâsid as-syariah* yang merupakan tujuan pembentukan hukum-hukum Islam. Bahkan dengan ilmu ini semua manusia akan terbuka akal dan hatinya tentang mengapa dan apa hikmah di balik ketetapan-ketetapan Allah Swt. Berikut ini penulis akan menukil penjelasan tentang urgensi *maqâsid as-syariah* bagi mufassir, dai, cendekiawan muslim dan peneliti al-Quran.

Menurut Khairan Muhammad Arif, bahwa memahami syariah dan mengetahui nash-nash syariah, agar dapat diamalkan dengan benar dan tepat dalam kehidupan umat, harus memahami ilmu *maqâsid as-syariah*, karena tidak mungkin seorang ulama memahami kandungan nash-nash syariah dan maksudnya tanpa mengetahui ilmu ini. Bahkan tidak dapat dipungkiri banyak para ulama dan dai memberikan fatwa kepada umat, namun melahirkan kontroversi dan keresahan umat, disebabkan tidak memperhatikan *maqâsid syariah* dalam fatwa mereka. Berikut ini adalah keistimewaan dan urgensi *maqâsid syariah* bagi para ulama, mufassir dan peneliti al-Quran:

- b. Mampu memahami dalam menetapkan tujuan dan maksud syariah yang ada dalam al-Quran dan hadis.
- c. Mampu menetapkan fatwa atau hukum dari sebuah nash al-Quran dan hadis yang masih bersifat umum sesuai dengan maksud pembuat syariah yaitu Allah Swt.

¹⁴⁹Abu Ishak as-Syatibî, *Al-Muwafaqât fi Ushûl As-Syariah*, Kairo: al-Maktabah at-Taufiqiyah, Vol. II, 2003..., h. 4.

- d. Mampu menganalogikan atau meng*qiyaskan* suatu hukum terhadap suatu masalah yang belum ada hukumnya dalam al-Quran dan hadis dan ijma dengan masalah yang telah ada hukumnya dalam al-Quran dan hadis.
- e. Mampu mengeluarkan hukum-hukum praktis terhadap suatu masalah baru yang dihadapi umat dari dalil-dalil al-Quran dan hadis yang bersifat global.
- f. Mampu menjawab seluruh permasalahan umat khususnya dalam masalah hukum Islam atau hukum-hukum ibadah dan muamalah yang masih diperselisihkan para ulama, atau kasus-kasus syariah yang bersifat kontemporer, sebab belum ada dalilnya dalam al-Quran, hadis dan *ijma*.
- g. Mampu memahami dan memiliki sikap yang bijak dan adil dalam menyikapi perbedaan pendapat para ulama terhadap satu masalah dan memberikan jawaban yang moderat dan proporsional.
- h. Untuk umat Islam, *maqâsid as-syariah* dapat memberikan jawaban dan solusi yang ilmiah sesuai syariat terhadap setiap kasus dan tantangan umat.

Penjelasan-penjelasan yang seperti di atas inilah yang akan menjadikan bagi setiap mufassir dan peneliti al-Quran kontemporer, memiliki wawasan tentang ilmu *maqâsid as-syariah* dan apa saja yang berkaitan dengannya. Studi tentang *maqâsid as-syariah* adalah sebuah pembelajaran tentang rahasia-rahasia dan keistimewaan tentang ayat-ayat yang terdapat dalam al-Quran yang banyak mengandung pelajaran-pelajaran yang bertujuan untuk kemaslahatan umat.

7. Fiqh Prioritas (*Fiqh Al-Aulawiyât*)

Fiqh Prioritas atau *fiqh al-Aulawiyât*¹⁵⁰ merupakan studi keislaman yang membuka wawasan baru dalam rangka cerdas dalam menempatkan sesuatu itu pada tempatnya dan memberikan kadar hukum kepada segala hal yang berkaitan tentang muatan hukum sesuai kebutuhannya. Studi ini adalah sebuah hasil renungan oleh salah satu ulama besar abad ini yaitu Yusuf Al-Qardawi. Bahkan studi ini dapat memberikan solusi terhadap tidak adanya keseimbangan dari sudut pandang agama. Studi ini akan memberikan

¹⁵⁰*Al-Awlawiyât* adalah bentuk jamak dari kata tunggal *Al-Awlâ*, yang tertulis dalam bentuk *ism al-tafdîl* (kata benda bermakna melebihkan). Secara etimologi, kata *al-awlâ* memiliki dua arti: *pertama*, lebih berhak atau lebih tepat; dan *kedua*, lebih dekat. Tetapi makna kedua pada dasarnya kembali kepada makna pertama. Ibn Al-Manzûr menyebutkan suatu kalimat: *fulân awlâ bi hâdhâ al-amr min fulân*, artinya: si fulan lebih berhak atas suatu perkara. Adapun secara terminologi, istilah *al-awlawiyât* belum pernah dipakai oleh ulama di masa klasik baik dari ahli-ahli linguistik maupun bidang keilmuan Islam lainnya. Istilah *Al-Awlawiyât* disebutkan pada beberapa literatur klasik namun dengan ungkapan kata tunggalnya, *Al-Awlâ*, tetapi pengertian yang ada tidak keluar dari segi etimologi sebagaimana disebutkan di atas. Di antara ulama klasik yang memakai istilah ini adalah Ibn Hajar Al-Asqalânî, kitab *Fath Al-Bârî: Sharh Sahîh Al-Bukhârî*, Abd al-Qâdir Shaybah Al-Hamdi (ed.), Vol. 1, Riyad: Maktabah al-Mulk al-Fahad al-Watanîyah, 1421, h. 96.

kemampuan kepada para ulama dan mufassir untuk memberikan penilaian kepada suatu hukum, mana yang harus didahulukan atau diprioritaskan dan mana yang harus diakhirkan.

Penulis menjadikan fiqih prioritas menjadi salah satu syarat kualifikasi yang harus dimiliki oleh mufassir dan peneliti al-Quran kontemporer, tujuannya untuk dapat menjawab dan mengungkap berbagai macam ketimpangan dan tidak adanya keseimbangan keadilan dalam menetapkan hukum-hukum Islam kontemporer baik itu dalam bidang hukum, sosial, ekonomi Islam dan ekonomi konvensional, politik dan adat istiadat masyarakat tertentu. Oleh karena itu, studi ini akan menyadarkan para ulama dan umat Islam dari hal-hal yang banyak mereka abaikan, seperti keistimewaan shalat lima waktu berjamaah di masjid. Pahala yang dihadirkan begitu melimpah dari pada shalat sendiri di rumah. Sampai kepada lebih baik untuk mendahulukan membantu dan menolong keluarga yang ditimpa musibah dari pada kita beribadah haji dan umrah, akan tetapi keluarga dan tetangga kita kelaparan dalam musibah yang datang tiba-tiba. Ketika bertabrakan antara kepentingan agama dan adat masyarakat, anatar perintah agama dan keinginan kelompok dan lain-lain. Artinya studi ini mengajarkan kepada kita untuk cerdas dalam menghadapi segala keadaan yang mungkin saja terjadi secara tiba-tiba dan kita tidak mengetahui sebabnya.

Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan tentang studi ini tentunya memiliki tujuan yaitu untuk meletakkan segala sesuatu pada tingkatannya dengan adil dari segi hukum, nilai dan aplikasinya. Pekerjaan yang biasanya mula-mula dikerjakan harus didahulukan, berdasarkan penilaian syariah yang benar yang diberi petunjuk oleh cahaya wahyu dan diterangi oleh akal, sesuai dengan firman Allah Swt pada QS. an-Nur/24:35 yaitu "*Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu*", Sehingga sesuatu yang tidak penting, tidak didahulukan atas sesuatu yang penting. Sesuatu yang penting tidak didahulukan atas sesuatu yang lebih penting. Begitu juga, sesuatu yang tidak kuat (*marjûh*) tidak didahulukan atas sesuatu yang kuat (*râjih*). Dan sesuatu yang biasa-biasa saja tidak didahulukan atas sesuatu yang utama atau yang paling utama. Sesuatu yang seharusnya didahulukan harus diprioritaskan dan yang seharusnya diakhirkan harus diakhirkan. Sesuatu yang kecil tidak harus dan perlu dibesarkan dan sesuatu yang penting tidak boleh diabaikan. Setiap perkara harus diletakkan di tempatnya dengan

seimbang dan lurus, tidak lebih dan kurang.¹⁵¹ Sesuai firman Allah Swt dalam QS.ar-Rahman/55:7-9 adalah.

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا
الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾

*dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan), supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu, dan Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.*¹⁵²

Yusuf Al-Qaradhawi melanjutkan, pada dasarnya bahwa sesungguhnya nilai, hukum, aplikasinya serta pemberian beban kewajiban menurut pandangan agama ialah berbeda-beda satu dengan yang lainnya. Semuanya itu tidak berada pada satu tingkatan, ada yang besar dan ada juga kecil, ada yang pokok dan ada juga yang cabang, ada yang berbentuk rukun dan ada juga yang sekedar pelengkap, ada permasalahan yang menduduki tempat utama (esensi), ada juga yang hanya berupa permasalahan pinggiran, ada yang tinggi dan ada juga yang rendah, ada yang utama dan ada juga yang tidak utama.¹⁵³

Wawasan pengetahuan tentang studi ini bagi mufasir dan peneliti al-Quran kontemporer adalah sebuah keharusan yang mesti dimiliki. Berdasarkan pernyataan dan penjelasan di atas dari para ulama, khususnya Yusuf Al-Qardawi sebagai ulama kontemporer abad ini yang banyak memberikan kontribusi pemikiran-pemikiran berlian khususnya dalam khazanah kajian hukum Islam kontemporer. Pemikirannya dalam kajian keislaman khususnya kajian hukum, selalu dijadikan sebagai rujukan umat di zaman kontemporer ini. Apalagi dengan karyanya dengan kitab-kitab yang begitu banyak yang telah beliau tulis. Di antaranya kitab *fatawa muashirah* (kontemporer) yaitu fatwa kontemporer 1-4 jilid yang sampai sekarang menjadi referensi dalam kajian hukum Islam.

Dari kitab-kitab beliau yang telah memberikan warna baru dalam corak perkembangan pemikiran fiqh Islam diantaranya adalah fiqh prioritas yang menjadi studi yang harus difahami dan dikuasai oleh fufasir dan peneliti al-Quran. Menurut Ahmad Al-Ashal, bahwa menurutnya, fiqh prioritas merupakan hasil elaborasi antara konsep *tarjih maqâsidi* yang dalam bahasa

¹⁵¹ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah jadîdah fi Dhûi Al-Quran wa As-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-7, 2005, h. 6.

¹⁵² Al-Quran dan Terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia, Surah ar-Rahman ayat 7-9.

¹⁵³ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fi Dhûi Al- Quran wa as-Sunnah...*, h. 7.

Al-Qaradhawi disebut *fiqh al-muwâzanât* (fiqh pertimbangan), dengan konsep pengamatan atas kondisi realitas atau yang disebut dengan *fiqh al-wâqi* (fiqh realitas).¹⁵⁴

Suatu hal terpenting yang bisa diaplikasikan oleh fiqh pertimbangan adalah: 1) memberikan pertimbangan antara ragam kemaslahatan dan manfaat dari berbagai kebaikan yang ditetapkan sesuai syariah, 2) memberikan pertimbangan antara berbagai bentuk kerusakan, *madharat*, dan kejahatan yang dilarang oleh agama, 3) memberikan pertimbangan antara maslahat dan kerusakan, antara kebaikan dan kejelekan, jika dua hal yang bertentangan ini bertemu satu sama lain. Menurut al-Qaradawi, Fiqh Pertimbangan yang pada gilirannya akan menjadi Fiqh Prioritas mengharuskan kita untuk: pertama, mendahulukan *dharuriyyât* atas *hâjiyyât*, apalagi terhadap *tahsînât*; dan kedua, mendahulukan *hajjiyyât* atas *tahsînât* dan *kamâliyyât*. Pada sisi yang lain, *dharûriyyât* sendiri terbagi-bagi lagi menjadi beberapa bagian. Para ulama menyebutkan bahwa *dharûriyyât* itu ada lima macam: agama, jiwa, keturunan, akal dan harta kekayaan. Sebagian ulama—seperti Shihâb al-Dîn al-Qarâfî—menambahkan *dharûriyyât* yang keenam, yaitu kehormatan.¹⁵⁵

Memahami fiqh prioritas bagi mufassir dan peneliti al-Quran adalah hal yang harus dimiliki. Sebab studi ini akan mengajak kepada para mufassir dan siapa saja yang ingin mendalami tafsir ahkam, akan menjadikan fiqh prioritas sebagai wasilah penyeimbang kepada hal-hal-hal hukum yang menyimpang yaitu yang telah keluar dari pemahaman jumhur ulama. Fiqh prioritas ini akan mengajak kita untuk mampu beradaptasi kepada segala hal yang berbeda dan sering berubah dalam hal ini (hukum Islam kontemporer) disebabkan kondisi masyarakat, daerah, waktu dan perubahan cuaca dan lain-lain. Maka menurut penulis, fiqh prioritas harus dikuasai oleh mufassir dan peneliti al-Quran kontemporer untuk dapat memahami nash-nash al-Quran dengan baik, sehingga saat mengambil kesimpulan hukum (*istinbâth* ahkam) tidak keliru dan solusinya tepat sasaran sesuai kebutuhan masyarakat kekinian.

Wabah covid-19 yang melanda dunia tahun ini adalah sebuah musibah yang tidak hanya dirasakan oleh wilayah tertentu, akan tetapi wabahnya mendunia sampai ke kampung-kampung. Banyak yang mengira wabah ini hanya sebentar dan tidak lama, rupanya apa yang mereka prediksi tidak sesuai dengan kenyataan. Wabah ini sampai menghancurkan ekonomi umat,

¹⁵⁴Ahmad Al-Asal, *Al-Dâiyah al-Faqih al-Sheikh Yusuf al-Qaradhawi wa Masârah Khamsîna ‘Aman fî al-Da‘wah ilâ Allah*”, dalam ‘Abd al-Qâdir Mahmûd al-Bakar, Yusuf al-Qaradhawi: *Kalimât fî Takrîmih wa Buhûth fî Fikrih wa Fiqh*, Vol. I, Kairo: Dâr al-Salâm, 2004, h. 167.

¹⁵⁵Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah jadîdah fî dhûi al-Quran wa as-Sunnah...*, h. 25.

ia menghentikan segala aktifitas yang biasa normal dilakukan. Sehingga pemerintah dan masyarakat dunia harus bersatu padu, saling tolong menolong dalam rangka memerangi virus yang mematikan ini. Korban-korban berjatuh begitu banyak, perekonomian dunia lumpuh total, dana untuk menangani wabah ini tidak sedikit yang keluar, sampai berterilyun-terilyun. Namun, sampai sekarang vaksinnnya pun masih dalam penelitian.

Wabah ini bukan hanya mengganggu aktifitas dunia seperti perekonomian dan lain-lain, akan tetapi mengacaukan juga aktifitas ibadah kita yang biasa kita laksanakan dengan cara yang normal tanpa kesulitan dan hambatan. Ibadah haji dibatalkan tahun ini, ibadah shalat jumat yang biasa dilakukan di masjid berjamaah sekarang tinggal sudah tidak bisa lagi, begitu juga aktifitas hiburan dan lain-lain. Oleh karena itu pendekatan studi fiqh prioritas ini merupakan salah satu studi keilmuan diantara studi keilmuan Islam yang lain, yang dapat memberikan solusi hukum sesuai dengan kapasitasnya sebagai penyeimbang dan dapat menempatkan posisi hukum sesuai dengan kadar kegunaan dan kebutuhannya.

Terjadinya penyimpangan orang-orang dalam beragama di masa ini, tidak memiliki wawasan skala prioritas. Sebab mereka tidak mampu membedakan mana yang harus diutamakan untuk dikerjakan dan mana yang tidak utama yang bisa diakhirkan dalam aplikasinya. Oleh sebab itu penting sekali untuk mengamati dan mempelajari uraian Yusuf al-Qardawi tentang penyimpangan-penyimpangan keadaan masyarakat muslim tentang hal ini. Kata beliau, berapa banyak orang-orang muslim sekarang ini, membangun masjid di daerah yang sudah banyak masjid, apakah tidak terfikirkan baginya untuk memberikan dana pembangunan masjid itu kepada pengembangan dakwah, membantu kegiatan-kegiatan keilmuan untuk memberantas kemiskinan dan kekufuran atau mendukung program-program umat untuk menegakkan syariah Islam. Apakah mereka tidak cerdas melihat kebutuhan umat dewasa ini. Begitu juga setiap tahun pada musim haji, kita menyaksikan umat Islam berbondong-bondong untuk menunaikan ibadah haji dan umrah, yang mana orang-orang itu sudah pernah haji dan akan berhaji lagi. Apakah ia tidak memiliki pengetahuan tentang hukum berhaji bagi yang telah haji sekali kemudian berhaji lagi, hukumnya telah jatuh sunnah, sebab kewajiban haji sekali seumur hidup telah dilaksanakan. Mengapa ia tidak menggunakan dana haji itu untuk membantu bagi mereka yang terkena musibah.¹⁵⁶

Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan, seorang penulis buku Islam yang sangat terkenal, yaitu sahabat saya yang bernama Fahmi Huwaidi, yang mana beliau pernah menulis artikelnya setiap hari selasa, mengatakan secara terang-terangan kepada kaum muslimin, “Sesungguhnya usaha

¹⁵⁶Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fi Dhûi Al-Quran wa As-Sunnah...*, h. 15.

menyelamatkan kaum muslimin Bosnia lebih utama dari pada kewajiban haji pada tahun ini. Akibat pernyataan ini banyak orang yang bertanya kepada saya ketika mereka membaca artikel itu, sejauh mana kebenaran penjelasan itu bila ditinjau dari segi syariah, agama dan fiqih? Saat saya menjawab mereka saya katakan, “bahwa sesungguhnya pernyataan penulis itu adalah benar, dan jika ditinjau dari sudut pandang fiqih, maka sebenarnya telah ada penjelasan dari kaidah fiqih yang menyatakan: *“Kewajiban-kewajiban yang sifatnya mendesak (darurat) untuk segera dilakukan, lebih didahulukan atas kewajiban-kewajiban yang bisa ditangguhkan”*, ibadah haji adalah salah satu ibadah yang bisa ditangguhkan. Ibadah haji juga adalah ibadah yang mungkin bisa ditangguhkan, dan kewajibannya tidak dituntut segera dilaksanakan menurut sebagian imam mazhab. Sedangkan menyelamatkan muslimin Bosnia dari ancaman yang akan memusnahkan mereka dari kelaparan, kedinginan dan penyakit. Dan adanya penyakit dari satu sisi dan penyelamatan pemusnahan manusia secara massal dari segi yang lain, merupakan kewajiban yang harus segera dilaksanakan. Oleh sebab itu tindakan penyelamatan ini tidak dapat ditangguhkan dan tidak dapat ditunda-tunda.¹⁵⁷

Penjelasan diatas akan membuka wawasan keilmuan dalam studi tafsir ahkam. Sebab pemikiran Yusuf Al-Qaradhawi yang berlian ini mengajak kita untuk memahami konsep ayat-ayat hukum secara komprehensif, tidak hanya melihat pada hal-hal yang sempit dalam ruang lingkup kewajiban semata, akan tetapi yang lebih dari pada itu. Sebuah langkah yang menerobos pemikiran fiqih kita selama ini, yang memberikan kepada setiap ahkam masing-masing ruang hukum tentang penetapannya yang benar, sesuai dan dapat diterima oleh akal sehat manusia sesuai fitrahnya. Kewajiban-kewajiban yang akan diaplikasikan disesuaikan dengan tata tertib urutannya dan melihat waktu saat dilaksanakannya tidak menyebabkan kewajiban-kewajiban yang lain terabaikan. Wawasan pemikiran Yusuf Al-Qaradhawi memberikan energi positif kepada para ulama dunia tentang pentingnya fiqih prioritas ini, sehingga bagi penulis disertasi ini menjadikan studi ilmu fiqih prioritas ini sebagai salah satu syarat kualifikasi bagi siapa saja yang ingin mendalami dan yang ingin meng*intinbathkan* hukum.

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa Bisr Al-Hafi menjelaskan bahwa, “Jika kaum muslimin mau memahami, memiliki iman yang benar dan mengetahui makna fiqih prioritas, maka dia akan merasakan kebahagiaan yang lebih besar dan suasana kerohanian yang lebih kuat, setiap kali ia dapat mengalihkan dana ibadah haji itu untuk memelihara anak-anak yatim, memberi makan orang-orang yang kelaparan, memberi tempat perlindungan

¹⁵⁷Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fi Dhûi Al-Quran wa As-Sunnah...*, h. 16.

bagi orang-orang yang terlantar, mengobati orang-orang sakit, mendidik orang-orang yang bodoh atau memberi kesempatan kerja kepada para pengangguran (dengan membuka lowongan kerja). Kemudian Yusuf al-Qardawi melanjutkan penjelasannya bahwa diantara kaum muslimin setiap hari bertengkar hanya untuk mempertahankan diri dalam masalah-masalah *juziyyah* atau masalah-masalah *khilafiyyah*, di sisi lain mereka mereka melalaikan perjuangan Islam yang lebih besar dalam melawan musuh-musuhnya yang sangat dengki, benci, tamak, dan selalu mengintainya. Bahkan Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa beberapa pemuda yang tekun, rajin ibadah akan tetapi memperlakukan orang tuanya bapak, ibu dan saudara-saudara mereka berlaku keras kasar, dengan argumentasi mereka, bahwa mereka semua adalah para pelaku kemaksiatan atau menyimpang dari ajaran agama. Para pemuda itu lupa bahwa Allah Swt mewasiatkan kepada kita untuk berlaku baik terhadap kedua orangtua, walaupun mereka masih dalam kekafiran.¹⁵⁸

Hal terpenting yang patut diperhatikan dari konsep fiqih prioritas yaitu yang berkaitan dengan tata urutan nilai-nilai *maqâsid syariah* yang dijadikan sebagai tolak ukur pemikiran prioritasnya. Al-Qaradhawi menyebut tiga kategori tingkatan urutan *maqâsid*, yaitu: 1) *dharûriyyât* (primer); 2) *hâjiyyât* (sekunder); dan 3) *tahsîniyyât* (sekunder). Al-Qaradhawi melanjutkan penjelasannya: “Yang dimaksudkan dengan *darûriyyât* yaitu sesuatu yang kita tidak bisa hidup kecuali dengannya; dan *hâjiyyât* adalah kehidupan memungkinkan tanpa dia, tetapi kehidupan itu mengalami kesulitan dan kesusahan; dan *tahsîniyyât* ialah sesuatu yang dipergunakan untuk menghias dan mempercantik kehidupan, atau yang biasa kita sebut dengan *kamâliyyât* (pelengkap)”¹⁵⁹.

Menurut penulis Mufasir atau peneliti al-Quran harus memahami tahapan-tahapan *maqâsid syariah* yang telah dijelaskan di atas oleh Yusuf al-Qaradhawi. Penguasaan *maqâsid syariah* ini mengacu kepada upaya untuk menyikapi segala kerancuan dan penyimpangan pemikiran hukum agar tidak berat sebelah dalam memberikan keputusan hukum. Jika ia sebagai hakim ini merupakan tugas dan pekerjaannya setiap hari dalam menghadapi ragam masalah-masalah kehidupan umat yang beragam. Oleh sebab itu kebutuhan fiqih prioritas dalam membangun pemikiran hukum yang sesuai tingkatan kebutuhan manusia sangat dibutuhkan, apalagi perkembangan dari segala sektor kebutuhan manusia, selalu bertambah. Mulai dari sektor perekonomian, sosial, politik sampai kepada sektor pertanian, perdagangan dan kesehatan Semua itu membutuhkan solusi hukum, jika dalam

¹⁵⁸Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fi Dhûi Al-Quran wa As-Sunnah...*, h. 19.

¹⁵⁹Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fi Dhûi Al-Quran wa As-Sunnah...*, h. 25..

perjalanannya memunculkan masalah-masalah kontemporer yang membutuhkan jawaban yang sesuai.

Contohnya pada sektor kesehatan, yang merupakan salah satu perhatian agama untuk dijaga yaitu *hifz an-nafs* menjaga jiwa dari kepunahan. Mewujudkan kesehatan yang baik dengan menyediakan sarana-sarana kesehatan dan obat-obatan yang baik dan halal, adalah sebuah bentuk usaha untuk menjaga keselamatan manusia dari kepunahan baik muslim dan non-muslim. Apalagi di masa-masa pandemi pada tahun 2020 ini, wabah covid 19 yang merajalela bukan hanya di wilayah tertentu, namun sudah menyebar hampir di setiap negara sampai ke pelosok-pelosok desanya. Sebagai seorang mufassir dan peneliti al-Quran harus menguasai metode istinbath hukum yang sesuai dengan keinginan kemaslahatan bersama dan sesuai dengan keinginan hukum. Sebab perubahan hukum pasti terjadi, walaupun hukum tersebut memiliki dalil *qhat-î dhalalah*. Sesuai juga dengan qaidah fiqhiyyah bahwa “*al-ahkâm al-fatâwâ tatagayyar bitagayyuri az-zamân wa al-makân*” (hukum-hukum dan fatwa-fatwa itu dapat berubah sesuai dengan kebutuhan zaman dan tempat).

8. Fiqh Darurat (*Fiqh Ad-Dharûrah*)

Khazanah studi hukum Islam selalu memiliki keterikatan dengan bidang studi ilmu Islam yang lain, sebab antara satu dengan yang lain ada *irtibât* (keterikatan) dan tidak memisahkan diri. Hampir semuanya berdiri sendiri dan memiliki kedalaman cakupan pembahasannya. Namun, di sisi lain memiliki keterikatan dengan studi fiqh yang lain. Di sinilah dibutuhkan kemampuan oleh mufassir dan peneliti al-Quran dalam memulai dan mempelajari kajiannya untuk memecahkan masalah-masalah yang dihadapi pada zaman kontemporer ini. Maka kemampuan seorang peneliti studi Islam untuk menghubungkan antara fiqh darurat (*fiqh ad-dharûrah*) dengan fiqh prioritas (*fiqh al-awlawiyyât*) dan kemampuan menghubungkan antara fiqh perbedaan (*fiqh al-ikhtilâf*) adalah merupakan kemampuan khusus yang harus dimiliki oleh mereka yang memiliki latar belakang pendidikan studi Islam yang mendalam dan komprehensif. Tujuannya untuk menemukan pandangan baru yang dapat menyeimbangkan antara pandangan pemikiran *fiqh ad-dharûrah* dan studi kajian fiqh-fiqh yang lain.

Ad-dharûrah (darurat) ditinjau dari sisi etimologi adalah *ismun li masdari al-idtirâr* yaitu kata benda dari kata *idtirâr* yang bermakna sesuatu yang mendesak, seperti ungkapan: *hamalatnî ad-dharûrah alâ kazâ* yang berarti keadaan mendesak membawaku atas hal itu. Sebuah ungkapan “*si fulan telah terdesak kepada perbuatan itu*”.¹⁶⁰ Dari segi istilah *ad-dharûrah*

¹⁶⁰Abu Mansur Muhammad bin Ahmad, *Tahzîb Al-Lughah*, Tahqiq: Muhammad Abu Fadl Ibrâhim, *Murâja'ah alâ Muhammad Al-Bukhârî*, Kairo: Ad-Dâr al-Misriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, Vol. 11, h. 458.

adalah sebuah kebutuhan (*al-hâjah*) dan kepentingan yang tidak ada yang dapat menolaknya, sehingga sesuatu yang dharurat itu adalah setiap apa yang tersentuh kepadanya kebutuhan yang mendesak.

Menurut Muhammad As-Shâdiq Qamhâwî adalah keadaan yang diliputi ketakutan akan bahaya atas jiwa atau sebagian anggota tubuhnya jika meninggalkan sesuatu untuk dimakan. Kemudian dari pernyataan di atas ini mengandung dua makna yang *pertama*, tuntutan yang harus dilakukan pada suatu tempat yang tidak ada makanan kecuali bangkai. *Kedua*, selainnya ada, namun untuk memakannya tidak disukai sebab ada ancaman yang menyebabkan hancurnya jiwa atau hilangnya sebagian anggota tubuhnya.¹⁶¹

Fakhru Ar-Râzî dalam pernyataannya, telah menjadikan darurat tidak mengeluarkan pada teks ini pemahaman yang sempit dan terbatas atas darurat pada hal pangan (makanan) saja, akan tetapi memberikan ruang yang luas atas keadaan darurat ini lebih jauh dan luas. Dalam qaidah fiqh dinyatakan: “*al-Ibahah maujûdatun fi kulli hâlin wajadat ad-dharûrah fiha*”, maksudnya adalah “*Hukum kebolehan itu tetap ada pada setiap keadaan, selama muncul sesuatu yang mendesak di dalamnya*”. Dan untuk menambah pemahaman tentang darurat ini dengan jelas, bahwa terdapat firman Allah Swt dalam QS. al-Baqarah/2:173 yaitu,

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ ۚ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ فَمَنْ
أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah, tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat ini menjelaskan tentang hukum keharaman bangkai, darah dan daging babi dan secara umum menjelaskan tentang hukum kebolehan memakannya dalam keadaan emergensi (darurat) untuk dikonsumsi. Al-Jassâs menjelaskan dari sisi hukum yang lain bahwa makna kebolehan hukumnya adalah kebolehan melakukan yang haram untuk melangsungkan kehidupan jiwa manusia dengan memakannya, dan khawatir jika tidak, akan menyebabkan kematian. Maka wajib menjadikan hukumnya berdasarkan

¹⁶¹Muhammada As-Shadiq Qamhâwî, *Ahkâm al-Quran*, Kairo: Dar Al-Mushaf Syirkah wa natba'ah Abdurrahman Muhammad, Cet. II, Vol. I, h. 156-159.

adanya *dharar* bahaya.¹⁶² Firman Allah Swt dalam QS. al-An'âm/6:119 yaitu:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾

Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.(QS. al-An'âm/6:119)

Berdasarkan ayat di atas, jika kita telaah lebih dalam lagi, maka akan memunculkan ayat-ayat yang lain yang saling menjelaskan satu ayat dengan ayat yang lain, bahkan ayat-ayat ini akan melahirkan kaidah induk tentang “*bahaya harus dihilangkan*” pada qaidah-qaidah fiqih di antara lima kaidah induk yang tersebar pada kitab-kitab fiqih Islam. Diantara ayat-ayat yang dijadikan sumber dan sandaran pada qaidah ini adalah QS. al-Baqarah/2:185

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Kemudian dalam QS. al-Hajj/22:78

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.

Kemudian dalam QS. an-Nisa/4:28

¹⁶²Abu Bakar Muhammad bin Musa al-Khawarizmî Al-Jassâs, *Ahkam al-Quran*, tth, Vol. I..., h. 160.

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ تَحْفَافَ عَنْكُمْ^ج وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٣٨﴾

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Kemudian dalam QS. al-Ahzab/33:38

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ^ط سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ^ع وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴿٣٨﴾

Tidak ada suatu yang memberatkan atas Nabi Saw tentang apa yang telah ditetapkan Allah baginya. (Allah telah menetapkan yang demikian) sebagai sunnah-Nya pada nabi-nabi yang telah berlalu dahulu. dan adalah ketetapan Allah itu suatu ketetapan yang pasti berlaku.

Kemudian penulis akan menyebutkan dalil-dalil yang bersumber dari hadis-hadis Nabi Muhammad Saw yang dijadikan sebagai sumber dalil tentang hukum darurat sebagai sikap untuk menolak bahaya yang melahirkan *mafsadah* (kerusakan). Di antara dalil-dalil dari hadis Nabi Muhammad Saw adalah sebagai berikut, dari sahabat Abu Sa'id, Sa'ad bin Sinan Al Khudri, Rasulullah Saw bersabda:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ سَعْدُ بْنُ سِنَانَ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ^{١٦٣}

“Tidak boleh membuat mudharat terhadap diri sendiri dan tidak boleh memudharatkan orang lain”.

Maka dari dalil-dalil di atas telah lahir beberapa qaidah fiqih yang banyak memberikan penjelasan hukum Islam, sekaligus sebagai solusi dalam menjawab problematika kontemporer. Kaidah ini menjelaskan kepada umat, bahwa harus menghilangkan bahaya yang mengancam kematian atau kepunakan jiwa manusia. Maka dengan kaidah ini tentunya akan merubah hukum yang sudah diharamkan dalam Islam, menjadi boleh dilakukan dengan alasan untuk menyelamatkan jiwa manusia. Dalam qaidah yang lain anak dari kaidah diatas adalah; *keadaan yang darurat (emergensi) membolehkan sesuatu yang diharamkan, apa yang dibolehkan untuk kondisi*

¹⁶³ Abu Abdullah Muhammad bin Yazid bin Abdullah bin Majah Al Quzwaini, *Sunan Ibnu Majah*, nomor hadis. 2341, At-Thabrani, *Al-Kabir* nomor hadis. 11806.

darurat (emergensi), diberi kadar sesuai kebutuhannya, menolak kehancuran (mafsadah) lebih diprioritaskan dari pada mengambil dan mendatangkan kemaslahatan, tidak ada keharaman saat dalam keadaan darurat, dan tidak ada kewajiban saat tidak mampu (untuk melaksanakannya).

Kualifikasi syarat dalam menentukan kondisi darurat yang dimaksud dalam kaidah ini. Di antaranya adalah:

- a. Darurat yang dimaksud benar-benar terjadi atau diprediksi kuat akan terjadi, tidak hanya sekedar praduga atau asumsi belaka. Contohnya, saat musafir di tengah perjalanan merasa sedikit lapar, disebabkan belum makan siang. Padahal ia akan tiba di tempat tujuan sore nanti. Ia tidak boleh mencuri dengan alasan jika ia tidak makan siang, ia akan mati, karena alasan yang ia kemukakan hanya bersandar pada prasangka semata.
- b. Tidak adanya pilihan selain pilihan itu yang bisa menghilangkan mudarat tersebut. Seperti, seorang musafir yang kehabisan bekal di tengah perjalanan jauh di padang pasir. Musafir tersebut, berada dalam kondisi lapar yang sangat memprihatinkan. Di tengah perjalanan, ia bertemu seorang pengembala bersama kambing miliknya. Tidak jauh dari tempatnya berada, ada tergeletak bangkai sapi. Maka ia tak boleh memakan bangkai sapi tersebut karena ia mampu membeli kambing atau memintanya dari si pengembala.
- c. Kondisi darurat tersebut betul-betul memaksa untuk melakukan hal tersebut disebabkan kekhawatiran akan kehilangan nyawa atau anggota tubuh badannya.
- d. Keharaman yang ia perbuat tersebut tidak sama sekali menzalimi orang lain. Jika seseorang dalam keadaan darurat dan diperhadapkan dengan dua pilihan: memakan bangkai atau mencuri makanan, maka hendaknya ia memilih memakan bangkai. Hal itu dikarenakan mencuri termasuk perbuatan yang menzalimi orang lain. Kecuali jika ia tidak memiliki pilihan selain memakan harta orang lain tanpa izin, maka dalam hal ini hukumnya dibolehkan dengan syarat ia harus tetap menggantinya.
- e. Tidak melaksanakannya dengan melewati batas. Cukup sekedar yang ia perlukan untuk menghilangkan mudarat. Seorang dokter pada saat mengobati pasien perempuan yang mengalami sakit di tangannya, maka hukumnya boleh baginya membuka aurat sebatas (yang dibutuhkan) yaitu tangannya saja. Tidak boleh menyingkap aurat yang tidak dibutuhkan saat pengobatan, misalnya melepas jilbab, dan lain sebagainya. Sama halnya dengan orang yang sangat kelaparan di tengah perjalanan. Maka ia boleh memakan daging bangkai sekedar untuk menyambung hidupnya saja (menyelamatkan). Dengan kata lain tidak boleh memakannya sampai

kenyang, melewati kadar untuk menghilangkan *mudharat* yang akan dialaminya.¹⁶⁴

Penjelasan di atas memberikan wawasan yang sangat luas bagi umat Nabi Muhammad Saw, bahwa agama Islam ini adalah agama yang dapat diterima oleh semua lapisan masyarakat. Tidak memberikan beban yang berat dan mudah dikerjakan syariahnya. Tidak ada batasan yang membatasi mereka dengan agama Islam ini, kecuali sesuatu batasan yang telah ditetapkan oleh syariah. Agama Islam adalah agama *rahmatan lil âlamîn* agama yang mengatur hukum-hukumnya dengan tanpa paksaan dan beban berat, sehingga setiap hukum dalam al-Quran selalu melihat kondisi umat dalam melaksanakannya. Bahkan sampai hukum-hukum yang memiliki *dalil qhat'î* (dalilnya pasti), tetap dapat berubah sesuai situasi dan kondisi, jika keadaannya normal maka hukumnya berjalan normal tidak ada perubahan, jika keadaannya tidak normal maka berjalan sesuai kemampuan dan melihat beban.

9. Fiqh Hukum Yang Tetap dan yang Berubah (*Fiqh Tsawâbit wa Mutagayyirât*)

Pemahaman fiqh *tsawâbit* adalah pemahaman tentang wawasan studi ajaran Islam baik tentang aqidah, ibadah, muamalah dan hukum-hukum Islam yang permanen yang tidak berubah (*qath'î ad-dilâlah*) dan yang dapat berubah. Adapun *mutagayyirât* yaitu ketetapan Allah yang tidak baku atau yang masih menjadi lahan ijtihad (*zhannî ad-dilâlah*). Atau dalam bahasa yang lain *tsawâbit* hal-hal yang bersifat tetap dan permanen adalah masalah-masalah *ushul* (prinsip), sedangkan *mutaghayyirat* (hal-hal yang tidak baku yang berpotensi dapat berubah) seperti masalah-masalah cabang *furûiyyah* (yang tidak prinsip) pada ajaran Islam.

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, *tsawâbit* hari kiamat, yaitu ajaran Islam yang berhubungan dengan aqidah, ketuhanan (*ulûhiyyah*), penyembahan kepada Allah Swt (*ubûdiyyah*). Istilah dalam al-Quran dan hadis disebut dengan rukun iman. Yusuf al-Qaradhawi melanjutkan uraiannya bahwa ruang lingkup *tsawâbit* dalam Islam adalah aqidah, ibadah, nilai-nilai akhlak dan hukum-hukum Islam yang pasti hukumnya (*qath'î*). Sedangkan *mutagayyirât* yaitu semua hukum-hukum syariah yang dapat membuka diri dengan ijtihad dan mengandung multi tafsir.¹⁶⁵

Sedangkan menurut Shalah As-Shawî, bahwa *tsawâbit* adalah seluruh ajaran Islam yang pasti dalilnya dan tidak mengandung multi interpretasi (*qhat'iyât*) dan seluruh ajaran Islam yang telah disahkan secara ijma'

¹⁶⁴Wahbah Az-Zuhailî, *Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuha fi al-Madzahib al-Arba'ah*. Damaskus: Dar al-Fikr, Cet.I.Vol.I..., h. 277.

¹⁶⁵Yusuf Al-Qaradhawi, *Humûm As-Sahwah Al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktab Wahbah, 2003, h. 70-74.

(konsensus) oleh para ulama dari masa kemasa, berdasarkan al-Quran dan hadis yang jelas dan tidak menerima ijtihad dan pengembangan serta tidak mengenal *khilafiyah* dari para ulama.¹⁶⁶

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa, *stawabit* adalah masalah-masalah prinsip yang berdalil *qath'i* (pasti dalilnya), baik sumber dalilnya *qath'iyyut as-tsubût* (kehujjahannya mutlak dan pasti dan tidak diperselisihkan diantara para ulama), maupun *qath'i ad-dilâlah* (makna dan pengertiannya pasti dan tidak diperselisihkan kandungan maknanya di antara para ulama *ahlu sunnah wal jama'ah*). Kemudian Hal-hal yang berkaitan dengan istilah *mutaghayyirat* yaitu masalah-masalah *furuiyyah* yang memiliki dalil-dalil *zhanni* (tidak pasti dan memiliki multi tafsir dan ijtihad. *Mutagayyirât* memiliki kandungan multi makna dan tafsir yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Quran.

Kemudian menurut penulis adalah sesuatu yang harus dikuasai oleh para mufassir dan peneliti al-Quran kontemporer. Sehingga dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran dan ingin melakukan upaya tafsir dengan menggunakan metode ijtihad dalam *istinbath* ahkam, agar tidak mendapatkan kesulitan dalam mengeluarkan hukum Islam. Jika memang harus dituntut untuk melakukan proses *istinbath* ahkam, ketika belum ada penjelasan dalil yang *sharîh* dari al-Quran, hadis Nabi Muhammad Saw dan ijma' ulama, maka para ulama diantaranya mufassir dan peneliti al-Quran harus berusaha untuk mencari solusi hukum dengan ijtihad sesuai penjelasan para ulama tafsir dan memenuhi syarat kualifikasi karakterintik tafsir ahkam. Agar tidak memberikan pernyataan hukum yang bertentangan dengan kesepakatan para ulama.

Menurut Abdul Karim Zaidan, bahwa kajian studi pada ayat-ayat al-Quran, terdapat dua hal penting yang harus diperhatikan, yaitu *as-tsubût* (sumber kebenaran yang pasti) dan *ad-dalâlah* (kandungan makna yang tidak pasti). Dari sisi *tsubût al-Quran*, tidak ada perbedaan pandangan di kalangan umat Islam tentang kebenaran sumber ayat-ayat al-Quran (*qath'i as-tsubût*) yang bersumber dari Allah Swt, sebab jalan sumbernya sampai kepada umat Islam dengan cara dan jalan *mutawâtir* sehingga tidak menimbulkan keraguan.¹⁶⁷

Kemudian dari segi *dhalalahnya* ia bersifat *qath'i ad-dilâlah* (pasti dan jelas dalilnya) dan *zhannî ad-dilâlah* (dalilnya tidak pasti masih memiliki multi makna dan tafsir). Menurut Abd Karim Zaidan bahwa ulama ushul diantara mereka menjelaskan bahwa sifat *dalil* itu yaitu ada yang menunjukkan kepada hukum *syar'i* secara *qath'i*, jika tidak menunjukkan

¹⁶⁶Shalah As-Shawi, *Tsawâbit wa Mutagayyirât fi Masîrat Dirâsati fi Fikr As-Siyâsi Al-Islâmî Al-Muâshir*, Kairo: Dâr al-'Iâm ad-Dualf, Cet. II 1991, h. 35-37.

¹⁶⁷Abdul Karim Zaidan, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Baghdad: Matba'ah al'Any, t.t, h.160.

kepada hukum *syar'i* secara konklusif (*qath'î*), jika selain dari pada itu, hanya menunjukkan dugaan kuat (*zhannî*), maka hal itu disebut dengan *amârah al-Hukm* yaitu (tanda-tanda hukum). Namun, pengertian yang global di kalangan para ulama *ushul al-fiqh* adalah bahwa dalil-dalil itu meliputi semua sumber hukum (*mashâdir al-ahkam*) yang menunjukkan kepada hukum *syar'î*, baik secara *qath'î* (pasti) dan secara *zhannî* (multi tafsir).¹⁶⁸

Berikut penulis menukil beberapa pendapat para ulama ahli fiqih dan tafsir tentang maksud *qath'î ad-dilâlah* dan *zhannî ad-dilâlah* yang diistilahkan para ulama kontemporer dengan *tsawâbit* dan *Mutagayyirât*. Asy-Syâthibi dalam kitabnya *al-muwâfaqat* menjelaskan bahwa *dalil qhath'î* adalah suatu dalil yang asal dan historisnya (*al-wurûd*), penunjukkan kepada makna (*ad-dhalâlah*) atau kekuatan argumentatif maknanya itu sendiri (*al-hujjiyah*) bersifat pasti.¹⁶⁹ Wahbah az-Zuhailî mengatakan *dhalâlah qhath'î* adalah lafaz yang terdapat dalam al-Quran yang dapat dimengerti dengan jelas dan mengandung makna tunggal (tidak menerima multi tafsir).¹⁷⁰ Abu Zahrah dalam kitabnya *Ushûl al-fiqhi* mengatakan *qath'î ad-dhalâlah* adalah lafaz nash yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan yang lebih.¹⁷¹

Menurut Muhammad Hasim Kamali bahwa konsep *qath'î* dan *zhannî* adalah teori dalam ilmu bahasa mengenai indikasi lafaz (*dhalâlah al-lafâz*), untuk mengenali kejelasan dan kesamaran suatu lafaz terhadap makna yang terkandung. Namun, konsep ini lebih banyak dipakai dalam perselisihan fiqih untuk menetapkan apakah suatu hukum itu dapat menerima perubahan hukum melalui ijtihad atau tidak. Untuk hal-hal yang tidak dapat menerima ijtihad, biasanya disebabkan bersandar pada sumber teks atau nash dasar yang *qath'î*, sementara yang dapat berubah dan berkembang dengan jalan ijtihad adalah yang didasarkan pada teks yang *zhannî*.¹⁷²

Moderasi Islam adalah sebuah aliran pemikiran Islam yang mampu bersikap seimbang dan proporsional antara *tsawâbit* dan *mutagayyirât* antara ajaran Islam yang bersifat konstan dan fleksibel, sehingga bersinergi antara satu dengan yang lainnya.¹⁷³ Kemudian menurut pandangan Yusuf Al-Qaradhawi bahwa *tsawâbit* beroperasi pada hal-hal yang berhubungan dengan

¹⁶⁸ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, Baghdad: Matba'ah al'Any, t.t, h.119.

¹⁶⁹ Abu Ishaq Ibrahim As-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1341 H, h. 14.

¹⁷⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-fiqhi Al-Islâmî*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001..., h. 441.

¹⁷¹ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl Al-Fiqhi*, Kairo: Dar al-Fikri al-Arabî, t.th, h. 35.

¹⁷² Mohammad Hashim Kamalî, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989, h. 26.

¹⁷³ Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komperehensif , Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 90.

tujuan-tujuan syariah. Sedangkam *mutagayyirât* beroperasi pada hal-hal yang berhubungan dengan sarana dan media. *Tsawâbit* berhubungan pada hal-hal yang bersifat prinsip dan global, fleksibilitas berhubungan pada hal-hal yang parsial. *Tsawâbit* bersentuhan pada hal-hal yang bersifat nilai-nilai agama dan akhlak, sedangkan *mutagayyirât* berkaitan pada hal-hal yang bersifat duniawi dan praktis.¹⁷⁴

Penulis menjadikan kajian *tsawâbit* dan *mutagayyirât* sebagai salah satu syarat kualifikasi untuk menjadi syarat penguasaan materi yang harus dikuasai oleh mufasir dan peneliti al-Quran, tujuannya untuk menjauhkan mereka dari kesalahan dalam memahami mana nash yang *qath'î* dan mana nash yang *zhannî*. Maka ketika mereka melakukan kajian penetapan hukum dengan metode tafsir ahkam, akan memberikan kepada mereka wawasan yang luas untuk dapat menghadirkan jawaban hukum yang baik dan dapat menghadirkan tafsir yang dapat diterima oleh umat. Syarat penguasaan kajian ini, akan menjadikan seorang mufasir dan peneliti al-Quran berwawasan yang luas tentang dalil-dalil *qath'î* dan yang *zhannî*, sehingga mereka terhindar dan jauh dari penafsiran yang bertentangan dengan jumbuh ulama dan jauh dari tafsir yang menyesatkan.

D. Karakteristik Formulasi Metode Tafsir Ahkam

Maksud karakteristik dalam formulasi metode tafsir ahkam adalah gagasan baru dalam pemikiran tafsir ahkam untuk menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum Islam dan sekaligus sebagai metode untuk menghadapi perselisihan pendapat dalam ragam tafsir ahkam. Menyikapi ragam perbedaan itu dengan sikap moderat, toleransi, seimbang, adil, proporsional, seimbang, elastik, terbuka dalam melihat perbedaan dan memudahkan dan tidak mempersulit. Karakteristik ini adalah sebuah etika akademis yang harus dimiliki oleh mufassir dan peneliti al-Quran. Penulis dalam disertasi ini, menjadikan hal ini sebagai salah satu temuan disertasi untuk pengembangan metode tafsir ahkam yang di dasari pada bangunan pemikiran tafsir yang berkarakter.

Karakteristik formulasi metode tafsir ahkam ini akan memberikan arah baru dasar pemikiran tafsir ahkam dalam mencari solusi yang terbaik dan memberikan kemaslahatan umat, tanpa adanya kecenderungan kepada kelompok atau mazhab tertentu. Menyikapi permasalahan umat dengan mencari solusi jawaban dari sekian banyaknya ragam tafsir dengan memilih ijtihad tafsir yang sesuai dengan kondisi zaman dan keadaan masyarakat yang benar-benar dibutuhkan.

Setiap mufasir memiliki keistimewaan dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam al-Quran dengan kecerdasan yang mereka miliki dibantu dengan

¹⁷⁴Yusuf al-Qaradhawi, *Humûm As-Sahwah Al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktab Wahbah, 2003..., h. 77.

perangkat sumber-sumber dari al-Quran, riwayat-riwayat yang kuat dan disertai ijtihad-ijtihad yang kuat dari para sahabat, tâbiîn dan para ahli tafsir. Menghindari penafsiran-penafsiran yang menyimpang dari kesepakatan para ulama dan menghindari subyektifitas mufasir. Menyikapi multi tafsir yang pasti seorang mufasir akan berhadapan juga dengan penafsiran-penafsiran *israiliyyat* yang banyak tersebar pada beberapa kitab-kitab tafsir ahkam. Oleh karena itu karakteristik metode tafsir ahkam ini sangat dibutuhkan bagi mufasir moderen dan para pengkaji al-Quran yang ingin mendalami kajian tafsir, khususnya tafsir ahkam.

Berikut penjelasan karakteristik metode tafsir ahkam yang merupakan wawasan yang harus dimiliki oleh pengkaji al-Quran di zaman kontemporer ini, sebagai berikut:

1. Moderasi (*Al-Wasathiyah*)

Penjelasan secara etimologi, menurut Ibnu Faris (W. 395 H) menjelaskan bahwa kata *wasatha* bermakna bangunan yang benar yang menunjukkan sifat adil dan pertengahan, sesuatu yang paling adil adalah pada pertengahannya, seperti firman Allah dalam QS. al-Baqarah/2:143.¹⁷⁵

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ
عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan[95] agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan).

Ar-Râgib al-Asfahânî (W. 503 H) dalam *Mu'jam Mufradat al-Fâz al-Quran*, kata *wasathiyah* berasal dari kata *wasatha* yang berarti pertengahan sesuatu jika sesuatu setiap sisinya sama. Dalam QS. Al-Baqarah/2:143 kata *wasatha* berarti sama, adil dan tengah.¹⁷⁶ Kemudian Ibnu Manzur (W. 711 H) menjelaskan bahwa kata *wasatha* berarti di tengah, seperti ungkapan aku duduk ditengah sebuah kaum” adapun *wasatha* berarti juga terbaik dan paling adil.¹⁷⁷

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman.¹⁷⁸ Menurut Khairan Muhammad arif, bahwa kata moderat adalah tidak ekstrem atau adil dan jalan tengah atau arah

¹⁷⁵Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqâyis Al-Lughah*, Beirut: Darul Fikr, tt, h. 108.

¹⁷⁶Ar-Râgib al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât Al-Fâzh Al-Quran*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2013, h. 594-595

¹⁷⁷Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab*, Kairo: Dar al-Hadis, 2003..., h. 297-298.

¹⁷⁸Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008), h. 964.

tengah, sehingga dari arti moderat ini sebagian besar sama dengan kata moderat secara etimologi dan telah mewakili makna kata *wasathiyah*, sebagaimana pengertian kata *wasathiyah* secara etimologi di atas seperti keadilan, kebaikan dan pertengahan. Adapun secara terminologi kata *wasathiyah* tidak sepenuhnya bermakna moderat, karena kata *wasathiyah* lebih luas dari sekedar moderat, namun penulis tidak mendapatkan kata yang sepadan dalam bahasa Indonesia yang mewakili kata *wasathiyah*.¹⁷⁹

Pendapat Khairan Muhammad Arif sesuai dan sependapat dengan apa yang dijelaskan oleh Afifuddin Muhajir bahwa, *wasathiyah* lebih luas dari pada kata moderat. *Wasathiyah* bisa berarti realistik, yaitu Islam berada diantara realitas dan idealitas, yaitu bahwa Islam mempunyai cita-cita yang tinggi dan ideal untuk memakmurkan umat di dunia dan akhirat.¹⁸⁰

Begitu pentingnya pemikiran moderasi Islam ini, sehingga seorang mufasir dan peneliti al-Quran, wajib memiliki karakteristik tafsir ahkam. Dengan karakteristik tafsir ahkam ini akan menjadikan para peneliti al-Quran memiliki wawasan yang luas dalam menampilkan ajaran agama Islam yang *rahmatan lil âlamîn*. Realistik dalam menyikapi permasalahan kekinian umat dan seimbang dalam menentukan keputusan dan penetapan hukum Islam. Penulis menganggap bahwa sebuah kekurangan besar bagi mufasir dan peneliti al-Quran, jika tidak memiliki karakteristik tafsir ahkam yang moderat ini.

Adapun moderasi atau *wasathiyah* menurut terminologi para ulama adalah sebagai berikut:

Menurut Organisasi Persatuan Ulama Dunia atau *Al-Ittihâd Al-Âlamî Li Ulamâi al-Mulimîn* (Internasional Union For Muslim Scholars), bahwa *wasathiyah* atau moderasi adalah *manhaj* pemikiran Islam yang dibangun atas dasar keseimbangan, keadilan, proporsional dan memandang semua urusan agama dan dunia, tanpa ekstrem kanan dan ekstrem kiri dan tidak ada kezaliman di dalamnya serta tidak mengurangi keseimbangan dan keadilan. Seperti firman Allah Swt pada QS. Ar-Rahman/55: 8-9

أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

¹⁷⁹Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensi, Pemikiran Wasathiyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 26.

¹⁸⁰Tim Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI, *Islam Wasathiyah*, Jakarta: Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI 2019, h. 6.

*Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu. dan Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.*¹⁸¹

Menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2015, melalui Musyawarah Nasional MUI ke IX di Surabaya dan yang sebelumnya pada Kongres Umat Islam 8-11 Februari 2015 di Yogyakarta, merumuskan bahwa Majelis Ulama Indonesia adalah Organisasi yang mengikuti *manhaj wasathiyah* sebagai paradigma penghidmatan dengan menyimpulkan, bahwa *wasathiyah* yang dimaksud adalah keislaman yang mengambil jalan tengah (*tawassuth*), berkeseimbangan (*tawâzun*), lurus dan tegas (*i'tidâl*), toleransi (*tasâmu*), egaliter (*musâwah*), memprioritaskan musyâwarah (*syura*), berjiwa reformasi (*islâh*), mendahulukan yang prioritas (*awlawiyât*), dinamis dan innovative (*tathawwur wa ibtikâr*) dan berkeadaban (*tahadhur*).¹⁸²

Yusuf Al-Qaradhawi yang merupakan salah satu ulama kontemporer abad ini dan disematkan sebagai pelopor dan Bapak pemikiran moderat (*wasathiyah*) yang memperkenalkan kembali *manhaj* moderasi di dunia Islam. Walaupun dasar-dasar arah pemikiran *wasathiyah* ini telah diperaktekkan oleh Nabi Muhammad Saw, para sahabat, *salafuna shaleh* dan ulama-ulama sebelumnya, namun usaha memperkenalkan kembali dan mengkajinya secara rinci dan intens, kemudian mensosialisasikannya di dunia Islam moderen dalam kurung waktu lama, maka Yusuf Al-Qaradhawi adalah orangnya. Sejak tahun 1959 sampai saat ini tahun 2019, Yusuf Al-Qaradhawi telah memperkenalkan kembali pemikiran dan *manhaj wasathiyah* kepada umat Islam melalui tulisan-tulisannya dan karya-karya ilmiahnya yang diakui ulama dunia, dimana umat Islam masih terpolarisasi kepada pemikiran yang kaku dan ekstrem pada masalah-masalah syariah dan bebas serta liberal memahami agama, sehingga umat bingung dan merasakan berat terhadap syariah dan ajaran Islam.¹⁸³

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa definisi *wasathiyah* atau moderasi adalah keseimbangan, pertengahan dan keadilan antara dua kutub yang saling berbeda dan bertentangan, saat salah satu kutub tidak mendominasi yang lain dalam mempengaruhi, sehingga satu kutub tidak mengambil hak kutub lainnya, misal kutub yang saling bertentangan ini adalah antara spiritual dan materi, antara individualistik dan kolektif, antara

¹⁸¹Al-Ittihâd Al-Âlamî li Ulamâi Al-Muslimîn, *Al-Mitsaq Al-Islâmî*, Doha: Internasional Union for Muslim Scholars, tt, h. 10.

¹⁸²MUI-Tim Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat, *Islam Wasathiyah*, 2015, h. 4.

¹⁸³Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif, Pemikiran Wasathiyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 61.

idealisme dan pragmatisme, antara konstan dan fleksibilitas dan sebagainya.¹⁸⁴

Wahbah Az-Zuhailî menjelaskan bahwa definisi *wasathiyah* adalah keadilan dalam hal akidah dan ideology, sikap dan moralitas. system, muamalah dan akhlak. Karenanya Islam adalah agama yang adil dan proposional dan seimbang, tidak condong dan berlebihan dalam berkeyakinan (*aqidah*), tidak memudahkan dan meremehkan, tidak pula *takabbur* dan merasa hina, serta tidak mengenal pasrah dan tunduk pada sembah selain Allah Swt.¹⁸⁵

Muhammad As-Syalabî menjelaskan bahwa definisi *wasathiyah* adalah ajaran Islam yang mengedepankan keadilan, kebaikan dan keunggulan yang lurus dan proposional (*as-shirât al-mustaqîm*), jauh dari sikap yang berlebihan atau ekstrem (*al-guluw aw al-iftirât*), membiarkan atau mengurangi (*al-jafâ aw at-tafrît*).¹⁸⁶

Adapun menurut Muhammad Khairan Arif tentang *wasathiyah*, adalah bahwa moderasi Islam adalah salah satu *manhaj* atau pemahaman aliran pemikiran Islam yang mengedepankan pandangan sikap moderat (*tawassuth*), adil (*al-adl*), bijak (*al-hikmah*), mengutamakan kebaikan (*al-khairiyyah*) serta seimbang dan proposional (*i'tidâl*) dalam beragama dan menerapkan ajaran Islam dan ketika berhadapan dengan fenomena-fenomena dan problematika kehidupan manusia. Moderasi Islam adalah bagian dari ajaran Islam yang memiliki karakteristik-karakteristik universal seperti adil (*al-adl*), seimbang (*tawâzun*), toleran (*tasâmuh*), pertengahan (*tawassuth*), terbuka dan egaliter (*iftitâh*) dan dialogis (*Al-hiwar*).¹⁸⁷

Kemudian jika kita meninjau isyarat-isyarat tentang pandangan sahabat Nabi Muhammad Saw tentang wasathiyah, begitu juga para *tabiîn* dan sampai kepada ulama *shalaf* (klasik), banyak diantara mereka yang telah memberikan penjelasan tentang aliran pemikiran *wasathiyah* ini, dan penjelasannya tersebar dalam kitab-kitab tafsir mereka. Seperti dalam beberapa literatur kitab-kitab para ulama, di sana banyak ditemukan ucapan-ucapan para sahabat Nabi Saw yang telah jauh berbicara tentang bersikap *wasathiyah* dalam kehidupan di dunia ini. Seperti ucapan Abu Bakar As-Siddiq, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Amar bin Ash dan Ibnu Abbas. Kemudian ulama-ulama yang hidup beberapa abad setelah para sahabat Nabi

¹⁸⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Kashâis Al-Âmmah li Al-Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, h. 115.

¹⁸⁵ Wahbah Az-Zuhailî, *Mausûah Al-Fiqh Al-Islâmî wa Al-Qadhâyah Al-Muâsirah*, Damaskus: Dâr Al-Fikr 2010, Vol. 13, h. 638.

¹⁸⁶ Muhammad As-Syalabî, *Al-Wasathiyah fi al-Quran al-Karîm*, Kairo: Muasasah Iqra' Li an-Nasri wa At-Tawzi' wa At-Tarjamah, 2007, h. 30.

¹⁸⁷ Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif, Pemikiran Wasathiyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 30.

Saw, seperti Ibnu Jaris At-Thabarî (W. 310 H/923 M), Abu Hamid Al-Ghazali (W. 505 H/1111 M), Al-Qurtûbî (W. 671 H/127 M), Ibnu Taimiyah (W. 728 H/132 M), As-Syâtbi (W. 790 H/1388 M), Seikh Muhammad Rasyid Ridha (W. 1935 H), Hasan Al-Bannâ (W. 1369 H/1949 M), Muhammad Abu Zahrah (W. 1974 M), dan Mahmud Syalthût (W. 1893 H/1963 M).

Para tokoh-tokoh umat yang telah disebutkan di atas, masing-masing mereka memiliki pandangan dan pendapat yang menjelaskan tentang pemikiran moderat dalam setiap bidang, bahkan sampai-sampai tetap *wasathiyah* atau moderat dalam hal beraqidah, beribadah dan bermuamalah. Sebab moderasi ini merupakan inti dari agama itu sendiri, dialah sikap akhlak yang selalu diserukan oleh Nabi Muhammad Saw sejak 14 abad yang lalu.

Abu Bakar As-Siddiq berkata:

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : وَأَنْ تَخْلُطُوا الرَّغْبَةَ بِالرَّهْبَةِ،¹⁸⁸

“Dan hendaklah kalian berinteraksi dengan Allah Swt dalam keadaan senang dan sulit.

Menurut Khairan Muhammad Arif, bahwa ucapan Abu Bakar As-Siddiq ini adalah ucapannya disaat akhir-akhir kekuasaannya sebagai khalifah pertama pengganti Nabi Muhammad Saw. Kemudian Khairan Muhammad Arif menukil perkataannya As-Shuyutî, bahwa kalimat Abu Bakar As-Siddiq ini adalah khutbahnya sebagai nasihat bagi umat Islam di masanya, bahwa beribadah dan berinteraksi dengan Allah Swt dan agama-Nya harus disikapi dengan adil dan seimbang, tentunya dalam keadaan senang dan susah. Seorang hamba sejati adalah yang mampu beribadah pada-Nya dan mendekati diri pada-Nya dalam keadaan senang dan susah, dalam keadaan lapang dan sempit, dalam gembira dan sedih dan dalam keadaan kaya dan miskin. Sikap berlebihan adalah saat beribadah pada Allah Swt hanya dalam keadaan susah atau miskin, dan saat ia kaya dan senang. Sikap mengurangi dan tidak adil adalah dekat kepada Allah hanya pada waktu senang, kemudian melupakan Allah Swt saat dalam keadaan sulit menghadapi masalah kehidupan.¹⁸⁹

Menurut Khairan Muhammad Arif, bahwa ucapan Ali bin Abi thalib “Hendaklah kalian semua harus mengikuti cara yang paling moderat, kepadanya yang berlebihan akan kembali, dan kepadanya orang yang tertinggal akan menyusul adalah pandangan yang begitu jelas tentang *wasathiyah*. Ali bin Abi Thalib adalah salah satu sahabat Nabi Saw dan salah

¹⁸⁸ Abdurahman Jalâluddin As-Shuyuthî, *Tarikh Al-Khulafa*, Beirut: Dar al-Fikr, tt, h.95

¹⁸⁹ Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif , Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 40.

satu al-khulafa ar-rhâsidin dan ulama besar dari generasi sahabat yang telah memberikan penjelasan tentang prinsip utama Islam yaitu *wasathiyah*. Ali bin Abi Thalib menjelaskan bahwa letak keunggulan dan kebaikan umat Islam terletak pada sikap dan karakternya yang moderat. Pernyataan ini juga menunjukkan bahwa setiap pikiran dan sikap yang tidak moderat akan membawa keburukan dan tidak konstruktif bagi umat Islam. Pemikiran moderasi adalah sikap penengah untuk pemahaman ekstrem dan liberal. Moderasi adalah benteng Islam dari semua bentuk penyelewengan ajarannya, baik dari faham ekstrem kanan maupun ekstrem kiri.¹⁹⁰

Abdullah bin Amar bin Ash ra berkata:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ : اَعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَاَعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا.¹⁹¹

Bekerjalah engkau untuk duniamu, seakan engkau hidup selamanya, dan bekerjalah untuk akhiratmu seakan-akan engkau akan mati besok.”¹⁹²

Ibnu Abbas menjelaskan bahwa maksud ayat pada QS. Al-Baqarah/2:143 *ummatan wasathan* yaitu:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

“Allah Swt dalam QS. kami telah menjadikan kalian sebagai umat yang adil.”¹⁹³

Ibnu Jarir At-Thabarî (W. 310 H/923 M) menjelaskan bahwa umat Islam yang *wasathiyah* adalah umat Islam yang moderat, karena mereka berada pada posisi yang tengah dalam semua agama, mereka bukanlah kelompok yang ekstrem dan berlebihan seperti sikap ekstremnya umat nasrani dengan ajaran *kerahibannya*, yang menolak dunia dan kodratnya sebagai manusia. Umat Islam juga bukan seperti bebasnya dan lalainya kaum Yahudi yang mengganti kitab-kitab Allah, membunuh para Nabi, mendustai Tuhan dan kafir padanya. Akan tetapi umat Islam adalah umat pertengahan dan seimbang dalam agama, maka sebab inilah Allah menamakan mereka dengan umat *wasatha* (moderat).¹⁹⁴

¹⁹⁰Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif, Pemikiran Wasatiyyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn...*, h. 41.

¹⁹¹
¹⁹²Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Wasathiyah wa At-Tajdid*, Doha: Markaz Al-Qardâwi Lil Wasatiyyah Al-Islâmiyyah wa At-Tajdid, 2009..., h. 5.

¹⁹³ Ibnu Jarir At-Thabarî, *Tafsir At-Thabarî*, Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, h. 10.

¹⁹⁴ Ibnu Jarir At-Thabarî, *Tafsir At-Thabarî...*, h. 8.

Al-Ghazali (W. 505 H/1111 M) berkata bahwa, para sahabat tidak bekerja di dunia untuk dunia tapi mereka bekerja untuk agama, para sahabat tidak menerima dan menolak dunia secara keseluruhan atau secara mutlak. Sehingga mereka tidak ekstrem dalam menolak dan menerima, tapi mereka bersikap antara keduanya secara seimbang, itulah keadilan dan pertengahan antara dua sisi yang berbeda dan inilah sikap yang paling dicintai oleh Allah Swt.¹⁹⁵

Al-Ghazali ketika mengkaji tentang *uzlah* (mengasingkan diri dari manusia untuk melakukan ibadah), kajiannya sangat luas dan mendalam antara keutamaan *uzlah* dan berinteraksi dengan manusia. Dalam kajiannya Al-Gazali walaupun beliau banyak mengkaji tentang manfaat *uzlah* dalam kehidupan berdasarkan banyak ayat dan hadis Nabi Saw, akan tetapi beliau tetap berpandangan dan berpendapat dengan *manhaj* moderat dan pertengahan serta seimbang antara memutuskan *uzlah* dan berdakwah serta menuntut ilmu. Al-Gazali berkata, bahwa *amar makruf nahyi mungkar* adalah salah satu dasar agama yang hukumnya wajib. Sebab barangsiapa yang berinteraksi dengan manusia pasti ia akan menyaksikan kemungkaran dan jika ia diam atas kemungkaran itu, maka ia berdosa dan durhaka kepada Allah Swt.¹⁹⁶ Dalam masalah belajar mengajar Al-Gazali juga menjelaskan bahwa keduanya adalah salah satu ibadah paling besar di dunia dan keduanya tidak bisa dilakukan kecuali berinteraksi dengan manusia. Barang siapa yang dirinya yang belum berilmu dan membutuhkan belajar dan ilmu, maka baginya haram ber*uzlah*, sebaliknya bila ia telah memiliki ilmu dan mengetahui hal-hal yang wajib dalam agama, serta melihat bahwa ia membutuhkan fokus dalam ibadah, maka ia boleh ber*uzlah*.¹⁹⁷

Muhammad bin Ahmad Al-Ansharî Al-Qurtubî (W. 671 H/1273 M), menjelaskan bahwa *ummat washatan* adalah umat yang berkeadilan dan unggul karena sesuatu yang paling unggul adalah yang paling adil. Penjelasan Al-Qurtubî bahwa Allah Swt menghendaki umat Islam harus menjadi umat yang selalu pada posisi pertengahan dan moderat, tidak pada posisi ekstrem dan berlebihan.¹⁹⁸

As-Syâtibî (W. 790 H/1388 M) yang merupakan salah satu ulama *maqâsid* yang terbesar dalam studi Islam, beliau menjelaskan bahwa *wasathiyah* atau *manhaj* moderasi adalah karakter utama syariah Islam, tidak ada ajaran dan nilai-nilai syariah yang tidak mengandung prinsip moderat dan tujuan yang *wasathiyah*. Moderasi adalah standar syariah dan oleh sebab itu

¹⁹⁵ Abu Hamid Al-Gazali, *Ihya' Ulûmuddin*, Kairo: Al-Maktabah At-Taufiqiyah, 2003, Vol. II, h. 222.

¹⁹⁶ Abu Hamid Al-Gazali, *Ihya' Ulûmuddin*, Vol. II..., h. 326.

¹⁹⁷ Abu Hamid Al-Gazali, *Ihya' Ulûmuddin*, Vol. II..., h. 336.

¹⁹⁸ Ahmad bin Muhammad al-Anshari Al-Qurtubî, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Quran*, ...h. 477.

setiap ijihad dan fatwa yang berhubungan dengan syariah harus diwarnai dengan prinsip moderasi. Beliau juga menjelaskan dalam kitabnya *Al-Muwafaqât*, As-Syâtibî berkata, bahwa kandungan syariat berjalan pada pertengahan yang sangat adil, berada pada posisi yang seimbang antara dua kutub yang bertentangan, tanpa cenderung pada salah satunya. Syariat Islam berada pada kemampuan hamba yang tidak menyulitkan dan meremehkan, tetapi syariat berada pada pembebanan *mukallaf* dengan pemberian porsi yang seimbang dan sangat adil, seperti ibadah shalat, zakat, haji, jihad dan lainnya. Kemudian As-Syâtibî juga menjelaskan bahwa, jika seandainya penetapan hukum Islam terdapat kecenderungan keluar dan bertentangan dengan *manhaj* moderat kepada salah satu dari dua kutub yang saling bertentangan, yaitu kutub ekstrem kanan yang kaku (*tafrîth*) dan ekstrem kiri yang berlebihan (*ifrât*), maka penetapan hukum atau fatwa, akan dikembalikan kepada karakternya yang moderat.¹⁹⁹

Ibnu Taimiyah (W. 728 H/132 M) menjelaskan bahwa *wasathiyah* umat ini dalam sejarahnya, tidak pernah menjadi keras dan kaku pada waktu generasi *salaf* dan tidak pernah terjadi sikap memudah-mudahkan Islam pada masa generasi *khalaf*, karenanya hanya musuh Allah yang menjadikan agama ini ekstrem dan hanya para wali Allah Swt yang menjadikan agama ini penuh rahmat dan penuh kasih sayang.²⁰⁰

Yusuf Al-Qaradhawî menjelaskan bahwa Ibnu Taimiyah adalah seorang ulama besar abad ke 7 Hijriah yang dikenal tegas dan ketat dalam berpegang teguh pada al-Quran dan sunnah. Bahkan beliau sangat tegas memerangi *bid'ah*, akan tetapi beliau menyatakan bahwa arah pemikiran Islam moderat, tetap sebagai pemahaman dan pemikiran Islam yang paling benar dan tepat. Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa umat Islam disebut dengan umat *wasath*, sebab mereka tidak berlebihandan ekstrem terhadap para Nabi mereka. Umat Islam tidak menyamakan para Nabi tersebut sebagai Tuhan dan tidak akan menjadikan sifat para Nabi sebagai sifat ketuhanan. Umat Islam tidak mengabaikan para Nabi sebagai utusan Allah, menolak mereka dan tidak mentaati mereka, akan tetapi umat Islam menghormati para Nabi dan mengikuti syariat mereka dan membantu agama Allah.²⁰¹

Syeikh Muhammad Rashid Ridha (W. 1935 M) yang merupakan salah satu ulama dan cendekiawan Islam moderen yang memiliki karya, pandangan-pandangan serta pemikirannya sangat memberikan pengaruh dalam dunia Islam, baik dalam aqidah, syariah dan sosial. Rasyid Ridha berpendapat bahwa agama Islam bukan agama yang hanya fokus pada rohani,

¹⁹⁹ Abu Ishaq As-Syâtibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushul As-Syariah*, Vol. II..., h. 139

²⁰⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmû' Lil Fatâwâ Li Syaikh Islam Ahmad Ibn Taimiyah*, Al-Mansurah: Dâr al-Wafâ', Cet III, 2005, h. 613.

²⁰¹ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Wasathiyah wa At-Tajdid*, Doha: Markaz Al-Qardâwi Lil Wasathiyah Al-Islâmiyyah wa At-Tajdid..., h. 613.

bukan juga fokus pada jasmani, namun Islam adalah agama rohani dan jasmani sekaligus, yang seimbang, moderat dan integral. Dalam kitab tafsirnya *Al-Manâr* ketika beliau berkata dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2:143, “*bahwa adapun umat Islam adalah umat yang telah Allah satukan ia dalam dua dimensi yaitu dimensi ruh dan jasad. Umat Islam adalah umat yang diberikan semua dimensi kemanusiaan, sebab manusia terdiri dari rohani dan jasmani.* Ketika Allah Swt berfirman: “*Demikianlah kami jadikan kalian umat yang pertengahan*”, kata Rashid Ridha bahwa ini menunjukkan umat Islam mengetahui dua unsur manusia, dan kalian memiliki dua kesempurnaan ini, agar kalian menjadi saksi bagi manusia seluruhnya. Kemudian beliau melanjutkan bahwa kelompok yang hanya memuja jasmani hanya memperhatikan masalah fisik dan meninggalkan *ruhani* atau *bathin*, sementara kelompok *ruhani* sangat ekstrem dan meyakini ruh manusia dan meninggalkan dunia.²⁰²

Hasan Al-Banna berkata bahwa, ajaran Islam mengakui eksistensi alam ruh dan menjelaskan hubungan yang terjalin antara manusia dengan Allah Tuhan seluruh makhluk, serta hubungannya dengan kehidupan alam akhirat yang akan dialami pasca kehidupan dunia. Islam meyakini kelebihan yang ada pada alam materi ini dengan segala manfaat yang dapat dirasakan oleh manusia, jika mereka memakmurkannya dengan benar dan menggunakannya dalam batas-batas kebaikan. Beliau juga mengatakan bahwa Islam mengatur hidup manusia di dunia dan akhirat. Adalah sangat keliru orang memahami bahwa Islam hanya mengurus masalah ibadah, rohani dan spritual semata. Padahal Islam menurut Al-Banna adalah akidah, ibadah, tanah air, warga negara, spritual, kerja serta mushaf (al-Quran dan pedang). Beliau juga berkata, bahwa Islam adalah sistem yang sempurna yang meliputi semua dimensi kehidupan manusia dalam bidang kenegaraan, tanah air, pemerintahan, rakyat, akhlak, kekuatan, rahmat dan keadilan.²⁰³

Muhammad Abu Zahra (W. 1974 M) menjelaskan ketika menafsirkan kata *wasathan* pada QS. al-Baqarah/2:143, bahwa *wasathan* adalah sesuatu pertengahan antara dua hal yang bertentangan. Kemudian bermakna kebaikan dan keunggulan. Islam adalah agama pertengahan atau moderat yang berada pada posisi berlebihan atau ekstrem dan posisi mengurangi atau melalaikan. Islam adalah agama pertengahan antara sikap kaum Yahudi dan kaum Nasrani. Agama Yahudi telah durhaka dan lalai terhadap kewajiban mereka kepada para Nabi, sehingga mereka membunuh Nabi-Nabi mereka. Agama Nasrani bersikap sebaliknya, mereka ekstrem dalam hal menghormati dan mensucikan Nabi, sehingga mereka menyembahnya dan menjadikannya

²⁰²Muhammad Rashid bin Ali Ridha, *Tafsir Al-Manâr*, Kairo: Al-Haiyah Al-Misriyyah Al-Amah, 1990, Vol. I..., h. 5.

²⁰³Hassan Al-Banna, *Majmuah Ar-Risâlah*, Kairo: Dar At-Tauzi' wa An-Nasyr Al-Islâmi, 1992, h. 109.

sebagai Tuhan. Sebab *manhaj* moderat adalah tidak ekstrem dan tidak pula memudah-mudahkan.²⁰⁴

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa sungguh Allah telah memuliakanku dengan memperkenalkan arah pemikiran Islam *wasathiyah* atau moderasi Islam sejak dahulu. Perjuangan saya itu bukanlah sesuatu yang kebetulan atau menjiblak pendapat seseorang atau sebab mengikuti hawa nafsu. Akan tetapi itu semua disebabkan saya mendapatkan dalil-dalil yang kuat dengan alasan-alasan yang pasti bahwa *manhaj wasathiyah* adalah inti hakikat ajaran Islam itu sendiri. Kemudian beliau juga menjelaskan bahwa *wasathiyah* pemikiran moderasi Islam bukanlah pemikiran yang berorientasi pada budaya negeri-negeri tertentu, sekte-sekte tertentu, mazhab-mazhab tertentu, jamaah-jammah tertentu atau disebabkan karena zaman tertentu, akan tetapi moderasi Islam adalah hakikat ajaran Islam yang pertama kali diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw sebelum dicemari oleh pemikiran yang kotor, sebelum dicampuri oleh tambahan-tambahan bid'ah, dipengaruhi oleh perbedaan-perbedaan pendapat dalam tubuh umat, diterpa pada pandangan-pandangan arah-arah dan sekte-sekte Islam dan diwarnai oleh pemikiran ideologi-ideologi asing. Kemudian kata Yusuf Al-Qardawi bahwa saya telah memperkenalkan kembali konsep pemikiran Islam *wasathiyah* atau pemikiran moderasi ini sejak dari pertengahan abad yang lalu pada bagian pendahuluan buku saya yang berjudul *Al-Halal dan Al-Haram fi Al-Islam* terbit pada tahun 1960 M.²⁰⁵

Yusuf Al-Qaradhawi layak disebut sebagai bapak moderasi Islam pada era kontemporer dan era globalisasi ini dan beliau dapat dijadikan sebagai referensi dalam kajian pemikiran moderasi yang shohih dan tepat. Bukan berarti ulama-ulama lainnya tidak layak menjadi rujukan, namun dalam konteks *ijtihad wasathiyah*, kitab-kitab beliau sebagai karya ilmiah yang konsisten memperjuangkan arah pemikiran moderasi. Yusuf Al-Qaradhawi adalah tokoh kontemporer yang sangat ahli dan konsisten dalam menjelaskan kajian pemikiran Islam moderat.

Menurut Yusuf Al-Qaradhawi bahwa moderasi Islam memiliki karakteristik utama. Karakteristik ini akan menjadi standar implementasi ajaran Islam pada semua aspek kehidupan manusia. Sehingga ini yang akan menjadikan wajah Islam yang *rahmatan lil alamîn*, penuh cinta, penuh kasih sayang, toleransi, persamaan, keadilan dan sebagainya. Dalam penjelasan Yusuf Al-Qaradhawi bahwa ada enam karakteristik utama moderasi Islam dalam mengaplikasikan syariah Islam adalah sebagai berikut, yaitu:

a. Keyakinan bahwa ajaran Islam mengandung hikmah dan kemaslahatan manusia.

²⁰⁴Muhammad Abu Zahra, *Zahra At-Tafâsîr*, Dar Al-Fikri Al-Arabî 1987, h. 438.

²⁰⁵Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Wasathiyah wa At-Tajdîd...*, h. 11-12.

Yusuf Al-Qaradhawi berkata, bahwa seorang muslim harus yakin dan percaya bahwa syariah Islam meliputi seluruh dimensi kehidupan manusia, mengandung manfaat bagi kehidupannya dan mengandung hikmah bagi kehidupan manusia. Sebab syariah ini bersumber dari Allah Swt yang Maha Mengetahui dan Maha Bijakaksana. Sebagaimana firman Allah Swt, “ Bagi Allah tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi di Bumi dan di Langit. (QS. Ali Imaran/3:5). Kemudian firman Allah Swt, “ *Apakah pantas Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui? dan Dialah yang Maha Lembut, Maha Mengetahui* ” (QS. Al-Mulk/67:14).²⁰⁶

- b. Terkoneksi antara nash-nash syariah Islam dengan hukum-hukumnya.

Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan, bahwa aliran pemikiran dan pemikiran moderat dalam Islam mengajarkan bahwa siapa yang ingin memahami dan mengetahui hakikat syariah Islam sebagaimana yang diinginkan oleh Allah dan yang diimplementasikan oleh Rasulullah Saw dan para sahabat. Maka seharusnya mereka tidak memahami Islam secara parsial dan terpisah. Jangan memahami nash-nash tersebut secara terpisah dan juga selalu memahami korelasi ayat antara satu ayat dengan ayat yang lain. Akan tetapi dalil-dalil syariah itu harus dilihat dan dipahami secara komprehensif, menyeluruh dan terhubung dengan nash-nash lainnya. Oleh sebab itu siapa yang memahami dengan baik karakteristik ini, maka ia akan mampu memberikan solusi terhadap masalah-masalah kontemporer yang kadangkala tidak bisa dijawab kepada yang lainnya.

- c. Pemikiran yang seimbang antara dunia dan akhirat

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan, bahwa diantara karakteristik utama pemikiran dan paham moderasi Islam adalah memandang bahwa kehidupan dunia dan akhirat seimbang, tidak memandang secara ekstrem atau menafikannya, atau bersikap berlebihan diantara keduanya. Tidak boleh memandang kehidupan dunia dan akhirat secara zalim dan tidak adil, sehingga hal tersebut akan menyebabkan tidak seimbangnnya dalam menilai keduanya. Sesuai dengan firman Allah Swt “*Agar kamu tidak merusak keseimbangan itu, Dan tegakkanlah keseimbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu*”. (QS. Ar-Rahman: 8-9).²⁰⁷

Khairan Muhammad Arif menjelaskan bahwa, Moderat itu seimbang dalam menyikapi dunia, Allah Swt berfirman dalam QS. al-Qashash:77 “*dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada*

²⁰⁶Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirasât fi Fiqh Maqâsid Syariah baina Al-Maqâsid al-Kuliliyyah wa an-Nushûs al-Juziyyah*, Kairo: Dar As-Syurûq, Cet. II, 2007. h. 147-153.

²⁰⁷Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirasât fi Fiqh Maqâsid Syariah baina Al-Maqâsid al-Kuliliyyah wa an-Nushûs al-Juziyyah...*, h. 149.

*orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan”.*²⁰⁸

- d. Terkoneksinya nash-nash al-Quran dan hadis dengan kehidupan kontemporer (relevansi zaman).

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan bahwa, nash-nash al-Quran dan sunnah tidak hidup di atas menara gading, lepas dari manusia dan tidak terkoneksi dengan manusia, sehingga seakan-akan nash-nash ini tidak hadir dalam kehidupan manusia dan problematikanya, tidak memiliki solusi atas ujian dan fitnah yang dihadapi manusia. Akan tetapi manusia nash-nash al-Quran dan sunnah hidup bersama manusia dengan mendengar dan merasakan permasalahan manusia, serta mengakomodir hajat hidup manusia, baik secara personal maupun kolektif. Nash-nash syariah mengakomodir dalil-dalil syariah, mengakomodir kebutuhan dan kondisi manusia, baik sekarang maupun yang akan datang, yang dangkal maupun yang dalam, kecil maupun besar. Islam memberikan obat penawar bagi seluruh hajat manusia, sebab Islam telah masuk pada ragam peradaban dan telah memberikan solusi manusia, bukan dalam waktu yang singkat, melainkan selama empat belas abad, baik timur atau barat, utara dan selatan dan semua ragam bangsa dan geopolitik manusia.²⁰⁹

- e. Prinsip kemudahan untuk manusia dan selalu memilih yang termudah pada setiap urusan.

Prinsip inilah yang paling menonjol dalam al-Quran tentang *wasathiyah*, yaitu kemudahan, tidak mempersulit dan tidak bersikap ekstrem dalam setiap urusan. Allah menginginkan kemudahan bagi umat ini bukan sebaliknya. Allah berfirman dalam QS. Al-Haj/22:78 yaitu, *“dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dialah (Allah) yang telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (al-Quran) ini, agar Rasulullah itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong”.*

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan, bahwa ini adalah bagian dari karakteristik sebelumnya, namun demikian prinsip ini bersifat *ittiba'* yaitu

²⁰⁸Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam: Telaah Komprehensif*, Pemikiran Wasathiyah Islam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah, Menuju Islam Rahmatan Lil Âlamîn..., h. 83.

²⁰⁹Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasât fi Fiqh Maqâsid Syariah baina Al-Maqâsid Al-Kuliliyyah wa An-Nushûs Al-Juziyyah...*, h. 150.

mengikuti bukan membuat *bid'ah* baru. Karena kemudahan adalah *manhaj* al-Quran dan *manhaj* Nabi Muhammad Saw, yang diajarkan kepada para sahabatnya. Nabi Saw memerintahkan mereka untuk mengikuti kemudahan ini, baik secara peribadi maupun secara kolektif. Ketika Rasulullah Saw mengutus Abu Musa ra dan Muaz bin Jabal ra ke Yaman, beliau berwasiat kepada keduanya dengan sabdanya, “*Mudahkanlah manusia dan jangan mempersulit mereka dan berikan kabar gembira bukan menakut-nakuti mereka*”, hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Akan tetapi menurut al-Qaradhawi, bahwa ini bukan berarti bahwa madrasah *wasathiyah* adalah ingin mencekik leher-leher dalil nash-nash syariah untuk mencari-cari yang termudah bagi manusia, tetapi justru ini adalah kemampuan memahami dan menginterpretasi nash-nash syariah yang mendalam dalam rangka mencari kemudahan yang terkandung dalam syariah yang Allah turunkan ini, sehingga jika disana terdapat dua dalil *nash syar'i* yang satu memudahkan dan yang satu lebih sulit, maka Nabi Saw memerintahkan untuk memilih yang termudah dari dua urusan itu.²¹⁰

a. Terbuka, toleran dan selalu melakukan dialog pada pihak lain

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan, bahwa aliran pemikiran moderasi sangat meyakini universalitas Islam, bahwa Islam adalah agama *rahmatan lil alamin* dan seruan untuk manusia seluruhnya. Sehingga moderasi ini tidak boleh membatasi diri hanya pada masalah internal dan lokal, tidak membuka diri kepada dunia luar. Padahal *wasathiyah* adalah ajaran yang meyakini bahwa asal sumber manusia hanya satu yaitu Adam as dan semua manusia berasal dari Allah Swt Tuhan Sang Pencipta yang satu. Oleh karena itu, moderasi Islam mengatur toleransi antar agama dan dialog antara peradaban dan juga pendekatan antara mazhab dalam Islam. *Wasathiyah* memiliki budaya global, *rabbani*, humanistik dan moralis yang selalu menyeru manusia kepada cinta bukan kepada kebencian, kepada toleransi bukan fanatisme kelompok tertentu, kepada kelembutan bukan kekerasan, kepada dialog bukan permusuhan, kepada kebebasan bukan pengekanan dan kepada kedamaian bukan peperangan.²¹¹

Majlis Ulama Indonesia (MUI) menjelaskan dan sekaligus merumuskan bahwa ada 10 karaktersistik pemahaman pemikiran Islam moderat, hal itu terdapat pada definisi MUI terhadap *wasathiyah* di Munas MUI tahun 2015 sebagai berikut:

- 1) Jalan tengah (*tawasuth*)
- 2) Berkeseimbangan (*tawâzun*)
- 3) Lurus dan tegas (*i'tidâl*)

²¹⁰Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirasât fi Fiqh Maqâsid Syariah baina Al-Maqâsid Al-Kuliliyyah wa An-Nushûs Al-Juziyyah...*, h. 151

²¹¹Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirasât fi Fiqh Maqâsid Syariah baina Al-Maqâsid Al-Kuliliyyah wa an-Nushûs Al-Juziyyah...*, h. 152

- 4) Toleransi (*tasâmuh*)
- 5) Egaliter (*musâwah*)
- 6) Mengedepankan musyawarah (*syura*)
- 7) Berjiwa reformasi (*islah*)
- 8) Mendahulukan yang prioritas (*aulawiyât*)
- 9) Dinamis dan innovative (*tatawur wa ibtikâr*)
- 10) Berkeadaban (*tahadhur*)²¹²

Menurut Wahbah Az-Zuhaili bahwa karakteristik *wasathiyah* yang harus dibangun dalam kehidupan masyarakat pada sebuah negara yang majmuk adalah sebagai berikut:

- 1) Kebebasan bagi setiap muslim dan Non muslim untuk bisa memilih dan Allah Swt akan menghitung pilihan itu. Jika pilihan mereka buruk atau kufur, maka Allah Swt akan membalasnya. Hal ini sesuai firman Allah pada surah al-Kahfi ayat 29: “*Katakanlah bahwa Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; Maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir*”. *Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek*”.
- 2) Toleransi dengan mengakui eksistensi pihak lain, terkait pluralitas agama, mazhab, budaya, falsafah dan ilmu. Sebab tanpa toleransi seperti ini akan melahirkan hilangnya saling percaya, dugaan negatif dan saling tuduh serta curigah dalam masyarakat.²¹³

Penjelasan-penjelasan para pakar pemikiran klasik dan kontemporer diatas memberikan pandangan yang luas tentang definisi pemikiran moderat (*wasathiyah*) itu sendiri. Ragam penjelasan mereka menjadikan definisi *wasathiyah* atau moderasi semakin jelas, luas dan konprehensif. Sehingga penulis merasa mudah untuk menyimpulkan tentang pemikiran moderasi Islam dan hubungannya dalam kajian tafsir ahkam. Apalagi dalam penentuan dan penetapan hukum Islam dengan menggunakan pertimbangan yang matang dan disertai dengan dasar pemikiran inti hakikat Islam yang moderat.

Menurut penulis bahwa moderasi Islam adalah sebuah sikap pemikiran untuk mencari titik temu solusi yang terbaik untuk umat saat ini, tidak ekstrem kanan dan ekstrem kiri, tanpa menjadikan perbedaan sebagai tantangan, tidak menjadikan antara dua kelompok saling adu

²¹²Tim Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat-MUI, *Islam Wasathiyah...*, h. 14

²¹³Wahbah Az-Zuhaili, *Mausûah Al-Fiqh Al-Islâmî wa Al-Qadhâyah Al-Muâsirah*, Vol. 13..., h. 771-773

kekuatan dan argumen, tidak menjadikan dua kelompok besar saling bermusuhan disebabkan masing-masing memiliki argumentasi yang kuat. Moderasi pemikiran Islam ini bersumber dari al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw dan bukti-bukti sejarah yang datang dari Nabi Muhammad Saw dalam menyikapi permasalahan umat saat itu yang selalu mengedepankan akhlak, keadilan, kebenaran, dan kebaikan bersama.

Menurut penulis, bahwa dalam kaitannya dengan kajian disertasi ini, bahwa sikap moderasi atau *wasathiyah* dalam pemikiran hukum Islam sangat dibutuhkan khususnya dalam kajian tafsir ahkam, saat banyak diantara aliran-aliran fiqih dan kelompok-kelompok mazhab tertentu yang ingin memprioritaskan kelompok dan mazhab mereka dalam penafsiran ayat-ayat hukum. Padahal agama Islam itu dibangun atas dasar keadilan, kemudahan, selalu membuka dialog, saling mencari kebenaran, kebaikan dan kemaslahatan bersama. Bukan atas dasar fanatik kelompok tertentu dan subyektifitas pribadi dan mazhab. Bagaimana mungkin umat ini akan menjadi umat yang terbaik dan umat yang akan menjadi saksi bagi umat yang lain, jika mereka memprioritaskan individualistik dan keinginan kelompok tertentu. Kalau hal ini akan terjadi maka setiap tujuan hasil yang ingin dicari, tidak akan menuai hasil dan harapan yang baik. Agama Islam adalah agama yang universal dapat masuk pada setiap ragam bidang kehidupan manusia dan selalu memberikan solusi jawaban yang terbaik.

b. Fleksibilitas dan realistis dalam memahami situasi dan kondisi masyarakat (*al-wâqiiyyah*)

Fleksibilitas memiliki sifat lentur dan mampu menyesuaikan pada kondisi yang ada di sekitarnya. Fleksibilitas hukum Islam adalah kelenturan hukum Islam saat menghadapi permasalahan-permasalahan yang lahir di tengah-tengah masyarakat yang terus berkembang dan berubah, tentunya menuntut hukum Islam untuk mampu menjawab berbagai permasalahan yang muncul.²¹⁴

Umar Shihab menjelaskan bahwa al-Quran sangat memperhatikan adat kebiasaan dan kondisi sosial kemasyarakatan untuk proses penetapan hukum. Ini bisa dilihat pada dua segi. *Pertama*, berhubungan dengan adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat tentang apakah dapat diterima hukum keabsahannya. *Kedua*, berhubungan dengan kondisi perkembangan jiwa masyarakat, apakah masyarakat tersebut sudah mampu menerima tentang suatu hukum yang telah ditetapkan. Oleh sebab itu al-Quran menetapkan hukum dengan beransur-ansur dengan tiga tahapan. *Pertama*, mendiamkan hukum, artinya tidak menetapkan hukum kepada sesuatu,

²¹⁴Arif Fikri, "Fleksibilitas Hukum Islam dalam Perubahan Sosial". *Journal Systems UIN Raden Intan Lampung*, tt, h. 151

karena sementara, pernah diperkenankan kemudian setelah itu diharamkan. *Kedua*, menyinggung tentang sesuatu hal secara global, kemudian setelah itu dijelaskan secara terperinci dengan jelas dan luas. *Ketiga*, mengharamkan sesuatu secara beransur-ansur.²¹⁵

Menurut penulis, bahwa ini adalah salah satu keistimewaan dan keunikan hukum Islam itu sendiri. Bahwa pada dasarnya hukum Islam tidak memberatkan, akan tetapi mengikuti perubahan dan perkembangan kemampuan masyarakat. Bahkan selalu memberikan jalan keluar dan solusi untuk mengaplikasikannya sesuai kemampuan. Inilah yang dimaksud dengan fleksibilitas menurut penulis. Di mana ada jalan untuk mudah dalam mengamalkannya maka akan mudah, apalagi jika dalam mengaplikasikan hukum itu terdapat kesulitan, maka agama akan memudahkan dan selalu membuka pintu kemudahan dan tidak akan pernah membebani.

Fleksibilitas lebih banyak terdapat pada permasalahan-permasalahan duniawi seperti pada permasalahan teknis praktis dan seni yang lebih banyak berkaitan dengan sarana dan metode. Hal ini sesuai yang disabdakan Nabi Muhammad Saw yaitu, "*kalian lebih mengetahui urusan duniamu sendiri*". Begitu juga para sahabat setelah beliau, mereka membuat ketetapan aturan dan perbuatan-perbuatan yang tidak pernah ada di zaman Rasulullah Saw, seperti membuat kantor-kantor, menentukan batas-batas daerah, menyatukan al-Quran dalam satu mushaf dan menyebarkannya ke seluruh wilayah, menunjukkan orang khusus pada jabatan hakim atau *qadhi*, mengadakan pengiriman pos dan lain sebagainya yang memberikan manfaat dan tentunya kemaslahatannya tidak diragukan lagi, bahkan kelahirannya tidak pernah mendapatkan halangan dan pertentangan oleh agama.²¹⁶

Dalam memahami fleksibilitas penetapan hukum Islam, berarti secara tidak langsung kita telah diajarkan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya untuk dapat menjadi seorang muslim yang menjalani hukum-hukumnya dan mengetahui cara aplikasinya dengan baik dan benar. Artinya hukum-hukum tersebut dapat diaplikasikan dengan mudah dan tepat pada saat kondisi normal dan tidak ada kendala, namun jika ada kesulitan dan beban semakin berat, maka keadaan berubah menjadi tidak normal. Maka hukum itu berubah sesuai kebutuhan dan kondisi darurat yang ada.

Agama Islam dengan aturan hukum yang begitu banyak yang terkandung di dalam al-Quran dan sunnah, memberikan kemudahan dalam

²¹⁵Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 212.

²¹⁶Yusuf Al-Qaradhawi, *Min Ajli Shahwatini Rashidah Tujaddidu ad-Dind wa Tanhadhu bi ad-Dunya*, terj. Rusdi Helmi, *Membangun Masyarakat Baru*, Jakarta: Gema Insani Press 2000, Cet. I, h. 85

menjalannya. Tidak menjadikan beban berat bagi pemeluknya dalam menjalani aturan tersebut, akan tetapi selalu fleksibel melihat kondisi perubahan dan kebutuhan umat.

Islam adalah agama yang selalu *shalihu likulli makan wa zaman* artinya selalu sesuai dengan kondisi perkembangan dan perubahan masyarakat. Agama Islam adalah agama yang universal, artinya bahwa agama ini jika diletakkan dalam kondisi apa saja, tidak bertentangan dan tidak bertabrakan dengan keadaan masyarakat dan kebiasaannya. Agama Islam selalu berjalan dengan mudah dengan aturan yang telah Allah Swt tetapkan tanpa menjadikan penganutnya mendapatkan kesulitan dan masalah. Kondisi ini yang menyebabkan agama Islam ini diterima manusia dengan mudah sejak diturunkan kepada umat manusia.

Amin Abdullah menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang universal dan berlaku sepanjang masa, yang ajarannya dituntut untuk selalu sesuai dengan kondisi zaman dan tempat.²¹⁷ Al-Quran merupakan kitab suci umat Islam yang diturunkan terakhir sebagai petunjuk abadi untuk kebahagiaan umat manusia sepanjang masa. Di dalamnya termuat ajaran yang dibutuhkan manusia untuk mengatur totalitas kehidupannya. Karena keberadaannya sebagai petunjuk abadi dan menyeluruh dalam menetapkan hukum, al-Quran senantiasa memperhatikan situasi dan kondisi sosial yang berkembang dalam masyarakat.²¹⁸

Hasbi As-Siddîqî menjelaskan bahwa meskipun menggunakan lafaz Arab, akan tetapi telah dijadikan bahasa Indonesia, sebagai penerangan dan terjemahan fiqih Islam atau syariat Islam yang bersumber kepada al-Quran, sunnah, *ijma'* para sahabat dan *tabi'in*. Dua istilah syariat dan fiqih tersebut dalam pandangannya Hasbi As-Siddîqî yang dapat ditoleransikan sebagai sinonim hukum Islam hanyalah fiqih Islam. Karena, syariat Islam adalah sesuatu yang bersifat absolut. Sementara fiqih itu bersifat relatif, dapat berubah, diperbaharui dan fleksibel. Maka terjemahan yang bisa dipakai untuk hukum Islam adalah fiqih Islam. Kemudian beliau memberikan penjelasan definisi hukum Islam dengan koleksi kemampuan usaha fuqaha dalam mengaplikasikan syariat Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat.²¹⁹

As-Syâtibî menjelaskan bahwa, kemampuan merupakan syarat untuk aplikasi ketetapan hukum dalam Islam. Suatu ketetapan hukum di luar

²¹⁷Amin Abdullah dan Abdullah Mustaqim, *Mazâhib Tafsîr Peta Metodologi Penafsiran al-Quran Priode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003, h. 10

²¹⁸Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 206

²¹⁹Muhammad Hasbi As-Siddîqî, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: bulan Bintang 1975..., h. 44

jangkauan kemampuan manusia, dilihat dari prinsip syariat Islam, tidak benar untuk dibebankan kepada manusia. Hal ini telah menjadi kesepakatan kebanyakan ulama yang cenderung berfikir rasional seperti kelompok *mu'tazilah* dan jumah ulama *Al-Asyâirah*.²²⁰

Umar Shihab menjelaskan bahwa syariat Islam yang terdapat dalam al-Quran memiliki fleksibilitas hukum dengan perinsip-perinsip penetapan hukum yang universal yaitu sebagai berikut:

a. Tidak menyulitkan (*adam al-haraj*)

Penetapan hukum syariat, al-Quran selalu memperhatikan kemampuan manusia dalam mengaplikasikannya, dengan memberikan kelonggaran kepada manusia untuk menerima penetapan hukum dengan kemampuan yang dimiliki manusia sebagai objek dan subjek aplikasi hukum-hukum itu. Prinsip-prinsip ini ditegaskan misalnya pada QS. Al-Baqarah/2: 286 yaitu,

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ ۗ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا ۗ وَاعْفِرْ لَنَا ۗ وَأَرْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (mereka berdoa): "Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau hukum Kami jika Kami lupa atau Kami tersalah. Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau bebaskan kepada Kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau pikulkan kepada Kami apa yang tak sanggup Kami memikulnya."²²¹

Mustafa Al-Maragî menafsirkan ayat ini, bahwa dari ayat ini bisa dimengerti bahwa kemudahan yang diberikan oleh Allah Swt kepada umat manusia dengan kemampuannya yang dimiliki dalam memikul beban yang

²²⁰Abu Ishaq As-Syâtîbî, *Al-Muwafaqât fi Ushûl As-Syarîah*, tt, Vol. II..., h. 107-109

²²¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Bumi Restu, Jakarta, 1978, h. 72.

ada. Bahwa tidak diberatkannya beban manusia sebagai salah satu keutamaannya dari Allah Swt dan sekaligus rahmat-Nya untuk manusia.²²²

Dalam QS. Al-Haj/22:78 firman Allah Swt yaitu:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ
مِنْ حَرَجٍ مِّمَّا مَلَائِكَةُ آبَائِكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۗ

*dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*²²³

Kemudian Umar Shihab menukil tafsir *Al-Maraghî* dengan penjelasan bahwa, ayat tersebut bisa dipahami bahwa sekalipun Allah Swt membebani manusia dengan syariah, namun Allah Swt tidak menjadikannya untuk manusia sebagai suatu beban berat dalam mengaplikasikannya. Contohnya orang yang akan melakukan perjalanan jauh atau dalam keadaan sakit, maka kewajiban puasa boleh ditunda pelaksanaannya dan dapat diganti setelah kembali dari perjalanan atau setelah sembuh dari penyakit.²²⁴

M. Quraish Shihab menjelaskan tentang tafsir QS. Al-Haj/22:78 mengatakan bahwa, agama Islam sejalan dengan fitrah manusia, sehingga semua tuntunannya ringan dilaksanakan. Jika dalam situasi atau kondisi terjadi hal-hal yang menjadikan seseorang mengalami kesulitan dalam melaksanakan tuntunannya, maka tuntunan yang terasa memberatkannya itu akan menjadi ringan dengan tuntunan yang lain. Siapa yang mendapatkan beban berat berpuasa di bulan Ramadhan, maka ia dapat menanggukannya di bulan yang lain. Kalaupun di bulan yang lain dia tetap mengalami kesulitan, maka diberikan jalan yang lain dengan memberikan *fidyah*, jika ini pun tidak dapat dilakukan, maka Allah Swt Maha Pengampun. Bahkan beberapa jenis makanan diharamkan untuk dimakan, namun jika terpaksa, misalnya jika terpaksa memakan yang haram sebab rasa lapar yang mengancam hilangnya jiwa manusia, maka hukum keharaman itu dapat berubah menjadi halal dalam batasan hanya

²²²Mustafa Al-Maragî, *Tafsir Al-Maraghî*, Mesir: Muthafa al-Bab al-Halabi wa Awlâduhû, 1974, Vol. III, h. 85.

²²³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Bumi Restu, Jakarta, 1978, h. 523.

²²⁴Mustafa Al-Maragî, *Tafsir Al-Maraghî*, Vol. IV..., h. 148-149.

untuk menjaga kelangsungan hidup. Walhasil jika satu tuntunan agama terasa berat, maka otomatis ada jalan keluar untuk meringankannya.²²⁵

Ahmad bin Hambal meriwayatkan hadis Nabi Muhammad Saw yang terdapat dalam kitab *Al-Musnad*, “*bahwa Rasulullah Saw tidak pernah diberi pilihan dalam dua permasalahan, kecuali menentukan pilihannya kepada permasalahan yang dianggap lebih mudah, selama tidak mengandung dosa*”.²²⁶

Dalam penjelasan sabda Rasulullah Saw yang lain, bahwa Rasulullah Saw bersabda: “*Aku diutus dengan membawa agama yang mudah dan gampang*”.²²⁷

Abu La’la Al-Maudûdî menyatakan bahwa penetapan hukum kepada manusia oleh Allah Swt selalu memperhatikan kemampuan manusia. Semua yang dimiliki manusia memiliki manfaat dan kegunaan. Oleh sebab itu Abu La’la Al-Maudûdî menyebutkan bahwa Allah Swt menyusun kaidah-kaidah syariat dan aturan-aturan untuk mengharamkan segala sesuatu atas manusia yang membawa kemudharatan dan yang membawa manfaat.²²⁸

Menurut pandangan Umar Shihab bahwa bukan berarti hukum-hukum yang sudah ditetapkan dalam al-Quran tidak mengandung kesukaran dalam aplikasinya. Karena, hukum aturan itu sendiri adalah suatu beban, seperti juga yang telah diakui oleh As-Syâtibî. Hanya saja, kesulitan yang dimaksud sesuai pemahaman teradisi masyarakat, tidak dianggap sebagai suatu kesulitan *masyaqqah*. Contoh kesulitan dalam mencari nafkah serta usaha-usaha yang lainnya. Sebab kesulitan tersebut dapat diatasi dengan kesungguhan usaha menurut batas kewajaran. Bahkan yang memandangnya sebagai suatu kesulitan hanyalah mereka yang termasuk dan tergolong orang pemalas.²²⁹

b. Mengurangi beban (*taqlîl at-taklif*)

Pernyataan Umar Shihab bahwa prinsip kedua ini, tujuannya untuk menghindari manusia dari sikap mengurangi atau melebihi kewajiban dalam aplikasi suatu kewajiban agama lebih dari pada apa yang telah ditetapkan. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam adalah aturan hukum yang dapat hidup di tengah-tengah masyarakat, oleh karena itu

²²⁵M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 9..., h. 136

²²⁶Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, Damaskus: Dar al-Fikri, ttp, Vol. VI..., h. 85.

²²⁷Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, Damaskus: Dar al-Fikri, ttp, Vol. VI...,h. 166

²²⁸Abu La’la Al-Maudûdî, *Prinsip-Prinsip Islam*, Bandung: Al-Maârif, Cet. II, 1983, h. 132.

²²⁹Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 209.

selalu memperhatikan manusia dan menjauhkan manusia dari kesulitan, sehingga beban menjadi mudah dan ringan.²³⁰

Penjelasan yang lain dari Umar Shihab, bahwa manusia dituntut untuk tidak mencari sesuatu hal yang tidak perlu, agar tidak membebani mereka. Hal ini dijelaskan Allah Swt dalam QS. Al-Mâidah/5:101 yaitu:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْءَانُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Al Quran itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu, Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.*²³¹

Umar Shihab menjelaskan, bahwa salah satu riwayat yang menerangkan, bahwa sebab turunnya ayat ini berkaitan dengan adanya seorang yang bertanya kepada Rasulullah Saw ketika Nabi Saw sedang berkhotbah, dengan pertanyaan. “siapa bapak saya ? Nabi Saw menjawab: “Si Fulan”, lalu turunlah ayat ini sebagai teguran kepada merekayang suka bertanya pada hal-hal yang menyulitkan dirinya. Ada juga riwayat tentang sebab turunnya ayat ini dengan pertanyaan yang ditanyakan kepada Nabi Muhammad Saw dengan pertanyaan “Siapa nama Ayah saya? dan “Di mana untaku?, dengan demikian maka turunlah ayat ini sebagai larangan dan sekaligus kepada mereka yang bertanya dengan pertanyaan yang tidak penting.²³²

Maka dapat dipahami bahwa Nabi Muhammad Saw ketika menjelaskan ayat-ayat Al-Quran menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat pada masa itu. Yang belum dibutuhkan didiamkan saja, agar ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut dapat ditafsirkan dengan menyesuaikan masa dan lingkungannya. Hal ini dijelaskan oleh Nabi Muhammad Saw dalam sabdanya yaitu:

Sesungguhnya Allah Swt telah menetapkan beberapa ketentuan, maka janganlah kamu melampaui atau melanggarnya, dan telah

²³⁰Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 210.

²³¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Bumi Restu, Jakarta, 1978..., h. 179.

²³²Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 211.

mengharamkan beberapa hal, maka janganlah engkau merusaknya, dan mendiamkan beberapa hal, itu sebab rahmat Allah kepadamu, tidak karena lupa, maka janganlah kalian mencari-cari hukumnya.

Maka berdasarkan penjelasan di atas, maka para ulama mengambil kesimpulan bahwa hukum Islam yang terkandung dalam nash-nash hanya berkisar pada lima hal, yaitu: *wajib, sunnah, haram, mubah, dan makruh*. Hukum-hukum tersebut merupakan jalan-jalan yang menjadikan batasan tindakan bagi seorang *mukallaf* saat mengaplikasikan tuntunan agama. Menurut Umar Shihab bahwa dasar hukum *mubah* adalah sebuah unsur hukum yang paling banyak dan paling luas lapangannya di antara kelima dasar hukum tersebut. Hal ini dalam penjelasan beliau juga telah dijelaskan lebih luas lagi dalam kajian kaidah-kaidah *ushuliyyah* pada kitab ushul fiqih.²³³

2. Toleransi atas ragam perbedaan (*At-Tasâmuh*)

At-tasâmuh atau *as-samha* adalah memudahkan atau toleransi kepada orang lain.²³⁴ Ibnu Asyûr dalam penjelasannya memaknai *as-samâhah* adalah kemampuan berinteraksi dengan mudah dan proposional atau sikap pertengahan antara mudah-mudahan dan mempersulit.²³⁵

Sikap toleransi sangat dibutuhkan dalam menghadapi ragam perbedaan yang ada. Sikap toleransi ini bertujuan untuk menyikapi perbedaan agama, suku, kelompok dan budaya, agar tercipta kerukunan umat beragama dan masyarakat yang beradap. Apalagi berkaitan dengan perbedaan tafsir ahkam, pendapat fiqih, aliran dalam mazhab fiqih Islam. Di sana terdapat ragam pendapat dan ragam tafsir untuk menjawab permasalahan umat. Hanya saja penyakit umat sejak dahulu sampai sekarang di zaman kontemporer ini, sisa-sisa pengaruh fanatik dalam bermazhab masih ada. Oleh sebab itu tujuan penulis dalam penelitian disertasi ini, untuk memprioritaskan karakteristik tafsir ahkam dengan menjunjung tinggi sikap toleransi dalam menghadapi ragam perbedaan yang ada, sekaligus untuk membuka wawasan kita agar selalu berfikir positif dalam menghadapi keragaman ciptaan Allah Swt dalam hal perbedaan keyakinan, tafsir, pendapat, suku dan bahasa.

Menurut Wahbah Az-Zuhailî bahwa, toleransi dengan mengakui eksistensi pihak lain, terkait pluralitas agama, mazhab, budaya, falsafah dan ilmu. Karena tanpa toleransi seperti ini akan melahirkan hilangnya saling percaya, dan muncul dugaan negatif dan saling tuduh serta curigah dalam masyarakat. Keterbukaan pada pihak lain dan responsive terhadap dialog

²³³Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 212.

²³⁴Muhammad ibn Mukarram Ibn Manzûr, *Lisân Al-Arab*, Vol. 4..., h. 673.

²³⁵Muhammad At-Thâhir Ibnu Asyûr, *Maqâsid Syariah Al-Islâmiyah*..., h. 58

yang objektif dan saling menghormati. Karena toleransi Islam selalu memberikan ketenangan dan kesejukan dalam sebuah masyarakat.²³⁶

3. Proporsional dalam ragam perbedaan (*Wadh'u Al-asyâ'i fi Makânihi*)

Perbedaan adalah merupakan salah satu sunnatullah ciptaan Allah Swt. Tanpa perbedaan warna kulit, bahasa, suku dan golongan, maka dunia sepi dan kaku. Oleh sebab itu penting untuk menjadi manusia yang cerdas yang mampu menghadapi segala bentuk perbedaan dalam kehidupan ini dan mampu beradaptasi dengan ragam warna perbedaan tersebut. Apalagi dalam hal perbedaan tafsir, mazhab dan ijthad dalam tafsir ahkam. Maka seharusnya bagi setiap peneliti al-Quran dan tafsirnya harus dibekali dengan ilmu *fiqh al-Ikhtilâf* dan fiqh antar *mazâhib*, tujuannya untuk dapat menjadi seorang yang ahli dan berwawasan yang luas dalam bidang tafsir, fiqh dan kajian-kajian pemikiran Islam yang lainnya. Sehingga saat mempelajari perbedaan tafsir ahkam tersebut, mampu menetapkan hukum sesuai tafsir hukum yang dibutuhkan dan tidak berat sebelah saat memutuskan perkara hukum.

Proporsional dalam menempatkan sesuatu pada tempatnya, merupakan salah satu karakteristik formulasi metode tafsir ahkam yang dijadikan sebagai pegangan yang harus dimiliki bagi mereka yang ingin lebih mendalami tafsir ahkam al-Quran. Bahkan bagi mereka yang diberikan jabatan seperti hakim dan *qhadi*. Proporsional yang merupakan salah satu karakteristik formulasi metode tafsir ahkam yaitu menyamaratakan manusia dalam mengaplikasikan syariat hukum Allah Swt, tidak membedakan antara satu mazhab dengan mazhab yang lain, bahkan tidak membedakan jenis kelamin dan bangsa.

Dalam pelaksanaan syariat, Islam selalu menyamaratakan manusia, tidak membedakan antara satu bangsa dengan bangsa lainnya, antara individu dengan individu yang lain. Syariat Islam datang untuk menyamaratakan sesama umat Islam dan antara mereka dengan umat yang lain, tentunya berdasarkan prinsip persamaan dan keadilan yang telah ditetapkan dalam nash. Perbedaan yang sesungguhnya tergantung kepada ketakwaannya. Dalam surah al-Hujurat/49:13 yaitu,

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

²³⁶Wahbah Az-Zuhailî, *Mausûah Al-Fiqh Al-Islâmî wa Al-Qadhâyah Al-Muâsirah*, Vol. 13..., h. 771-773

*Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.*²³⁷

Dalam riwayat disebutkan bahwa sebab turunnya ayat tersebut adalah ketika sahabat Bilal bin Rabah yang hendak naik ke atas Ka'bah untuk mengumandangkan azan. Kemudian *beberapa sahabat menegur: apakah pantas seorang budak hitam azan di atas Ka'bah?* Maka sebagian lagi berkata : *jika Allah Swt membenci atau tidak menginginkan hal tersebut, maka pasti Allah akan menggantikannya.* Sehingga turunlah ayat tersebut untuk memberikan keterangan bahwa dalam Islam tidak ada diskriminasi.²³⁸

Keterangan di atas memberikan dorongan yang kuat tentang keistimewaan bagi mereka yang memiliki kesucian hati dan ketakwaan yang kuat kepada Allah Swt. Bahwa semua manusia dengan ragam perbedaan yang telah Allah Swt ciptakan dalam diri mereka dengan ragam perbedaan situasi dan kondisi, tetap yang paling penting dan yang menjadi penilaian Allah Swt adalah Ketakwaan.

Maka dari pelajaran ini, maka seorang peneliti al-Quran harus meninggalkan subyektifitas kepribadiannya terhadap pendapat atau mazhab yang ia pegang, untuk mendahulukannya dengan mazhab yang berbeda dengannya. Kefanatikan atas mazhab tertentu merupakan penyakit dalam kajian ilmiah akademisi yang harus dihilangkan. Sehingga jika telah bersih dari penyakit tersebut, akan melahirkan pemahaman-pemahaman tafsir ahkam yang luas, adil dan proporsional.

4. Seimbang dan Adil (At-Tawāzun baina Al-Maslahah wa Al-Mafsadah)

Pemahaman tentang seimbang dan adil dalam karakteristik formulasi metode tafsir ahkam ini, memberikan pemahaman yang bijak dalam menentukan sebuah pemahaman tafsir ahkam dan penetapan hukum Islam. Menghadapi berbagai ijtihad dan tafsir para ulama klasik dan kontemporer, membutuhkan keseimbangan pemikiran dan adil dalam mengambil tafsir yang layak. Ragam tafsir ahkam dengan corak tafsir dan gaya tafsirnya, mengajak para peneliti tafsir al-Quran untuk lebih memiliki pemahaman yang luas untuk menghadapi pemikiran-pemikiran tafsir tersebut. Bahkan lebih dari itu, jika kita dihadapkan dengan masyarakat yang plural dengan ragam

²³⁷Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Bumi Restu, Jakarta, 1978...., h. 8471.

²³⁸Qamarudin Shaleh, *Asbab An-Nuzul; Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Quran*, Bandung: Diponegoro, h. 461.

perbedaan agama, suku, ras dan bahasa, tentunya lebih lagi menerapkan keseimbangan dan adil dalam menyikapinya. Sebab semua manusia sama di depan hukum tidak ada perbedaan agama, ras dan suku, siapa pun ia, jika bersalah maka diperlakukan sama seperti yang lain. Inilah kesempurnaan Islam dalam memberikan persamaan hak di depan hukum. Apalagi jika dihadapkan antara tafsir ahkam dalam sebuah keputusan hukum, mana yang memberikan kemaslahatan lebih banyak dan mana yang dapat memberikan kesusakan. Maka disinilah dibutuhkan keseimbangan dan keadilan bagi peneliti al-Quran dan bagi hakim dalam menjawab permasalahan-permasalahan yang rumit yang membutuhkan analisa pemikiran skala prioritas antara *maslahah* dan *mafsadah*.

Umar Shihab menyatakan, bahwa persamaan hak di depan hukum merupakan salah satu prinsip utama syariat Islam. Baik yang berkaitan masalah ibadah dalam arti khusus, yaitu hubungan antar makhluk dengan khaliknya, maupun dalam arti makna yang luas, yakni hubungan intraksi muamalah antara manusia.²³⁹

Said Ramadhan menjelaskan bahwa, persamaan hak tidak hanya diperuntukan bagi umat Islam, namun diaplikasikan juga bagi pemeluk agama lain, mereka diberikan hak sepenuhnya untuk berhukum menurut pandangan agamanya masing-masing, kecuali mereka jika mereka sendiri dengan suka rela meminta dihukum menurut syariat Islam.²⁴⁰

Kemudian Umar Shihab menjelaskan bahwa prinsip keadilan untuk menetapkan hukum Islam yang bersumber dari al-Quran, dapat dilihat antara lain pada surah an-Nisa/4: 58 yaitu:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.*²⁴¹

²³⁹Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran...*, h. 219.

²⁴⁰Said Ramadhan, *Islamic Law; Its Scope an Equity*, Terj Suadi Saad, *Hukum Islam Ruang Lingkup dan Kandungannya*, Jakarta: Gramedia, 1986, h. 93-104.

²⁴¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Bumi Restu, Jakarta, 1978, h. 128.

Umar Shihab menambahkan dalam penjelasannya tentang prinsip persamaan dan keadilan, bahwa kedua prinsip ini merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dalam hal penetapan keputusan dan pemeliharaan martabat dan kehormatan manusia.²⁴²

Semua kandungan al-Quran yang merupakan syariat Allah Swt, baik dalam bentuk perintah, anjuran dan larangan mengandung kemaslahatan dan manfaat bagi manusia. Tidak ada satu pun ayat dalam al-Quran kecuali memberikan manfaat dan memiliki ragam rahasia yang terkandung di dalamnya. Oleh sebab itu antara kemaslahatan dan mafsadah memerlukan pemikiran yang luas dan bijak. Jika dalam menentukan sebuah keputusan tanpa mendahulukan mana yang perlu didahulukan dan mana yang harus diakhirkan, maka akan menyebabkan kerancuan dalam berfikir. Maka disinilah pentingnya bagi setiap peneliti al-Quran dan mufasir untuk mampu berfikir yang bijak dan harus memiliki wawasan luas tentang karakteristik tafsir ahkam.

Tujuan penetapan hukum Islamnya itu untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia dan di akhirat. Ini sesuai dengan tujuan agama Islam secara keseluruhan yang *rahmatan lil alamin*. As-Syâtibî menjelaskan bahwa hukum Islam itu ditetapkan dengan tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan ciptaan Allah Swt (*makhluk*) secara keseluruhan.²⁴³

5. Terbuka atas Perbedaan Pendapat (*Maftûh li Ikhtilâfi Al-Ârâ'*)

Keterbukaan dalam hal kerjasama yang baik dan saling mengisi kekurangan, merupakan langkah dan sikap yang harus dimiliki oleh setiap individu, kelompok dan kelompok manusia di wilayah lain (negara luar). Apalagi bagi mereka yang merupakan ahli agama yaitu para mufasir, pendidik dan peneliti al-Quran. Membuka dialog antara sesama mengantarkan orang tersebut menemukan indahnya kebersamaan. Jika ada hal-hal yang merupakan sesuatu yang membutuhkan kebersamaan dan gotong royong untuk melakukan suatu hal, maka hal tersebut adalah sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan. Jika hal tersebut berkaitan masalah prinsip agama atau perbedaan tentang pendapat mazhab tertentu, maka hal itu wajar dan harus saling hormat menghormati. Cara yang ditempuh inilah adalah cara pemikiran Islam moderat.

Yusuf Al-Qaradhawi menjelaskan, bahwa aliran pemikiran moderasi selalu meyakini universalitas ajaran Islam, bahwa Islam merupakan agama *rahmatan lil âlamîn* dan seruan untuk manusia seluruhnya. Sehingga moderasi Islam ini tidak boleh membatasi diri hanya pada problem internal dan lokal saja, dan tidak membuka diri untuk dunia luar. Padahal moderasi

²⁴²Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 220.

²⁴³Abu Ishaq As-Syâtibî, *Al-Muwafaqât fi Ushûl Al-Ahkâm*, Vol. II..., h. 19.

merupakan ajaran yang meyakini asal muasal sumber manusia, yaitu Nabi Adam As dan semuanya berasal dan bersumber dari Sang Pencipta yaitu Allah Swt. Oleh sebab itu, agama yang moderat ini, mengakomodir toleransi antara agama dan dialog terbuka antara peradaban dan mazhab dalam Islam. Moderasi dalam pemikiran Islam memiliki budaya umum, *rabbani*, *humanistik* (kemanusiaan) dan moralis yang selalu menyeru kepada cinta kasih bukan kebencian, kepada toleransi bukan fanatisme kelompok, menyeru kepada kelembutan dan bukan kekerasan, kepada dialog bukan permusuhan, kepada kebebasan bukan pengekangan dan tentunya selalu mengajak kepada kedamaian dan bukan peperangan.²⁴⁴

Keterbukaan dan menerima perbedaan pemikiran antara mazhab dan aliran keyakinan, dan selalu menjaga toleransi antara mazhab yang ada, akan mendatangkan kemaslahatan bagi semua. Apalagi umat ini dari zaman ke zaman selalu mengalami perubahan dan perkembangan pada cara berfikir mereka. Walaupun berbeda dalam hal agama, suku, ras, bahasa dan mazhab yang dipegang, tetap selalu mengusung pemikiran yang moderat.

Huzaimah Tahido Yanggo menyatakan dengan memperkuat pernyataan Yusuf al-Qaradhawî, bahwa saat menjelaskan bagi orang yang berkeinginan untuk menyatukan kaum muslimin dalam satu pendapat tentang hukum ibadah, muamalat dan cabang agama yang lain, hendaklah ia mengetahui dan menyadari, bahwa mereka sebenarnya menginginkan sesuatu yang nihil. Usaha mereka untuk menghilangkan perbedaan *khilafiyah fihiyyah* ini tidak akan menghasilkan apa-apa, selain bertambah luasnya perbedaan dan perselisihan itu. Aksi seperti itu menunjukkan kesan kebodohan mereka, oleh sebab itu perbedaan dalam memahami hukum-hukum syariat yang tidak prinsipil ini merupakan sesuatu kemestian dan tidak dapat dihindari.²⁴⁵

Menurut penulis, semua pernyataan dan penjelasan tentang keterbukaan dengan mengaplikasikannya dengan dialog dan saling sapa, akan menjadikan segala macam permasalahan akan mudah diselesaikan. Bukan hanya itu saja, ragam kreasi-kreasi dan karya yang bermanfaat akan lahir dengan sendirinya. Duduk bersama dan selalu membuka dialog akan menjadikan kita sebagai manusia yang kuat secara pribadi, kelompok masyarakat dan negara. Apalagi sebagai pemerintah yang memiliki kekuasaan untuk mengatur masyarakat sesuai aturan yang telah diatur dalam perundang-undangan. Tidak lupa kerjasama antara pemerintah *umarâ* dan ulama yang mesti berjalan dengan baik sesuai dengan hasil dialog dan kesepakatan bersama. Semua itu untuk menghindari segala macam masalah dan benturan-benturan dalam menjalankan pemerintahan yang arif dan bijaksana.

²⁴⁴Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasât fî Fiqh Maqâsid Syariah baina Al-Maqâsid Al-Kuliliyyah wa An-Nushûs Al-Juziyyah...*, h. 152.

²⁴⁵Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab...*, h. 71.

6. Cepat Merespon Masalah Kekinian (*Sur'atu Ijâba Al-Qadhâyah Al-Muâshirah*)

Masalah kontemporer pasti selalu ada selama ada kehidupan manusia. Perbedaan cara hidup, kebiasaan masyarakat dan kebutuhannya, akan memicu lahirnya permasalahan yang baru. Sehingga wajar jika dicari dalam perbendaharaan khazanah fiqih Islam tidak ditemukan jawaban para fuqaha tentang masalah kontemporer tersebut. Dengan sikap yang cepat, tanggap dan penuh kehati-hatian, seorang ahli di bidang hukum segera melakukan usaha ijtihad untuk melakukan kegiatan *istinbath* hukum dengan baik dan benar.

Walaupun jawaban tentang hukum kontemporer belum dijelaskan oleh para ulama, maka sebaiknya perlu dibentuk sebuah forum pertemuan para ulama untuk penyelesaian hukum kontemporer dengan kebersamaan dan melibatkan banyak pihak dari perwakilan para ulama di setiap wilayah. Semua itu adalah cara yang baik untuk cepat merespon masalah-masalah kekinian yang membutuhkan solusi yang cepat. Seperti yang terdapat di negara Mesir dengan *Dâr Al-Iftâ'* yang merupakan tempat untuk merespon dan menjawab permasalahan umat kontemporer dengan beranggotakan para pembesar pilihan dari ulama-ulama Al-Azhar. Begitu juga dengan negara-negara yang meyoritas Islam yang lain. Indonesia dengan MUI Majelis Ulama Indonesia yang menjadi pegangan kaum muslimin dalam menangani ragam permasalahan umat dari bidang ibadah, muamalah, pertanian, bahkan sampai saat umat membutuhkan fatwa dalam bidang politik, agama dan ragam aliran-aliran sesat yang tersebar di negeri Indonesia. Apalagi masalah status makanan apakah halal atau haram, semuanya dikaji dengan seksama sesuai syarat-syarat yang wajib dipenuhi bagi para ulama yang layak untuk bisa menyelesaikan masalah-masalah kekinian. Hampir setiap ormas Islam ada bidang-bidang fatwa khusus untuk melayani masalah umat seperti NU dan Muhammadiyah dengan *bahsu al-masâil* dan masih banyak lagi.

7. Memudahkan dan Tidak Mempersulit (*At-Taisîr wa Adamu At-Ta'sîr*)

Sikap yang merupakan salah satu pemikiran dasar dalam prinsip agama Islam, yaitu selalu memudahkan dan tidak mempersulit. Agama ini dibangun atas dasar kemudahan dan bukan dibangun atas dasar kesukaran. Jika dilihat dengan mendalam, satu-satunya agama di dunia ini yang tidak membebankan sesuatu beban yang berat kepada pemeluknya adalah agama Islam. Jika pemeluknya dalam keadaan *udzur* sakit atau dalam perjalanan, maka dimudahkan untuk boleh berbuka dalam bulan ramadhan. Begitu juga bagi musafir yang banyak mendapatkan kesulitan dalam perjalanannya, maka dimudahkan untuk meringkas sh alat yang memiliki jumlah empat rakaat menjadi dua. Bagi mereka yang belum mampu melakukan ibadah haji yang merupakan kewajiban seumur hidup sekali, maka boleh memilih kapan waktu

yang luang sampai Allah Swt memberikan kesempatan dan biaya yang cukup untuk berhaji.

Semua penjelasan di atas memiliki dasar pijakan referensi yang bersumber dari al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw. Firman Allah Swt dalam QS. al-Baqarah/2:185 yaitu,

وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ
وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.*²⁴⁶

Umar Shihab menjelaskan ayat tersebut dengan menukil penafsiran seorang mufasir yaitu Imam Ibnu Katsir dalam tafsirnya, bahwa ayat ini menerangkan bahwa adanya kemudahan terhadap suatu beban hukum yang dianggap sulit untuk dilaksanakan sebab adanya *udzur* tertentu. Al-Quran saat menetapkan hukum tidak pernah memberikan kesulitan kepada manusia dalam mengaplikasikannya dan tidak pernah menetapkan hukum di luar kemampuan manusia dan ini merupakan rahmat Allah Swt pada hamba-Nya. Kemudian Umar Shihab menjelaskan bahwa setiap kesulitan dan kesukaran dengan kaidah ini dapat dihilangkan dan tanpa beban.²⁴⁷

Kemudian beliau menjelaskan bahwa, para fuqaha telah menjelaskan tentang sebab-sebab timbulnya keringanan yaitu: *pertama*, musafir yaitu seorang yang sedang berjalan jauh diizinkan untuk tidak berpuasa, meng*qasar* shalat dan menjama' shalat dan diperbolehkan untuk tidak mengikuti shalat jumat. *Kedua*, sakit yaitu seorang yang kesehatannya terganggu, jika hal ini ada pada diri seseorang maka diizinkan untuk tidak berpuasa, bertayammum dan dibolehkan shalat dalam keadaan duduk dan berbaring. *Ketiga*, terpaksa, seseorang saat dalam keadaan terpaksa untuk bertindak diluar keinginannya, maka dimaafkan walaupun tindakan tersebut

²⁴⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Bumi Restu, Jakarta, 1978, h. 45.

²⁴⁷Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 223

haram untuk dilakukan dalam agama. *Keempat*, lupa, seseorang yang tidak sengaja meninggalkan kewajiban agama sebab lupa, maka dalam agama orang tersebut dimaafkan. *Kelima*, kebodohan, seseorang yang melakukan sesuatu yang dilarang dalam agama, disebabkan kebodohan tentang hukumnya, maka orang tersebut tidak diberikan sanksi hukum kepadanya. *Keenam*, tidak memiliki kemampuan, seseorang yang tidak mampu mengaplikasikan kewajiban agama, misalnya sebab cacat, maka orang tersebut dibebaskan dari kewajiban agama. *Ketujuh*, kesulitan umum (*umûm al-balwa*), seseorang yang meninggalkan kewajiban demi kemaslahatan umum tidak diberikan sanksi hukum kepadanya. Maka dari sini dapat diketahui, bahwa setiap perintah Allah Swt dapat dilaksanakan dengan baik sebab adanya kemudahan yang diberikan kepada manusia.²⁴⁸

Firman Allah Swt menjelaskan tentang begitu besar *rukhsah* atau keringanan dalam agama yang telah Allah Swt berikan kepada Manusia. Allah Swt menjelaskan dalam QS. al-Haj/22:78 yaitu:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۗ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۗ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾

Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik- baik penolong.

Dalam firman Allah Swt pada surah an-Nisa/4:101 yaitu:

²⁴⁸Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 224.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ
 أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٦١﴾

dan apabila kamu bepergian di muka bumi, Maka tidaklah mengapa kamu men-qasharsembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Sampai dalam keadaan darurat, tetap Allah Swt memberikan kemudahan bagi hambanya untuk menjaga jiwa raga mereka dari kehancuran dan kematian, sehingga hal-hal yang telah ditetapkan haram dilarang untuk dilakukan, maka berubah hukumnya menjadi boleh dilakukan disebabkan keadaan yang mendesak dan harus segera dilakukan. Begitu jelas Allah Swt menjelaskan dalam firmanNya tentang hal itu pada QS. al-Baqarah/2:173 yaitu:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ
 أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

E. Formulasi Metode Tafsir Ahkam Secara Umum

Adanya Perubahan hukum disebabkan perubahan situasi, kondisi, cuaca ekstrem, bencana, musibah, kebutuhan yang mendesak dan wabah penyakit yang menular, sampai situasi yang tidak terkendali akibat perang, banjir, gempa bumi yang menyeluruh. Semua ini membutuhkan kajian hukum fiqih dengan penjelasan hukum yang komprehensif, memudahkan dan tidak mempersulit. Dalam situasi normal maka hukum tetap seperti kedaannya, jika situasi tidak normal, maka hukum akan berubah dengan menyesuaikan kebutuhan situasi dan kondisi. Disinilah gagasan fleksibilitas atau kelenturan hukum fiqih Islam dibutuhkan sesuai penjelasan para ulama yang ahli dalam bidang fiqih, ushul fiqih dan tafsir.

Perubahan situasi dan kondisi menjadi sebab utama perubahan hukum ibadah, muamalah dan hukum-hukum yang lain. Fungsi fleksibilitas hukum Islam dapat dilihat dengan adanya aplikasi hukum *rukhsah*, *udzur* dan

keterpaksaan dalam situasi dan kondisi tertentu. Perubahan hukum fiqih tidak selamanya berubah dengan ragam kemudahan dan keringanan, akan tetapi melihat situasi dan kondisi, jika keadaan sudah kembali normal, maka hukum akan kembali normal. Jika situasi masih tidak normal dan situasi dan kondisi belum bisa terkendali, maka hukum akan berubah diringankan dan dimudahkan untuk diaplikasikan.

Dalam kondisi normal atau tidak dalam masa pandemi, musibah, maka metode tafsir ahkam akan diaplikasikan sesuai dengan keadaan normalnya. Penjelasan Penulis ini sesuai dengan kaidah fiqih “*Idzâ dhâqa al-amru Ittasa’ wa idzâ Ittasa’ dhâqa*” yang artinya “ jika urusan itu sempit maka diluaskan, jika telah luas tidak ada kesulitan, maka hukumnya kembali artinya tetap kembali hukumnya normal. Maka begitulah formulasi metode tafsir ahkam di masa pandemi, pengaplikasikannya kondisional sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan masyarakat yang ada.

Di bawah ini adalah langkah-langkah metode tafsir ahkam di masa normal hukum. Metode tafsir ini adalah metode umum yang telah diaplikasikan oleh para ahli tafsir ahkam dalam kitab-kitab tafsir ahkam mereka. Berikut metode tafsir ahkam secara umum di masa normal hukum (non-pandemi) dengan penjelasan masing-masing fungsinya, agar dapat diketahui kerja dan fungsi masing-masing tahapan metode tafsir ahkam sebagai berikut:

1. Mengeksplorasi ayat-ayat ahkam
2. Mengetahui sosio-historis *asbâb nuzûl*.
3. Memperhatikan *munasabah* ayat ahkam
4. Analisis linguistik teks ayat al-Quran
5. Memaparkan komparasi penafsiran ulama terhadap ayat ahkam
6. Melakukan *tarjih*
7. Mengambil *istinbât* hukum terhadap ayat ahkam
8. Mengambil pesan moral ayat hukum (*hikmah at-tasyri’*)

F. Penjelasan Formulasi Metode Tafsir Ahkam Secara Umum

1. Mengeksplorasi ayat-ayat ahkam

Menjelajah ayat-ayat yang berkaitan dengan kajian hukum yang dimaksud adalah penelusuran ayat-ayat yang terkoneksi dengan tema kajian. Mengesplorasi al-Quran dalam rangka mencari ayat-ayat yang berkaitan tentang hukum yang dimaksud tentunya harus dilakukan oleh para mufasir dan peneliti tafsir ahkam. Hal ini akan membuka wawasan yang luas tentang hubungan ayat-ayat tersebut, sekaligus dapat menemukan hukum *al-khâs* dan hukum *al-â’m*. Mengesplorasi ayat-ayat yang dijadikan objek ijtihad, *istinbâth* dan *istidlâl* ahkam. Boleh jadi ayat yang dijadikan dalil utama sebagai ayat yang *mutlaq* sehingga membutuhkan ayat yang lain sebagai *muqayyad*. Begitu juga tentang ayat-ayat *nasikh wa manshûkh* yang telah terjadi

perubahan penghapusan hukum dan ayat *tilawahnya* tetap ada dalam al-Quran. Ada juga ayat dan hukumnya sama-sama telah terhapus dalam al-Quran seperti hukum *rajam* bagi orang yang memiliki usia lanjut.

Melakukan pencarian ayat-ayat yang berkaitan dengan judul yang sesuai bab, mesti harus dilakukan sebab hanya dengan pencarian ayat-ayat yang berkaitan tersebut akan menjadikan hukum itu berkembang sesuai dengan analisis *istinbâthnya*. Belum lagi jika ayat tersebut *muhkamât* dan *mutashyâbihât* dan lain-lain, perlu analisis yang mendalam tentang kajian ayat tersebut dalam kaitannya apakah ayat kedudukan hukumnya.

2. Mengetahui sosio-historis *asbâb nuzûl*

Pentingnya memahami *asbab nuzul ayat* dan keadaan masyarakat saat turun ayat tersebut, agar seorang mufasir dan peneliti al-Quran dapat memahami dengan benar penjelasan sejarah peristiwa turunnya ayat. Al-Wahidi berkata tidak mungkin seseorang mengetahui penjelasan tafsir ayat al-Quran tanpa mengetahui sejarah dibalik sebab turunnya ayat. Bahkan Ibnu Daqiq al-Id menjelaskan bahwa penjelasan sebab turunnya ayat merupakan cara yang kuat dan urgen untuk mengetahui arti-arti al-Quran. Bahkan dalam keterangan yang lain Ibnu Taimiah berkata, bahwa *asbab nuzul* sangat membantu untuk mengetahui tafsir al-Quran. Kemudian Muhammad Ali As-Shabûnî menjelaskan bahwa demikianlah pentingnya kajian *asbab nuzul* ini dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu al-Quran.²⁴⁹

Muhammad Ali As-Shabûnî menjelaskan bahwa pengetahuan *asbab nuzul* ayat sangat besar sekali pengaruhnya dalam memahami makna ayat yang mulia. Oleh sebab itu, para ulama sangat berhati-hati dalam memahami *asbab nuzul* ayat. Sehingga banyak di antara mereka yang menulis tentang itu. Di antara penulis yang terdahulu ialah Ali Al-Madaniyyi guru Imam al-Bukhari. Kemudian di antara kitab yang terkenal yang mengkaji bidang ini adalah *asbab nuzul* karya Al-Wahidî. Ibnu Hajar pun menulis tentang kajian *asbab nuzul*. Bahkan kitab *asbab nuzul* yang besar dan lengkap dengan nama kitab *Lubâb an-Nuqûl fi Asbab Nuzul* karya As-shuyûfî.²⁵⁰

Kemudian Ali As-Shabûnî menjelaskan bahwa begitu pentingnya *asbab nuzul*, maka bisa dikatakan bahwa sebagian ayat tidak mungkin bisa diketahui makna-makna atau pengambilan hukum darinya sebelum diketahui secara jelas dan pasti tentang *asbab nuzulnya*. Contoh firman Allah Swt pada surah al-Baqarah/2:115 yaitu:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمُهُ

²⁴⁹Muhammad Ali As-shabûnî, *At-Tibyan fi Ulûm al-Quran...*, h. 24.

²⁵⁰Muhammad Ali As-shabûnî, *At-Tibyan fi Ulûm al-Quran...*, h. 21.

dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.

Biasanya, kadang terjadi pemahaman yang keliru dalam memahami ayat al-Quran, seperti arti ayat di atas seakan-akan ayat itu membolehkan seseorang shalat ke arah manapun selain kiblat (ka'bah) yang telah ditentukan, padahal pemahaman ini keliru. Menghadap kiblat adalah syarat sahnya shalat seseorang. Maka dengan memiliki pengetahuan tentang *asbab nuzul* ayat ini, maka diketahui bahwa sebab turunnya ayat ini adalah berkaitan dengan seseorang dalam perjalanan *safar* dan ia kehilangan kiblat, tidak mengetahui arah kiblat, kemudian ia berijtihad dan setelah ia berijtihad ia shalat. Maka kemanapun ia berhadap, saat itu shalatnya sah dalam hukum Islam dan ia tidak wajib mengulangi shalatnya lagi. Maka dari sini ayat tersebut jelas bukan untuk umum akan tetapi pada keadaan orang tersebut.²⁵¹

Contoh lain dari sebab turunnya ayat adalah firman Allah Swt dalam QS. al-Maidah/5:93 yaitu:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا
 اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ
 يُحِبُّ الْحَسَنِينَ

Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka Makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.

Ayat ini turun berhubungan dengan hukum meminum minuman arak yang memabukkan, jika dicermati kadang terjadi salah memahami ayat tersebut, seakan-akan minuman arak tersebut diperbolehkan, seperti perkiraan sebagian orang yang bodoh. Mereka mengatakan bahwa minuman arak tidak dilarang berdasarkan ayat ini. Jika mereka memahami tentang *asbab nuzulnya* ayat itu, maka tentu mereka tidak melakukan kesalahan yang demikian. Maka turunlah ayat untuk menegaskan hukum keharaman arak tersebut dengan firman Allah Swt pada QS. Al-Maidah/5 : 90 yaitu:

²⁵¹Muhammad Ali As-shabûnî, *At-Tibyan fi Ulûm al-Quran...*, h. 22.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
 الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩١﴾

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Mendengar ayat ini, kemudian para sahabat bertanya kepada Nabi Muhammad Saw, : *Bagaimana keadaan orang-orang yang ikut perang dan gugur sebagai shahid. Sedangkan mereka para peminum arak, dan meminum arak adalah termasuk perbuatan keji?*, Kemudian turunlah ayat untuk menjelaskan bahwa orang yang meminumnya sebelum ada ayat yang mengharamkannya, maka Allah Swt telah mengampuninya dan ia tidak mendapatkan dosa dan siksa. Sebab Allah Swt tidak akan menyiksa atas perbuatan orang sebelum ada hukum “*diharamkan*”. Maka dengan demikian jelaslah maksud ayat tersebut dan ayat itu tetap sebagai *nash qath’i* tentang haramnya meminum *khamar* (arak).²⁵²

Wawasan tentang sosio-historis khusus *asbab nuzul* pada ayat hukum adalah sebuah kajian untuk memahami kondisi masyarakat saat ayat demi ayat hukum diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, baik turunnya itu sebab pertanyaan yang bersumber dari masyarakat ketika itu atau sebab peristiwa-peristiwa yang terjadi, atau kadang tanpa sebab turunnya ayat yang merupakan turunnya penjelasan langsung langsung dari Allah Swt.

Analisis *asbab nuzul* yaitu sebuah kajian yang memberikan perhatian pada situasi kondisi, suasana, keadaan atau kejadian pada saat al-Quran diturunkan.²⁵³ Menurut Nurkhalis Majid, bahwa pemahaman terhadap konteks ini akan mempermudah para mufasir untuk memberikan implikasi pemaknaan sesuai dengan kondisi tempat dan saat mufasir hidup.²⁵⁴

Semua tafsir ahkam tidak lepas dari kajian *asbab nuzul*, hampir semua penafsiran kajian ahkam. Begitu pentingnya analisi *asbab nuzul*, sebab kajian ini akan memberikan implikasi tafsir positif dan pemahaman yang lebih luas dan mendalam. kajian ini akan memberikan informasi besar tentang sebab

²⁵²Muhammad Ali As-shabûnî, *At-Tibyan fi Ulûm al-Quran*, Terj Muamm Qadirun dengan judul *Ikhtisâr Ulûm al-Quran Praktis...*, h. 23.

²⁵³Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi Al-Quran*, Malang: UIN Malang Press, 2008, h. 210.

²⁵⁴Nurkhalis Majid, *Konsep Asbab an-Nuzul: Relevansi bagi Pandangan Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 25.

turunnya ayat dan situasi saat turunnya. Bahkan akan membantu seorang mufasir dan peneliti al-Quran untuk lebih lagi mempertajam penafsirannya sebagai pemaknaan ayat tafsir yang komprehensif.

Jika kita melihat contoh pada tafsir *Rawâi'u al-Bayân*, kajian *asbab-nuzul* ini adalah salah satu analisis metode tafsir ahkam yang digunakan Al-Shabunî saat menjelaskan tafsir ayat-ayat ahkam. Sebagai contoh bisa kita temukan, saat ia menafsirkan QS. al-Baqarah/2:222 tentang hukum menjauhi perempuan yang sedang mengalami masa *haid*. Dalam masalah ini, beliau menjelaskan sebuah kejadian yang terjadi dikalangan orang-orang Yahudi, yaitu saat istri mereka sedang mendapatkan masa menstruasi *haid*, maka mereka orang-orang Yahudi tidak mengajak makan, minum bersama dan tidak bergaul bersama para istri di dalam rumah. Peristiwa ini kemudian, mengundang pertanyaan para sahabat kepada Nabi Muhammad Saw. Maka kemudian turun ayat 222 surat al-Baqarah yang menjelaskan peristiwa itu. Selanjutnya Nabi Saw menyuruh para sahabat untuk makan dan minum bersama para istri mereka dan boleh melakukan apa saja, kecuali “*jima*” (senggama).²⁵⁵

Mengetahui *asbab nuzul* ayat, akan menjadikan seseorang dapat mengetahui perbedaan dan ciri khas ayat-ayat al-Quran, apakah ia termasuk ayat *makkiyah* atau *madaniah*. Sekaligus untuk mengetahui *asbab nuzul*, berarti kita telah melakukan kejelian dalam kajian riwayat *asbab nuzul ayat*. Penguatan kajian *asbab nuzul* akan mamatangkan pemahaman yang mendalam terhadap ayat. Mengetahui *asbab nuzul* akan mengasah dan mempertajam cara berfikir yang luas untuk menemukan jawaban yang layak dalam khazanah riwayat yang terjadi di masa turunnya. Mufassir dan peneliti al-Quran akan menemukan jawaban yang luas saat diperhadapkan pada sebab-sebab turunnya ayat dan dapat mengetahui situasi dan kondisi masyarakat yang ada saat itu.

3. Memperhatikan *munâsabah* ayat ahkam

Munasabah ayat merupakan kajian ilmu tafsir yang menghubungkan antara ayat dengan ayat sebelumnya. Bahkan setiap ayat dalam al-Quran memiliki *munâsabah* hubungan yang khusus untuk membangun pemahaman tafsir yang kompleks. Ilmu ini akan membekali seorang mufasir lebih jeli dan teliti dalam melihat ayat demi ayat yang tertuang dalam al-Quran sebelum dan sesudahnya. Pengetahuan ini sangat dibutuhkan untuk menyeimbangkan penafsiran agar jalan sesuai jalur yang dibutuhkan. Kajian ini bagi mufasir akan memberikan pemahaman luas baginya, bukan dalam batasan yang secara parsial, namun akan memberikan pemahaman yang kompleks dan menyeluruh dengan melihat kesatuan tema yang dikaji.

²⁵⁵Muhammad Ali As-Shabûnî, *Tafsir Rawai'u al-Bayan*, VoI. I..., h. 322.

Manna' Khalil al-Qathân menjelaskan bahwa selain *asbab nuzul* yang memiliki pengaruh untuk memahami arti dan tafsir ayat, maka wawasan tentang ilmu *munâsabah* atau korelasi antara ayat dengan ayat dan surah dengan surah yang lain, sangat membantu dalam hal penafsiran dan pemahaman ayat dengan baik dan benar. Oleh karena itu sebagian diantara para ulama, mengkhususkan diri untuk menulis buku mengenai pembahasan ini.²⁵⁶

Al-Almâ'î menjelaskan pengertian *munâsabah* sebagai hubungan pertalian antara dua aspek dengan berbagai aspek apapun.²⁵⁷ Bahkan Jalaluddin As-Suyûti menjelaskan dalam kajian kitabnya *Al-Itqân* bahwa beliau sendiri telah mendapatkan sekitar tiga belas titik aspek *munâsabah* dalam al-Quran. Kemudian beliau menemukan isyarat-isyarat *munâsabah* dalam ayat *al-musyâkalah* (penyerupaan) dan *al-muqârabah*. (makna yang berdekatan). Manna' Khalil al-Qathân menjelaskan bahwa maksud *munâsabah* ayat adalah hubungan korelasi antara satu kalimat dengan kalimat yang lain dalam satu ayat, atau antara satu surah dengan surah yang lain. Pengetahuan tentang kajian *munâsabah* ini sangat bermamfaat untuk memahami keserasian dari sisi makna, mukjizat al-Quran dengan cara retorik, kejelasan *bayannya* keteraturan susunan kalimatnya dan keindahan gaya bahasanya. Firman Allah Swt pada surah Hud/11: 1, yaitu:

الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾

Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha tahu,

Melanjutkan penjelasan yang dijelaskan oleh Manna Khalil al-Qathan dalam kajian kitabnya. Beliau juga memperkaya kajiannya dengan penjelasan para ulama tafsir di antaranya adalah menukil pemikiran Az-Zarkâsi tentang manfaat *munâsabah* diantaranya adalah menjadikan penjelasan tafsir ayat berhubungan dengan sebagian ayat yang lainnya, sehingga hubungannya menjadi kuat, bentuk susunannya kokoh dan korelasi bagian-bagiannya seperti sebuah bangunan yang sangat kokoh. Kemudian Manna' Khali al-Qathân menukil pejelasan dari Abu Bakar Ibn Al-Arabî, bahwa mengetahui korelasi antara ayat dengan ayat yang lain menjadikan satu makna serasi dengan makna yang lain, sehingga semuanya seperti satu kata yang

²⁵⁶Manna' Khalil al-Qathân, *Mabâhis fi Ulûm al-Quran...*, h. 137.

²⁵⁷Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. IV, 1993, h. 184.

maknanya serasi dan susunannya teratur dan itu merupakan kajian ilmu yang besar.²⁵⁸

Kajian korelasi antara ayat dengan ayat, bahkan antara surah dengan surah tersebut sangat menunjang lahirnya penafsiran yang baik. Sebab dalam kajian *munâsabah* seorang mufasir diberikan kemudahan dalam menafsirkan ayat demi ayat, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan ayat-ayat ahkam. Metode yang digunakan tentunya bukan dengan cara mencari-cari korelasi hubungan ayat dengan cara yang bebas, akan tetapi dengan metode yang telah dijelaskan oleh para ulama ahli tafsir. Semua itu agar mufasir terhindar dan jauh dari cara-cara yang dilarang yaitu memaksakan kehendak untuk bisa menyesuaikan hubungan korelasi ayat dengan ayat yang lain sesuai keinginannya, bahkan bukan disebabkan karena keinginan individu dan golongan, sehingga akan melahirkan subyektifitas tafsir yang akan menyesatkan umat. Coba perhatikan penjelasan para ulama, seperti yang dijelaskan oleh Manna Khalil al-Qathan tentang kajian *munâsabah* ayat al-Quran.

Wawasan tentang korelasi dan hubungan antara ayat dengan ayat yang lain, bukanlah sebagai sesuatu yang *tauqîfi* (tidak dapat diganggu gugat sebab telah ditetapkan oleh Rasulullah Saw), akan tetapi penetapannya didasarkan pada ijtihad seorang mufasir dan tingkat penafsirannya kepada kemukjizatan al-Quran, rahasia retorika dan segi penjelasannya mandiri. Jika korelasi munasabahnya itu lembut maknanya, harmonis konteksnya dan sesuai dengan dasar-dasar tata bahasa arab, maka *munâsabah* ayat tersebut dapat diterima. Dalam penjelasan yang lain, Manna Khalil al-Qathan melanjutkan penjelasannya, bahwa bukan berarti seorang ahli tafsir harus mencari kesesuaian untuk setiap ayat, sebab ayat-ayat al-Quran turun dengan kejadian-kejadian yang terjadi. Seorang ahli tafsir kadang menemukan *munâsabah* ayat dengan ayat yang lain dan terkadang mufasir tersebut tidak juga menemukan korelasi ayat. Kemudian Manna Khalil al-Qathan menegaskan bahwa tidak perlu seorang mufasir memaksakan diri untuk harus menemukan korelasi ayat tersebut, sebab jika dipaksakan maka korelasi itu hanya dibuat-buat dan itu tidak diinginkan.²⁵⁹

Menurut penulis, bahwa kajian metode tafsir ahkam dalam disertasi ini menjadikan kajian *munasabah* ini sebagai salah satu solusi yang baik untuk memudahkan penelusuran jawaban saat menjawab masalah-masalah kontemporer yang terjadi sekarang ini. Penjelasan-penjelasan para ahli tafsir tentang kajian *munasabah* ini banyak sekali. Bahkan perhatian mereka begitu besar, sehingga banyak diantara mereka menaruh perhatian dalam kajian ini. Dapat diambil kesimpulan bahwa kajian korelasi antara ayat dengan ayat

²⁵⁸Manna' Khali al-Qathân, *Mabâhis fi Ulûm al-Quran...*, h. 138.

²⁵⁹Manna' Khali al-Qattân, *Mabâhis fi Ulûm al-Quran...*, h. 138.

yang lain akan menjadikan penafsiran al-Quran menjadi kuat. Sebab penjelasan yang lain dari ayat sebelumnya akan memperkuat penjelasan kalimat-kalimat lain dengan kalimat yang sebelumnya.

4. Analisis linguistik teks ayat al-Quran

Semua kajian tafsir dan khususnya kajian tafsir ahkam, tidak lepas dari yang namanya analisis linguistik atau kajian bahasa yang digunakan oleh al-Quran. Bahasa arab yang merupakan alat atau media dalam menjelaskan wahyu yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. Tanpa bahasa arab tersebut maka mustahil seseorang bisa memahami makna dan tafsir ayat ahkam itu sendiri. Begitu juga tanpa pengetahuan dan wawasan analisis bahasa yang mengandung sastra bahasa yang tinggi, maka pasti seorang mufassir tidak mampu menafsirkan dengan baik makna yang terkandung di dalam setiap ayat-ayat dalam al-Quran.

Analisis linguistik adalah langkah pertama bagi para mufassir dalam memahami dan menentukan maksud ayat yang dikaji. Setiap kata-kata yang digunakan oleh al-Quran, mengandung arti yang luas dan memunculkan khazanah tafsir yang beragam. Bagi mufassir dituntut memiliki wawasan yang luas tentang dasar linguistik arab. Sehingga ia tidak sulit untuk menentukan arti yang dikehendaki. Morfologis (ilmu *sharaf*), sintaksis (ilmu *nahwu*) dan semantik (ilmu *balâghah*) adalah sebagai kerangka dasar untuk digunakan basis analisis linguistik dalam memahami arti dan maksud ayat al-Quran. Pemahaman terhadap bahasa Arab seperti halnya bahasa-bahasa lainnya baik yang tertulis maupun lisan, membutuhkan ragam ilmu bantu. Dalam bahasa Arab ilmu bantu itu disebut dengan *ulûm al-lughah al-arabiyah*, oleh Abd. Wahid Al-Wafi menamainya dengan *ilm al- dilâlah*.²⁶⁰

Al-Qur'an mempunyai susunan bahasa yang *fasih* dan indah dalam soal ilmu *balagah*, sehingga bahasa dalam al-Qur'an tidak sanggup dicontoh oleh manusia. Sudah tentu yang dapat merasakan sastra *balagah* al-Qur'an, hanyalah mereka yang memiliki kemampuan yang cukup pada bidang ilmu sastra.²⁶¹

Maka penulis dalam hal ini menjadikan kajian analisis bahasa ini sebagai langkah yang sangat penting untuk mengkaji dan menjelaskan kata-kata yang digunakan al-Quran dalam menyampaikan wahyu Allah Swt. Agar peneliti, pengkaji dan pembaca tafsir ahkam akan mendapatkan informasi pengetahuan bahasa al-Quran yang Allah Swt jadikan sebagai wasilahnya untuk menjelaskan ayat-ayatnya kepada umat. Kajian bahasa mendorong ahli

²⁶⁰Menurut Abd. Wahid al- Wafi dalam kajian *ulûm al-Lughah al-Arabiyah* atau istilah yang lain dengan Ilmu *al- dilalah* atau semantik adalah ilmu yang mempelajari suatu bahasa dari segi *dalalah*-nya yakni bahasa sebagai alat menyampaikan apa yang ada pada pikiran dan perasaan seseorang, Ali Abd. Wahid al- Wafi, *Kitab Fiqh Al- Lughah*. Kairo: Dar An-Nahda, 1972. h. 7-9.

²⁶¹M. Hasbî Al-Shiddiqî, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an & Tafsir...*, h. 121.

tafsir agar lebih teliti lagi dalam menafsirkan al-Quran, sebab kajian bahasa ini merupakan kajian analisis yang memperluas wawasan tafsir agar lebih tajam dalam menyampaikan makna ayat.

5. Memaparkan komparasi (*muqâranah al-mazâhib*) penafsiran ulama terhadap ayat ahkam

Mufasir utama dalam kajian tafsir, yaitu Rasulullah Saw. Tidak ada yang dapat mendahului apa yang telah oleh Nabi Muhammad Saw. Jika tidak ada penjelasan dari Nabi Saw, maka seorang mufasir menelusuri pencarian tafsir kepada para sahabat Nabi Saw, jika tidak ada penjelasan dari para sahabat, maka pencarian penjelasan tafsir akan melihat kepada tafsir para *tabiîn*. Jika tidak ada, maka akan melihat *munâsabah* ayat sebelumnya, kemudian dengan menggunakan metode ijtihad.

Maka pemaparan penafsiran para ulama tentang ayat-ayat ahkam disebutkan, tentunya bukan hanya pemaparan para mufasir klasik, akan tetapi menyebutkan juga penafsiran para ulama kontemporer. Semua itu akan memperluas makna tafsir yang akan dibutuhkan. Penafsiran pemaparan ragam tafsir terhadap ayat-ayat ahkam membutuhkan analisis kritis yang mendalam dengan menampilkan dan menukil ragam tafsir, kemudian dilakukan perbandingan atas penafsiran itu. Tentunya pemaparan-pemaparan ragam tafsir itu dikumpulkan dengan menggunakan cara yang selektif komparasi yaitu memilih dan membandingkan dari sekian banyaknya ijtihad-ijtihad para ulama tafsir.

Muqâranah al-mazâhib merupakan cara penerapan metode *taqârub baina al-mazâhib* yaitu sebuah usaha studi pendekatan antara mazhab-mazhab dengan ijtihad para ulama dan argumentasi dalil yang mereka gunakan. Usaha ini sebagai metode untuk menjauhi sikap diskriminatif atau pembelaan mazhab tertentu. Pendekatan-pendekatan studi seperti ini merupakan cara yang tempuh oleh para ulama ahli tafsir kontemporer, seperti yang telah dilakukan oleh Muhammad Ali as-Shâyis, Muhammad Ali as-Shâbûnî, Wahba Az-Zuhailî dan para ulama al-Azhar khususnya pada Fakultas *as-syariah al-Islamiah* dengan buku-buku *muqarrar* yang dipelajari oleh para mahasiswa al-Azhar.

Cara ini ditempuh agar penafsiran yang diinginkan dapat digunakan dengan baik sesuai kebutuhan umat. Jika ditemukan pendapat-pendapat dari hasil ijtihad tafsir para ulama sesudah dilakukan komparasi, maka akan ditempuh jalan *tarjîh* yaitu mengambil pendapat yang kuat dari sekian ragam ijtihad dengan melihat penggunaan para ahli tafsir sumber-sumber referensi dalil yang kuat yang mereka gunakan dan dapat dipertahankan pada proses analisis *tarjîh*.

6. Mengaplikasikan *tarjih* terhadap ragam ijtihad dan penafsiran, penerapan Ijtihad Kolektif (*jamâ'î*)

*Tarjih*²⁶² merupakan salah satu metode dalam kajian ushul fiqih dan ilmu hadis yang biasa digunakan untuk menyelesaikan dalil-dalil yang secara jelas saling kontradiksi (bertentangan). Dalam pembahasan ilmu ushul fiqih, teori ini disebut dengan *ta'arud al-Adillah*. Sementara dalam pembahasan ilmu hadis, biasa dinamakan dengan kajian *mukhtalif al-hadis*.²⁶³

Ijtihâd dan *tarjih* merupakan dua istilah yang tidak bisa dipisahkan dalam kajian hukum Islam. Keduanya saling mengisi antara satu dengan yang lain. Ijtihad merupakan sebuah proses pengambilan hukum dari nash-nash syariah dan hukum-hukum yang belum ada keterangan hukum dari al-Quran dan hadis. Sebagian ulama membedakan antara ijtihad, *istidlal* dan *istinbat*, sebagian menyamakan kedudukannya. Kalau ijtihad adalah sebuah usaha yang sungguh-sungguh untuk mengambil dan menetapkan hukum yang belum ada keterangan dalilnya, sedangkan *istinbât* dan *istidlâl* adalah usaha seorang mujtahid untuk mengambil dan menetapkan hukum dari sumbernya yaitu al-Quran dan hadis.

Perbedaan pendapat tentang penjelasan istilah antara ijtihad dan *istinbat*, tidak menjadikan itu sebagai sebuah masalah. Yang jelas para ulama kontemporer seperti Abd Al-Wahab Khallâf menjelaskan ijtihad sebagai pengerahan usaha untuk bisa sampai kepada hukum syara' dari dalil-dalil yang terperinci yang bersumber dari dalil-dalil syara'.²⁶⁴ Muhammad Abu Zahra' menjelaskan ijtihad adalah sebagai daya upaya ahli hukum Islam semaksimal mungkin untuk mengistinbatkan hukum *amaliah* dari dalil-dalilnya yang terperinci.²⁶⁵

Dalam aplikasi ijtihad ini, para ulama membagi menjadi dua bagian, masing-masing bagian memiliki ciri khas yang berbeda dengan bagian yang lain. Keistimewaannya dirasakan saat memberikan manfaat pada masanya.

²⁶²*Tarjih* dalam penjelasan Ibnu Faris yaitu secara etimologi bermakna *rajjaha as-Saiu' wa hua râjihun iza wazana* yakni menguatkan sesuatu yang kuat jika ditimbang, *wa arjahu al-mizan* yakni dan yang paling berat dalam timbangan adalah sesuatu yang paling kuat dan berat saat ia condong. Secara terminologi adalah menguatkan antara pendapat dengan yang lain disebabkan adanya argumentasi dalil. Ibnu Faris, *Mukjam Makâis al-Lughah*. Vol. III, h. 489. Dalam penjelasan yang lain bahwa *tarjih* adalah menguatkan salah satu pendapat pada penjelasan tafsir ayat dengan argumentasi dalil atau kaidah dasar yang kuat atau sesuatu yang akan melemahkan atau menjawab selain dari pendapatnya. Husein bin Ali bin Husein al-Harabî, *Qawâid At-tafsir inda Al-Mufasssîrîn: Dirâsatun Nazariyyah Tatbîqiyyah*, Riyad: Dar al-Qâsim, Vol. I 1996, h. 35.

²⁶³M. Hasbi As-Shiddîqî, *Pengantar Hukum Islam...*, Vol. II, h. 21.

²⁶⁴Abd al-Wahab Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqhi*, Jakarta: Al-Majlis Al-A'lâ al-Indunisi Li ad-Dakwah al-Islâmî 1972..., h. 216.

²⁶⁵Muhammad Abu Zahra', *Muhâdharah fi At-Thârikh Al-Mazahib Al-Fiqhiyyah*, Cairo: Dar Al-Fikr al-Arabî..., h. 301.

Ijtihad terbagi menjadi dua bagian yaitu ijtihad *fardî* (individu) dan ijtihad *jamâ'î* (kolektif). Para ulama memberikan definisi khusus tentang istilah ijtihad *fardî* ini, yaitu sebuah ijtihad yang diaplikasikan secara mandiri oleh seseorang yang memiliki keahlian dalam berijtihad, dan hasil ijtihadnya belum mendapat persetujuan dari ulama. Ijtihad individu ini diakui dalam kajian Islam dan merupakan hak setiap muslim yang mempunyai kemampuan untuk menganalisa, mengkaji suatu kasus secara mendalam. Ijtihad ini dalam aplikasinya tidak dihukumi wajib bagi orang lain untuk mengikutinya. Biasanya, bahwa dari pengalaman hasil ijtihad *fardî* hanya menjadi kewajiban bagi orang yang menghasilkannya.²⁶⁶

Umar Shihab menyatakan bahwa pengakuan agama Islam terhadap ijtihad individu ini cukup beralasan. Sebab yang menjadi dasar pertimbangannya dapat dilihat dari praktik pada masa Nabi Muhammad Saw dan sahabat. Kemudian ijtihad *fardî* juga merupakan langkah dasar untuk mewujudkan ijtihad *jama'î* (kolektif), jika tidak ada ijtihad *fardî*, maka pasti ijtihad kolektif (*jama'î*) tidak akan ada keberadaannya.²⁶⁷

Jelas sekali praktik ijtihad *fardî* di zaman Nabi Muhammad Saw dan zaman sahabat. Contoh Nabi Saw membenarkan Jawaban Mua'z bin Jabal saat ditanya oleh beliau “ apa yang kamu lakukan dalam memutuskan perkara hukum, jika tidak terdapat dalam al-Quran dan sunnah? Muaz menjawab “ saya akan berijtihad dengan pandanganku ”.²⁶⁸

Kemudian sebuah pernyataan dan sekaligus instruksi dari sahabat Nabi Saw yaitu Umar bin al-Khattab ra kepada Abu Musa al-Asy'ârî untuk berijtihad menggunakan metode *qias*. Beliau berkata: “Gunakanlah pemahaman dengan cara mendalam berkaitan dengan masalah yang tidak terdapat dalam al-Quran dan sunnah. Cari dengan usahakan untuk mengenal kemiripan dan keserupaan, kemudian analogikan (*qiaskan*) semua perkara yang seperti itu.”²⁶⁹

Kemudian ijtihad *jamâ'î* atau ijtihad kolektif merupakan ijtihad yang diaplikasikan secara bersama dengan musyawarah kepada sebuah perkara, kemudian untuk mengaplikasikan hasilnya menjadi tanggungjawab bersama. Atau ijtihad yang bersumber dari seorang ulama dan mendapatkan persetujuan dari para ulama. Menurut Umar Shihab bahwa *ijmâ'* sebagai sumber hukum Islam ketiga merupakan hasil ijtihad kolektif. Menurut beliau

²⁶⁶Muhammad Al-Gazali, *Miah Soal an al-Islam, Terj Muhammad Tahir dan Bau Laila, Al-Gazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, Bandung: Mizan 1989, h. 156-157.

²⁶⁷Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 379.

²⁶⁸Abu Daud bin Ishaq bin al-Azdi, *Kitab Sunan Abu Daud*, Suriah: al-Hadis, Vol. IV 1973..., h. 18.

²⁶⁹Ibnu Al-Qaim Al-Jauziyah, *A'laam a'lam al-Muqinin an Rabal Alamîn*, Suria: Dar al-Fikr, Vol. I..., h. 1.

bahwa ijtihad kolektif adalah cara yang selalu dilakukan para sahabat saat memutuskan hukum perkara yang belum memiliki penetapan jawaban baik dalam al-Quran dan hadis. Salah satu hadis Nabi Muhammad Saw yang dijadikan dasar tentang jawaban Nabi Saw dari pertanyaan Ali bin Abi Thalib ra yang berbunyi: *Aku berkata: Ya Rasulallah, jika satu perkara diajukan kepada kami yang mana jawabannya tidak terdapat nash dalil al-Quran yang menunjukkannya dan juga tidak ada hadis Rasulullah Saw yang menjawab: Maka Musyawarakanlah perkara itu bersama orang yang berilmu dari orang-orang mukmin dan janganlah kalian memutuskannya dengan pendapatmu sendiri.*²⁷⁰

Kaitannya dengan aplikasi penerapan formulasi metode tafsir ahkam yang penulis rumuskan, adalah merupakan terapan aplikasi metode tafsir ahkam untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer dengan jawaban yang disesuaikan dengan kebutuhan sekarang. Adanya ijtihad *jamai* akan memudahkan para mufasir dan peneliti al-Quran dalam mengkaji dan memilih ijtihad-ijtihad para ulama atau penjelasan tafsir mereka terhadap ayat-ayat hukum atau nash-nash yang berhubungan dengan hukum yang dikaji.

Aplikasi *tarjih* terhadap ragam ijtihad penafsiran dan penerapan ijtihad kolektif (*jamâ'î*) sebagai salah satu rumusan formulasi metode tafsir ahkam ini, akan menjadi bahan pertimbangan penetapan hukum. Dari sekian banyaknya pandangan-pandangan tafsir dan kitab-kitab tafsir yang terdapat di berbagai perpustakaan, metode *tarjih* ini telah menjadi perhatian para ulama kontemporer untuk menjadi salah satu metode kontemporer yang dapat digunakan dalam rangka mengumpulkan, menyeleksi, membandingkan ragam pendapat dan memilih pendapat yang terkuat sesuai sumber dalil yang terkuat.

Metode *tarjih* ini juga telah dilakukan oleh para mufasir ahkam seperti Ali As-Shâbûnî, Wahbah Az-Zuhailî dan para ulama kontemporer lainnya. Berbeda dengan Al-Jassâs yang terlalu membela mazhabnya, sehingga terlihat bahwa Al-Jassâs hanya mendahulukan mazhabnya. Oleh sebab itu untuk menghindari subyektifitas mazhab dan kelompok tertentu, maka penulis tetap menggunakan metode *tarjih* sebagai salah satu rumusan formulasi metode tafsir ahkam.

7. Mengambil *istinbâth* untuk penetapan hukum pada ayat ahkam

Setelah melakukan *tarjih* sebagai salah satu cara aplikasi formulasi metode tafsir ahkam kontemporer, maka kemudian mengambil *istinbâth* penetapan hukum sebagai kesimpulan akhir dalam menjawab permasalahan hukum kontemporer. Masing-masing mazhab memiliki cara khusus dalam

²⁷⁰Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran (Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran)*..., h. 380.

menjawab permasalahan-permasalahan hukum, kemudian perbedaan metode *istinbath* mereka berbeda antara satu dengan yang lain, sebab mereka berbeda dalam penggunaan sumber dalil-dalil hukum yang lain seperti *istihsan*, *istishab*, *al-urf*, *sar'u man qablana*, *sad az-zariah* dan perbedaan mereka dalam menggunakan hadis *ahad*.

Penyimpulan hukum ini adalah sebagai jawaban akhir dari penjalanan eksplorasi dalil-dalil hukum dan ragam ijtihad atau tafsir dari para ulama. Penyimpulan hukum ini diambil dari sumber ijtihad bersama *jamâ'î* sesuai kesepakatan berasal suara terbanyak, sehingga jawaban tersebut dapat diaplikasikan oleh umat sebagai fatwa *jamâ'î*. Sebab umat Islam tidak akan pernah bersatu dalam kesesatan, mereka pasti bersatu dan duduk bersama hanya untuk membicarakan kebaikan dan kemaslahatan bersama.

Walaupun terdapat beberapa mazhab dalam Islam yang merupakan madrasah-madrasah untuk mempelajari pendapat-pendapat imam pendiri mazhab fiqih. Maka menurut penulis semua mazhab yang ada di dunia ini sebagai khazanah keilmuan dunia Islam untuk menjawab ragam permasalahan klasik dan kontemporer. Sekaligus sebagai *khazanah* studi komprehensif kajian keislaman yang mampu menjawab tantangan dan kebutuhan zaman, sebab tidak semua mazhab dapat memberikan jawaban dan solusi pada beberapa perkara tertentu. Masing-masing mazhab memiliki keistimewaan dalam menjawab masalah sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang ada di negeri yang ditempati. Dengan metode *tarjih* dan ijtihad *jamâ'î*, menurut penulis metode ini adalah solusi terbaik untuk umat yang hidup di zaman kontemporer ini.

8. Mengambil pesan moral ayat hukum (*hikmah at-tasyri'*)

Penjelasan pesan moral ayat hukum atau diistilahkan dengan *hikmah at-tasyri'* merupakan makna filosofi sebagai studi untuk mengungkap rahasia dan keistimewaan hikmah di balik ayat-ayat hukum. Jika dilihat dari keistimewaan, studi ini akan memberikan informasi besar bagi para pembaca dan peneliti tentang unsur filosofis ayat, unsur rasionalitas dan rahasia tersurat dan tersirat. Studi pendekatan ini telah dipraktikkan oleh Muhammad Ali As-Shâbûnî dan Wahbah Az-Zuhailî dalam kitab-kitab tafsir ahkam mereka. Corak tafsir fiqih kontemporer yang melekat pada kedua mufasir ini, memberikan pencerahan baru kepada para peneliti al-Quran kedepan untuk lebih berwawasan luas dalam mengkaji ayat demi ayat dalam al-Quran.

Penjelasan penting aksiologi *hikmah at-tasyri'* tentang perintah dan larangan, seperti perintah mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa, haji dan ragam perintah tentang melakukan ibadah sebagai bentuk ketaatan seorang hamba kepada Allah Swt, adalah sebagian tanda untuk menyempurnakan iman kepada-Nya. Pelarangan atas keharaman zina, membunuh, mencuri, menuduh orang berzina, merampas hak orang lain, perjudian, melarikan diri dari amukan perang, menipu dalam transaksi jual

beli, melakukan transaksi riba haram, keharaman bagi wanita muslimah untuk menikah dengan lelaki non muslim, keharaman *jimak* dalam masa haid bagi istri, sampai halal dan haramnya makanan dan minuman dan berbagai macam hal-hal yang diharamkan Allah Swt untuk diaplikasikan, semuanya memiliki *hikmah at-tasyri'* rahasia dibalik penetapan hukum *syar'î*.

Semua kandungan perintah dan larangan yang terdapat di dalam ayat hukum yang telah Allah Swt tetapkan dalam al-Quran adalah mengandung kemaslahatan manusia dan alam secara umum. Menurut Muhammad Ali As-Shâbûnî, Jika ditarik sebuah kesimpulan semua rahasia keistimewaan hikmah aksiologinya secara rasional meliputi ragam aspek yaitu, aspek hukum, aspek pendidikan, aspek sosial-kemasyarakatan dan aspek sosial politik.²⁷¹

²⁷¹Muhammad Ali As-Shâbûnî, *Rawâiu Al-Bayân fi Tafsir Âyât Al-Ahkâm*, Vol. I..., h. 6.

BAB V

FORMULASI METODE TAFSIR AHKAM DI MASA PANDEMI

A. Esensi Formulasi Tafsir Ahkam di Masa Pandemi

Esensi formulasi tafsir ahkam di masa pandemi, menurut penulis sangat penting. Sebab perubahan situasi, kondisi dan kemajuan kebutuhan manusia menuntut adanya formulasi tambahan yang baru pada metode tafsir ahkam khusus di masa pandemi. Menurut penulis bahwa formulasi ini bukan merubah formulasi metode tafsir ahkam para ulama yang sudah ada, akan tetapi formulasi ini hanya sekedar menambah metode khusus saat di masa pandemi yaitu masa tidak normal hukum. Pandemi menyebabkan banyaknya hukum-hukum Islam yang tidak dapat diaplikasikan. Sebagai pertimbangan penulis, bahwa banyaknya kesulitan dalam mengaplikasikan peraktek ibadah di masa-masa sulit yang penuh dengan bahaya yang mengancam keselamatan jiwa manusia. Bahkan pada masa pandemi dengan Covid-19, menyebabkan banyaknya terjadi kesulitan dan bahaya yang dapat mengancam hilangnya jiwa manusia bahkan sampai masyarakat dengan jumlah yang lebih besar dalam mengaplikasikan peraktek ibadah dan *muâmalah*. Maka penting sekali adanya sebuah tawaran rumusan metode tafsir untuk memberikan solusi hukum Islam yang lebih komprehensif.

Para ulama menjelaskan berdasarkan sumber dalil-dalil yang berasal dari al-Quran dan hadis, bahwa perubahan hukum dapat terjadi, jika terdapat alasan atau sebab yang menjadikan hukum-hukum atau fatwa-fatwa tersebut itu berubah. Para ulama melihat bahwa ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi

Muhammad Saw yang menjelaskan adanya perubahan-perubahan itu dapat dilihat dengan jelas dalam penjelasan tafsir ahkam ayat darurat.

B. Formulasi Metode Tafsir Ahkam di Masa Pandemi

Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa arti kata formulasi adalah merumuskan atau menyusun dalam bentuk yang tepat.¹ Penulis Dalam disertasi ini, akan menambah rumusan sebagai metode baru dalam kajian tafsir ahkam yang khusus mengkaji metode tafsir ahkam di masa pandemi dan masa-masa sulit. Tujuannya agar kerangka ijtihad penafsiran para ahli tafsir dapat mengkondisikan dan menyesuaikan pada keadaan, waktu, tempat dan masyarakatnya. Kemudian menjadikan ayat darurat dalam al-Quran sebagai sumber referensi utama dalam menganalisa perubahan-perubahan hukum di masa pandemi dan masa-masa sulit. Formulasi metode tafsir ahkam yang ditawarkan penulis ini tidak merubah dan menghapus metode tafsir ahkam lama, namun hanya menambah metode tafsir ahkam saat dalam kondisi darurat atau di masa pandemi.

Penjelasan as-Syatibi dalam menjelaskan tentang pentingnya bentuk formulasi baru dalam hukum. As-Syatibi dengan pemikirannya yang berlian tertuang dalam kitabnya *al-Muwâfaqât*, telah menunjukkan nuansa baru dalam kajian hukum. Beliau menawarkan metodologinya sendiri untuk memperbaiki kondisi manusia. Ia berpendapat bahwa hukum agama sebagai warisan masa lalu membutuhkan peninjauan kembali, agar dapat dibentuk sebuah formulasi hukum yang dapat dipakai untuk perbaikan terhadap kondisi yang berbeda.²

Dalam kajian ini, penulis sependapat dengan pendapat as-Syatibi agar pemikiran umat ini selalu fleksibel dan kondisional terhadap kebutuhan umat dan masalahnya. Peninjauan kembali pada warisan masa lalu, merupakan sebuah usaha yang memerlukan pemikiran-pemikiran yang bergerak jauh kedepan. Penulis dalam merumuskan formulasi metode tafsir ahkam untuk menjawab permasalahan hukum-hukum yang berubah selama masa pandemi. Ini menyebabkan banyaknya masyarakat awam yang kaget dengan adanya perubahan hukum tersebut yang terjadi pada masa pandemi. Sehingga ini menjadikan kegelisahan penulis untuk mengkaji lebih dalam tentang alasan perubahan-perubahan hukum tersebut dengan menjadikan ayat darurat sebagai kajian tafsir ahkam untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang muncul.

¹Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa kata Formulasi bermakna *perumusan*: larutan bahan kimia itu harus digunakan dengan formulasi dan cara pemakaian yang tepat. KBBI 1991, h. 279.

²Abu Al Qasim bin Firruh bin Khallaf bin Ahmad As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah...*, h. 23.

Ada sebelas langkah-langkah aplikasi formulasi metode tafsir ahkam yang merupakan rumusan formulasi penulis, untuk menjawab kasus perubahan hukum di masa pandemi. Menurut penulis bahwa formulasi metode tafsir ahkam ini dapat diaplikasikan dengan menggunakan langkah-langkah penerapannya untuk dapat dengan cepat menyelesaikan masalah-masalah kontemporer khususnya pada kasus perubahan hukum di masa pandemi.

Kajian ini menurut penulis, adalah sesuatu yang sedang dan akan dibutuhkan khususnya di masa-masa pandemi seperti pada tahun 2019-2022 dan di masa-masa yang akan datang, bahkan hingga bencana yang lebih besar atau kejadian huru hara yang merupakan masa-masa sulit dalam beribadah. Hampir seluruh wilayah negara dan di setiap pelosok negeri merasakan dampak akibat dari yang namanya wabah ini. Oleh sebab itu, permasalahan ini sangat penting untuk dikaji dan diteliti lebih mendalam, karena kebutuhan masyarakat tentang kesempurnaan ibadah dan ketenangan hati mereka saat beribadah pada masa pandemi. Beberapa hukum berubah dengan tiba-tiba seperti perubahan hukum shalat jumat diganti dengan shalat zuhur, shalat berjamaah dilakukan di rumah masing-masing, kemudian berubah dengan shalat berjamaah di masjid, akan tetapi ada perubahan posisi *shaf*nya dengan *shaf* jaga jarak sampai satu meter antara posisi jamaah dengan jamaah yang lain. Bahkan sampai pembatalan ibadah haji bagi jamaah yang sudah terjadwalkan untuk berangkat pada tahun tersebut, dan juga larangan untuk balik ke kampung (mudik) keluar kota, dan larangan bagi yang akan masuk ke wilayah yang terpapar wabah Covid-19..

Belum lagi shalat id fitri dan shalat id adha tidak dilaksanakan di masjid-masjid dan lapangan, untuk mencegah penyebaran dan penularan covid-19 ini. Bahkan dampak pengaruh pandemi ini, sampai harus menghentikan banyak karyawan pemutusan hubungan kerja (PHK) secara serentak. Ribuan orang menjadi pengangguran terputus kerjanya, sehingga kemiskinan semakin meningkat dan kejahatan semakin meluas. Belum lagi masalah-masalah yang lain yang sampai sekarang merugikan masyarakat dan negara dari segi ekonomi secara umum.

Oleh sebab itu kajian ini sangat penting, sebab adanya perubahan-perubahan hukum tersebut pasti akan melahirkan perdebatan ijtihad para ulama dalam penelusuran kajian hukum fiqihnya, sehingga dibutuhkan pemikiran tafsir fiqih yang moderat, fleksibel, kontekstual dan realistis. Tafsir ahkam atau tafsir fiqih yang dapat menjawab ragam permasalahan kekinian, seperti masalah-masalah kontemporer yang terjadi di masa pandemi yang sedang kita lewati sekarang ini.

Formulasi metode tafsir ahkam yang penulis gagas ini untuk menyelesaikan kasus perubahan hukum khusus di masa pandemi. Penulis berharap agar formulasi ini dapat dijadikan sebagai acuan aplikasi

penyelesaian kasus perubahan hukum di masa pandemi dan masa-masa bencana skala nasional dan skala internasional. Jika pandemi telah berakhir dan masa-masa sulit telah pergi, maka aplikasi metode tafsir ahkam secara umum, akan kembali normal. Perhatikan 11 Langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam khusus di masa pandemi, sebagai berikut :

Langkah-langkah khusus formulasi metode tafsir ahkam di masa pandemi ada 11, yaitu;

1. Mengexplorasi ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat Nabi Saw, sahabat dan *tâbiîn* yang berhubungan dengan kondisi darurat dan kaitannya dengan pandemi (wabah)
2. *Asbab nuzul* ayat-ayat darurat
3. *Munasabah* ayat yang berhubungan dengan ayat darurat
4. Makna *ijmâli* ayat darurat
5. Penjelasan linguistik ayat darurat
6. Perspektif ahli tafsir tentang ayat darurat dalam al-Quran
7. Fleksibilitas hukum Islam pada kasus perubahan hukum di masa pandemi
8. *Tarjîh* ijtihad ulama dan penerapan ijtihad kolektif (*jamâ'î*)
9. Harmonisasi ulama dan *umarâ* dalam menghadapi pandemi.
10. Loyalitas atas kebijakan pemerintah
11. Pesan moral (aksiologi) atau *hikmah at-tasyrî'* ayat darurat

Adapun penjelasan 11 point langkah-langkah penerapan formulasi metode tafsir ahkam untuk kasus perubahan hukum di masa pandemi yaitu sebagai berikut:

1. Mengexplorasi ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat Nabi Saw atau sahabat dan *tâbiîn* yang berhubungan dengan ayat-ayat darurat dan kaitannya pandemi (wabah).

Secara garis besar bahwa langkah pertama ini adalah langkah yang hampir semua mufasir mengaplikasikannya. Sebab mengexplorasi dan mencari ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat yang berhubungan dengan kasus hukum tertentu akan memberikan kemudahan dalam mengistinbathkan hukum. Sekaligus memberikan informasi dan pengetahuan yang lebih luas tentang cara menyelesaikan kasus hukum tersebut. Kasus perubahan hukum ibadah di masa pandemi membutuhkan analisis ijtihad pada ayat-ayat yang berkaitan dengan kebijakan pemerintah tentang keamanan, perlindungan, pemberian kesehatan secara komprehensif untuk masyarakat dan keadaan darurat dan kebutuhan yang sifatnya segera dilakukan.

Kemudian ayat-ayat yang berhubungan dengan kemaslahatan umum dan pencegahan kerusakan bahaya yang lebih besar dan pengambilan keputusan sesuai dengan prinsip tolong menolong dan kerjasama dalam menangani covid-19 sebagai wabah pandemi yang mendunia pada abad ini, tentunya dengan melakukan kerjasama skala internasional dengan negara-

negara luar dalam hal penanganan dan pemberian vaksin yang baik untuk wabah covid-19 ini. Kemudian penulis menjelaskan tentang *asbab nuzul* ayat yang berhubungan dengan ayat bencana dan wabah yang akan dikaji.

Kajian analisis tafsir ayat-ayat hukum al-Quran tidak bisa lepas dari kajian riwayat-riwayat hadis yang tentunya berkaitan langsung dengan penjelasan Nabi Muhammad Saw melalui hadis-hadisnya. Kajian ini akan membahas lebih dalam tentang nash-nash yang berkaitan dengan wabah atau pandemi. Kajian ini juga akan mengkaji ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan pandemi atau ayat yang memiliki isyarat yang dapat memberikan solusi jawaban tentang hukum jika terjadi wabah. Begitu juga hadis-hadis Nabi Muhammad Saw yang berhubungan dengan pandemi (wabah). Penulis akan menjelaskan pembahasan ulama tentang kedudukan hadis-hadis tersebut. Kedudukan derajat hadis-hadis tentang wabah itu, dari riwayat-riwayat yang ada.

Covid-19 ini adalah sebuah wabah baru dengan virus corona yang cepat menular lewat hidung, mulut, sentuhan yang mengakibatkan sesak nafas bagi pasien. Orang yang terjangkiti akan menjadikan imunitasnya lemah, sehingga dengan cepat akan tertular penyakit dan cepat menyebabkan kematian. Kajian ini bertujuan untuk memahami dan menelusuri *nash-nash* tentang wabah dan peristiwa-peristiwa yang boleh jadi memberikan penjelasan hukum untuk bisa melakukan *istinbath* dengan mudah dan cepat. Penelusuran penjelasan-penjelasan para ulama tentang tafsir atau penjelasan *nash-nash* yang dijadikan sebagai referensi penguat argumentasi atas pernyataan-pernyataan hukum mereka.

2. *Asbab nuzul* ayat-ayat darurat

Kajian *asbab nuzul* Merupakan hal yang pasti dilakukan tafsir ahkam al-Quran. Mengetahui *asbab nuzul*, akan memudahkan kepada mufasir dan peneliti al-Quran untuk menggali, menyimpulkan dan menetapkan hukum. Muhammad Ali As-Shabûnî menerangkan bahwa yang dimaksud dengan *asbab nuzul* adalah pengetahuan tentang terjadinya suatu peristiwa atau pertanyaan yang diajukan kepada Nabi Saw dengan tujuan untuk memahami hukum syariat tentang kasus tersebut, kemudian turun ayat al-Quran yang berhubungan dengan persoalan tersebut.³

Menurut Nurkhalis Majid, bahwa pemahaman terhadap konteks ini akan mempermudah para mufasir untuk memberikan implikasi pemaknaan sesuai dengan kondisi tempat dan saat mufasir hidup.⁴ Menurut penulis bahwa *asbab nuzul* ayat yang berkaitan dengan kasus wabah covid-19 di masa pandemi ini, dapat dilakukan juga dengan melihat kaitan ayat-ayat yang berbicara tentang musibah dan ragam bencana yang terjadi dalam sejarah di

³Muhammad Ali al-Shabuniy, *al-Tibyan fi Ulûm al-Quran...*, h. 24.

⁴Nurkhalis Majid, *Konsep Asbab an-Nuzul: Relevansi bagi Pandangan Sejarah*, h. 25.

dunia ini, baik dari gempa bumi, banjir, tanah longsor, tsunami dan bahkan wabah penyakit yang terjadi sekarang ini. Sekaligus keterkaitan sebab terjadinya perubahan hukum-hukum ibadah disebabkan situasi dan kondisi yang sifatnya kebutuhan yang mendesak. Terjadinya bencana, fenomena alam dan kaitannya dengan kajian ayat darurat pada perubahan hukum-hukum itu.

3. Munasabah ayat yang berhubungan dengan ayat darurat

Langkah ini sangat dibutuhkan untuk mengkaji ayat-ayat darurat yang memiliki hubungan dengan ayat-ayat sebelumnya. Tujuannya agar peneliti memahami teks al-Quran secara baik. Setelah itu penulis tidak akan menjelaskan makna dan maksud ayat secara global. Tentunya penjelasannya sesuai tafsir ayat yang berhubungan dengan hukum wabah (pandemi) dan bencana secara global dan komprehensif.

4. Makna *ijmâli* ayat darurat.

Langkah ini dapat membantu para peneliti al-Quran lebih cepat dalam memahami tafsir *ijmâli* ayat ahkam darurat. Sebab penjelasan tafsir ayat hukum secara *ijmâli* mendorong para pemerhati dan peneliti al-Quran untuk lebih cepat dan mudah memahami makna kandungan ayat secara komprehensif, khususnya bagi pemula dan orang awam. Penjelasan tafsir hukum secara global dan komprehensif akan memberikan pemahaman yang lebih terbuka dan tidak sempit. Sebab jika maknanya hanya terbatas pada kajian bahasa saja, susunan penetapan *i'rab* ayat, balaghah dan kajian *asbab nuzul* ayat, maka makna ayat hukum tersebut terbatas dan sempit. Oleh sebab itu tafsir makna al-Quran secara *ijmâli*, akan memperkaya makna tafsir ayat dan memudahkan bagi yang mau mendalami ayat-ayat ahkam al-Quran.

Makna tafsir ayat ahkam secara *ijmâli* lebih mendatangkan pemahaman yang lebih cepat dan mudah, sebab pembaca tidak lagi sulit berusaha untuk menerjemahkan ayat yang dimaksud, akan tetapi lebih pada makna yang terkandung secara umum. Begitu juga penulis akan melakukan analisis tafsir ayat-ayat al-Quran dan hubungannya dengan riwayat-riwayat hadis tentang pandemi (wabah).

5. Penjelasan linguistik ayat darurat

Penjelasan linguistik ahli tafsir tentang ayat darurat yang dapat dijadikan sebagai penguat maksud ayat dan *hujjah*. Penjelasan linguistik itu bersumber dari penjelasan dari ahli tafsir, yang biasanya terlebih dahulu mengkaji tentang bahasa al-Quran dan istilah yang digunakan. Tentunya dalam hal ini kajiannya tertuju pada penjelasan tafsir tentang ayat darurat yang lebih luas lagi.

6. Perspektif ahli tafsir tentang ayat darurat dalam al-Quran

Pandangan ahli tafsir dan ahli fiqih dalam masalah ini merujuk kepada nash-nash al-Quran dan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. Sebab penjelasan

hukum tersebut dapat ditinjau dari penjelasan tafsir para ulama tentang ayat-ayat dan hadis yang berhubungan dengan pelaksanaan sesuatu yang memang tidak ada jalan lain kecuali melakukan hal itu. Tentunya kebolehan dalam kondisi darurat. Penjelasan mereka dan perbedaan tafsir dan ijtihad mereka tentang kajian tafsir ayat darurat.

7. Fleksibilitas hukum Islam pada kasus perubahan hukum di masa pandemi

Fleksibilitas hukum Islam dapat ditemukan pada konsep *maqâsid syariah*, *qawâid fihiyyah*, *fiqh awlâwiyyât* dan *fiqih ad-dharurah*. Coba perhatikan *maqâsid syariah* atau tujuan-tujuan dasar pembentukan hukum Islam merupakan sebuah konsep dasar yang menjadikan umat Islam menjadi agama yang universal dan penerapan hukumnya sangat sesuai dengan fitrah manusia. Tujuannya adalah menjaga dan melindungi eksistensi keamanan kehidupan manusia dan kehidupan masyarakat yang ada disekitarnya, serta masyarakat dunia pada umumnya.

Qawâid fihiyyah adalah kaidah-kaidah hukum yang umum yang besar yang dapat menentukan dan menetapkan bagian-bagian hukum yang *juz'î*. Qaidah-qaidah fiqih yang besar (induk) seperti qaidah yang berkaitan erat dengan hukum dasar dharurat yaitu *ad-Dharuru yuzâl* (bahaya itu harus dihilangkan), kemudian qaidah *al-Mashaqqatu tajlibu at-Taisîr* (kesulitan itu mendatangkan kemudahan).

Fiqh awlâwiyyât adalah sebuah konsep aplikasi fiqih yang memberikan tempat suatu hukum yang sesuai pada tempat dan kebutuhannya. Menempatkan sesuatu sesuai dengan kadar tempatnya dan sesuai kebutuhan, ukuran dan tingkatannya.

Fiqh ad-dharurah adalah sebuah pemahaman fiqih tentang pentingnya memahami kondisi-kondisi darurat sebelum melakukan *istinbâth* ahkam. Sebab terjadinya perubahan hukum itu selalu disebabkan adanya perubahan situasi, kondisi dan kebutuhan. Perubahan hukum dari hukum yang wajib ke hukum yang tidak wajib, bahkan dari hukum haram kepada hukum boleh melakukan, merupakan sesuatu yang bisa saja terjadi dalam aplikasi hukum Islam, jika perubahan hukum itu memang memenuhi syarat untuk berubah.

8. Tarjih ijtihad ulama dan penerapan ijtihad kolektif (*jamâ'î*).

Langkah ini merupakan tahapan penentuan untuk mengambil ijtihad yang terbaik dari ragam penafsiran ulama yang merupakan hasil *istinbath* penyimpulan hukum Islam dari ayat-ayat ahkam al-Quran yang berasal dari pemahaman dan penjelasan para ulama dan para ahli tafsir. Mengapa penulis menyebutkan seba gai tahapan penentuan, sebab disinilah peran seorang mufasir dan peneliti al-Quran untuk mempelajari dan menjadikan metode tafsir ahkam semakin sempurna dalam penetapan hukum. Menggunakan metode *tarjih* dari sekian ragam perbedaan pendapat ulama yang memiliki

argumentasi dan masing-masing pendapat mereka memiliki dalil-dalil yang kuat yang dapat dipegang dan dipertanggungjawabkan.

Penulis menjadikan *tarjih* ini sebagai salah satu metode tafsir ahkam. Tentunya bertujuan untuk menyatukan para ulama ahli tafsir, fiqih, ushul fiqih dengan menggunakan pendekatan metode *tarjih* antara mazhab. *Tarjih* merupakan metode yang mudah untuk diaplikasikan, sebab dapat memberikan jawaban yang sesuai dengan pendapat kebanyakan ulama (*jumhûr ulama*). Penulis meyakini bahwa pendekatan dengan metode *tarjih* akan memberikan kemudahan untuk melakukan *ijtihad jamâ'î* yaitu ijtihad yang berusaha mengumpulkan ijtihad-ijtihad dari para ulama mazhab kemudian dianalisa, dipelajari dan dipilih, kira-kira mana ijtihad yang memiliki argumentasi dan dalil yang kuat, tentunya untuk dapat dijadikan sebagai jawaban hukum yang disepakati sesuai dengan kebutuhan.

Penulis sependapat dengan metode yang digunakan oleh As-Shabûnî yang telah terlebih dahulu mengaplikasikan metode *tarjih* pada kitab tafsir ahkamnya. Namun yang menjadikan perbedaan antara penulis dan As-Shabûnî adalah bahwa *tarjih* yang digunakan oleh As-Shabûnî adalah metode terakhir, akan tetapi penulis menjadikan *tarjih* sebagai proses untuk bisa menghasilkan ijtihad *jamâ'î* atau ijtihad kolektif dari ragam ijtihad individual. Boleh jadi ketika dilakukan pentarjihan pada ijtihad individu yang bersumber dari salah satu orang ulama mazhab, didapatkan hasil bahwa ijtihad individu tersebut kuat dan dapat dipertanggungjawabkan, maka ijtihad ini akan menjadi *ijtihad jamâ'î* (ijtihad kolektif) jika disepakati oleh jumbuh ulama.

Menurut penulis metode ini adalah metode yang sangat baik diterapkan pada masa kontemporer ini, sebab zaman ini semua pendapat ulama beserta kitab-kitabnya telah terbukukan. Bahkan kitab-kitab tersebut telah di-*tahqîq* dan telah dikeluarkan sumber-sumber pengambilan dalil-dalilnya yang telah digunakan oleh para ulama. Penjelasan dalil-dalil baik al-Quran dan hadis-hadis begitu jelas. Ditambah lagi dengan penjelasan riwayat-riwayat hadis.

9. Harmonisasi ulama dan umarâ dalam menghadapi pandemi.

Hubungan antara ulama dan umara harus dibangun dengan baik, sebab kebersamaan mereka sangat dibutuhkan demi keutuhan negara dan keamanan rakyatnya. Apalagi dalam menghadapi wabah bencana pandemi ini. Dibutuhkan kerjasama dan harmonisasi antara ulama dan umara untuk saling bahu membahu, saling mengulurkan tangan membantu rakyat yang membutuhkan bantuan segera.

Saat-saat pandemi seperti ini akan banyak melahirkan ragam pemikiran dan pendapat yang bersumber dari perasangka dan ketakutan masyarakat yang membuat mereka panik dalam menjalani hidup di masa pandemi ini. Kekhawatiran akan adanya bahaya besar dan yang akan lebih besar selalu muncul dari hati mereka. Sehingga pikiran-pikiran ini akan menjadikan mereka stres dan putus asa. Oleh sebab itu di sini dibutuhkan kerjasama dari

para ulama dan umara untuk dapat memberikan pencerahan dan solusi yang segera. Pada masa pandemi ini disinilah sangat dibutuhkan pemerintah dan ulama untuk melindungi dan mengamankan jika terjadi kekacauan yang lebih besar. Seperti kebutuhan-kebutuhan pokok yang langka, apalagi jika bantuan kebutuhan logistik tidak cepat turun, maka dikhawatirkan akan terjadi penjarahan dan perampokan yang lebih meluas.

Pemerintah memberikan perlindungan dan keamanan kepada rakyat, sedangkan para ulama memberikan ketenangan dan kedamaian dalam hati mereka dengan pencerahan agama. Nasihat-nasihat agama dan ragam ceramah motivasi untuk lebih semangat menjalani hidup ini. Kemudian kebutuhan untuk menjawab masalah-masalah agama yang muncul. Masalah-masalah perubahan-perubahan hukum ibadah dari keadaan normal sampai pada keadaan yang tidak normal. Semuanya membutuhkan jawaban yang segera agar umat dapat dengan mudah beribadah tanpa adanya kesulitan dan masalah.

Harmonisasi ini sangat dibutuhkan agar rakyat tidak menjadi korban. Sebab jika tidak ada harmonisasi ini pasti akan melahirkan masalah yang lebih besar lagi. Harmonisasi pemerintah dan ulama adalah sebagai wujud kerjasama untuk mencari solusi yang terbaik. Bahkan sampai masalah pencarian vaksin atau obat untuk segera sembuh dari virus ini, membutuhkan usaha kerja keras agar bisa mendapatkan vaksin yang sesuai dan aman. Khususnya apakah vaksin itu halal atau haram. Apakah zat-zat yang terkandung dalam vaksin tersebut bersumber dari zat yang haram atau tidak. Maka disinilah dibutuhkan kerjasama penjelasan antara pemerintah dan ulama. Untuk dapat memberikan ketenangan kepada masyarakat yang mana mereka semua dalam kepanikan dan kebingungan.

10. Loyalitas atas kebijakan pemerintah dan ulama.

Semua kebijakan yang lahir dari pemerintah, pasti memiliki kemaslahatan untuk rakyatnya. Semua kebijakan-kebijakan pada segala bidang, bidang ekonomi, sosial, politik, budaya, bahkan sampai kepada bidang agama. Semuanya memiliki mamfaat dan kemaslahatan umum. Apalagi ketika negara menghadapi keadaan darurat wabah pandemi covid-19 seperti pada masa sekarang ini. Bagi masyarakat sipil wajib mentaati kebijakan pemerintah. Loyal kepada pemerintah harus dijunjung tinggi selama pemerintah itu memerintahkan kepada kebaikan dan kebenaran. Jika pemerintah itu memerintahkan kepada kemungkaran, maka kita tidak wajib mengikuti dan taat kepada mereka. Firman Allah Swt dalam QS. an-Nisa/4:59 yaitu:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِيَ الْاَمْرِ مِنْكُمْ^ط

“*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu*”.

Tidaklah sempurna iman seorang muslim kecuali jika ia taat dan mengikuti perintah Allah Swt, Rasulullah Saw dan *Ulil Amri* (pemerintah yang berkuasa di negeri itu). Kesempurnaan iman seseorang dapat dilihat dari praktik ibadah, muamalah yang telah dijelaskan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya dalam nash-nash syariah. Ketenangan jiwa dalam mengaplikasikan perintah-perintah Allah Swt dengan *khusyu* dan ikhlas akan mendatangkan ridha Allah Swt. Oleh sebab itu, kebutuhan akan ridha Allah Swt merupakan sebuah keharusan yang wajib dicapai oleh hamba. Semakin besar pengorbanannya dalam berjuang dan berdakwah semakin besar juga peluang untuk mendapatkan ridha dan surga-Nya.

Berkaitan dengan kebijakan, keputusan dan peraturan pemerintah yang harus dilakukan oleh rakyatnya. Merupakan sebuah kewajiban dalam rangka mewujudkan dan mengaplikasikan *maqâsid syariah* yaitu *hifz ad-din* (menjaga agama), *hifz an-nafs* (menjaga jiwa), *hifz al-aql* (menjaga akal), *hifz al-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifz al-mâl* (menjaga harta dan kehormatan). Oleh sebab itu, menjaga tujuan-tujuan syariah dan pelaksanaannya untuk melindungi dan menjaga tujuan-tujuan syariah itu, bukan hanya tugas pemerintah atau *ulil amri* itu sendiri, akan tetapi melibatkan semua pihak. Agar keamanan dan ketenteraman dapat dirasakan semua pihak. Apalagi negara Indonesia ini dengan populasi manusia yang banyak 250 juta jiwa kurang lebih, dengan populasi penduduk agama yang beragama Islam yang mayoritas.

Bagaimana mungkin masyarakat akan bisa melaksanakan ibadah dengan tenang, jika di negerinya terjadi banyak tindakan kriminal dan aksi-aksi jahat yang berbahaya. Bagaimana mungkin masyarakat bisa hidup tenang dan damai, jika di sana sini masih saja terjadi pembunuhan merajalela dan perampokan, pencurian terjadi di mana-mana. Bagaimana mungkin bisa hidup tenang dengan keluarga, jika di negerinya masih banyak terjadi pemerasan dan penjarahan. Bagaimana mungkin pikiran masyarakat akan tenang, jika penyakit masyarakat seperti narkoba, minuman keras, perzinahan, pelacuran, perjudian masih beroperasi dan merajalela dan tidak ada lagi orang yang mau menegur dan memperingatkan mereka.

Semua yang telah penulis sebutkan di atas adalah problematika dengan peristiwa-peristiwa yang telah dan sedang terjadi di negeri kita ini. Oleh sebab itu kebutuhan akan *ulil amri* (pemerintah) yang mengatur negeri ini, dari President, Menteri, Polri, TNI, Kejaksaan, para hakim dan semua anggota perwakilan rakyat se-Indonesai, harus ditaati dan ini sangat urgen.

Sebab tidak akan sempurna iman seseorang kepada Allah Swt dan Rasulullah Saw, kecuali ia loyalitas terhadap pemerintah dan ulama.

11. Pesan moral (aksiologi) atau *hikmah at-tasyri'* ayat darurat

Semua ayat-ayat dalam al-Quran, baik yang berhubungan dengan aqidah, syariah dan ayat-ayat akhlak adab dan lain-lain. Semuanya memiliki pesan moral yang merupakan keistimewaan masing-masing ayat-ayat al-Quran. Penyampaian *hikmah at-tasyri'* atau pesan moral aksiologi, adalah upaya yang dilakukan para ulama tafsir untuk mengungkap hikmah rahasia setiap ayat yang turun dalam al-Quran. Semua ayat yang Allah Swt turunkan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat dan menolak kemudharatan.

Khususnya ayat darurat yang menjadi kajian dalam disertasi ini pasti memiliki *hikmah at-tasyri'* yang merupakan pelajaran-pelajaran penting yang dapat diambil dalam tafsir ahkam ayat darurat. Diantara hikmahnya, bahwa ayat darurat tersebut dapat merubah hukum yang normal di saat situasi dan kondisi yang tidak normal (dengan batas masa temporer sesuai kebutuhan dan kondisi darurat), seperti masa pandemi, bencana umum, kekeringan, banjir bandang yang merata, longsor yang merata, tsunami, gempa nasional dan wabah virus yang menyebar.

C. Landasan Formulasi Metode Tafsir Ahkam dalam Penetapan Hukum Islam di Masa Pandemi

1. Al-Quran

Dalil-dalil ayat darurat dalam al-Quran menunjukkan adanya isyarat yang menjelaskan tentang adanya pengecualian hukum, walaupun hukumnya dalam al-Quran sudah *qath'î ad-dilâlah* atau pasti petunjuk dalilnya. Hanya disebabkan adanya kondisi yang mengecualikan tentang perubahan hukum disebabkan perubahan kondisi, kebutuhan dan *udzur syar'î*, maka hukum tersebut walaupun wajib dapat berubah dan bisa dibatalkan atau ditunda.

Penjelasan penulis ini didukung oleh firman Allah Swt yang telah penulis sebutkan satu persatu dalam literasi disertasi ini. Coba perhatikan ayat-ayat dalam al-Quran pada Q.S al-Baqarah/2:173 dan Q.S an-Nahal/16:115, bahwa penyebutan redaksi ayatnya sama, seperti penggalan ayat di bawah ini.

Perhatikan ayat darurat pada Q.S al-Maidah/5:3 yang berbunyi,

﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

Maka barang siapa terpaksa, karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa,

Kemudian konsep darurat juga terdapat pada Q.S al-An'am/6:119 menjelaskan tentang firman Allah Swt :

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ

Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya.

Kemudian ayat darurat yang terdapat pada Q.S an-Nahal/16:115 yaitu:

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak Menganiaya dan tidak pula melampaui batas, Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian Q.S An-Nisa/4:95 yang menjelaskan kondisi sebagian mujahidin yang tidak dapat ikut berperang disebabkan *uzur* yang menghalangi mereka. Ada isyarat ayat darurat yang terkandung di dalamnya yaitu adanya *uzur syar'i* yang tidak dapat ikut berjihad. Coba perhatikan firman Allah ini ada redaksi ayat

غير أولي الضرر yang menjelaskan kondisi ketidak mampuan untuk ikut perang sebab sakit, tua, cacat dan lemah QS. An-Nisa/4 : 95

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya.

2. As-Sunnah

Adapun penjelasan konsep darurat yang terdapat dalam beberapa hadis Nabi Muhammad Saw yaitu dengan bentuk konsep *dharar* (bahaya). Penulis sebutkan kata tersebut sebagai kondisi berbahaya yang harus dihilangkan berikut dan terdapat di bawah ini, sabda Rasulullah Saw: “ *Tidak ada Sesuatu yang berbahaya dan membahayakan (dalam Islam)*”.⁵

Kemudian riwayat dari Amar bin yasir ra⁶, saat beliau ditangkap oleh orang-orang musyriq dan mereka memaksa untuk menghina Nabi Saw,

⁵Abu Abdullah Muhammad bin Yazid bin Abdullah bin Majah Al-Quzwaini, *Musnad Ibnu Majah*, Vol. II, h. 783, Nomor Hadis. 2341.

⁶Abu Bakar Ahmad bin Al-Husain bin Ali Al-Baihaqi, *Sunan Al-Kubra*, Tt, Vol. 8..., h. 208-209.

kemudian Amar mematumhinya, Kemudian Rasulullah Saw bertanya kepada Amar, كيف وجدت قلبك ؟ Bagaimana engkau mendapatkan hatimu? Jawab: Amar, Tetap tenang dan (teguh dalam hati) tetap beriman. Inilah merupakan *asbab nuzul* turunya ayat ini, berikut ayatnya yaitu firman Allah Swt dalam al-Quran QS. an-Nahal/16:106, Allah Swt berfirman:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.

Kemudian tentang riwayat kondisi darurat yang pernah terjadi pada Abu Waqid al-Laisi ra, bahwa beliau berkata:

Riwayat yang telah diriwayatkan oleh Abu Waqid al-Laisi ra, beliau bertanya: Ya Rasulullah Saw: “ Sesungguhnya kami berada di suatu daerah dan kami dalam kondisi kelaparan, Apa yang halal bagi kami dari daging bangkai? Kemudian beliau berkata: “ jika kalian sudah tidak mendapatkan makanan di pagi hari dan begitu juga tidak mendapatkan makanan di saat malm hari, maka kalian boleh memakannya.”⁷

Kemudian hadis riwayat yang dikeluarkan oleh Ibnu abd al-Bar dan juga terdapat dalam kitab Al-Muwatha Malik bin Anas. bahwa Rasulullah Saw bersabda: “ terlaknatlah seseorang yang membahayakan saudaranya muslim atau apa saja yang membuatnya tertipu.”⁸

Kemudian hadis *muttafaqun alaih* dari Al-Bukhari dan Muslim dari sahabat Nabi Muhammad Saw Abu Hurairah ra, bahwa Rasulullah Saw

⁷Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad Al Marwazi Al Baghdadi, *Al-Musnad*, h. 1600, nomor hadis 22243-22246.

⁸Muhammad Zakariya Al-Kandahlâwî, *Aujazu al-Masâlik ilâ Muwatha Mâlik*, Makkah al-Mukarramah: Al-Maktabah al-Imdâdiyyah cet. II, 1984. Vol. 12, h. 225.

bersabda: “ *sesungguhnya engkau telah diutus untuk mempermudah, dan tidak diutus untuk mempersulit.*⁹”

3. *Ijma'*

Ijma para ulama bahwa haramnya bangkai dalam kondisi normal dan hukumnya dapat berubah menjadi *mubah* atau boleh dalam kondisi darurat atau emergensi yang sangat dibutuhkan. Maka begitu juga termasuk semua hal-hal yang diharamkan dalam syariah. Ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam surah al-Baqarah/2:173, yaitu:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ
فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian Imam Abu Ishâq As-Syâtibî menyatakan bahwa tidak diberikan pembebanan *taklif* saat adanya kesulitan. Jika seandainya tetap dibebankan, maka syariah pasti akan melahirkan (*at-tanâqud*) pertentangan dan (*ikhtilâf*) perbedaan dan itu tidak dibenarkan dalam syariah dan harus ditiadakan.¹⁰

Menurut penulis bahwa pembebanan kepada *mukallaf* yang mempersulit bagi dirinya dan masyarakat untuk melakukan kewajiban agama seperti ibadah dan muamalah, akan menyebabkan kesulitan dan melahirkan masalah baru yang lebih berat. Meniadakan kesulitan dan mendatangkan kemudahan dalam aktifitas ibadah adalah dasar agama Islam yang tidak lepas darinya. Sebab agama Islam itu dibangun atas dasar kemudahan dan bukan kesulitan.

Pandemi atau waba covid-19 yang melanda negara Indonesia dan negara-negara di dunia. Melahirkan ragam masalah, baik dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, politik dan khususnya agama. Sehingga membutuhkan *ijtihad* kontemporer untuk dapat menjawab problematika hukum ibadah di masa pandemi. Sehingga perubahan-perubahan hukum

⁹Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Ju'fi Al-Bukhari (nomor hadis 217), *Fathul al-Bari syarh shohih al-Bukhari, kitab whudhu*, Vol. 1. h. 387.

¹⁰Abu Ishâq As-Syâtibî, kitab *Al-Muâfakât fî Usûl Fiqh*, Cairo: al-Maktabah At-Tijâriyyah Al-Kubrâ, 1395 H, Vol. II..., h. 123.

ibadah hukumnya boleh untuk dirubah atau bahkan bisa dibatalkan dalam tempo yang sifatnya sementara untuk menegakkan dasar *maqâsid syariah* yaitu tujuan-tujuan syariah diantaranya untuk menjaga dan menyelamatkan jiwa manusia. Penjelasan di atas ini diperkuat dengan dalil ayat darurat yang yang membolehkan hukum itu berubah disebabkan adanya kebutuhan yang mendesak, rasa takut, kekhawatiran yang sangat, hilangnya nyawa, ketidak mampuan dan tidak adanya keamanan.

4. *Qias*

Menyamakan sesuatu yang tidak mempunyai dalil nash hukum dengan sesuatu yang ada nash hukum berdasarkan kesamaan *illat* atau kemaslahatan. Ulama ushul fiqh menjelaskan bahwa menyamakan dasar *illat* hukum dengan hukum yang lain merupakan metode dalam penetapan hukum dan itu terdapat dalam aplikasi *qias*. Jika dasar *illat* atau alasan hukumnya sama, maka akan ditetapkan sama hukumnya dengan cabangnya. Setiap hukum itu berjalan sesuai dengan *Illat* hukumnya ada dan tidak adanya. Wahba Az-Zuhaili menegaskan bahwa proses aplikasi *qias* adalah seorang mujtahid berusaha memunculkan hukum dalam hukum cabang disebabkan adanya kesamaan dalam kesatuan *illat* hukum yang *diqiaskan* dan *illat qias* itu adalah dasar hukum.¹¹

Seperti yang telah diketahui bahwa rukun *qias* itu ada empat yaitu *al-f, al-far'u, al-wasfu baina al-aslu wa al-ar'u wa hua al-Illah* dan *hukmu al-asl. al-aslu* adalah sesuatu yang menempati di dalamnya suatu hukum. *Al-far'u* adalah masalah hukum yang terjadi yang menghendaki adanya penjelasan hukum dengan jalan *qias* kepada dasar hukum. *Al-Illah* adalah sebuah dasar yang di atasnya berdiri hukum *qias*. Hukum *al-Aslu* adalah dasar hukum yang terdapat dalam nash dan *ijma'* dan masing-masing dari rukun ini memiliki syarat-syarat.¹²

Contoh aplikasi *qias* dalam firman Allah Swt QS. al-Mâidah/5:90 tentang haramnya minuman keras yang menjadi sebab orang menjadi *sakrân* atau mabuk tidak sadar dan akal nya terganggu, *diqiaskan* kepada semua minuman, pil, narkotika atau sejenis lainnya yang dapat menjadikan manusia mabuk (hilang akal nya) dan merusak cara kerja otak, sehingga orang tidak sadar. Sesuai penjelasan ayat yang ada di bawah ini.

¹¹ Wahbah Az-Zuhaili, *kitab Ushul Al-Fiqh Al-Islâmî*, Beirut: Dar al-Fikri cet. I tahun 1986, Vol. I..., h. 604.

¹² Wahbah Az-Zuhaili, *kitab Ushul Al- Fiqh Al-Islâmî*, Beirut: Dar al-Fikri, Vol. I..., h. 633.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ
الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٧٣﴾

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Maka begitu juga ayat-ayat darurat yang telah penulis jelaskan pada kajian tafsir ahkam ayat darurat. Penjelasan ayat-ayat darurat itu menjelaskan tentang kondisi pengharaman dalam kondisi normal tentang haramnya bangkai, darah dan babi, namun hukum-hukum itu dapat berubah menjadi boleh sebagai bentuk rukhsah dengan melihat kondisi emergensi darurat. Waktu kebolehan adalah temporer sementara dan hukum dasarnya tetap haram, hukumnya berubah disebabkan kondisi darurat. Dan semua itu dapat diqiaskan dengan ayat darurat yang merupakan kajian disertasi ini. Sebab illat hukumnya sama yaitu untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kehancuran. Perhatikan Q.S al-Baqarah/2:173 yaitu:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ ۚ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ فَمَنِ
أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian menurut penulis, bahwa dengan hukum *qias*, para ulama menjelaskan bahwa Q.S al-Baqarah/2:173 yang menjelaskan tentang hukum keharaman bangkai, darah dan daging babi, tidak terbatas pada apa yang disebutkan di dalam ayat tersebut, akan tetapi jangkauan ayat tersebut diqiaskan *illat* hukumnya kepada semua yang diharamkan oleh syariah. Sehingga semua yang diharamkan itu dapat berubah hukumnya menjadi boleh pada saat kondisi darurat yang dibutuhkan. Maka begitulah kebolehan perubahan hukum ibadah di masa pandemi boleh berubah atau ditunda pelaksanaannya, disebabkan kondisi yang tidak normal, bahkan ditakutkan jika tidak dilakukan akan berdampak yang lebih buruk lagi, boleh jadi akan menyebabkan banyaknya korban jiwa yang tidak sedikit.

Kaidah fiqih yang sesuai pada pernyataan di atas adalah *Kaidah fiqhiyyah* yang menyatakan, bahwa:

“ *Menjadikan hal-hal itu darurat pada hukum membolehkan yang haram, itu meliputi segala kondisi yang umum* ”.¹³

Ibnu Quddamah menjelaskan bahwa, telah sepakat para ulama bahwa dalam kondisi normal tidak dihalalkannya daging bangkai dan dibolehkan hanya dalam keadaan darurat dan ini *dqiaskan* kepada semua yang diharamkan. Kemudian Ibnu Quddamah menyebutkan contoh-contohnya yaitu: seperti *mengqiaskan* menjaga kehormatan (*hifz al-ird*) dengan menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), seperti menjaga harta dari orang yang jahat, *dqiaskan* dengan menjaga kehormatan perempuan muslimah. *Qias* menjaga harta dengan melindungi jiwa manusia, seperti menghancurkan yang sedikit harta dengan *mengqiaskan* menjaga harta yang lebih banyak. Begitu juga *mengqiaskan* bolehnya meminum obat yang ada kandungan haramnya dengan memakan makanan yang haram untuk menyelamatkan jiwa dari kematian. Kemudian juga *mengqiaskan* dipaksa mengucapkan perkataan yang batil dengan perkataan yang mengandung kekafiran.¹⁴

Membaca kaidah dan penjelasan di atas menurut penulis, itu sudah memberikan jawaban dan penjelasan bahwa hukum kebolehan perubahan hukum ibadah di masa pandemi itu adalah sebuah *rukhsah* dan sebagai *uzur syar'i* yang mana syariah ini tidak diturunkan pada masa tertentu saja, akan tetapi dapat menjawab ragam masalah baik zaman dahulu sampai zaman kontemporer saat ini. Sehingga bolehnya makan dan minum yang haram di saat darurat sesuai kadar kebutuhan, disamakan atau *dqiaskan* hukumnya pada setiap apa saja yang telah diharamkan oleh Allah Swt. Maka begitu juga halnya dengan vaksin, jika belum ditemukan vaksin yang halal di masa pandemi, maka boleh secara hukum berobat dengan menggunakan vaksin yang ada sedikit kadar dosis haramnya, disebabkan kondisi darurat dan kebutuhan yang mendesak.

5. *Al-Qawâid Al-Ushûliyyah*

a. *Ar-Rukhsah*.

Salah satu kaidah dasar hukum Islam adalah *ar-rukhsah*. Penjelasan tentang *ar-rukhsah* dalam kajian bahasa adalah *at-taisîr wa at-tashîl* (kemudahan). Seorang ulama yang bernama Al-Jauhari menjelaskan bahwa *rukhsah* itu adalah kondisi yang bertentangan dengan sikap mempersulit

¹³Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Fiqh Ad-Dharurah wa Tatbîqâtuhâ al-Muâshirah* (silsilah muhâdharât al-Ulama' al-Bârizîn no. 2. Jeddah: Maktabah al-Malik Fahad al-Wathaniyah Tahun 1423 H. h. 34.

¹⁴Muhammad Husain Al-Jizânî, *Haqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah*, Riyad: Maktabah Dar al-Minhâj li An-Nasri wa at-Taizî'. Cet. I, Tahun 1428 H..., h. 37.

(*at-tasydîd*). Seperti jika dikatakan bahwa “*rukhsa as-si’ru*” yakni “*harga itu telah diturunkan pada saat telah dimudahkan*”. Menurut pakar ushul bahwa *rukhsah* itu adalah hukum-hukum yang disyariatkan Allah Swt yang dibangun atas dasar *udzur-udzur* hamba-hamba Allah, untuk melindungi *al-hâjah* kebutuhan mereka, bersamaan dengan tetapnya sebab yang wajib untuk dasar hukum asal. *Al-A’dzâr* itu seperti kondisi-kondisi darurat, sulitnya *safar*, kebutuhan kepada bahan-bahan pokok yang naik harganya dan bolehnya meninggalkan shalat berjamaah sebab sakit dan lain-lain.¹⁵

Ulama menjelaskan bahwa hubungan antara *rukhsah* dan darurat adalah bahwa keduanya merupakan sebab *syar’î* untuk mendatangkan kemudahan dan mengangkat kesulitan. Akan tetapi adanya kemudahan *syar’î* itu masuk pada bagian darurat yang dikhususkan pada kondisi yang kebutuhan yang mendesak. Berbeda dengan kemudahan (*at-tashîl*) yang masuk pada bab atau bagian *rukhsah* yang sifatnya lebih umum. Oleh sebab itu *at-tashîl* lebih meliputi kebutuhan yang mendesak dan meliputi juga pada kondisi yang lain seperti pada *udzur-udzur* yang wajib untuk diringankan dan dimudahkan.¹⁶

Para pengikut As-Syâfiyyah menjelaskan bahwa *rukhsah* adalah sebuah hukum yang pasti dan bertentangan dengan dalilnya disebabkan adanya *udzur syar’î*. As-Syâtibî menyatakan bahwa *rukhsah* itu apa yang telah disyariatkan oleh agama disebabkan adanya *udzur* yang berat yang menjadi pengecualian hukum dari dasar hukum umum yang menuntut adanya pencegahan, bersamaan adanya kondisi-kondisi kebutuhan di dalamnya.¹⁷

Udzur adalah *al-masyaqqah* (kesulitan) dan *al-Hâjah* (kebutuhan yang mendesak) dan contohnya adalah mengucapkan kalimat *kufur* saat kondisi dipaksa dan makan daging bangkai saat kondisi darurat (emergensi). *Udzur* yang pertama kondisi terpaksa dan adapun *udzur* yang kedua adalah darurat menjaga jiwa dari kehancuran, dan bersamaan pada tetapnya dasar hukum asal yaitu sumber dalil wajibnya beriman kepada Allah Swt dan haramnya mengucapkan kalimat *kufur*, dan hukum dasar kedua yaitu bahayanya memakan bangkai.¹⁸

Menurut penulis bahwa penjelasan di atas dapat difahami bahwa perubahan hukum ibadah yang terjadi di masa pandemi dan hukumnya dibolehkan dalam agama, yaitu yang berhubungan erat dengan *udzur syar’î*, dan keadaan tidak mampu pada seorang *mukallaf* dalam melakukan ibadah dengan sempurna, disebabkan adanya kesulitan, kerumitan dan adanya bahaya yang mengancam.

¹⁵Zakariya Al-Anshârî As-Syafi’î, kitab *Gâyatul Wushul Sarhu lubbu al-Ushûl*. h. 18.

¹⁶Muhammad Husain Al-Jizânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar’iyyah wa Tatbiqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 58.

¹⁷Abu Ishâq Ibrahim bin Musa al-Lakhmî al-Garnâfî, *Al-Muwafaqât fî Ushûl As-Syar’iah*. Cairo: al-Maktanah at-Tijâriah al-Kubrâ. Vol.1..., h. 301

¹⁸Wahbah Az-Zuhaili, kitab *Ushul Al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. I..., h. 111.

As-Syâtibî menyatakan bahwa hukum *rukhsah* itu adalah (*Ibâhah mutlaq*) kebolehan secara mutlak dari segi bahwa kedudukannya *rukhsah* (keringanan *syar'î*), adapun makan makanan yang diharamkan dalam keadaan darurat, maka hal itu kembali kepada ¹⁹*azimah* yang lain yaitu *al-muhâfaza ala al-hayât* yaitu menjaga keberlangsungan hidup. Ini sesuai dengan petunjuk dalil Q.S al-Baqarah/2 :5.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

Menurut As-Syafiiyyah bahwa hukum *rukhsah* terbagi menjadi empat bagian. Bagian *pertama*: hukum *rukhsah* yang wajib, seperti makan bangkai bagi kondisi orang yang darurat. Maka bagi orang yang terdesak hukumnya wajib, disebabkan adanya *udzur* yaitu menjaga jiwa. Sesuai dengan firman Allah Swt Q.S al-Baqarah/2: 195 yaitu:

Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

Hukum *rukhsah* yang kedua adalah *mandûb* seperti dianjurkan mengqasar shalat bagi musafir saat perjalanan yang jauh sesuai dengan syarat bolehnya *jamak qhasar taqdim* dan takhir selama tiga hari sampai lebih. Adapun dianjurkan mengambil *rukhsah* ini adalah *atshar* dari sahabat saidina Umar bin Khatab ra berkata, bahwa Rasulullah Saw bersabda: “*sedekah yang telah Allah berikan dengannya, maka terimalah pemberian Allah Swt itu.*²⁰

Kemudian hukum *rukhsah* yang ketiga adalah *mubah*, seperti akad *as-salam*, *al-ijârah* dua akad ini hukumnya dibolehkan walaupun barangya

¹⁹*Azimah* adalah hukum yang ditetapkan pertama kali atau penetapan hukumnya secara umum dan berlaku atas setiap *mukallaf* tanpa adanya penjelasan situasi dan kondisi yang dihadapi oleh *mukallaf*. Hukum *al-azimah* itu memiliki lima jenis hukum yaitu: wajib, *mandûb*, haram, *makrûh* dan *mubâh*. dan semua ini jika tidak ada *rukhsah* di dalam pelaksanaannya, maka dinamakan *azimah*. Wahbah Az-Zuhaili, *kitab Ushul Fiqh Al-Islâmî*, Vol. I, h. 110.

²⁰Abd al-Husain *Muslim* ibn al-Hajjāj ibn *Muslim* ibn Qusyairī an-Naisyabūrī atau Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qusyairi An-Naisaburi, *Kitab Shahih Muslim* 1108, Vol. 1..., h. 478

belum tidak di tempat dan tidak diketahui. Akad *al-arâyâ* jual beli *ruhtab* kurma muda dengan *thamar* kurma yang matang, jual beli ini hukumnya dibolehkan disebabkan *al-hâjah* kebutuhan. Kemudian hukum yang keempat adalah *khilâf al-aulâ* yaitu menyalahi keutamaan di awal waktu atau kebalikan dari yang disunnahkan (atau yang ditetapkan dalam syariah).²¹

Menurut ulama Hanafiyah bahwa hukum *rukhsah* itu terbagi menjadi empat bagian yaitu:

Hukum *pertama* yaitu *ibâhatu al-fi'lu al-muharram inda ad-dharûrah* yaitu kebolehan melakukan yang haram dalam kondisi darurat, seperti mengucapkan kata *kufur* dalam kondisi dipaksa dan diancam dibunuh atau memotong bagian anggota tubuh, bersama ketenangan iman dalam hati. Sesuai firman Allah Swt dalam Q.S an-Nahl/16:106.

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.

Kemudian contohnya seperti buka puasa di bulan ramadhan dalam kondisi dipaksa, memusnahkan harta orang lain dalam kondisi dipaksa, bolehnya makan bangkai dalam kondisi lapar yang sangat, bolehnya minum minuman keras dalam kondisi kehausan yang sangat. Semua yang diatas ini hukumnya *mubâh* jika dikhawatirkan akan akan menghilangkan nyawa seseorang atau hilangnya bagian dari anggota tubuh seseorang. Maka melakukan amalan *rukhsah* dalam kondisi di atas hukumnya wajib, sebab jika tidak dilaksanakan, maka akan menyebabkan kematian dan hal itu akan menyebabkan orang itu berdosa disebabkan membunuh dirinya dan Allah Swt berfirman dalam Q.S al-Baqarah/2:195.

dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

²¹Wahbah Az-Zuhaili, *kitab Ushul Al-Fiqh Al-Islâmî*, Vol. I..., h. 112.

Kemudian hukum *kedua* adalah *ibâhatu tarki al-wâjib* bolehnya meninggalkan yang wajib, jika dalam melaksanakannya bagi *mukallaf* ada kesulitan seperti bolehnya berbuka puasa di bulan ramadhan bagi seorang musafir dan orang yang sakit, sesuai dengan Q.S al-Baqarah ayat 184 yaitu,

*Maka Barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi Makan seorang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, Maka Itulah yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.*²²

Nash di atas ini adalah dalil bahwa seorang musafir dan yang sedang sakit, tidak wajib untuk melaksanakan puasa. Kemudian bolehnya mengqashar shalat bagi musafir, sesuai dengan firman Allah dalam Q.S an-Nisa/4:101.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ
أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا

*dan apabila kamu bepergian di muka bumi, Maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.*²³

Hukum *rukhsah* yang *ketiga* menurut mazhab Hanafiah adalah *ibâhatu al-uqûd wa at-tasharrufât allatî yahtâju an-nâsu ilaihâ* yaitu *rukhsah* bolehnya akad-akad dan kegiatan teransaksi yang dibutuhkan oleh manusia bersamaan adanya pertentangan dalam kaidah-kaidah yang tetap. Seperti akad *salam* seperti telah jelas dalam mazhab As-Syâfiî bahwa hukum akad transaksi *salam* adalah jual beli dengan tidak adanya barang (pesanan) dan transaksi itu hukumnya batil. Namun syariat membolehkannya disebabkan adanya kebutuhan manusia kepadanya. Kemudian hukum *rukhsah* yang *keempat* adalah *raf'u al-ahkâm as-syâqah allatî kânat masrûatan fi as-syarâi' as-syâbiqah wa at-takfif fiha ani al-ummah al-Islâmiah* yaitu mengangkat hukum-hukum yang berat yaitu hukum yang telah disyariatkan kepada umat terdahulu. Seperti syarat diterimanya taubat dari dosa dengan membunuh diri sendiri, memotong baju yang terkena najis, mengeluarkan

²²Wahbah Az-Zuhaili, *kitab Ushul Al-Fiqh Al-Islâmî*, Beirut: Dar Al-Fikri, Vol. I..., h.113.

²³Wahbah az-Zuhaili, *kitab Ushul fiqh al-Islâmî*, Vol. I..., h.113.

zakat dengan seperempat dari harta dan batalnya ibadah shalat dilaksanakan bukan pada tempatnya. As-Syâtibî menjelaskan bahwa mendefinisikan *rukhsah* dengan empat definisi, diantaranya ada yang khusus untuk sebagian manusia dan ada juga yang umum untuk semua, kemudian As-Syâtibî menyatakan bahwa hukum *rukhsah* itu boleh secara mutlak dari segi bahwa ia adalah *rukhsah* (dispensasi) dan hukum itu memiliki dalil-dalil atasnya.²⁴

Menurut penulis, bahwa penjelasan diatas memberikan keterangan bahwa *rukhsah* merupakan dalil *syar'î* yang memiliki dalil-dalil kuat dan bersumber dari al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw. Bahkan hukum *rukhsah* itu sendiri menurut para ulama Syâfiyyah terbagi menjadi empat dan begitu juga pembagian hukum *rukhsah* oleh para ulama mazhab Hanafiah. Masing-masing memiliki sumber referensi dalil dan penjelasan para ulama. Sehingga *rukhsah* ini merupakan dalil hukum yang bisa masuk ke setiap kondisi-kondisi darurat, kebutuhan yang mendesak dan kesulitan yang rumit yang butuh keringanan *syar'î*.

Wabah yang terjadi pada tahun-tahun ini merupakan virus covid-19 yang telah banyak melahirkan korban yang begitu banyak dan memunculkan masalah-masalah kontemporer. Sehingga syaria Islam begitu fleksibel yang diwakili oleh para ulama seperti di Negara Indonesia adanya MUI Majelis Ulama Indonesia dalam memberikan jawaban-jawaban yang dapat diterima oleh masyarakat. Masalah-masalah perubahan hukum ibadah di masa pandemi ini membutuhkan jawaban yang segera agar dapat membuat masyarakat tenang, aman dan nyaman dalam menunaikan ibadah baik di masjid, rumah dan tempat-tempat umum.

b. Masalah Mursalah

Maslahah mursalah merupakan sumber dalil hukum untuk menetapkan hukum atas problematika kontemporer yang secara eksplisit tidak disebutkan di dalam al-Quran dan sunnah. Dalam kajian ushul fiqh hal ini dijelaskan bahwa Malik bin Anas merupakan seorang mujtahid yang pertama yang menggagas tentang sumber dalil hukum ini.

Menurut Al-Gazâlî bahwa *maslahah mursalah* sebuah konsep dasar untuk mengambil kemaslahatan dan menolak kemudharatan atau bahaya. Akan tetapi yang kami maksudkan *maslahah* disini adalah menjaga dan melindungi *maqâsid as-syariah* atau tujuan-tujuan syariat. Tujuan-tujuan syaria itu ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan menjaga harta. Maka setiap sesuatu yang dapat menjamin perlindungan lima dasar ini adalah *maslahah* (kemaslahatan). Kemudian segala sesuatu yang

²⁴Wahbah az-Zuhaili, *kitab Ushul fiqh al-Islâmî*, Vol. I..., h.114.

dapat menghilangkan lima dasar ini adalah *mafsadah* (kehancuran), dan yang dapat menolak *mafsadah* adalah *maslahah*.²⁵

Kehujjahan *maslahah mursalah* ini telah melahirkan perbedaan pendapat para ulama. Menurut jumbuh ulama bahwa kehujjahan *maslahah mursalah* ini sifatnya tidak mutlak, ini sesuai dengan yang dijelaskan oleh Ibnu Hâjib bahwa hal itu *al-mukhtâr* (terpilih). Adapun Al-Âmidî menurut beliau bahwa, sesungguhnya itu adalah *al-Haq* kebenaran yang disepakati para ulama. Adapun menurut Malik bin Anas dan ini telah menjadi pilihan oleh Al-Juwainî bahwa *maslahat mursalah* merupakan *hujjah* yang sifatnya mutlak.²⁶

Dalam pandangan Malik bin Anas bahwa *maslahah* itu mengambil sebuah argumen hukum dari *nash* atau dari keumuman dalil-dalil yang terdapat pada *nash*. Seperti firman Allah Swt dalam Q.S. Al-Haj/22:78. “*Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan*”. Kemudian dalam hadis, Nabi Muhammad Saw bersabda: “*La dharara wala Dhirara fi al-Islam*” yang artinya: “*tidak ada yang berbahaya dan membahayakan dalam Islam*”. Dinamakan *maslahah* (dalam sebuah masalah) disebabkan tidak adanya di dalam syariat itu perintah atau larangan, oleh sebab itu *maslahah mursalah* manfaatnya lebih besar dari pada segi bahayanya. Ahmad bin Hambal mengambil kehujjahan *maslahah* dan beliau jadikan sebagai salah satu dasar-dasar mazhabnya. Beliau juga mengambil *maslahah* dalam bidang politik syariah (*shiasyah syariah*) dalam segi yang umum, yaitu pengaturan Imam atau pemimpin negara dalam mengurus dan membawa mereka kepada kemaslahatan manusia dan menjauhkan mereka dari *mafsadah* (kehancuran).²⁷

Kehujjahan *maslahah mursalah* begitu kuat, walaupun terjadi perbedaan oleh para Imam mazhab di dalamnya. Namun jumbuh ulama tetap menjadikan *maslahah mursalah* sebagai salah satu dalil *hujjah* yang kuat untuk memberikan solusi hukum jika tidak terdapat dalil yang menjelaskan tentang kasus hukum tertentu.

Hujjah jumbuh ulama diantaranya yaitu, Q.S al-Anbiyâ/21:107 yaitu:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

²⁵Abu Ishâq Ibrahim bin Musa Al-Lakhmî Al-Garnatî, *Al-Muwafaqât fi ushûl as-Syari'ah*. Vol. I, h. 243.

²⁶Wahbah az-Zuhaili, *kitab Ushul fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dar al-Fikri, Vol. I..., h. 758.

²⁷Wahbah az-Zuhaili, *kitab Ushul fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dar al-Fikri, Vol. I..., h. 759.

Jumhur²⁸ berkata bahwa yang diinginkan dan dituntut dalam ayat ini yaitu *ar-rahmah* untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara umum dan bentuk kemaslahatan ini dianggap sebagai salah satu yang menentukan dalam hukum-hukum syara yang wajib dijadikan sebagai barometer alasan (*illah*) dalam penentuan penetapan hukum. Begitu juga ayat yang digunakan jumhur ulama dalam Q.S al-Baqarah/2:185 yaitu:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Kemudian dalil ayat dalam al-Quran yang digunakan oleh jumhur ulama untuk memperkuat kehujjahan *masalah mursalah* diantaranya adalah Q.S Al-Maidah/5: 3 yaitu:

فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian dalam Q.S Yunus/10:57, Allah Swt berfirman yaitu:

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

Hai manusia, Sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.

Dalam literatur yang lain disebutkan bahwa *masalah mursalah* dilihat dari segi kekuatannya terbagi menjadi tiga bagian, pembagian yang pertama dan ini yang paling kuat yaitu *masalah dharûriyyah*, kemudian *masalah hâjiyyah* dan *masalah tahsîniyyah*. Maksud dari *masalah mursalah dharuriyyah* yaitu apa saja yang menjadi kemaslahatan di dalamnya menjadi maslahat yang sifatnya darurat, dari segi jika terjadi hilangnya kemaslahatan ini maka akan dapat menghilangkan sebagian maslahat atau semuanya.

²⁸Jumhur ulama disini yaitu dalam masalah ini terdiri dari mazhab Malikiyah dan mazhab Hanâbilah. Wahbah az-Zuhaili, *kitab Ushul fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dar al-Fikri, Vol. I..., h. 763.

Contohnya seperti pengangkatan Abu Bakar As-Siddiq sebagai khalifah dan Umar bin Khattab setelahnya dan pengumpulan mushaf al-Quran.²⁹ Kemudian Muhammad bin Husein Al-Jîzânî menyatakan bahwa hal ini menjelaskan bahwa kondisi darurat itu boleh jadi menjadi bagian dari bagian-bagian *masalah mursalah*.³⁰

Maka penulis dalam hal ini sepakat dengan jumhur ulama Malikiyah dan Hanabilah dan menjadikan pendapat jumhur ulama sebagai pendapat yang terkuat dengan referensi dalil-dalil yang kuat dan untuk dijadikan sebagai salah satu landasan referensi untuk langkah-langkah aplikasi formulasi metode tafsir ahkam pada tafsir ahkam ayat darurat khususnya untuk penyelesaian kasus perubahan hukum di masa pandemi.

6. *Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah*

Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah adalah dasar-dasar fiqih yang komprehensif yang dapat melahirkan solusi hukum untuk permasalahan cabang-cabang hukum fiqih. Kaidah fiqih ini dapat menjadi ketentuan umum yang mampu diterapkan terhadap kasus-kasus yang menjadi cakupannya agar diketahui status hukumnya.

Muhammad Az-Zuhaili menyatakan bahwa *qawaid fiqhiyah* merupakan salah satu ilmu yang paling penting dalam studi hukum Islam. Ilmu ini memiliki periode masa dan tempat perkembangan dan pembukuan kitab-kitab fiqih, penyempurnaan cabang-cabangnya, penetapan hukum-hukumnya dan pembatasan bagian-bagiannya. Qaidah-qaidah fiqih ini memiliki manfaat yang banyak *qawaid fiqhiyah* yang umum dapat membantu untuk mengetahui *maqasid as-syariah* atau tujuan-tujuan syariah dan maksud-maksud umumnya. Sebab kandungan-kandungan yang terdapat pada kaidah-kaidah fiqih memberikan gambaran yang jelas tentang maksud-maksud dan tujuan-tujuannya. Seperti kaidah "*al-masyaqqah tajlibu at-taisîr*" yang artinya *kesulitan itu mendatangkan kemudhan*, kemudian kaidah "*ar-rukhas lâ tunâtu bi al-maâ'si*" yaitu rukhsah-rukhsah itu tidak berhubungan dengan maksiat dan kaidah fiqih "*tasarrufu al-imâm alâ ar-raiyyah manûnun bi al-maslahah yaitu kebijakan keputusan pemerintah itu atas rakyat selalu berhubungan dengan kemaslahatan*".³¹

Adapun kaidah-kaidah yang berhubungan erat dengan judul kajian disertasi ini adalah sebagai berikut:

²⁹Muhammad al-Amîn As-Singqîthî, *Al-Masâlih Al-Mursalah*, Madinah: Matbuât al-Jamiah al-Islâmiah, cet. I tahun 1410 H. h. 11-12.

³⁰Muhammad Husain Al-Jîzânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 122.

³¹Muhammad Az-Zuhailî, *Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah wa Tatbîqâtuhâ fi Al-Mazâhib Al-Arba'ah*, Vol. I..., h. 27.

a. *Al-Masyaqqatu Tajlibu At-Taisir.*

Kaidah ini merupakan salah satu kaidah induk yang banyak memberikan solusi hukum fiqih dan sekaligus melahirkan cabang-cabang kaidah fiqih yang ada hubungannya dengan kaidah induknya. Kaidah ini berkaitan dengan ragam kesulitan yang datang kepada seorang *mukallaf* dan kelompok umat manusia. Ragam kesulitan dari kesulitan yang kecil sampai kesulitan yang besar dan sifatnya global yang semua itu jika terjadi, maka syariah memberikan kemudahan untuk melakukannya atau menghindarinya jika terdapat bahaya yang dapat berakibat kehancuran dan kematian.

Para ulama menyatakan bahwa kaidah ini mampu melahirkan *rukhsah-rukhsah syariah* dan ragam keringanannya.³² Kaidah ini menjadikan segala kesulitan dalam ibadah dan aktifitas kehidupan, menjadi mudah dan ringan. Sebab selama manusia hidup di dunia ini, maka pasti ia akan menemukan kesulitan dalam beribadah dan berkehidupan.

Para ulama menjelaskan bahwa kaidah ini menjadikan hukum *safar* perjalanan dan kondisi sakit sebagai *rukhsah* dalam kewajiban-kewajiban agama, maka dibolehkan untuk tidak berpuasa dan tidak diwajibkan shalat jumat. Kemudian kaidah induk ini memiliki cabang-cabang kaidah, yang merupakan cabang dari kaidah induk. Masing-masing kaidah memiliki cara yang khusus dalam menyelesaikan bagian-bagian permasalahan fiqih. Adanya kaidah cabang ini memberikan banyak solusi permasalahan fiqih. Diantara kaidah-kaidah cabang itu adalah:

- 1) “*Al-amru izâ dhâka ittasa’ a waizâittasa’ a dhâka*” artinya *kondisi urusan itu jika sulit maka diluaskan dan jika ia luas tidak sulit*, maka kondisinya dinormalkan. Jika nampak kondisi berat dan sulit, maka hukum Islam akan memberikan keluasan, keringanan sebagai pemberian bentuk *rukhsah*. Kondisi darurat yang terjadi pada seseorang atau kelompok manusia, maka otomatis hukum dasar akan berubah menjadi ringan dan mudah. Seperti seseorang yang memiliki hutang dan tidak mampu untuk membayar dan tidak ada orang yang akan menutupinya, maka diberikan kemudahan dan kelonggaran waktu. Bolehnya mengambil ongkos mengajar pembelajaran al-Quran, azan untuk menjaga syiar-syiar agama. Bolehnya makan daging bangkai atau makanan milik orang lain dalam kondisi darurat untuk melindungi diri dari kehancuran.
- 2) “*Ad-Dharurât tubîhu al-mahzûrât*” artinya kondisi darurat membolehkan hal-hal yang diharamkan. Kaidah ini terambil dari al-Quran tentang pengecualian pada kondisi-kondisi darurat. Seperti dalam surah al-An’am/6:119 yaitu “*kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya*”. Kemudian juga dijelaskan dalam surah al-Maidah/5:3 yaitu: “*Maka barang*

³²Jalaluddin As-Shuyûfî, *Al-Asbâh wa An-Nazâir*, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah, Cet. I, Tahun 1399 H..., h. 77.

siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

- 3) *Al-hâjah tunazzalu manzilah ad-dharurah âmatan kânat aw khâsatan fi ibâhati al-mahzûr*” artinya kondisi *al-hâjah* (kebutuhan) dapat turun posisinya kepada kondisi darurat baik itu kondisi umum atau khusus dalam hukum pembolehan yang diharamkan. Para ulama menjelaskan bahwa kondisi darurat itu lebih berat dari pada kondisi kebutuhan, kondisi darurat jika orang itu tidak mengerjakannya akan menyebabkan berdosa dan berbahaya seperti takut kematian disebabkan kelaparan. kebutuhan jika tidak ditangani maka akan menyebabkan lahirnya kondisi rumit dan kesulitan.

b. Kaidah “Ad-Dhararu Yuzâl” artinya bahaya itu harus dihilangkan.

Kaidah ini memberikan penjelasan kepada umat bahwa semua hal-hal yang dapat menyebabkan terjadinya bahaya, baik untuk seseorang dan kelompok manusia, maka wajib dihilangkan. Sumber dalil yang digunakan untuk kaidah ini adalah hadis Nabi Muhammad Saw yaitu: *“la dharara wala dhirâra fi al-Islâm”* yang artinya: *“tidak ada yang berbahaya dan tidak ada yang membahayakan dalam Islam”*.

Nash hadis di atas menunjukkan peniadaan bahaya, maka kewajiban pelarangannya bersifat umum. Pelarangan bahaya ini meliputi bahaya khusus dan bahaya yang umum. Bahkan pencegahan bahaya sebelum terjadi, dengan menggunakan cara pencegahan dan mengangkat bahaya setelah terjadinya, menghilangkannya dan mencegahnya agar kejadiannya tidak terulang kembali. Bahkan untuk memilih antara dua bahaya agar tidak terjadi yang lebih berbahaya, maka dilakukan memilih mana bahaya yang lebih ringan dari dua bahaya yang akan menimpa, jika tidak ada cara lain untuk menghilangkan bahaya yang akan terjadi.

Kaidah fiqih ini memiliki cabang-cabang kaidah dan memiliki hubungan dengan kaidah-kaidah yang lain, diantaranya adalah:

- 1) *Ad-dhararu yudfa’u bi qadri al-imbân* yang artinya *bahwa bahaya itu wajib dicegah dengan cara yang sesuai*. Penjelasan bahwa wajib hukumnya mencegah bahaya sebelum terjadinya, sebab mencegah itu lebih baik dari pada mengobati. Maka disyariatkannya jihad untuk melawan para musuh, begitu juga disyariatkannya ganjaran hukum bagi siapa yang melakukan kejahatan.
- 2) *Ad-dhararu la yuzâlu bi mislihi* artinya *bahwa bahaya itu tidak dapat dihilangkan dengan bahaya yang semisalnya*. Seperti mencegah tenggelamnya tanah milik pribadi dengan menenggelamkan tanah orang lain, maka ini jelas dilarang dalam agama. Begitu juga menjaga harta milik pribadi dengan menghancurkan harta milik orang lain. Begitu juga

- tidak boleh bagi orang yang dalam kondisi darurat memakan makanan saudaranya yang kondisinya sama-sama darurat.
- 3) *Ad-dhararu al-asyaddu yuzâlu bi ad-dharari al-akhafi* yang artinya bahaya yang lebih berat wajib dihilangkan dengan bahaya yang lebih ringan. Seperti menceraikan istri sebab adanya bahaya dan kesulitan. Seperti seseorang dalam kondisi darurat untuk memilih makanan apakah daging bangkai atau makanan milik orang lain. Maka dalam hal ini boleh memilih yang lebih ringan bahayanya. Seperti jika seseorang mendapatkan kesulitan dalam kondisi menutup aurat atau shalat kearah qiblat, maka dibolehkan oleh syariah untuk shalat kearah mana saja yang ia mampu.
 - 4) *Yakhtaru ahwanu as-syarraini* artinya: *memilih keburukan yang lebih ringan*. Seperti bolehnya membelah perut mayat untuk mengambil janin bayi yang masih hidup. Bolehnya mengambil sikap diam, jika akan menimbulkan bahaya yang lebih besar.
 - 5) *Izâ taâradhats mafsadatâni ruiya a'zamuhumâ dhararan li irtiqâbi akhafihimâ*. Artinya: *jika terjadi pertentangan antara dua mafsadah (kehancuran) maka wajib dicegah yang lebih besar untuk melakukan mafsadah yang lebih ringan*. Seperti bolehnya secara hukum membedah perut mayat untuk mengeluarkan janin, jika masih diharapkan ada tanda-tanda kehidupan. Bolehnya menyikapi kemungkaran dengan diam, jika mengingkari kemungkaran itu menyebabkan bahaya yang lebih besar. Dasar penjelasan ini adalah hadis riwayat Muslim, Turmuzi, Abu Daud dan Ibnu Majah yaitu bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda yaitu: *“barang siapa yang melihat kemungkaran maka rubahlah dengan tangannya, jika ia mampu rubahlah dengan lisan, jika tidak mampu juga maka rubahlah dengan hatinya dan itu selemah-lemahnya iman”*.
 - 6) *Dar'u al-mafâsid awlâ min jalbi al-manâfi'* artinya *mencegah kerusakan lebih diutamakan dari pada mengambil manfaat dan maslahat*. Seperti pemerintah tidak boleh mengambil kebijakan yang membahayakan masyarakat seperti membolehkan perdagangan narkoba dan minuman keras walaupun banyaknya keuntungan. Larangan (*al-ihlikâr*) menimbun barang dan meninggikan harga barang. larangan berlebihan saat wudhu dengan berkumur dan memasukkan air ke hidung saat berpuasa.
 - 7) *Ad-dhararu la yakûnu qadîm* artinya bahaya itu tidak harus sesuatu yang lama. Artinya adalah segala sesuatu jika tidak disyariatkan dan di dalamnya terdapat bahaya, maka tidak ada perbedaaan apakah bahaya itu lama atau baru. Oleh sebab itu *al-illah* yaitu alasan hukumnya adalah *ad-dharar* bahaya dan waktu lama itu tidak dianggap kelamaannya.³³

³³Azzat Ubaid Ad-Da'âs, *Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar At-Turmuzî..., h. 28-39

c. *Ma Jâza li Udzrin Batala bi Zawâlihi*

Ma jâza li udzrin batala bi zawâlihi arti kaidah ini yaitu apa yang boleh dilakukan karena udzur, maka batal dengan hilangnya (udzur tersebut). Maksudnya bahwa hukum kebolehan itu disebabkan adanya *udzur*, hukum kebolehan itu berbeda dengan hukum dasarnya yang melarang. Maka jika *udzurnya* hilang maka hukum kembali ke hukum dasarnya. Maka hukum itu dianggap batal disebabkan hilangnya *udzur*. Seperti seperti orang yang melakukan *tayammum* saat tidak ada air, maka jika air telah ditemukan maka hukum bolehnya *tayammum* otomatis batal. Seperti hukum bolehnya laki-laki memakai sutra jika ada penyakit kulit gatal.

d. *Ar-rukhas la Tunâtu bil Al-Maâsî*

Rukhsah adalah kondisi hukum yang diringankan oleh syariah untuk dikerjakan karena adanya sebab dan *udzur*. Kaidah di atas ini yaitu *ar-rukhas la tunâtu bil al-maâsî* yaitu ruksah itu tidak berhubungan dengan kemaksiatan. Artinya syariah memberikan keringanan terhadap *mukallaf* dalam ketetapan syariah dengan syarat tidak dibolehkan adanya keringanan disebabkan adanya hubungannya dengan maksiat. Jika *rukhsah* dilaksanakan harus melihat kondisi yang ada di saat itu, jika hal itu dilakukan dapat menyebabkan maksiat, maka hal itu diharamkan dan dalam hal ini *rukhsah* dibatalkan. Seperti perjalanan *safar* dengan melakukan maksiat. Maka syariah tidak membolehkan *rukhsah-rukhsah* bagi seseorang musafir dalam perjalanan maksiat seperti meng*qasar*, *jama'* shalat, berbuka dalam puasa, meninggalkan shalat jumat, makan bangkai, membasuh *khuf* selama tiga hari dan melakukan shalat sunnah diatas kendaraan.³⁴

e. *Al-Ahkâm Tatagayyar bi Tagayyur Al-Azminah wa Al-Ahkâm wa Az-zurûf*

Al-Ahkâm tatagayyar bi tagayyur al-azminah wa al-ahkâm wa az-zurûf yang artinya bahwa hukum-hukum itu dapat berubah disebabkan perubahan zaman, tempat dan kondisi. *La yunkaru tagayyuru al-hkâm bi tagayyur al-azmân* artinya hampir sama yaitu tidak diingkari perubahan hukum-hukum dengan perubahan zaman. Seperti dasar larangan hukum mengambil ongkos menjadi imam shalat, khutbah jumat dan mengajar al-Quran, bahkan bagi yang mengajar, wajib baginya untuk mengajar sebab itu adalah syiar untuk mendirikan agama. Maka para mufti ulama kontemporer zaman sekarang membolehkan mengambil ongkos sebagai penjagaan agama dan untuk mendirikan syiar-syiar agama di antara manusia. Seperti larangan Nabi Muhammad Saw untuk menulis hadis-hadisnya selain al-Quran, sesuai dengan sabda beliau “ *man kataba annî gaira al-Quran, maka hapuslah* ” yang artinya “ *barang siapa yang menulis selain al-Quran, maka hapuslah*”.

³⁴Muhammad Mustafa Az-Zuhailly, *Al-Qawaid Fiqhiyyah wa Tatbiqâtuhâ fî Al-Mazâhib Al-Arbaah*, Vol. II..., hal. 721.

Maka larangan ini berlanjut sampai masa para sahabat, para tabi'in dan hadis Nabi Muhammad Saw dihafal dalam hati mereka tanpa ditulis. Kemudian sampai pada abad ke II Hijriah pada masa Umar bin Abd al-Azîs hukum itu berubah, sebab para ulama membukukan hadis-hadis disebabkan rasa takut akan hilangnya hadis-hadis Nabi Muhammad Saw disebabkan kematian para penghafal-penghafal al-Quran.

Hukum-hukum yang berubah yaitu hukum-hukum yang sifatnya *ijthadiyah* artinya dalil-dalilnya *zhanniyah* (peraduga) dan bukan *qath'iyah* (pasti). Akan tetapi semua itu dapat berubah hukumnya sesuai zaman, situasi dan kondisi. Bahkan perubahan hukum yang *qath'iyah* dapat dirubah jika terjadi situasi yang sifatnya darurat, situasi genting dan kebutuhan yang mendesak.

D. Konsep Fleksibilitas Hukum Islam Pada Kasus Perubahan Hukum di Masa Pandemi.

Aplikasi konsep fleksibilitas hukum Islam sungguh akan selalu diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam. Bahkan dalam segala keadaan dan segala ragam perubahan keadaan dan waktu, sebab Allah Swt tidak akan memberikan beban kepada hambanya untuk melaksanakan perintah-perintahnya dalam hukum ibadah, muamalah dan hukum-hukum yang lain.

Agama Islam agama yang tidak memaksakan kepada pengikutnya untuk melasanakan perintah agama. Akan tetapi agama Islam akan menyesuaikan dengan keadaan pemeluknya. Jika ia tidak mampu untuk shalat dengan menggunakan air untuk berwudhu, maka Islam memberikan alternatif lain dengan dibolehkannya menggunakan debu yang suci untuk bertayammum. Jika tidak mampu berdiri, maka boleh duduk, jika tidak mampu duduk, maka boleh berbaring. Sampai seperti itu dahsyatnya keistimewaan agama Islam dalam hal mengaplikasikan ibadah sesuai dengan keadaannya pemeluknya, tidak dipersulit apalagi sampai memaksa pemeluknya untuk melakukannya. Semua berhubungan dengan penyesuaian kemampuan pemeluknya.

Perubahan hukum melihat situasi dan kondisi dari dampak wabah pandemi yang selalu berubah. *Al-fatâwâ tatagayyar bi tagayyur az-zamân wa al-makân*. Kaidah ini begitu jelas menerangkan tentang *perubahan hukum dan fatwa saat terjadi perubahan situasi, kondisi dan kebutuhan*. Kaidah ini dapat memberikan jawaban dalam situasi seperti masa wabah Covid-19 ini. Perubahan hukum dengan dikeluarkannya fatwa tentang perubahan hukum ibadah shalat jumat, shalat id, dan shalat berjamaah di masa pandemi. Semua perubahan hukum ini menjadikan banyak orang yang bertanya tentang perubahan ini.

Maka penulis berusaha untuk menjawab kasus ini, dengan menjadikan salah satu kaidah fiqh ini sebagai dasar penguat argumentasi jawaban.

Bahwa hukum Islam itu fleksibel, lentur, meringankan dan dapat berubah sesuai kebutuhan yang mendesak. Kemudian penulis juga menjadikan kaidah *al-akzu bi al-ikhtiyât fi ad-dîn matlûbun* yang artinya mengambil sikap kehati-hatian dalam perkara agama sangat dituntut. Kaidah ini adalah kaidah fiqh yang menjadikan setiap penetapan hukum dan menyikapinya dituntut dengan kehati-hatian yang dalam dan tidak ceroboh, apalagi dapat merugikan umat Islam dan manusia secara umum. Jika dihadapkan umat dengan perubahan iklim cuaca yang sangat ekstrem seperti hujan lebat. Begitu juga terjadinya musibah gempa bumi, tsunami, banjir, tanah longsor dan berbagai macam peristiwa yang terjadi pada saat ini. Bahkan sampai pada wabah covid-19 yang merupakan virus yang cepat menular dan banyak menelan korban yang begitu banyak. Maka kebutuhan umat kepada aplikasi fleksibilitas hukum Islam sangat dibutuhkan pada kondisi-kondisi seperti yang telah dirasakan saat ini.

E. Aplikasi fleksibilitas hukum Islam di masa pandemi yaitu:

1. Aplikasi fiqh tujuan-tujuan syariah

Secara garis besar agama Islam adalah agama yang universal mengatur segala bentuk permasalahan hukum dan kebutuhan manusia, sekaligus penetapan-penetapan aturan-aturan hukum baik yang khusus maupun yang umum, semuanya mengacu kepada kemaslahatan umat manusia dengan memberikan obat penyembuh yang bermanfaat. Melindungi dan menjaga manusia demi keselamatannya itu wajib dilakukan, walaupun perintah agama melarang untuk memakan dan minum sesuatu yang haram, namun agama ini membolehkan untuk melakukan yang haram disaat-saat darurat, yang mana jika tidak melakukannya akan mengancam jiwa raganya akan musnah dan mati. Maka Islam dengan konsep *maqâsid syariah* akan selalu memberikan jalan keluar kepada umat Islam dimanapun mereka berada dan dalam keadaan apa saja, demi untuk melindungi dan menjaga eksistensinya. Bahkan lebih mendahulukan menolak kerusakan dan kehancuran dari pada mengambil manfaat dan kemaslahatan.

Syariah Islam memiliki konsep *maqâsid syariah*, konsep ini adalah konsep mencegah kemudharatan dan mengambil kemaslahatan, konsep *maqâsid syariah* memiliki tujuan-tujuan untuk menegakan syariah Islam dan mewujudkan kemaslahatan bersama. Semua penyajian hukum baik itu hukum beribadah kepada Allah Swt dari shalat, puasa, zakat, haji dan berbagai macam anjuran agama sampai kepada hukum muamalah (ekonomi Islam), hukum kemasyarakatan sosial, politik sampai kepada pelaksanaan tindak pidana, perdata pada pengadilan dan aplikasi akhlak yang mulia, semuanya itu memiliki kemaslahatan untuk pribadi dan umat secara umum.

Menjaga agama, jiwa, akal, harta dan kehormatan adalah merupakan lima unsur *maqâsid syariah* yang wajib dilindungi dan dijaga dalam Islam.

Tidak ada yang boleh melakukan tindakan kejahatan untuk menghilangkan lima unsur tujuan-tujuan syariah ini. Maka untuk melindunginya Allah Swt menurunkan wahyu untuk kewajiban melaksanakan perintahnya dan meninggalkan larangannya. Semua perintah Allah Swt dan larangan-Nya memiliki hikmah dan keistimewaan untuk kemaslahatan kehidupan manusia dan sekaligus menjaga dan melindungi ekosistem alam.

Maka untuk menyelamatkan manusia dari kehancuran dan kemusnahan di muka bumi ini akibat dari wabah covid-19 ini, maka perlu melakukan ijtihad-ijtihad fleksibilitas perubahan hukum untuk memberikan solusi dan jawaban hukum pada kasus-kasus yang terjadi selama masa wabah covid-19 ini. Demi untuk melindungi umat Islam secara khusus dan manusia secara umum. Maka jika kewajiban-kewajiban agama dilaksanakan sesuai dengan keadaan normal, maka semua dapat dilakukan dengan mudah, namun saat terjadi wabah pandemi, maka pasti akan mendapatkan kesulitan untuk melaksanakan ibadah dengan baik. Oleh sebab itu hukum ibadah tersebut dimudahkan dan dapat berubah mengikuti fleksibilitas hukum Islam yang selalu lentur dan mudah untuk diaplikasikan. Tidak memberikan beban dan tidak memberikan kesulitan dalam mengaplikasikannya. Bahkan pahalanyapun tidak akan berkurang sama sekali.

2. Aplikasi kaidah-kaidah fiqih

Agama Islam memiliki khazanah keistimewaan yang sangat luas. Keistimewaan itu dapat kita lihat pada konsep tentang kaidah-kaidah fiqih Islam (*qawâid fiqhiyah*). Banyak sekali ditemukan konsep-konsep kemudahan dan kelenturan dalam sebagai jawaban dalam menghadapi situasi dan kondisi yang sukar. Bahkan sampai kondisi-kondisi yang memang tidak wajar dilakukan, seperti dibolehkannya memakan makanan hasil curian, atau memakan makanan minuman yang haram dalam kondisi darurat yang dapat mengancam hilangnya jiwa manusia jika tidak dilakukan. Semua yang haram dapat berubah hukumnya menjadi boleh, jika dihadapkan dengan situasi dan kondisi yang darurat.

Kasus wabah pandemi covid-19 ini membutuhkan jawaban yang cerdas dan harus mengenai sarannya. Sebab perubahan hukum dalam ibadah yang seharusnya normal dilakukan tanpa adanya kesulitan, akan tetapi di masa pandemi ini semuanya berubah sesuai kebutuhan yang mendesak dan kesulitan yang dihadapi. Seperti konsep kaidah fiqih "*izâ dhâka al-amru ittasa'a wa izâ ittasa dhâka*" yang artinya *jika keadaan hukum itu sulit, maka dimudahkan, namun jika keadaan hukum itu mudah, maka hukumnya tetap*. Begitu juga dengan kaidah menghilangkan bahaya yang akan muncul untuk segera dihilangkan. Perhatikan kaidah ini *ad-dhraru yuzâl* artinya bahaya itu harus dihilangkan. Bahkan sampai kaidah *ad-dharûrât tubîh al-mahzûrât* artinya kondisi-kondisi yang emergensi membolehkan hal-hal yang haram untuk dilakukan.

Ada lima kaidah induk dalam kajian *qawâid fiqhiyah* ini, semuanya menjelaskan tentang menjawab masalah-masalah hukum untuk kondisi-kondisi hukum tertentu, baik ibadah dan muamalah. Bahkan kecepatan dalam menjawab pertanyaan hukum yang segera, bisa dijawab langsung jika jawabannya sesuai dengan kebutuhan pertanyaannya.

3. Aplikasi fiqh darurat.

Penerapan dan pelaksanaan hukum Islam, harus selalu sejalan dengan kebutuhan situasi dan kondisi. Untuk menghindari bahaya, kehancuran, hilangnya jiwa manusia dan menjauhi manusia dari hal-hal yang membinasakannya. Maka syariat Islam dengan konsep hukum Islam yang universal dan selalu *rahmatan lil alamîn*, maka hal-hal yang berakibat fatal dan membahayakan jiwa manusia, maka harus dihindari dan dihilangkan

Islam dengan syariat Islam mengatur hal itu dengan menawarkan fiqh kondisi darurat, sebagai jawaban dan solusi umat dalam menghadapi ragam kejadian dengan permasalahan masyarakat. Perubahan hukum akan selalu mengikuti kebutuhan umat. Sampai kapan dan dimanapun mereka berada. Saat mereka dihadapkan dengan perubahan-perubahan keadaan, sampai kondisi itu mengakibatkan kesukaran dan kesulitan dalam pelaksanaan syariat Islam seperti ibadah, muamalah dan lain-lain. Maka syariat Islam memberikan kemudahan hanya pada waktu darurat, sebab jika tidak ada lagi yang dapat dilakukan, dan sudah melalui usaha kerja keras agar tidak melakukan hal yang haram, bahkan tidak ada lagi pilihan kecuali melakukan hal yang haram itu, maka dibolehkan dalam syariat melakukannya selama masih dalam kondisi darurat dan tidak ada lagi yang dapat dilakukan.

Semua ini membuktikan bahwa agama Islam bukan agama yang ekstrem, bukan agama radikal, bukan agama yang menyulitkan dan bukan agama yang menghancurkan para pemeluknya. Akan tetapi agama fitrah sesuai kebutuhan manusia yang selalu memberikan keselamatan, ketenangan dan kedamaian.

4. Aplikasi fiqh dispensasi dan kemudahan

Islam sangat memperhatikan agar pemeluknya agar selalu dalam keadaan aman dan selamat dari segala bentuk bahaya dan sesuatu yang akan menimpa dan menyulitkannya. Maka demi menjaga keselamatan dan melindungi jiwa raga dan masyarakat dari segala hal-hal yang membahayakan diri mereka, maka solusi yang agama Islam berikan adalah *at-taisîr* kemudahan dengan ragam *rukhsah* dispensasi dalam mengaplikasikan ibadah di manapun ia berada.

Memprioritaskan kemudahan akan menjadikan agama ini selalu diterima dalam hati manusia kapan dan dimanapun mereka berada. Islam adalah agama *rahmatan lil alamin*. Agama yang moderat tidak berat sebelah dan selalu menyesuaikan dengan kondisi dimana ia hidup. Bahkan agama

Islam ini pada dasarnya dibangun di atas dasar kemudahan *al-Islam mabnû alâ at-taysîr*. Bahkan hadis Nabi Muhammad Saw adalah *yassirû wala tuassirû wa bassirû walâ tunaffirû* yang artinya “*mudahkanlah dan jangan mempersulit, berikanlah kabar gembira dan janganlah menyebabkan manusia lari dan menghindarimu*”.

Bukan agama yang memudah-mudahkan, akan tetapi agama yang mudah untuk diaplikasikan dalam segala kondisi dan ragam bentuk kebutuhan hidup manusia sesuai perintah pada ayat-ayat al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw, dan sesuai dengan penjelasan para ulama. Kemudahannya dapat dirasakan bagi umat Islam dan bagi para *muallaf* yang baru masuk Islam.

5. Aplikasi fiqh prioritas.

Dalam masalah tentang hukum ibadah shalat jumat yang merupakan kewajiban bagi lelaki yang *muqim* dan shalat jamaah merupakan sunnah Nabi Muhammad Saw yang memiliki keistimewaan atau fadhilah dalam melaksanakannya, akan tetapi hal itu untuk sementara ditinggalkan. Sebab jika dilaksanakan, maka hal itu akan mengakibatkan bahaya yang begitu besar, sebab dapat memudahkan virus covid-19 akan menular dengan cepat ke semua jammah yang berkumpul dalam kerumunan yang banyak. Maka sebaiknya dilaksanakan untuk sementara di rumah saja, agar terhindar, terjaga dan terlindungi dari covid-19 yang mematikan ini. Kecuali jika keadaan telah berubah dan keadaan sudah mulai normal kembali, maka akan berubah kembali seperti dahulu.

Memprioritaskan keselamatan umum atas pribadi, merupakan salah satu konsep dasar hukum Islam dan sebagai konsep ajaran *fiqh awlawiyyât* yaitu penjelasan fiqh tentang sikap memprioritaskan sesuatu yang dianggap memang harus ditempatkan pada posisinya dengan adil dan seimbang. Maka begitulah untuk mewujudkan keselamatan bersama lebih didahulukan dari pada yang sifatnya individual atau pribadi.

Sebab terwujudnya kebersamaan untuk mendapatkan keselamatan dan mewujudkan keamanan itu adalah modal utama untuk menggapai kemaslahatan bersama. Sikap menolak dan menjauhi egoisme pribadi, kelompok dan mendahulukan kebutuhan golongannya saja merupakan tindakan yang tidak sepatasnya dilakukan.

Oleh sebab itu mendahulukan keselamatan umum dari pada pribadi harus dilakukan, apalagi pada zaman pandemi ini. Dimana hampir semua masyarakat membutuhkan bantuan uluran tangan dari saudara-saudara kita yang diberikan kelebihan nikmat oleh Allah Swt. Setok makanan, minuman dan obat-obatan berkurang di masa pandemi, kebutuhan pangan dan sandang sangat mendesak. Bahkan terjadi keadaan yang tidak lagi setabil dan tidak dapat dikendalikan, sehingga kriminalitas merajalela di mana-mana. Penjarahan, pencurian, perampokan barang-barang yang dapat dikonsumsi

segera selalu terjadi di setiap pertokoan. Bahkan jika ini tidak dapat ditangani oleh pemerintah dengan cepat dan tanggap dan tidak ada lagi perhatian masyarakat untuk bisa tenang dan sabar, maka akan terjadi dampak ragam kejadian yang lebih besar lagi yang tidak diinginkan.

Untuk menyelamatkan orang banyak perlu untuk berusaha mencari vaksin yang halal dari pada vaksin yang haram. Di masa pandemi ini hampir semua negara berusaha mencari vaksin atau obat penawar yang dapat membunuh virus corona yang mematikan ini. Tentunya usaha tersebut harus melibatkan semua pihak, baik pihak nasional dan internasional seperti kerjasama dengan Organisasi Kesehatan dunia (WHO). Bahkan WHO akan mempercepat persetujuan vaksin virus corona (Covid-19) yang telah dibuat oleh sejumlah perusahaan mulai dari Amerika Serikat hingga China.

Kerjasama antara WHO, Pemerintah Indonesia yaitu dengan pihak Kementerian Kesehatan RI, persatuan dokter Indonesia dan tentunya menjalin kerjasama dari pihak Majelis Ulama Indonesia Pusat . Kerjasama dengan MUI ini bertujuan untuk mendapatkan kedudukan hukum vaksin tersebut dalam agama Islam. Kemudian untuk mendeteksi apakah vaksin itu mengandung unsur haram atau halal. Tentang jenis vaksin apakah yang aman digunakan oleh masyarakat, apakah penggunaannya telah memenuhi syarat halal atau tidak. Semua yang akan dijadikan sebagai vaksin covid-19 harus dapat dipertimbangkan dan diuji coba terlebih dahulu, agar tidak ceroboh dan keliru. Sebab pembelian vaksin itu akan memakan biaya yang sangat banyak dan yang menggunakannya bukan hanya ratusan orang, akan tetapi jutaan manusia. Apalagi khususnya umat Islam yang merupakan salah satu korban dari sekian banyaknya manusia yang menjadi korban dampak pandemi, dan mereka semuanya membutuhkan vaksin anti covid-19 tersebut.

Perbedaan persepsi cara pandang tentang menjawab tentang penetapan ulama dalam kacamata hukum Islam. Dimulai dari perbedaan mereka dalam melihat dampak bahaya penggunaan unsur-unsur yang terkandung di dalam vaksin tersebut dan penjelasan unsur kehalalan dan keharamannya, jika ada kandungan sesuatu yang diharamkan dalam kaca mata Islam, maka hukumnya haram. Kecuali sesuai penjelasan dokter ahli yang menjelaskan bahwa jika tidak ada lagi kandungan obat yang halal dan sudah diusahakan untuk mendapatkannya, akan tetapi tidak ditemukan kecuali sedikit dosis dari barang yang haram, maka hal itu bisa dibolehkan sesuai dengan kadar batas darûrat. Sesuai dengan kaidah fiqih “ *ma ubîha li adharûrah yuqaddaru bi qadrihâ* ” artinya *apa yang dibolehkan disebabkan dalam keadaan darûrat, maka diberikan kadar batasannya.*

F. Kasus-kasus Perubahan Hukum di Masa Pandemi dan Isyarat Pandemi (Wabah) dalam al-Quran

1. Kasus-kasus Perubahan Hukum di Masa Pandemi

Adapun kasus-kasus tersebut akan dijelaskan oleh penulis dengan jawaban secara umum yang mencakup kepada semua kasus-kasus yang terjadi di bawah ini dengan menggunakan analisis formulasi metode tafsir ayat darurat seperti yang telah disebutkan dibawah ini, yaitu hukum bolehnya menunda shalat jumat, shalat idul fitri, shalat idul adha, shalat berjamaah lima waktu di masjid. Kemudian hukum penundaan ibadah haji dan umrah, hukum shalat dengan menggunakan masker, hukum perubahan lafaz azan di masa pandemi, hukum shaf yang berjarak pada shalat berjamaah, hukum bersalaman di masa pandemi. Sampai kepada hukum tentang menimbun makanan dan kebutuhan bahan pokok dan BBM. Kemudian hukum kebijakan pemerintah untuk meringankan dan memutihkan hutang kredit di Bank BUMN, sebab pengaruh pandemi mempengaruhi lemahnya ekonomi umat. Berikut penulis sebutkan kasus-kasus yang terjadi tersebut yang akan menjadi bagian kajian disertasi dengan jawaban umum atas kasus perubahan hukum tersebut di masa pandemi ini, diantaranya adalah:

- a. Hukum penundaan penyelenggaraan shalat jumat, shalat idul fitri, shalat idul adha dan shalat berjamaah di masa pandemi
- b. Hukum penundaan penyelenggaraan ibadah haji dan ibadah umrah di masa pandemi.
- c. Hukum penutupan tempat ibadah untuk sementara seperti masjid dan tempat ibadah lain di masa pandemi.
- e. Hukum perubahan posisi jarak shaf pada shalat berjamaah.
- f. Hukum shalat dengan menggunakan masker.
- g. Hukum shalat bagi petugas medis dengan menjamak *takdîm* dan *takhîr*
- h. Hukum perubahan lafaz azan.
- i. Hukum bersalaman pada masa pandemi.
- k. Hukum pengalihan zakat fitrah, zakat harta (*mâl*), zakat pertanian dan zakat peternakan untuk membantu masyarakat dalam penanggulangan bencana wabah (pandemi).

Melihat ragam kasus-kasus di atas ini dan yang telah terjadi pada saat masa pandemi ini sejak tahun 2019-2022 saat ini. Maka penulis berusaha akan menjawab agar bisa dijadikan sebagai bahan referensi bagi yang ingin mendalami kajian-kajian tentang kasus-kasus yang lahir akibat wabah ini sejak munculnya pertama kali pada tahun 2019 di kota Wuhan China yang menyebabkan terinfeksi hampir seluruh negara di dunia ini dengan menyerang saluran pernapasan.

Penulis akan menjelaskan kasus perubahan hukum-hukum ibadah yang disebabkan munculnya wabah virus Covid-19 ini dan tentunya dengan menggunakan formulasi metode tafsir ahkam yang ditawarkan penulis.

Berikut adalah jawaban umum penulis dalam menyikapi ragam kasus perubahan hukum yang terjadi pada masa pandemi yang telah disebutkan di atas diantaranya adalah:

Sebelum menjelaskan bagaimana hukum tentang perubahan hukum ibadah di masa pandemi seperti hukum penundaan dan pembatalan penyelenggaraan shalat jumat dan diganti dengan shalat dzuhur, shalat berjamaah di masjid, shalat *tarâwih*, shalat id fitri, shalat id adha, dan pembatalan penyelenggaraan ibadah haji di masa wabah (pandemi). Penulis akan menulis beberapa isyarat-isyarat wabah dalam al-Quran. Adapun isyarat-isyarat itu dapat dilihat dibawah ini.

2. Isyarat Ayat-Ayat Wabah dalam Al-Quran

Ayat pertama:

Tentang isyarat adanya wabah virus penyakit yang dirasakan oleh umat kaum Nabi Shaleh As, hal ini terdapat pada QS. Hud/11: 64-65 dan terdapat juga pada QS. al-A'raf/7:73-78. yaitu:

وَيَنْقُومِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ ﴿٧٤﴾ فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعَدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ﴿٧٥﴾

Hai kaumku, Inilah unta betina dari Allah, sebagai mukjizat (yang menunjukkan kebenaran) untukmu, sebab itu biarkanlah Dia Makan di bumi Allah, dan janganlah kamu menggangukannya dengan gangguan apapun yang akan menyebabkan kamu ditimpa azab yang dekat." mereka membunuh unta itu, Maka berkata Shaleh: "Bersukarialah kamu sekalian di rumahmu selama tiga hari, itu adalah janji yang tidak dapat didustakan."

Kemudian isyarat wabah virus penyakit itu, juga terdapat pada QS. al-A'raf/7:73-74 Allah Swt berfirman:

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ وَأذْكُرُوا إِذْ

جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا
 قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَادْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ
 مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾

“dan (kami telah mengutus) kepada kaum Tsamud saudara mereka shaleh. ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang bukti yang nyata kepadamu dari Tuhammu. unta betina Allah ini menjadi tanda bagimu, Maka biarkanlah Dia Makan di bumi Allah, dan janganlah kamu mengganguya dengan gangguan apapun, (yang karenanya) kamu akan ditimpa siksaan yang pedih.”

“dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikam kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum 'Aad dan memberikan tempat bagimu di bumi. kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah; Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.

Ayat kedua:

Wabah virus penyakit yang diisyaratkan dalam QS. al-Baqarah/2: 249, yang menjelaskan tentang ujian larangan kepada tentara *Thâlût* untuk meminum air sungai saat mereka melewatinya kecuali meminumnya hanya sekedar untuk menghilangkan rasa haus.

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ
 فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۚ فَشَرِبُوا مِنْهُ
 إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا
 الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۚ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ كَمَا مِّنْ
 فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾

Maka tatkala Thalut keluar membawa tentaranya, ia berkata: "Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka siapa di antara kamu meminum airnya; bukanlah ia pengikutku. dan Barangsiapa tiada meminumnya, kecuali menceduk seceduk tangan, Maka Dia adalah pengikutku." kemudian mereka meminumnya kecuali beberapa orang di antara mereka. Maka tatkala Thalut dan orang-orang yang beriman bersama Dia telah menyeberangi sungai itu, orang-orang yang telah minum berkata: "Tak ada kesanggupan Kami pada hari ini untuk melawan Jalut dan tentaranya." orang-orang yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah, berkata: "Berapa banyak terjadi golongan yang sedikit dapat mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah. dan Allah beserta orang-orang yang sabar."

Ayat ketiga:

Penjelasan tentang ujian yang Allah berikan kepada Nabi Ayyub As, yang mana Allah SWT mengujinya dengan penyakit *Juzâm* atau penyakit kulit (kusta dan lepra). Dalam QS. al-Ambiyâ/21:83, Allah Swt berfirman yaitu:

﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾

dan (ingatlah kisah) Ayub, ketika ia menyeru Tuhannya: "(Ya Tuhanku), Sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit dan Engkau adalah Tuhan yang Maha Penyayang di antara semua Penyayang.

G. Studi Kasus Tentang Perubahan Hukum di Masa Pandemi dengan Menggunakan Formulasi Metode Tafsir Ahkam

Dalam kajian studi kasus tentang perubahan hukum di masa pandemi, penulis akan menyebutkan sekitar sebelas langkah-langkah terapan aplikasi formulasi metode tafsir ahkam yang digagas oleh penulis. Langkah-langkah itu, semuanya memberikan pengaruh besar untuk bisa dengan mudah menjawab kasus perubahan hukum di masa pandemi, khususnya hukum yang berkaitan dengan ibadah dan muamalah (di masa tidak normal hukum). Adapun langkah-langkah aplikasi formulasi metode tafsir ahkam itu adalah sebagai berikut:

1. Mengexplorasi ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat dari Nabi Saw, sahabat dan tâbiîn yang berhubungan dengan kondisi darurat dan kaitannya dengan wabah (pandemi)

Al-Quran telah menjelaskan tentang *thâûn* wabah penyakit menular (virus atau bakteri). Sebab al-Quran adalah kitab hidayah, kitab multikompleks, kitab yang mengandung ilmu pengetahuan dan sekaligus wahyu bimbingan yang bersumber dari Allah Swt dan bukan ucapan

mahluk, tetapi ucapan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw yang bersumber dari *Al-Khâlik*. Dialah yang telah menciptakan segala sesuatu dan mengetahui kadar manfaat, bahaya dan rahasia keistimewaan semua ciptaannya. Al-Quran menjelaskan tentang ayat-ayat wabah, penyakit dan segala yang dirasakan oleh umat-umat terdahulu diakibatkan karena mereka ingkar dan mendustakan para utusan Allah Swt.

Penulis saat mengeksplorasi ayat-ayat al-Quran yang berhubungan tentang wabah dalam al-Quran, menemukan bahwa memang ada sejumlah ayat-ayat dalam al-Quran yang berbicara tentang musibah atau siksaan yang ditimpakan kepada kaum-kaum yang mendustakan utusan-utusan Allah Swt dengan diturunkan hujan batu, suara gemuruh yang keras, banjir yang menenggelamkan dan pembenaman manusia ke dalam bumi dan wabah (penyakit menular). Semua itu sebagai ujian besar bagi manusia saat itu, sebab mereka tidak mau meyakini apa yang dibawa oleh utusan Allah Swt. Ayat-ayat itu tidak secara khusus berbicara tentang wabah penyakit, akan tetapi kitab suci al-Quran hanya menjelaskan secara umum tentang turunnya siksa yang mengandung wabah penyakit untuk menjadi ujian dan teguran kepada mereka yang ingkar.

Berbeda dengan riwayat hadis Nabi Muhammad Saw, yang memberikan penjelasan yang begitu jelas dan memberikan solusi yang terbaik untuk umat manusia semuanya sejak masa Nabi Muhammad Saw sampai masa moderen saat ini. Solusi yang diberikan Nabi Muhammad Saw adalah sebuah penjelasan solusi pencegahan dan cara menghadapi pandemi agar tidak meluas penularannya, tentunya penjelasan itu dibimbing langsung oleh wahyu Allah Swt. Dalam literatur perpustakaan dunia, belum ada seorang manusia yang telah memberikan penjelasan cara yang terbaik dan cepat menghadapi dan untuk menghentikan penyebaran dan penularan wabah pandemi, kecuali Nabi Muhammad Saw.

Berikut penjelasan dari beberapa ayat-ayat dalam al-Quran yang menjelaskan dengan tegas tentang penjelasan ayat-ayat darurat sebagai solusi dalam menyikapi permasalahan perubahan hukum ibadah akibat wabah penyakit di masa pandemi. Dalam hal ini penulis mengambil *istinbath* hukum dengan menggunakan konsep dasar dalil *qias* dengan ayat darurat sebagai *hujjah* keumuman *illat* kebolehan makan makanan yang diharamkan pada kondisi darurat. Maka hukum bolehnya perubahan hukum pada kondisi darurat diqiaskan dengan hukum kebolehan makan makanan yang haram saat kondisi lapar yang sangat dan tidak ada lagi makanan kecuali yang haram. Kemudian adanya kesamaan *illat* hukum yaitu sama-sama dalam kondisi darurat untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kehancuran. Ayat kebolehan makan makanan yang haram diqiaskan dengan hukum kebolehan merubah hukum di masa pandemi dengan alasan kondisi darurat. Maka dapat difahami bahwa perubahan hukum ibadah di masa pandemi dibolehkan disebabkan

kesamaan *illat* hukum dengan ayat darurat yaitu untuk kondisi darurat untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kehancuran. Perhatikan dan cermati dalil-dalil ayat-ayat darurat dan riwayat-riwayat hadis Nabi Muhammad Saw di bawah ini:

Dalil ayat pertama:

Ayat ini adalah penjelasan Allah Swt kepada manusia tentang hukum haramnya bangkai, darah, daging babi dan apa saja binatang yang disembelih tanpa nama Allah Swt. Sekaligus penjelasan solusi terbaik dari Allah Swt untuk umat saat dalam menghadapi perubahan hukum di masa pandemi dan kaitan hukum kebolehan memakan sesuatu yang diharamkan dengan alasan darurat pada penjelasan QS. al-Baqarah/2: 173 yang terdapat di bawah ini.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ ۚ لغيرِ اللَّهِ ۗ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalil ayat kedua:

Pada QS. al-Maidah/5:3 yaitu,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ۚ ذَلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ ۚ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾

diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang

terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelohnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalil ayat ketiga:

Pada QS.al-Anâm/6:119 menjelaskan tentang larangan memakan binatang sembelihan yang tidak disembelih atas nama Allah Swt, kecuali sesuatu yang dharurat (emergensi) untuk dilakukan untuk menyelamatkan nyawa manusia.

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾

Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelinya, Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.

Dalil ayat keempat:

Pada QS. al-Baqarah/2:195 ini merupakan dasar argumentasi yang dapat membantu penjelasan tentang hukum perubahan hukum di masa pandemi. Sebab ayat ini dengan tegas menjelaskan bahwa harus ada usaha kerja keras untuk menyelamatkan jiwa manusia dari bahaya yang dapat menghilangkan nyawa seseorang dan manusia secara global. Tidak akan menjatuhkan diri dalam kehancuran, walaupun harus dengan memakan dan meminum sesuatu yang haram demi untuk menjaga jiwa dan keberlangsungan kehidupan manusia, tentunya dengan alasan darurat.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
 الْمُحْسِنِينَ

dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

Dalil ayat kelima:

Adapun QS.al-Baqarah/2:185, tentang keinginan Allah Swt kepada manusia untuk kemudahan dalam melakukan perintahnya dan tidak menjadikan manusia sulit dan sukar untuk mengaplikasikan perintahnya. Sesuai dengan firmanNya:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Kemudian penjelasan riwayat hadis shahih dari Nabi Muhammad Saw. Penjelasan hadis ini sebagai penguat dalam penetapan *istimbath* hukum pada kasus perubahan hukum di masa pandemi.

Dalil hadis pertama:

Usamah bin Zaid ra meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّاعُونَ آيَةُ الرَّجْزِ ابْتَلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ نَاسًا مِنْ عِبَادِهِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَفِرُّوا مِنْهُ³⁵.

“*Tha’un* (wabah penyakit menular) adalah sebuah peringatan dari Allah SWT untuk menguji hamba-hamba-Nya dari golongan manusia. Maka apabila engkau mendengar penyakit itu berjangkit di suatu negeri, janganlah kamu masuk ke negeri itu. Dan apabila wabah itu berjangkit di negeri tempat kamu berada, jangan pula kamu lari dari padanya.”

³⁵ Syihabuddin Abul Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Mahmud bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalânî, *Fathu Al-Bârî Sharhu Shahîh Bukhârî*, nomor hadis 5773. Abd al-Husain Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim bin Qusyairī An-Naisyabūrī, *Shahih Muslim*, Vol. 4..., h. 1737.

Dalil hadis kedua:

Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra, Rasulullah Saw bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يُورَدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحِّحٍ ^{٣٦}

“Janganlah yang sakit dicampurkan dengan yang sehat.”

Dalil hadis ketiga:

Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dan Ahmad ibn Hanbal dari Abdullah ibn ‘Abbas, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ^{٣٧}

“Tidak boleh melakukan tindakan bahaya atau tindakan yang melahirkan kemudharatan”.

Dalil hadis keempat:

Hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Abbas ra, Rasulullah Saw bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ لِمُؤَدِّبِهِ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ إِذَا قُلْتَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَلَا تَقُلْ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ قُلْ صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ قَالَ فَكَأَنَّ النَّاسَ اسْتَنْكَرُوا ذَلِكَ فَقَالَ أَتَعْجَبُونَ مِنْ ذَا قَدْ فَعَلَ ذَا مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنَّ الْجُمُعَةَ عَزْمَةٌ وَإِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أُخْرِجَكُمْ فَتَمْشُوا فِي الطِّينِ وَالِدَحْضِ ^{٣٨}.

Abdullah bin Abbas meriwayatkan: Dia mengatakan kepada muadzinnnya ketika turun hujan (pada siang hari Jum'at), jika engkau telah mengucapkan “Ashadu an laa ilâha illallâh, asyhadu anna Muhammadan Rasulullah, ” maka janganlah kamu mengucapkan “Hayya ala shalaah, ” namun ucapkanlah shalluu fii buyuutikum (shalatlah kalian di persinggahan

³⁶Syihabuddin Abul Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Mahmud bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalânî, *Fathu Al-Bârî Sharhu Shahîh Bukhârî*, Vol. 16..., h. 309.

³⁷Syihabuddin Abul Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Mahmud bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalânî, *Bulûgul Marâm*, Vol. I..., h. 354.

³⁸Abd al-Husain *Muslim* bin al-Hajjâj bin *Muslim* bin Qusyairî An-Naisyabûrî, *Shahih Muslim* nomor hadis 1128.

kalian).” Abdullah bin Abbas berkata; “ternyata orang-orang sepertinya tidak menyetujui hal ini, lalu ia berkata; “Apakah kalian merasa heran terhadap ini semua? Padahal yang demikian pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik dariku (maksudnya Rasulullah Saw). Shalat jum’at memang wajib, namun aku tidak suka jika harus membuat kalian keluar sehingga kalian berjalan di lumpur dan comberan.”

Dalil hadis kelima:

Kitab Shahih Al-Bukharī dan Shahih Muslim meriwayatkan bahwa, suatu saat Umar bin Khathab berangkat ke kota Syam. Setelah sampai di daerah Saragh, pimpinan tentaranya yang ada di Syam datang menyambutnya. Diantara mereka terdapat sahabat Nabi Saw yang lain yaitu Abu Ubaidah bin Jarrah dan para sahabat yang lain. Mereka menginformasikan kepada Amir Mukminin Umar bin Khatab, bahwa *tha’ūnwabah* penyakit menular sedang mewabah dan berjangkit di wilayah Syam. Saidina Umar kemudian bermusyawarah dengan para tokoh sahabat dari kalangan Muhajirin, Anshar dan pemimpin Quraish.

Lalu Umar menyampaikan kepada rombongannya “ *besok pagi aku akan kembali. Karena itu bersiap-siaplah kalian*” ! Abu ‘Ubaidah bin Jarrah bertanya; *Apakah kita akan lari dari takdir Allah?* Jawab Umar; *Mengapa engkau bertanya seperti itu, hai Abu Ubaidah?* Sepertinya Umar tidak ingin berdebat dengannya. Dia menjawab: *Ya, kita lari dari takdir Allah dan menuju kepada takdir Allah. Bagaimana menurutmu, jika engkau memiliki seekor unta, lalu engkau turun ke lembah yang memiliki dua sisi. Yang satu subur dan yang lain tandus. Bukankah jika engkau menggembalannya di tempat yang subur, engkau menggembala juga dengan takdir Allah, dan jika engkau menggembala di tempat tandus engkau juga menggembala dengan takdir Allah?*, tiba-tiba datanglah Abdurrahman bin Auf yang sejak tadi belum hadir disebabkan ada suatu urusan. Lalu dia berkata: “ *Aku mengerti masalah ini. Aku telah mendengar Rasulullah Saw bersabda: jika kalian mendengar wabah penyakit berjangkit di suatu negeri, janganlah kamu datang ke negeri itu. Dan jika wabah itu berjangkit di negeri tempat kamu berada, maka janganlah keluar dari negeri itu, karena ingin melarikan diri*” ,Ibnu ‘Abbas berkata; ‘Umar bin Khaththab lalu mengucapkan *puji syukur kepada Allah Swt, setelah itu dia pergi*’.³⁹

Dalil hadis ke enam:

³⁹Abd al-Husain *Muslim* bin al-Hajjāj bin *Muslim* bin Qusyairī An-Naisyabūrī, *Shahih Muslim*/2218, *Sunan At-Tirmidzi* 1065, Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad* 5/201, *Shahih Bukhari*/ 5729, *Sunan Abu Dawud* /3103.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَعُدُّونَ الشَّهِيدَ فِيكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَهُوَ شَهِيدٌ قَالَ إِنَّ شُهَدَاءَ أُمَّتِي إِذَا لَقِلِيلٌ قَالُوا فَمَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ مَاتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ مَاتَ فِي الطَّاعُونَ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ مَاتَ فِي الْبَطْنِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَالْغَرِيقُ شَهِيدٌ⁴⁰.

“Dari Abu Hurairah, Rasulullah Saw bertanya (kepada sahabatnya), ‘Siapakah orang yang mati syahid di antara kalian?’ Mereka menjawab, ‘Orang yang gugur dalam medan perang, mereka itulah yang syahid ya Rasulullah..’ Rasulullah Saw menjawab: Kalau begitu, sedikit sekali umatku yang mati syahid.’ Para sahabat bertanya ‘Mereka itu siapa ya Rasul?’ Rasulullah Saw menjawab, ‘Orang yang gugur di medan perang itu syahid, orang yang mati di jalan Allah (bukan karena perang) juga syahid, orang yang tertimpa tha’ûn (wabah) pun syahid, orang yang mati karena sakit perut juga syahid, dan orang yang tenggelam adalah syahid”.

Dalil hadis ke tujuh:

Siti Aisyah ra meriwayatkan: ia mengabarkan kepada kami bahwa ia bertanya kepada Nabi Muhammad Saw tentang tha’ûn, lalu Nabi Muhammad Saw memberitahukannya, ‘Zaman dulu tha’ûn adalah siksa yang dikirimkan Allah kepada siapa saja yang dikehendaki oleh-Nya, tetapi Allah menjadikannya sebagai rahmat bagi orang beriman. Tiada seorang hamba yang sedang tertimpa tha’ûn, kemudian menahan diri di negerinya dengan bersabar seraya menyadari bahwa tha’ûn tidak akan mengenainya selain karena telah menjadi ketetapan Allah untuknya, niscaya ia akan mendapatkan ganjaran seperti pahala orang yang mati syahid.”

Dalil hadis ke tujuh

Hadis dari Abdullah bin Umar ra, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ، وَفِرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ⁴¹

⁴⁰ Abd al-Husain *Muslim* bin al-Hajjāj bin *Muslim* bin Qusyairī An-Naisyabūrī, *Shahih Muslim*, nomor hadis 3539.

⁴¹ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin *al-Mughirah* bin Bardizbah al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, nomor hadis 5707.

“ Larilah kalian dari orang yang berpenyakit menular, seperti kalian lari (untuk menghindar) dari seekor singa.

Dalil hadis ke delapan

Hadis dari Abdullah bin Umar ra, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : أَدَّ ابْنُ عُمَرَ فِي لَيْلَةِ بَارِدَةٍ بِصَجْنَانَ، ثُمَّ قَالَ: صَلُّوا فِي رِحَالِكُمْ، فَأَخْبَرَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ مُؤَدِّئَنَا يُؤَدِّنُ، ثُمَّ يَقُولُ عَلَى إِثْرِهِ: أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ فِي اللَّيْلَةِ الْبَارِدَةِ، أَوِ الْمَطِيرَةِ فِي السَّفَرِ⁴²

Dari Ibnu Umar ra bahwa “Pada suatu malam yang sangat dingin, Ibnu Umar mengumandangkan adzan ketika akan hendak shalat di Dajnan dan beliau mengucapkan “*sallû fi rihaalikum* (shalatlah di rumah kalian). Beliau mengatakan, Rasulullah Saw pernah menyuruh muadzin mengumandangkan “*sallû fi rihaalikum* (shalatlah di rumah kalian) saat adzan di malam yang hujan atau sangat dingin dalam perjalanan.

Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud: “Orang yang mendengar panggilan tidak ada yang bisa mencegahnya kecuali *udzur*. Seseorang bertanya, Apa *Udzur* itu? Beliau Saw menjawab, “*Rasa takut atau sakit*.”

Penjelasan ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw dan penjelasan perkataan para sahabat, menunjukkan bahwa pandemi penyakit menular atau wabah pernah terjadi dan dirasakan oleh generasi dahulu dari zaman para Nabi-Nabi terdahulu, kemudian adanya isyarat penjelasan cara menghadapi wabah dari Nabi Muhammad Saw tentang *tha'ûn* sebagai wabah pandemi yang dirasakan pada masa sahabat Umar bin al-Khatab. Dalil-dalil pandemi ini yang bersumber dari riwayat-riwayat yang shahih, memberikan kepada kita sebuah argumentasi hukum yang kuat bahwa kondisi-kondisi itu adalah kondisi pada waktu tidak stabilnya penerapan hukum Islam dalam ibadah dan muamalah, sehingga dibutuhkan fleksibilitas hukum Islam, tujuannya untuk memberikan dispensasi hukum sebagai bentuk *udzhur syar'î* yang dapat memudahkan para *mukallaf* untuk mengaplikasikan hukum Islam.

Argumentasi dalil-dalil di atas adalah sebagai jalan pencegahan untuk menghentikan jalan penularan penyakit atau virus yang menular seperti covid-19 dan virus-virus yang lain. Sehingga umat selamat dari kepunahan

⁴²Abd al-Husain *Muslim* bin al-Hajjāj bin *Muslim* bin Qusyairī An-Naisyabūrī, *Shahih Muslim*, nomor hadis 697. Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, nomor hadis 632. Vol. III..., h. 70

dan kematian. Memang ada riwayat yang menyatakan bahwa mereka yang meninggal sebab *tha'ûn* dan menjadi korban penyakit menular atau pandemi akan menjadi shahid.

2. *Asbab nuzul* ayat-ayat darurat

Penelusuran penulis dalam kajian ini, bahwa ayat-ayat kisah tidak memberikan penjelasan tentang sebab-sebab turunnya ayat. Ayat-ayat itu turun langsung sebagai penjelasan wahyu Allah Swt yang menjelaskan langsung kepada Nabi Muhammad Saw sebagai pelajaran dan peringatan akan nasib keadaan kaum yang mengingkari utusan-utusan Allah Swt. Jika ayat-ayat kisah itu memiliki latar belakang *asbab nuzul* maka pasti penulis akan menjelaskannya.

Dalam penelusuran ayat-ayat kisah umat para utusan Allah Swt terdahulu yang ditimpa dengan ragam musibah dan di antaranya adalah beberapa penjelasan ayat-ayat yang memiliki isyarat siksaan berupa penyakit wabah yang menular. Al-Quran menjelaskan bahwa ayat-ayat itu menjelaskan tentang bagaimana kisah pengingkaran kaum Nabi Shaleh As, Nabi Ayyub As dengan penyakit kusta yang menular dan lepra, bagaimana kisah raja Thâlût saat menghadapi tentara Jâlût dan siksaan yang mereka rasakan dan penjelasan yang lain saat mereka para utusan Allah Swt mengemban dakwah tauhid untuk menjauhkan manusia dari penyembahan berhala menuju kepada penyembahan Allah Swt Tuhan semesta alam.

Pada QS. Hud/11: 64-65 dan QS. al-A'râf /7:73-78, bahwa kedua ayat ini menjelaskan bagaimana kedurhakaan kaum Tsamud yang membunuh unta Nabi Shaleh yang merupakan mu'jizat beliau yang Allah berikan sebagai bukti bahwa beliau adalah utusan Allah Swt. Akan tetapi kaumnya mendustakan beliau dan Allah Swt menjatuhkan azab yang pedih kepada mereka. Diriwayatkan bahwa selama masa tiga hari itu, saat sebelum siksa diturunkan pada hari keempat, telah terjadi sesuatu pada wajah mereka, yaitu perubahan warna pada wajah. Pada hari pertama, wajah mereka berubah warnanya menjadi kuning; pada hari kedua, berubah warnanya menjadi merah dan pada hari ketiga, berubah warnanya menjadi hitam. Akhirnya, pada hari keempat datanglah sebuah petir dan goncangan *rajfah* yang menghancurkan kaum tersebut.⁴³

Para ulama mengambil kesimpulan bahwa adanya perubahan pada wajah mereka, merupakan isyarat bahwa telah terjadi penyakit menular yang sangat ganas sehingga wajah-wajah kaum Tsamud saat sebelum terjadi bencana yang dahsyat berubah menjadi wajah-wajah yang buruk disebabkan adanya virus yang masuk dalam tubuh mereka.

⁴³Abi Ja'far Muhammad bin Jarir At-Thabari, *Kitab Tafsir Jâmi'i Al-Bayân*, Vol. 7..., h. 64.

Ahmad Ramli dalam tulisannya menyatakan bahwa perubahan wajah-wajah mereka disebabkan oleh virus sejenis virus *sampar*, yang dikenal dengan nama *pestis haemorrhagica*, yang menurut para ahli medis, penyebarannya ditularkan melalui binatang unta. Epidemii *sampar* inilah oleh beliau dianggap lebih sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh perubahan wajah kaum Tsamud. Menurut beliau bahwa penularannya dimulai dengan wajah yang pucat (kuning), kemudian mengalami demam yang tinggi (merah), akhirnya sampai pada satu kondisi yang sangat kritis, yang dikenal dengan *haemorrhagica*.⁴⁴

Kemudian penulis menyebutkan ayat pertama sampai ayat dharurat yang pertama dan ke-dua yang penulis sebutkan yaitu ayat yang berhubungan dengan situasi darurat atau keadaan yang mendesak yang sifatnya segera dan harus dilakukan (darurat) yang merupakan ayat yang sangat berhubungan langsung dengan kajian disertasi ini yaitu tentang kasus perubahan hukum di masa pandemi. Ayat ini merupakan ayat yang akan menjadi acuan kajian dalam penyelesaian kasus-kasus perubahan hukum disebabkan adanya kebutuhan yang segera dan mendesak (darurat) di masa pandemi.

Pada QS. al-Baqarah/2:173, QS. al-Anâm/6:119, QS. al-Ma'idah/5:3, QS. al-Baqarah/2:195 dan QS. al-Baqarah/2:185. Ayat- ayat ini menurut penulis adalah sebagai dalil yang kuat untuk menjawab ragam masalah fiqih yang berhubungan dengan masalah-masalah pelaksanaan ibadah di masa pandemi dan sebab-sebab perubahan hukumnya. Masing-masing ayat yang telah penulis sebutkan di atas memiliki *asbab nuzul* sebab turunnya.

Asbab nuzul QS. al-Baqarah/2:173 yaitu sebab ayat ini turun bahwa masyarakat jahiliyyah di kota Makkah dan Madinah kebanyakan mereka menghalalkan dan membolehkan makan hewan yang telah mati tanpa disembelih. *Asbab nuzul* QS. al-Maidah/5: 1-3 yaitu riwayat dari Ibnu Abbas meriwayatkan, bahwa ayat-ayat ini turun untuk menegaskan perintah Allah Swt untuk *al-wafa' memenuhi akad-akad perjanjian, larangan untuk bermusuhan, perintah untuk mengagungkan syiar-syiar Allah Swt dan perintah bekerjasama dalam kebaikan*. Kebiasaan orang-orang musyrik saat mereka melakukan haji ke kota Makkah *al-Mukarramah*, mereka membawa *hadyah* (binatang qurban) dan mengagungkan *al-Masyâir* lambang-lambang syiar haji dan kemudian berqurban. Ketika kaum mukminin melihat hal tersebut maka kaum mukminin ingin merubah itu, maka turunlah ayat QS. al-Maidah/5:1-3 untuk menjelaskan hal tersebut. “ *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang hadya, dan binatang-binatang qalaa-id, dan jangan (pula)*

⁴⁴Ahmad Ramli, *Peraturan-Peraturan untuk Memelihara Kesehatan dalam Hukum Syara' Islam*, Jakarta: Balai Pustaka, 1968, cet. ke3, h. 44.

mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan keredhaan dari Tuhannya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, Maka bolehlah berburu. dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari masjid al-harâm, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa *asbab nuzul* ayat 195 pada QS. al-Baqarah/2:195 adalah Bahwa al-Laits bin Sa'ad meriwayatkan dari Yazid bin Abi Habib, dari Aslam Abi Imran, beliau berkata, bahwa ada seseorang dari kaum *muhajirin* di kota Konstantinopel melakukan penyerangan ke barisan musuh sampai mengoyak-ngoyak tubuh mereka, sedangkan waktu itu bersama kami Abu Ayub Al-Anshari. Saat beberapa orang berkata, "*Orang itu telah mencampakkan dirinya sendiri ke dalam kebinasaan,*" Abu Ayub bertutur, "*Kami lebih mengerti mengenai ayat ini. Sesungguhnya ayat ini diturunkan berkenaan dengan kami. Kami menjadi sahabat Rasulullah Saw, bersama beliau kami mengalami beberapa peperangan, dan kami membela beliau.* Dan ketika Islam telah tersebar dan maju, kami kaum Anshar berkumpul untuk mengungkapkan rasa bahagia kami. Lalu kami katakan, sesungguhnya Allah Swt telah memuliakan kita sebagai sahabat dan pembela Nabi Saw, sehingga Islam tersebar luas dan memiliki banyak penganut. Dan kita telah mendahulukan Rasulullah Saw daripada keluarga, harta kekayaan, dan anak-anak. Peperangan pun kini telah berakhir, maka sebaiknya kita kembali balik kepada keluarga dan anak-anak kita dan menetap bersama mereka, maka turunlah ayat ini. Jadi, kebinasaan itu terletak pada tindakan kami menetap bersama keluarga dan harta kekayaan, serta meninggalkan jihad. Kemudian Ibnu Katsir berkata bahwa hadits ini diriwayatkan Abu Dawud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Ibnu Hibban dalam Kitab Sahihnya, dan Al-Hakim dalam *Al-Mustadrak*, semuanya bersumber dari Yazid bin Abi Habib. At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadis ini *hasan sahih gharib*. Sedangkan menurut Al-Hakim hadis ini memenuhi persyaratan Al-Bukhari dan Muslim, tetapi keduanya tidak meriwayatkannya.⁴⁵

Kemudian *asbab nuzul* QS. al-Maidah/5:3 adalah riwayat dari Ibnu Mandah menjelaskan di dalam kitab *As-Shahabah* dari jalur Abdullah bin Jabalah bin Hibban bin Hajar dari ayahnya, kemudian dari jalur kakeknya yang bernama Hibban. Kakeknya beriwayatkan, "Saat kami bersama Nabi Muhammad Saw, sedangkan waktu itu aku sedang menyalakan perapian di

⁴⁵Abi Al-Fidâ Ismail Al-Qurasyi Ibnu Katsir Ad-Dimasqî, *Tafsir Al-Quran Al-Azim*. Bairut: Al-Maktabah Al-Asriyyah, Cet. II, Tahun 2000, Vol. I..., h. 200.

bawah sebuah panci yang berisikan daging bangkai, lalu turun ayat yang mengharamkan makan daging bangkai, kemudian segera aku tumpahkan panci itu.⁴⁶

Adapun QS. al-Anâm/6:119 memiliki *asbab nuzul* yaitu Diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmizi yang berasal dari Ibnu Abbas : bahwa orang-orang datang menghadap kepada Rasulullah Saw dan berkata: “*Ya Rasulallah*” *Mengapa kami boleh memakan yang kita sembelih dan dilarang makan yang dimatikan oleh Allah?*, Maka sebab itu Allah menurunkan ayat ini pada QS. Al-An’am/6:118 – 121 yang menegaskan bahwa yang halal dimakan ialah sembelihan yang disaat menyembelihnya telah dibaca “*bismillah*”. Diriwayatkan juga oleh Abu Daud, Al-Hakim dan lainnya yang bersumber dari Ibnu Abbas: bahwa firman Allah Swt yaitu “*wa innasy syayathina layuhuna ila auliya-ihim liyujadilukum*”, turun berkenaan dengan kaum musyrikin yang bertanya: “Mengapa kalian tidak makan apa yang dimatikan oleh Allah dan kalian makan apa yang kalian sembelih”. Ayat ini yaitu surah Al-An’am/6:121 memberi peringatan dan penjelasan kepada kaum Mukminin untuk tidak mengikuti ajakan setan. Ibnu Kasir menjelaskan bahwa ayat ini begitu tegas melarang bahwa sembelihan yang tidak menyebut nama Allah maka sembelihan itu haram, dan dalam masalah ini ada perbedaan ulama dalam memahaminya.⁴⁷

Kemudian ayat terakhir yang penulis sebutkan yaitu QS. al-Baqarah/2:185 yang menjelaskan bahwa Allah Swt selalu memberikan kemudahan dan tidak memberikan kesulitan. Adapun *asbab nuzulnya* adalah Ibnu Kasir menjelaskan bahwa, Dia (Allah Swt) memberikan keringanan kepada kalian untuk berbuka ketika dalam keadaan sakit dandalam perjalanan, namun tetap mewajibkan puasa bagi orang yang berada di tempat tinggalnya dan sehat. Ini tiada lain merupakan kemudahan dan rahmat bagi kalian. Di sini terdapat beberapa permasalahan berkenaan dengan ayat tersebut di atas: *pertama*, dalam sunnah Nabi Muhammad Saw ditegaskan bahwa:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ لِعَزْوَةِ الْفَتْحِ، فَسَارَ حَتَّى بَلَغَ الْكَدِيدَ، ثُمَّ أَفْطَرَ، وَأَمَرَ النَّاسَ بِالْأَفْطَرِ⁴⁸

⁴⁶Wahba Az-Zuhaili, *At-Tafsir Al-Munir fi Al-Aqidah wa As-Syariah wa Al-Manhaj*, Vol. III..., h. 425.

⁴⁷Abu Al-Fidâ Ismail Al-Qurasyi ibnu Katsir Ad-Dimasqî, *Tafsir al-Quran al-Azim*, Vol. I..., h. 157.

⁴⁸Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* nomor hadis 4279 , Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim* nomor hadis 1113.

Rasulullah Saw pernah keluar pada Bulan Ramadhan untuk perang pembebasan Kota Makkah. Beliau berjalan hingga sampai di Al-Kadid, lalu beliau berbuka dan menyuruh orang-orang untuk berbuka.” (HR. Al-Bukhari: 1948/4279 dan Muslim: 1113).

3. *Munasabah* ayat darurat

Pada QS. al-Baqarah/2:170, Allah Swt setelah memerintahkan dan menjelaskan kepada orang-orang kafir dari kalangan arab Quraish untuk mengikuti seruan panggilan Allah Swt dan Rasul-Nya dan meninggalkan segala yang berhubungan dengan kesesatan dan *kejahilian*. Namun mereka mendustakan ajakan utusan Allah Swt tersebut dengan menjawab ajakan itu dengan jawaban yaitu: “*akan tetapi kami tetap mengikuti apa yang telah ditinggalkan nenek moyang kami*”, yakni dari penyembahan berhala dan patung-patung. Ibnu Kasir menjelaskan bahwa orang-orang yang mengikuti ajaran-ajaran mereka dan mengikuti sesuatu yang mana nenek moyang mereka tidak memahami apa yang mereka sembah dan juga tidak mendapatkan pemahaman dan hidayah.⁴⁹

Begitu jelas QS. al-Baqarah/2:170 perintah Allah Swt untuk meninggalkan ajaran nenek moyang mereka yang penuh dengan kesesatan dan kemusrikan, dan menuju kepada Allah Swt dengan ragam penjelasan hukum untuk kehidupan mereka, agar mereka selamat dari kekafiran dan kemusrikan. *Munasabah* ayatnya adalah setelah mereka meninggalkan kesyirikan dan beriman kepada Allah Swt, kemudian disusul dengan QS. al-Baqarah/2:171 yaitu perintah Allah Swt kepada kaum yang telah beriman, agar mereka makan makanan dari makanan yang baik-baik dan memberikan nutrisi gizi untuk tubuh mereka dari yang halal, kemudian perintah untuk mensyukuri nikmat Allah Swt jika mereka benar-benar menyembah hanya kepada Allah Swt. Kemudian Allah Swt menjelaskan pada ayat yang ke 173 tentang situasi darurat, jika kita dihadapkan pada situasi dan kondisi yang mana kebutuhan yang mendesak yang mana mau tidak mau kita harus melakukan suatu yang haram atau memakan suatu yang bukan hak kita, tentunya untuk menyelamatkan jiwa dari kepunahan dan kehancuran. Maka syariat Islam membolehkan sesuatu yang haram untuk dilakukan disebabkan konsisi darurat.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ ۚ لِعِغْرِ اللَّهِ ۗ فَمَنْ

أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

⁴⁹Abu Al-Fidâ Ismail Al-Qurasyi ibnu Katsir Ad-Dimasqî, *Tafsir al-Quran al-Azim*. Bairut: Al-Maktabah Al-Asriyyah, Cet. III, Tahun 2000 Vol. I..., h. 178.

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian Allah Swt menjelaskan juga dalam QS. al-An'am/119 sebagai berikut.

وَمَا لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾

Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.

Kemudian dalam QS. al-Baqarah/2:195, lebih tegas lagi Allah Swt menjelaskan tentang larangan menjatuhkan diri ke dalam kehancuran, seperti melakukan bunuh diri untuk menghilangkan nyawanya atau membiarkan bahaya datang kepadanya tanpa ada usaha yang dapat menyelamatkan jiwanya dan orang lain. Ayat ini merupakan larangan dari Allah Swt yang menjelaskan bahwa manusia siapapun dia dan dalam keadaan apapun, tetap harus menjaga jiwa raganya dari kehancuran dirinya dan manusia lain pada umumnya.

Menurut penulis bahwa hubungan *munâsabah* ayat dengan ayat sebelumnya yaitu pada QS. al-Baqarah/2:194 adalah penjelasan Allah Swt tentang kemuliaan bulan-bulan haram yang dihormati, agar tidak sama sekali pada bulan-bulan itu melakukan perang dan penumpahan darah, maka jika terjadi maka akan dilakukan hukum *qishas*. Maka barangsiapa yang melakukan penyerangan maka balas serangan itu dengan setimpal dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Swt akan bersama dengan orang-orang yang bertakwa. Kemudian kaitannya dengan ayat setelahnya yaitu ayat yang ke 195 yaitu perintah Allah Swt untuk melakukan *infaq* di jalan Allah Swt untuk membantu orang-orang yang miskin dan para yatim piyatu, agar tidak jatuh kepada kehancuran jiwa dan harta yaitu

kehancuran jiwa, harta dan kemewahan dunia disebabkan putus asa dan sifat kikir yang masih ada dalam diri seseorang yang tidak mau membantu agama Allah dalam jihad.

Kaitannya dengan kasus perubahan hukum di masa pandemi, ayat ini dapat menjawab hukum tersebut dengan menyebutkan penjelasan-penjelasan ulama tentang penafsiran ayat tersebut. Seperti penjelasan mereka bahwa ayat ini merupakan larangan untuk merusak diri sendiri dengan membunuh, membiarkan diri dalam kesesatan dan membiarkan diri dalam kehancuran Firman Allah Swt dalam QS. al-Baqarah/2:195 yaitu:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
 الْمُحْسِنِينَ

dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

4. Makna umum (*ijmâli*) ayat darurat.

Seperti yang telah penulis tegaskan bahwa ayat yang komprehensif yang dapat menjelaskan dan menjawab masalah perubahan hukum ibadah di masa pandemi adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan ayat darurat yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 173, QS. al-Maidah/5:3, QS. al-An'am/6:119 dan ayat 195 yang terdapat pada surah al-Baqarah. Semua ayat-ayat yang telah penulis sebutkan di atas ini berbicara tentang keadaan terdesak, pada saat jika seseorang atau masyarakat dihadapkan pada keadaan yang mendesak darurat untuk mengambil sikap sebagai solusi cepat untuk memenuhi sesuatu dan melakukan sesuatu untuk memenuhi kebutuhan yang sangat dibutuhkan. Semua itu dilakukan untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kehancuran dan kepunahan. Walaupun harus memakan dan meminum sesuatu yang diharamkan oleh syariah, atau mencuri makanan orang lain atau meminum minuman keras untuk menghilangkan dahaga, jika tidak menemukan air. Atau dalam keadaan terpapar penyakit yang menular dan tidak ada lagi obat yang halal yang dapat menyembuhkan penyakit atau virus tertentu, maka syariat membolehkan dalam situasi dan keadaan darurat saja, untuk mengkomsumsi obat atau vaksin yang mengandung sekian persen dosis haram jika tidak ada lagi obat yang halal selain obat vaksin tersebut.

Adapun QS. al-Baqarah/2:195 merupakan penjelasan yang dapat menunjang kekuatan hukum tentang larangan melakukan sesuatu yang berbahaya yang menyebabkan kehancuran yang sia-sia dengan membiarkan bahaya besar yang menimpa, tanpa adanya usaha untuk melindungi dan menjaga jiwa manusia secara umum. Sebab dalam syariat bahaya itu harus

dihilangkan dan selama ada kesulitan syariat Islam akan terus memberikan solusi dengan terbukanya jalan kemudahan bagi pemeluknya, selama hal itu dibutuhkan pada waktu yang tertentu atau temporer dan tidak selamanya.

Secara global bahwa ayat-ayat yang telah disebutkan diatas, semuanya menjelaskan tentang kewajiban seseorang untuk memenuhi perintah Allah Swt. Yaitu menjaga jiwa dan raganya agar selamat dari sesuatu yang membahayakan dirinya dan masyarakat secara umum. Adapun QS. al-Baqarah /2:185 yang berbicara tentang kehendak Allah Swt untuk menggapai kemudahan dan menghilangkan kesulitan, merupakan salah satu dasar penetapan hukum Islam. Agama Islam ini dibangun atas dasar kemudahan, selalu memudahkan bagi setiap pemeluknya. Maka dengan adanya keadaan yang menyulitkan dan tidak ada lagi cara lain, maka untuk menyelamatkan umat dari kebinasaan, maka syariah memudahkan bagi pemeluk Islam untuk melaksanakan sesuatu yang diharamkan, sebab adanya kebutuhan yang mendesak atau darurat.

5. Penjelasan linguistik ayat darurat

Allah Swt berfirman dalam QS. al-An'am/6:119 menjelaskan tentang kondisi darurat yaitu:

عَلَّا وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ^{٥٠}

Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya.

Al-Qurtubi (486 H/1093 M) menjelaskan bahwa kata menunjukkan adanya sesuatu yang tersembunyi yaitu *idhtarra* اضطر : فمن اضطر الى شئ اضطر : فمن اضطر الى شئ kata *idhtarra* diartikan sebagai kondisi terdesaknya seseorang untuk melakukan yang dilarang oleh agama, yakni orang tersebut sangat membutuhkannya.

Menurut Ali As-Shâbûnî, bahwa kata اضطر diartikan dengan makna الله حلت به الضرورة و أُلجأته الى أكل ما حرم الله اضطر : فمن اضطر الى شئ اضطر : فمن اضطر الى شئ yang berarti bahwa dibolehkan sebab darurat atau terpaksa melakukan yang diharamkan oleh Allah SWT.⁵⁰

Darurat secara bahasa berasal dari kata الإضطرار berarti genting, terdesak dan terpaksa, و كذا و قد اضطر فلان الى كذا, yang berarti fulan telah terpaksa untuk melakukan begini dan begitu. الإضطرار : الإحتياج الى الشئ. *al-idtirar* adalah kebutuhan kepada sesuatu yang sifatnya mendesak.⁵¹ Dalam kaidah fiqih disebutkan bahwa, الحاجة العامة و الخاصة تنزل منزلة الضرورة, yang berarti “kebutuhan umum atau khusus menduduki posisi dharurat.

⁵⁰Muhamm Ali as-Shâbûnî, *Rawâiu Al-Bayân Tafsîr Âyatu Al-Ahkâm*, Vol. I..., h. 155.

⁵¹Abu Mansur Muhammad bin Ahmad Al-Azharî, *Tahzib Al-Lughah, Tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Murajaatu ali Muhammad Al-Bukhari*, Vol. 11..., h. 458.

Maksudnya kebutuhan yang mendasar dan bersifat umum ataupun khusus memiliki pengaruh dalam perubahan hukum, sebagaimana halnya kondisi darurat yang merupakan suatu kondisi jika dilawan bisa berakibat bahaya dan bahayanya dapat memudharatkan keselamatan jiwa orang lain.

Dalam kamus *Mu'jam al-Wasîth* dijelaskan bahwa Darurat : الضرورة : لا مدفع لها , الحاجة و الشدة لا مدفع لها , yaitu kondisi darurat yaitu kebutuhan mendesak dan tidak dapat ditolak untuk dipenuhi

الضروري : كل ما تمس إليه الحاجة , maksudnya adalah sesuatu yang *dharuriy* atau genting dan mendesak adalah kebutuhan dan kegentingan yang tidak ada sesuatu yang dapat memenuhinya, *ad-dharury* juga diartikan dengan adalah segala sesuatu yang disentuh oleh kebutuhan.⁵²

Asal kata darurat terambil dari asal kata *dharun* artinya adalah bahaya atau bahaya yang bertentangan dengan mamfaat. Kata *dharurah* juga biasa diartikan juga dengan makna *al-masyaqqah* الضرورة تأتي بمعنى المشقة yaitu kadangkala makna *ad-dharurah* itu datang dengan makna kesulitan yang rumit. Kemudian kadang juga *ad-dharurah* diartikan sebagai kebutuhan yang mendesak الضرورة تأتي بمعنى الحاجة. Kemudian *dharurah* juga dapat diartikan dengan kebutuhan dan kegentingan yang tidak dapat ditolak atau و الشدة الضرورة تأتي بمعنى الحاجة. Kata *ad-dharurah* ini juga dapat dibaca *ad-dhârurah* الضرورة atau الضاروراء dan jama'nya الضرورات.⁵³

Menurut penulis, darurat itu tidak terbatas dan tidak mengkhususkan kepada kondisi kelaparan dan kehausan saja, akan tetapi diqiaskan kepada semua yang dapat mengancam hilangnya agama, nyawa, harta, akal dan kehormatan. Hukum dibolehkan melakukan sesuatu yang haram seperti memakan bangkai, daging babi dan meminum minuman keras, semuanya masuk. Jika masuk pada setiap kondisi yang memang dibutuhkan untuk diaplikasikan, akan tetapi harus sesuai dengan kebutuhan dan sesuai kadar ukuran yang diperlukan dan bukan tanpa batas dan kadar. Jadi kondisi darurat itu bukan hanya dalam kondisi kelaparan, kehausan dan keterpaksaan akan tetapi juga masuk dalam kondisi jika seseorang itu terhalang dalam melakukan sesuatu disebabkan adanya uzur syar'î seperti kondisi sakit, orang tua (lansia), ketidak mampuan seseorang dan terhalangnya sesuatu atau ada sesuatu yang mencegah, sehingga tidak dapat melakukan sesuatu yang dibutuhkan. Isyarat ini dapat kita lihat dalam firman Allah Swt yang terdapat pada QS. an-Nisa'/3:95 yaitu,

غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ

⁵²Ibnu Faris Abu Al-Husain, *Mu'jam Maqâis Al-Lughah, Tahqîq Abdu As-Salam Harun*, Vol. III, h. 360.

⁵³Muhammad Husain Al-Jizânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 23.

Selain yang tidak memiliki 'uzur (atau yang tidak mampu berperang karena uzur).

Penyebutan ayat diatas ini *gair ûlî ad-dhararî* merupakan dispensasi khusus bagi mereka yang tidak ikut berjihad perang di jalan Allah, disebabkan adanya alasan khusus yaitu *udzur syar'î* seperti lansia, sakit, keletihan, terpaksa untuk melakukan atau alasan uzur yang berat, atau tidak mampu dari segi mental, jiwa seperti gila, orang bodoh. Apalagi dispensasi *rukhsah* syariah saat kondisi pandemi covid-19 dengan virus yang cepat menular yang terjadi sekarang ini dan banyak memakan korban jiwa.

6. Perspektif ahli tafsir pada ayat-ayat darurat

Hukum Islam begitu universal, fleksibel, seimbang, mudah dan elastik, sehingga dapat menerima perubahan hukum dalam situasi tertentu dengan alasan dan argumentasi yang kuat. Islam merupakan agama *rahmatan lil âlamîn*. Solusi-solusi hukumnya yang dijelaskan dalam al-Quran dan diperkuat dengan penjelasan hadis Nabi Muhammad Saw. Penjelasan tentang masalah perubahan hukum ibadah di masa pandemi atau pada (masa tidak normal hukum), banyak memberikan perhatian masyarakat moderen saat ini. Apalagi para ahli hukum dari kalangan para ulama, yang memberikan penjelasan hukum Islam dengan cara fleksibel yang bisa diterima oleh masyarakat secara umum. Fleksibilitas hukum Islam sangat dibutuhkan saat-saat sekarang ini. Wabah penyakit dengan virus Covid-19 yang sangat berbahaya dan cepat menular dan virus-virus penyakit menular yang lain, menjadikan para ulama harus cepat tanggap untuk mengambil dan memberikan jawaban fatwa dalam penyelenggaraan dan pelaksanaan ibadah di tengah masyarakat.

Adapun pandangan ulama fiqih dalam masalah ini merujuk kepada nash-nash al-Quran dan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. Sebab penjelasan hukum tersebut dapat ditinjau dari penjelasan tafsir para ulama tentang ayat-ayat dan hadis yang berhubungan dengan pelaksanaan sesuatu yang memang tidak ada jalan lain kecuali melakukan hal itu, dalam kondisi darurat. Kemudian melihat pandangan ulama klasik dan moderen tentang *istinbath* hukum dengan ayat darurat (kondisi emergensi).

Penulis menukil beberapa ayat-ayat dalam al-Quran yang berhubungan dengan kondisi darurat diantaranya yaitu: QS. al-Baqarah/2:173 yang terdapat di bawah ini.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ

أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang

Kemudian Surah al-Maidah ayat 3 menjelaskan juga tentang bagi seorang muslim tidak mendapatkan dosa jika apa yang ia lakukan dalam keadaan dharurat emergensihanya untuk menjaga dan melindungi jiwa dari kematian yang sia-sia.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾

Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian penulis menyebutkan juga surah al-An'am/6:119 sebagai penguat argumentasi tentang kondisi darurat.

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾

Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelinya, Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.

Pada ayat selanjutnya pada surah yang sama QS. al-An'am/6:145, Allah Swt menjelaskan juga tentang kondisi darurat.

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً
 أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ^ط
 فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾

Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaKu, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena Sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam Keadaan terpaksa, sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Kemudian QS. an-Nahal/16:115 yang juga berbicara tentang kondisi darurat.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ^ط فَمَنْ
 أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١٥﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu (memakan) bangkai, darah, daging babi dan apa yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah; tetapi Barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak Menganiaya dan tidak pula melampaui batas, Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kemudian QS. an-Nisa/4:95 yang menyebutkan kecuali bagi orang-orang yang memiliki *udzur* yaitu mereka yang distilahkan dalam firman Allah dengan nama *gair ûli ad-dharari* (selain orang-orang yang memiliki *udzur*)

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ
 اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ^ط فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى

الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى
 الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'udzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar,

Kemudian penulis menyebutkan ayat terakhir yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2:195, yang menjelaskan tentang larangan menjatuhkan diri kedalam kehancuran.

Kemudian QS. an-Nahl/16:106, yaitu ayat yang menjelaskan tentang kondisi seseorang jika dipaksa atau terpaksa untuk melakukan atau mengucapkan sesuatu yang ia benci, dan diancam jiwa dan hartanya jika tidak melakukannya. Coba perhatikan ayat di bawah ini,

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
 وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ
 عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.

Kemudian QS. al-Baqarah/2:195, ayat terakhir yang penulis sebut ini, menjelaskan tentang larangan menjatuhkan diri dan kelompok kepada kebinasaan dan kehancuran tanpa adanya usaha untuk menjaga dan melindungi diri pribadi, keluarga dan masyarakat, walaupun harus melakukan yang haram atau meninggalkan kewajiban.

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

Penelusuran penulis tentang ayat-ayat darurat, telah disebutkan dalam al-Quran sekitar tujuh ayat. Secara khusus ada lima ayat yang membahas tentang ayat-ayat darurat dan dua ayat yang berbicara tentang isyarat keringanan hukum di saat kondisi darurat. Semuanya menjelaskan tentang hukum darurat pada kondisi *udzur syar'î*. Pengecualian dalam hukum pasti selalu ada dan ini hanya di saat-saat tertentu seperti sakit, penyakit menular, beban berat, safar dan kondisi perang. Kondisi-kondisi itu dapat merubah hukum yang wajib menjadi tidak wajib, yang haram menjadi boleh. Tentunya, kebolehnya tidak dihukumi terus menerus, akan tetapi hanya pada waktu-waktu tertentu dan sifatnya temporer (*muaqqat*) dan sesuai pada saat dibutuhkan (*inda al-hâjah*).

Kemudian penjelasan pada ayat yang ke enam yang menjelaskan kondisi para pejuang yang tidak ikut berjihad disebabkan adanya *udzur syar'î*, dan begitu juga ayat yang terakhir QS. al-Baqarah/2:195 yang menjelaskan tentang larangan dalam Islam untuk tidak menjatuhkan diri ke dalam kehancuran, tanpa adanya usaha sama sekali dan tekad untuk menjaga dan melindungi keberlangsungan hidup manusia.

Adapun dalil-dalil isyarat darurat dari hadis Nabi Muhammad Saw, telah penulis telusuri dan melihat referensi-referensi kumpulan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. Penulis mendapatkan bahwa hadis-hadis Nabi Saw yang berbicara tentang kondisi darurat atau isyarat-isyarat tentang penjelasan Nabi Saw tentang jika terjadi kondisi dalam masyarakat yang tidak normal, sulit dan mendatangkan bahaya, maka solusi hukumnya berubah.

Perubahan hukum ibadah di masa pandemi ini yang menjadi judul kajian disertasi ini. Adalah sebuah kajian yang menjadikan para ulama klasik dan kontemporer harus mengambil *istinbath* kesimpulan hukum yang sangat dibutuhkan. Sebab jika dilihat dari sejarah umat Islam dari masa ke masa, umat Islam sudah pernah merasakan dahsyatnya wabah penyakit menular atau pandemi sampai menelan korban jiwa dengan jumlah ribuan sampai ratusan ribu. Masa Nabi Muhammad Saw, sahabat dan para tabiin, telah menjelaskan cara-cara yang sangat akurat dan tepat, untuk menghadapi dan mengatasi situasi pandemi yang berbahaya pada kondisi mendesak dan kondisi yang penuh dengan kesulitan. Kesulitan-kesulitan itu seperti tidak adanya keamanan dalam masyarakat disebabkan terjadinya perang antar suku, turunnya hujan lebat yang dapat mengakibatkan banjir, terjadinya bencana alam seperti gempa, longsor dan lain-lain dan seperti sekarang ini

penularan penyakit *thaûn* atau sejenis virus covid-19 yang membahayakan jiwa orang banyak.

Agama Islam adalah agama yang begitu moderat, fleksibel dan memudahkan bagi pemeluknya. Semua permasalahan hukum diberikan jawaban sebagai solusi hukum yang sesuai dengan situasi, kondisi dan tentunya dengan pertimbangan kemaslahatan baik umum atau khusus, untuk menghilangkan kemudharatan yang lebih besar. Pengambilan dan penetapan fatwa selalu berjalan dengan mengambil ijtihad kolektif dan sesuai pertimbangan *maqâsid as-syariah* atau tujuan-tujuan pembentukan hukum syariah. Darurat adalah sebuah kondisi pengecualian hukum dalam aplikasi hukum ibadah dan muamalah, semuanya akan dapat berubah sesuai status hukum tertentu, walaupun hukum tersebut termasuk yang muhkamat (*qath'iy dhilalah*), apalagi yang *zanniy dhilalah* seperti perubahan hukumnya disebabkan adanya kondisi emergensi (darurat). Seperti dari hukum yang haram berubah menjadi boleh untuk dilakukan, dari yang wajib berubah menjadi tidak wajib dengan memiliki batas waktu tidak selamanya sesuai kondisi yang dibutuhkan (temporer).

Manurut Muhammad Abu Zahra bahwa hukum-hukum syariat (hukum Islam) terdiri dari tuntutan, pilihan, sebab dan akibat.⁵⁴ Termasuk hal-hal yang berkaitan dengan kondisi-kondisi darurat. Dalam hukum Islam diatur sedemikian jelas dan rapi. Tidak memberatkan atau menjadikan pemeluknya sulit untuk mengaplikasikan semua yang ada dalam al-Quran dan sunnah.

Kondisi darurat dapat dijadikan dalil dalam mengistinbâthkan hukum Islam, tentunya dengan beberapa batasan-batasan, yaitu seperti dibolehkannya untuk melakukan sesuatu yang haram, seperti ketika seseorang merasa sangat lapar sedangkan ia tidak mendapatkan makanan dan minuman kecuali sesuatu yang haram. Bahkan selain itu dibolehkan meninggalkan yang wajib, seperti seseorang yang melakukan kewajiban shalat sambil duduk atau berbaring disebabkan kondisi ketidak mampuan untuk berdiri.⁵⁵ Al-Jassas menyatakan, bahkan, diperbolehkannya dalam Islam, memakan daging babi dan minuman keras saat dalam kondisi atau keadaan darurat.⁵⁶

Izzudin Abd. Al-‘Azîz ibn Abd. As-Salâm menjelaskan bahwa, adanya hukum darurat itu, manusia akan mendapatkan kebutuhan-kebutuhannya sesuai dengan tujuan-tujuan hukum Islam. Hukum Islam *memiliki maqâsid as-syariah* yaitu tujuan-tujuan pembentukan hukum syariah yang sesuai

⁵⁴Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*. Al-‘Arabi: Dâr Al-Fikr..., h. 26

⁵⁵Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthûbî. *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân* Al-Mubayyin li Mâ Tadammanahu min As-Sunnah wa Âyi Al-Furqân..., h. 35.

⁵⁶Abu Bakr Ahmad bin ‘Ali ar-Râzi Al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur’ân*, Beirut: Mu’assasah At-Târîkh Al-‘Arabi, 1992..., h. 156.

dengan fitrah manusia dan fungsi-fungsi daya fitrah manusia. Oleh karena itu, tujuan pembentukan hukum Islam adalah mengambil kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Hal ini sesuai dengan kaidah hukum “*dar’u al-mafâsid muqaddam alâ jalbi al-mashâlih*” yaitu *menolak kerusakan lebih diprioritaskan dari pada mengambil kemaslahatan.*”⁵⁷

Pengumpulan dan penulisan *mushaf* al-Quran yang dilakukan oleh sejumlah sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw adalah bentuk dari kondisi emergensi darurat saat banyaknya sahabat-sahabat Nabi Saw menghafal al-Quran yang terbunuh menjadi *shuhadâ* dalam peristiwa perang Yamamah. Semua itu dilakukan agar al-Quran tetap terjaga dan terlindungi keasliannya.⁵⁸

Bahkan sampai masanya Umar bin Khatab, beliau sangat memperhatikan kondisi-kondisi darurat ini, terbukti sikap beliau saat masa paceklik, beliau mengeluarkan kebijakan hukum tidak menetapkan hukum *had syaraqah* yaitu hukum potong tangan bagi orang yang mencuri di saat waktu paceklik.⁵⁹

Abu Zahra’ (w. 1974 M) menerangkan bahwa tujuan pembentukan syariat adalah sebagai berikut: *pertama*, untuk pembersihan manusia (*tahdzîb al-fard*), agar setiap muslim bisa menjadi sumber kebaikan bagi masyarakat; *kedua*, untuk penegakkan keadilan (*iqâmah al-‘adl*) baik sesama muslim maupun dengan non muslim; *ketiga*, untuk mewujudkan kemaslahatan bagi setiap muslim terutama dalam menjaga agama (*hifzu ad-dîn*), menjaga akal (*hifzu al-‘aql*), menjaga jiwa (*hifzu nafs*), menjaga harta (*hifz mâl*), dan menjaga keturunan/kehormatan (*hifz an-nasl*).⁶⁰

Penjelasan Abu Zahra’ ini memberikan penegasan tentang pentingnya pengambilan solusi hukum pada bidang ibadah, bidang muamalah (instraksi sosial) dan pada bidang-bidang yang lain seperti hal-hal yang berkaitan tentang pengambilan keputusan dalam bidang kesehatan (medis) di masa pandemi yang berkaitan perubahan hukum ibadah sebab adanya *udzur syar’i*. Tentunya dengan memperhatikan konsep *maqâsid syariah*, kaidah-kaidah fiqih yang di dalamnya terdapat konsep aplikasi darurat (emergensi) sebab di dalamnya terdapat pengambilan keputusan atau fatwa untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kehancuran.

Bahkan dalam studi kaidah *fiqhiyyah* dijelaskan, menghindari kerusakan lebih diutamakan dari pada mengambil manfaat. Kajian ini juga masuk dan berhubungan erat dengan *fiqih aulawiyât* yang selalu

⁵⁷Izzudin Abd. Al-‘Azîz Ibn Abd. As-Salâm. (t.t.). *Al-Qawâ’id Al-Kubrâ; Mausûm bi Qawâ’id al-Ahkâm fi Ishlâh al-Anâm*. Damaskus: Dâr Al-Qalam. h. 7.

⁵⁸Jalaluddin As-Suyuthî. *Kitab Tarikh Al-Khulafa*. Jakarta: Mizan Publika (2010)..., h. 81-84.

⁵⁹Ibn Al-Qayyim. (t.t.). *I’lâm Al-Muwâqî’in*. Beirut: Dâr al-Jîl. h. 11.

⁶⁰Muhammad Abu Zahrah. *Ushûl al-Fiqh...*, h. 364-367

memprioritaskan sesuatu yang wajib dari pada yang sunnah, memprioritaskan yang lebih wajib dari pada kewajiban yang dapat ditanggihkan. Memprioritaskan kemaslahatan umum dari pada kemaslahatan khusus. Memprioritaskan kepentingan umum dari pada kepentingan kelompok dan seterusnya, sampai sikap kita mampu untuk melakukan sesuatu dengan adil dan meletakkan sesuatu itu sesuai dengan tempatnya dengan menyesuaikan kondisi dan kebutuhan bersama.

Menurut penulis bahwa dalil ayat darurat adalah dalil yang independent dalam hukum Islam dan merupakan salah satu bukti bahwa agama Islam itu merupakan agama yang universal, moderat dan fleksibel dalam menghadapi ragam kejadian dan masalah-masalah umat kontemporer. Peran ulama dan para mufassirin dengan pandangan-pandangan ijtihad tafsir mereka sangat mempengaruhi *istinbath* dan penetapan hukum Islam. Oleh sebab itu menurut penulis bahwa untuk menjawab permasalahan perubahan hukum ibadah di masa pandemi dengan pendekatan studi konsep fiqih darurat.

Darurat dalam hukum Islam adalah sebuah aplikasi pengecualian hukum dengan melihat kondisi yang dirasakan oleh individu atau umat. Agar dapat dikatakan hal itu termasuk *udzur syar'i* yang dapat dijadikan sebagai *rukhsah* alasan dispensasi untuk dapat merubah hukum yang haram menjadi boleh dan yang wajib menjadi tidak wajib, atau membatalkan, mengundurkan dan mengganti sebuah hukum dengan kewajiban-kewajiban yang lain dengan melihat situasi dan kondisi.

a. Referensi dalil ayat-ayat darurat dalam al-Quran

Dalil-dalil *dharurat* dalam al-Quran menunjukkan isyarat yang menjelaskan tentang adanya pengecualian, walaupun hukumnya dalam al-Quran sudah *qhat'i ad-dilalah* atau pasti petunjuk dalilnya. Hanya disebabkan adanya kondisi yang mengecualikan tentang adanya perubahan hukum disebabkan perubahan kondisi, kebutuhan dan *uzur syar'i*, maka hukum tersebut walaupun wajib dapat berubah dan bisa dibatalkan atau ditunda.

Penjelasan penulis ini didukung oleh firman Allah Swt yang telah penulis sebutkan satu persatu dalam literasi disertasi ini. Coba perhatikan ayat-ayat dalam al-Quran pada QS. al-Baqarah/2:173 dan QS. an-Nahal/16:115, bahwa penyebutan redaksi ayatnya sama, seperti penggalan ayat di bawah ini.

فَمَنْ أَضْطُرُّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas.

Kemudian ayat *dharurat* pada QS. al-Maidah/5:3 yang berbunyi,

فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

Maka barang siapa terpaksa, karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa,

Kemudian konsep dasar dalil darurat juga terdapat pada QS. al-An'am/6:119 menjelaskan tentang firman Allah Swt:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya.

Kemudian QS. an-Nisa'/3:95 yang menjelaskan kondisi sebagian mujahidin yang tidak dapat ikut berperang disebabkan *udzur* yang menghalangi mereka. Ada isyarat ayat darurat yang terkandung di dalamnya yaitu adanya *udzur syar'i* yang tidak dapat ikut berjihad. Coba perhatikan firman Allah ini ada redaksi ayat *gair ûli ad-dhararî*,

غير أولي الضرر yang menjelaskan kondisi ketidakmampuan untuk ikut perang sebab sakit, tua, cacat dan lemah pada QS. An-Nisa/4:95

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya.

b. Sumber dalil-dalil darurat dalam Hadis

Adapun penjelasan darurat yang terdapat dalam beberapa hadis Nabi Muhammad Saw akan penulis sebutkan sebagai berikut dan terdapat di bawah ini, sabda Rasulullah Saw: “ *tidak ada Sesuatu yang berbahaya dan membahayakan (dalam Islam).*⁶¹

Kemudian riwayat dari Amar bin yasir ra⁶², saat beliau ditangkap oleh orang-orang *musyriq* dan mereka memaksa untuk menghina Nabi Saw,

⁶¹Abu Abdullah Muhammad bin Yazid bin Abdullah bin Majah Al Quzwaini, *Musnad Ibnu Majah* dalam kitabnya Vol. II, h. 783, nomor hadis 2341.

⁶²Abubakar Ahmad bin Husain bin Ali bin Abdullah Al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, Tt, Vol. 8, h. 208-209.

kemudian Amar mematuminya, Kemudian Rasulullah Saw bertanya kepada Amar, كيف وجدت قلبك؟, *bagaimana engkau mendapatkan hatimu?* Jawab: Amar, *tetap tenang dan (teguh dalam hati) tetap beriman.* Inilah merupakan *asbab nuzul* turunya ayat ini, berikut ayatnya yaitu firman Allah Swt dalam aQS. an-Nahal/16:106, Allah Swt berfirman:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melampirkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menyimpannya dan baginya azab yang besar.

Kemudian tentang riwayat kondisi darurat yang pernah terjadi pada Abu Waqid al-Laisi ra, bahwa beliau berkata: *telah diriwayatkah oleh Abu Waqid al-Laisi ra, beliau bertanya: Ya Rasulullah Saw: “Sesungguhnya kami berada di suatu daerah dan kami dalam kondisi kelaparan, Apa yang halal bagi kami dari daging bangkai? Kemudian beliau berkata: “jika kalian sudah tidak mendapatkan makanan di pagi hari dan begitu juga tidak mendapatkan makanan di saat malm hari, maka kalian boleh memakannya.”*⁶³

Menurut ahli tafsir dan ahli fiqih bahwa darurat adalah dalil hukum yang berdiri sendiri yang memiliki kekuatan hukum yang kuat, yang terambil dari sumber dalil-dalil hujjah al-Quran, hadis, pendapat sahabat dan ijma' ulama.⁶⁴ Sehingga konsep hukum darurat ini bisa masuk ke semua bidang hukum Islam dari ibadah, muamalat, sosial, politik dan sistem ketatanegaraan. Bahkan kekuatannya mampu merubah hukum yang wajib menjadi tidak wajib, yang haram menjadi halal dan yang mubah bisa menjadi haram. Perubahan itu tentunya sesuai dengan dasar kebutuhan situasi dan kondisi para *mukallaf*, tentunya dengan syarat-syarat tertentu dan pada batas waktu-waktu yang dibutuhkan. Sehingga perubahan hukum pada kondisi tertentu itu adalah hal yang wajar, bukan sesuatu yang menyimpang pada

⁶³Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, h. 1600, nomor hadis 22243-22246. Hadis ini menurut Al-Hakim derajatnya shahih.

⁶⁴Abd Wahhab Ibrahim Abu Salaman, *Fiqh Ad-Dharurah wa Tatbîquhâ Al-Muâsirah Afâq wa Ab'ad, Silsilah Al-Muhâdharât Al-Ilmiah Al-Bârizîn...*, h. 30.

agama, namun itu adalah *rukhsah*, *udzur* yang menjadi sebab perubahan hukum berdasarkan *istinbath* sumber dalil ayat-ayat darurat dalam al-Quran

As-Syafi'i dalam kitab tafsir ahkamnya *Ahkam Al-Quran* menyatakan hal yang serupa, beliau menafsirkan ayat darurat QS. al-An'am/6:119, bahwa kondisi darurat itu menghalalkan apa saja yang diharamkan (dalam syariat) dari memakan daging bangkai, darah, daging babi dan setiap sesuatu makanan yang haram. Kata As-Syafi'i, bahwa kata *al-mudtarru* adalah seseorang yang berada disuatu tempat tidak ada makanan sama sekali bersamanya, dan tidak ada sesuatu yang dapat menutupi rasa laparnya seperti susu dan apa saja yang sejenisnya. *Al-Mudtarru* diartikan juga dengan seseorang dalam kondisi bahaya dan merasa takut yang mana keadaan itu dapat menyebabkan kematian atau sakit parah. Jika ia berjalan sampai pada satu tujuan yang ia kehendaki atau menunggangi kendaraan dan ia merasa lemah saat menunggangnya atau makna apa saja yang mengakibatkan terjadinya bahaya yang jelas. Maka menurut As-Syâfi'î maka dibolehkan baginya untuk memakan sesuatu yang haram dan minum minuman yang haram.⁶⁵

As-Syâfi'î menambahkan penjelasannya, bahwa Allah Swt menghalalkan makanan yang haram itu dengan syarat bahwa orang itu dalam kondisi *غير باغ ولا عاد* artinya *orang itu tidak menghendaknya dan tidak melampaui batas*.⁶⁶ Penjelasan As-Syafi'i ini menjadikan hukum kebolehan dalam kondisi darurat dan kebolehannya tidak mutlak dan bebas, akan tetapi kebolehannya menyesuaikan kondisi pada saat terpenuhinya kebutuhan yang mendesak. Jika kebutuhannya yang mendesak sudah terpenuhi, rasa laparnya telah hilang dan haus dahaganya telah tuntas, maka hukum kembali normal kepada asalnya. Penjelasan ini sesuai dengan firman Allah Swt yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2:173 yaitu *"tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Ibnu al-Arabî dari kalangan mazhab Al-Maliki menjelaskan tentang tafsir ayat darurat pada QS. al-Baqarah/2:173 yang berbunyi (*فمن اضطر*) dalam tata perubahan bahasa arab, bahwa kata *اضطر* berasal dari timbangan wazan *افتعل* dan kata itu berasal dari kata *الضرر* yang berarti bahaya, seperti kalimat *افتتن من الفتنة* yakni *dia telah mendapatkan ujian (fitnah)* yakni *ia mendapatkan bahaya*. Kata Ibnu al-Arabi bahwa kami telah membicarakan hakikat bahaya ini dan orang yang mengalami kondisi darurat yaitu *المضطر*

⁶⁵ Abu Bakar Ahmad bin Al-Husain bin Ali bin Abdullah bin Musa Al-Baihaqi An-Naisâbûrî, *Ahkam Al-Quran li Al-Imam As-Syâfi'î*, Bairut: Dar Ihyâi al-Ulûm, Bairut: Dar Ihya al-Ulum, Cet. I, Vol. I..., h. 433.

⁶⁶ Abu Bakar Ahmad bin Al-Husain bin Ali bin Abdullah bin Musa Al-Baihaqi An-Naisâbûrî, *Ahkam Al-Quran li Al-Imam As-Syâfi'î*, Vol. I...,h. 434.

dalam kitab *al-Muskilîn*. Penjelasan Ibnu al-Arabi dalam kitab *ahkam al-Quran*, bahwa sesungguhnya *ad-dharar* adalah rasa sakit yang tidak ada mamfaat yang setara di dalamnya dan tidak dapat ditangani. *Ad-dharar* lawan dari kata *an-naf'u* (mamfaat) yang berarti tidak ada bahaya di dalamnya. Maka dari itu tidak dikatakan meminum obat yang tidak disukai dan melakukan ibadah yang penuh dengan kesulitan disebut dengan *dharar* bahaya, sebab di dalamnya ada mamfaat yang setara. Beliau juga memiliki pandangan bahwa darurat adalah tempat bernaungannya seseorang yang dalam kondisi membutuhkan secara hakikat (حقيقي), dan seseorang yang sangat membutuhkan dalam kondisi terpaksa (مجازي).⁶⁷

Ibnu al-Arabi al-Maliki menambahkan penjelasan tafsir ahkamnya, bahwa *ad-dharar* yang telah kami jelaskan itu mengikuti adanya sebab paksaan dari orang zhalim atau sebab kondisi lapar atau kefakiran yang mana tidak ada pilihan lain kecuali dengan memakannya. Maka hukum keharamannya itu otomatis terangkat disebabkan adanya hukum pengecualian (*al-istisnâ*), maka hukumnya akan berubah menjadi boleh (*mubâh*). Adapun kondisi *ikrâh* maka hukumnya tetap dibolehkan pada semua kondisinya sampai batas akhir masa keterpaksaannya. Kemudian adapun kondisi *al-Makhmasati* المخمصة atau rasa sangat lapar, maka kondisi itu akan selalu dirasakan, maka dibolehkan memakanya sampai kenyang, dan keadaan ini jarang terjadi. Dalam kasus ini menurut Ibnu al-Arabi, para ulama berbeda pendapat menjadi dua. Pendapat *pertama*, bahwa boleh memakannya sampai hilang rasa laparnya atau sampai kenyang. Kemudian pendapat kedua, boleh makan sesuai kebutuhannya untuk sekedar menutupi rasa lapar على قدر سد الرمق, sebab hukum kebolehan darurat, diukur sesuai kadar kebutuhan daruratnya. Menurut Malik bin Anas dalam kitab *Al-Muwatta'* yang merupakan kitab yang beliau susun sendiri dengan tangannya, beliau bacakan kepada sahabat-sahabatnya dan beliau telah membacanya seumur hidupnya, menurut beliau bahwa orang tersebut "ياكل حتى يسبع" yaitu makan sampai kenyang. Dalilnya adalah bahwa hukum darurat itu mengangkat hukum haram dan menjadi boleh. Adapun kadar daruratnya melihat kondisi dari tidak adanya makanan sampai ada makanan yang ia dapatkan, selain dari pada itu maka dihukumi lemah.⁶⁸

Kemudian menurut Ibnu Al-Arabi dalam tafsir ahkamnya yaitu *ahkam al-Quran*, bahwa bagi siapa yang dalam keadaan genting dan meminum minuman keras, jika kondisinya dipaksa, maka ia boleh minum tanpa adanya

⁶⁷Abû Bakar Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad yang terkenal dengan Ibnu al-Arabî al-Isbilî al-Andalûsî al-Mâlikî, *Ahkam al-Quran* Ibnu al-Arabî, Vol. I..., h. 81.

⁶⁸Abû Bakar Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad yang terkenal dengan Ibnu al-Arabî al-Isbilî al-Andalûsî al-Mâlikî, *Ahkam al-Quran* Ibnu al-Arabî, Vol. I..., h. 83.

khilaf. Namun jika ia minum sebab lapar atau kehausan, maka jangan meminumnya, ini adalah pendapatnya Malik bin Anas. Sebab minuman keras tidak akan menutupi kecuali tetap haus. *Hujjah* yang dijadikan mazhab Maliki adalah bahwa Allah Swt telah mengharamkan khamar secara mutlak dan mengharamkan bangkai dengan syarat tidak adanya darurat. Bahkan dalam penjelasan yang lain, Ibnu al-Arabi menukil dalam kitabnya, bahwa para ulama berkata, jika seseorang dalam keadaan genting dharurat untuk memakan bangkai, darah dan daging babi, kemudian ia tidak memakannya, maka orang tersebut akan masuk neraka, kecuali jika Allah Swt memaafkannya.⁶⁹

Kemudian Ibnu Al-Arabi menegaskan bahwa pendapat yang benar adalah bahwa Allah Swt telah mengharamkan bangkai, darah dan daging babi dalam keadaan yang khusus dan pada waktu yang mutlak, kemudian masuk *at-takhsis* pengkhususan dengan dalil pada sebagian kondisi dan jalur pengkhususan itu dengan dalil pada sebagian masa dan kondisi tertentu. Allah Swt berfirman:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ
 أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Al-Qurtûbî dalam kitab tafsirnya *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran* menjelaskan tentang tafsir ayat darurat yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2:173, bahwa makna kata *ad-dharurah* pada ayat itu adalah tidak lepas dari makna terpaksa atau dipaksa (untuk melakukann hal-hal yang haram) dari paksaan orang yang zalim atau kondisi kelaparan dan kehausan yang sangat. Kemudian Al-Qurtubi menguatkan penjelasannya bahwa ini adalah sesuai pendapat jumhur ulama. Dalam sebuah pendapat dikatakan juga bahwa *ad-dharurat* itu adalah jika dipaksa untuk memakan sesuatu yang

⁶⁹Abû Bakar Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad yang terkenal dengan Ibnu al-Arabî al-Isbilî al-Andalûsî al-Mâlikî, *Ahkam al-Quran* Ibnu al-Arabî..., h. 83.

sudah diharamkan. Maka syariat membolehkan ia memakannya sampai selesai masa dan kondisi keterpaksanya.⁷⁰

Adapun *al-makhmasah* kondisi dalam keadaan lapar dan (tidak ada paksaan dari orang lain), kondisi orang itu memang dalam keadaan membutuhkan makanan dan minuman, maka syariat membolehkan orang itu untuk memakan bangkai sampai ia kenyang, dan baginya tidak halal lagi memakan bangkai tersebut, sampai ia mendapatkan kurma milik seseorang yang tergantung. Berkaitan dengan buah kurma di kebun kurma maka boleh memakannya jika memang orang tersebut dalam keadaan lapar dan sangat membutuhkan. Pernyataan ini bersumber dari hadis Nabi Muhammad Saw yang diriwayatkan sahabat Amr bin Suaib dari ayahnya dan dari kakeknya, bahwa Nabi Muhammad Saw ditanya tentang buah kurma yang tergantung, Rasulullah Saw bersabda: “*barang siapa yang dalam keadaan butuh dan membutuhkan kurma itu, bukan untuk niat disimpan, maka memakannya tidak apa-apa*”, hadis ini hadis *hasan* dalam kitab *sunan at-Turmuzi*.⁷¹

Al-Qurtubî menambah menjelaskan bahwa hadis yang disebutkan diatas sebagai argumentasi kehalalannya, bahwa hal itu dihalalkan bagi orang yang dalam kondisi lapar dan tidak ada uang sama sekali untuk membeli makanan, tentunya dengan syarat boleh ia makan dan tidak boleh membawanya, kebolehanya sesuai kebutuhan untuk mengganjal perutnya. Sebab sudah menjadi kesepakatan para ulama bahwa makanan orang lain haram untuk dimakan kecuali atas izin pemiliknya. Atau mungkin hal itu dibolehkan sesuai dengan kebiasaan adat masyarakat diawal-awal Islam. Maka dapat diambil kesimpulan bahwa hal itu dibolehkan dalam masa paceklik dan dalam keadaan darurat.⁷²

Al-Jassâs dari mazhab Hanafî menyatakan dalam kitabnya *ahkam al-Quran*, menurutnya bahwa darurat adalah kondisi rasa takut akan bahaya (yang mengancam) pada jiwanya, anggota tubuhnya, jika meninggalkan untuk tidak memakan (sesuatu yang jelas haram). Pandangan tafsir Al-Jassâs memiliki perbedaan dengan ulama-ulama yang lain. Coba perhatikan pandangan beliau saat menafsirkan ayat dharurat, pada QS. al-An'âm/6 :119 yaitu:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمُ إِلَيْهِ ۗ

⁷⁰Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-Qurtûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran...*, h. 35.

⁷¹Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-Qurtûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran...*, h. 38.

⁷²Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-Qurtûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran...*, h. 38.

Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya

Menurut Al-Jassâs, bahwa kebanyakan ahli tafsir membatasi penafsirannya dengan mengkhususkan makna darurat *syadîd* lapar yang sangat, saat tidak adanya makanan yang halal untuk menutupi rasa lapar dan kondisi kedua adalah *al-ikrâh* yaitu kondisi keterpaksaan disaat seseorang dipaksa untuk memakan makanan yang haram. Kemudian diantara ulama tafsir yang terkenal seperti al-Qurtubi dan Ibnu Al-Arabi dalam tafsir ahkamnya menyatakan hal yang serupa.⁷³

Al-Jassâs menjelaskan dalam tafsir ahkamnya bahwa Allah Swt telah menyebutkan konsep darurat pada ayat-ayat diatas. Kemudian Allah Swt menetapkan hukum konsep darurat ini dengan hukum boleh secara mutlaq tanpa batas adanya syarat dan sifat, ini sesuai dengan QS. al-An'am/ 119 yaitu: (*padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya*). Maka ditetapkan kebolehan hukum pada semua hal-hal yang diharamkan oleh syariah, tentunya hukum kebolehan ini masuk dalam keumuman ayat untuk setiap kondisi darurat.⁷⁴

Menurut Abd Wahhab Ibrahim Abu Salaiman bahwa pandangan Al-Jassâs berbeda dengan jumhur ulama, menurutnya bahwa darurat itu tidak hanya terbatas dimaknai dalam keadaan lapar dan dalam keadaan terpaksa saja, akan tetapi jangkauannya luas dan tidak sempit, dimana keadaan darurat itu menjadikan seseorang tersebut sulit dan dapat membayakan dirinya atau sebagian anggota tubuhnya, maka keadaan itu dapat dijadikan sebagai alasan kondisi darurat sehingga hal-hal yang hukumnya haram berubah hukumnya menjadi mubah atau boleh. Seperti yang dikatakan oleh Al-Jassâs bahwa hukum kebolehan itu masuk pada setiap kondisi, jika terdapat didalamnya sesuatu kondisi yang mendesak (darurat).⁷⁵

Akan tetapi pandangan tafsir ahkam al-Jassâs tidak menjadikan ia lebih unggul dalam kajian fiqih darurat dan menjadikan para mufassir ahkam al-Quran ketinggalan dalam menjelaskan ayat-ayat darurat dengan menjadikan makna darurat sempit. Namun, jumhur ulama dan al-Jassâs dipertemukan dalam satu pemahaman dan pengertian dengan dali-dalil yang lain. Sebab disana terdapat ayat-ayat yang lain yang mengungkapkan jatidiri Islam yang selalu memprioritaskan kemudahan, menghilangkan kesulitan dan bahaya. Kemudian diperkuat dengan penjelasan As-Syâtibî bahwa: *الخرج منفي عن الدين*

⁷³Abu Bakr Ahmad bin Ali al-Râzî Al-Jassâs, kitab *Ahkam Al-Quran*, Bairut: Dar ihya' at-Turast al-Arabî, tt, Vol. I..., h. 160.

⁷⁴Abu Bakr Ahmd bin Ali al-Râzî Al-Jassâs, kitab *Ahkam al-Quran*, Bairut: Dar ihya' at-Turast al-Arabî, tt, Vol. I..., h. 161.

⁷⁵Abd Wahhab Ibrahim Abu Salaman, *Fiqh Ad-Dharurah wa Tatbîquhâ Al-Muâsirah Âfâq wa Ab'âd, Silsilah Al-Muhâdharât al-Ilmiah al-Bârizîn...*, h. 33.

جملة و تفصيلا. Kesulitan itu harus ditiadakan dari agama, baik sebagian maupun meyeluruh.⁷⁶

Pandangan jumbuh ulama tidak membatasi darurat itu hanya dalam masalah darurat saja akan tetapi setiap yang mendatangkan kesulitan dan bahaya harus dihilangkan dengan menjadikan konsep hukum sebagai *udzur syar'i*, *rukhsah*, darurat dan *adamu al-Qudrah* (ketidak mampuan) sebagai fleksibilitas hukum Islam. Bahkan As-Syâtibî menjelaskan bahwa kesulitan dalam agama itu harus dihilangkan secara khusus dan umum. Kemudian Jumbuh ulama menjadikan beberapa ayat dalam al-Quran sebagai penguat dasar argumentasi mereka, bahwa agama Islam itu hadir untuk menghilangkan kesulitan dan mengangkat bahaya yang ada. Sekaligus lebih memprioritaskan kemudahan dan menghilangkan kesulitan dalam hidup mereka.

Berikut ayat-ayat dalam al-Quran yang dijadikan jumbuh ulama sebagai dasar pernyataan mereka dan ini menurut penulis sebagai titik pertemuan jumbuh ulama ahli tafsir dan al-Jassâs. Sebab ayat-ayat yang akan penulis sebutkan sebagai dasar agama Islam yang dibangun atas dasar kemudahan dan bukan kesulitan, apalagi sampai menjadi sebab lahirnya bahaya yang lebih besar yang mengancam jiwa. Coba perhatikan makna ayat-ayat di bawah ini QS. al-Haj/22:78 yaitu:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ

Dan berjihdlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.

Kemudian Q.S al-Baqarah/2:185 yaitu:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran

Kemudian Q.S al-A'raf/7:157 yaitu:

⁷⁶Muhammad Rashid Ridha, *al-I'tishâm*, Cairo: al-Maktabah at-Tijâriyyah. Vol. I..., h. 340.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي
التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ^ع

(yaitu) orang-orang yang mengikut rasul, Nabi yang Ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka.

Kemudian QS. an-Nisa/3:28 yaitu:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ^ع وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا^{٢٨}

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Kemudian QS. al-Ahzab/33:38 yaitu:

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ^ط فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ^ط

Tidak ada sesuatu yang memberatkan atas Nabi (Muhammad Saw) tentang apa yang telah ditetapkan Allah baginya.

Demikian penjelasan jumbuh ulama dan argumentasi mereka bahwa kondisi darurat itu masuk dalam hukum *rukhsah* dalam agama. Artinya setiap kondisi yang menyebabkan seseorang mendapatkan kesulitan dalam melaksanakan aktifitas kewajiban agama, maka syariat tidak membebani untuk melaksanakannya dengan sempurna, cukup dengan kadar sesuai kemampuan mereka. Bahkan jika dalam kondisi-kondisi tertentu yang mana dalam pelaksanaannya dapat mengakibatkan bahaya yang besar dan dapat mengancam jiwanya, maka kewajiban itu dapat turun kebeberapa level ke bawah untuk mendapatkan keringanan, kenyamanan dalam ibadah. Seperti dibatalkan shalat jumat untuk waktu tertentu, atau kewajiban itu diganti dengan kewajiban yang lain seperti jumat diganti dengan shalat zuhur.

Kewajiban haji diundur waktunya disebabkan kondisi wabah penyakit yang menular seperti penyakit *tha'un*, covid-19, virus ebola, lepra dan ragam virus yang dapat mengancam jiwa manusia.

Demikian penjelasan tafsir ahkam pada ayat darurat oleh para mufassir ahkam klasik. Adapun penjelasan tafsir ahkam ayat darurat para mufassir ahkam kontemporer, penulis menyebutkan seperti yang terdapat di bawah ini.

As-Shâbûnî dalam penjelasan tafsir ahkamnya menyatakan bahwa makna umum dari ayat-ayat darurat yaitu, bahwa jika seseorang dalam kondisi darurat dan kondisinya sangat membutuhkan makanan (kemudian makanan tidak ada), maka dibolehkan baginya makan makanan yang diharamkan, padahal hatinya tidak menghendaki untuk memakannya. Maka baginya tidak dibebani dosa atau sesuatu yang menyimpang (dalam agama). Kemudian kebolehnya tidak melebihi batasan kadar darurat. Allah Swt Maha pengampun dan Maha Penyayang dimana ada kesulitan, maka syariat memudahkan dengan menghilangkan dan mengangkat kesulitan dan kesempitan.⁷⁷

Penjelasan tafsir di atas menurut penulis telah memberikan penjelasan tafsir ahkam yang baik. Sebab penafsiran di atas adalah penafsiran ahli tafsir klasik yang sangat menunjang kemajuan penafsiran para mufassir kontemporer. Masing-masing memilikii gaya bahasa tafsir yang berbeda, namun semua tafsirnya menjurus kearah penafsiran yang hampir sama, walaupun di dalamnya ada sedikit perbedaan. Seperti perbedaannya Al-Jassas dalam menjelaskan ayat darurat, dengan menekankan bahwa ayat darurat muatannya umum sehingga tidak ada syarat, sifat dan yang harus dipenuhi. Kemudian penafsiran jumhur ulama bahwa darurat merupakan kondisi khusus yang membolehkan hal yang haram menjadi boleh sebab adanya kebutuhan yang mendesak, sedangkan *rukhsah* adalah kondisi seseorang saat tidak mampu menjalani perintah agama dengan sempurna, kemudian diringankan sebab adanya *udzur syar'i*.

Menurut penulis bahwa penafsiran jumhur ulama dan Al-Jassas dapat dipertemukan dengan penafsiran jumhur, saat jumhur ulama menjelaskan bahwa dalam syariat itu ada konsep *rukhsah* sebagai jalan dispensasi bagi pemeluknya agar tetap menjalani syariat Allah sesuai dengan kemampuannya. Sebab Allah Swt tidak memberikan beban dalam menjalani agama, kecuali sesuai kemampuannya.

Adapun penjelasan tafsir ayat ahkam tentang darurat dalam al-Quran. Dibawah ini penulis akan menukil pandangan tafsir ayat ahkam dari para mufassir kontemporer seperti Wahbah Az-Zuhaili, Ali Muhammad al-

⁷⁷Ali Muhammad Al-Shabûni, kitab *Rawâi'u Al-Bayân Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Qur'an*, Vol. I..., h. 156.

Shabûni dan Muhammad Ali As-Syâis. Berikut di bawah ini adalah pandangan penafsiran mereka tentang tafsir ahkam ayat darurat dalam al-Quran.

Wahbah Az-Zuhaili sebagai mufasir kontemporer sekaligus pakar fiqh dunia abad ini, menjelaskan penafsiran ayat darurat dan hukumnya, pernyataan beliau bahwa “ adapun bagi orang yang telah terjatuh dalam kondisi darurat sampai memakan yang haram, disebabkan sangat membutuhkannya, maka syariat membolehkan memakan makanan yang haram sampai ia kenyang, ini sesuai dengan pendapat Imam Malik. Sebab adanya kondisi darurat dapat mengangkat hukum yang haram. Maka keharaman hukum bangkai menjadi *mubah* dan makna kata “ *gaira bâgin walâ âdin* ” dalam ayat darurat itu memiliki makna memberontak dan memusuhi Imam, keluar dari jalan kaum muslimin dan pembajak jalanan (perompak).⁷⁸

Wahbah Az-Zuhaili menukil pandangan tafsir jumbuh ulama ahli tafsir, bahwa orang yang dalam kondisi darurat dibolehkan makan yang haram sekedar hanya untuk menutupi rasa lapar dan dahaga. Sebab kata jumbuh ulama tafsir bahwa kebolehan adalah darurat, dan hukum darurat itu diukur sesuai kadar daruratnya. Kondisi darurat juga seperti menghilangkan sesuatu yang tersangkut di tenggorokan dengan kebolehan meminum minuman keras jika tidak ada air atau meminumnya untuk menghilangkan rasa haus.

Wahbah az-Zuhaili saat beliau menafsirkan tentang ayat dharurat pada surah al-Maidah ayat 3, beliau membaginya menjadi dua ikatan. Ikatan pertama yaitu memakan makanan yang haram dibolehkan sebab untuk menolak bahaya. Kemudian ikatan yang kedua adalah tidak diperbolehkan memakan makanan yang haram itu kecuali hanya untuk menutupi rasa lapar dan tidak berniat untuk mengambil kelezatan dari makanan itu, sebab darurat itu disesuaikan dengan kadar kebutuhan. Sebab jika kadarnya kebutuhannya berlebih, maka hukumnya dapat jatuh kepada yang haram.⁷⁹

Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa darurat itu adalah suatu konsep hukum yang meliputi semua aspek hukum syariat. Darurat dapat diartikan sebagai kondisi saat datangnya suatu bahaya atau kesulitan kepada manusia sampai dikhawatirkan akan terjadi kehancuran yang dapat membinasakan jiwa, anggota badan, kehormatan, harta, akal, dan yang berhubungan dengannya. Maka saat itu (hukum berubah dan) diperbolehkannya untuk melakukan yang telah diharamkan, meninggalkan yang diwajibkan, atau menunda waktu pelaksanaannya untuk menghindari bahaya yang

⁷⁸Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr fi Al-Aqîdah wa As-Syariah wa Al-Manhaj*, Vol. I..., h. 450.

⁷⁹Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr fi Al-Aqîdah wa As-Syariah wa Al-Manhaj*, Vol. 6..., h. 436.

diperkirakan akan menyimpannya selama tidak melanggar syarat-syarat yang telah ditentukan oleh syariat Islam.⁸⁰

Muhammad Ali Al-Shabûni menyebutkan perbedaan pendapat ulama tafsir dalam hukum apakah seseorang yang dalam kondisi darurat boleh memakannya sampai kenyang atau sekedar makan makanan yang haram sesuai kebutuhan untuk sekedar menghilangkan rasa lapar. Al-Shabûnî menyebutkan pendapat Imam Malik bahwa kondisi darurat dapat mengangkat hukum keharaman, maka keharaman daging bangkai berubah hukumnya menjadi mubah yaitu boleh. Kemudian perspektif jumbuh ulama tafsir bahwa hukum kebolehan darurat itu diberikan kadar ukuran sesuai kadarnya. Al-Shabûnî mengutip penjelasan jumbuh ulama, bahwa sebab perbedaan mereka adalah kembali kepada pemahaman tafsir mereka pada firman Allah Swt “*gaira bâgin walâ âdin*” Jumbuh ulama menafsirkan bahwa *al-bâgî* memakan daging bangkai tanpa adanya kebutuhan yang mendesak, adapun *al-âdî* adalah melebihi kadar ukuran darurat. Sedangkan Imam Malik menafsirkan *al-bâgî* sikap permusuhan dan perlawanan atas penguasa (Al-Imam).⁸¹

Ali As-Syâis dalam tafsir ahkamnya menafsirkan ayat darurat bahwa makna tafsir dari kalimat “*gaira bâgin walâ âdin*” yaitu, *al-Bâgî* dalam ilmu bahasa arab adalah orang yang menghendaki kebaikan dan kejahatan. Namun makna tafsir disini adalah orang yang menghendaki kejahatan. *Al-Âdî* bisa dimaknai orang yang kelewat batas pada apa yang dibolehkan kepada apa yang tidak dibolehkan. Kemudian Ali As-Syâis menyebutkan adanya perbedaan penafsiran Mujahid dan Ibnu Jubair, bahwa, *al-Bâgî* yaitu orang yang keluar dari Imam dan memisahkan diri dari jammaah kaum muslimin, sedangkan *al-Âdî* yaitu para pembajak di jalan. Kemudian menurut penafsiran Qatâdah, Al-Hasan dan Iqrimah, bahwa *al-Bâgî* adalah orang yang memakan daging bangkai diatas kebutuhan. *al-Âdî* yaitu orang yang memakan daging bangkai bersamaan adanya makanan yang lain. Maka menurut Ali As-Syâis, bahwa orang yang keluar dari Imam dan para perompak jalanan, maka hukumnya mereka tidak boleh sama sekali memakan daging bangkainya, walaupun mereka dalam kondisi darurat.⁸²

Pandangan penulis dalam melihat penjelasan tafsir ahkam dari penafsiran ahkam tentang ayat darurat dari mufassir klasik dan mufasir. Maka penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa penafsiran jumbuh ulama dari ulama klasik dan kontemporer lebih sesuai. Sebab jika dilihat dari hasil pernyataan penafsiran Al-Jassâs, bahwa beliau lebih condong untuk

⁸⁰Wahbah Az-Zuhaili. (t.t.). *Nazhariyyah Adh-Dharûrah Asy-Syar'iyah; Muqâranah Ma'a Al-Qânûn Al-Wadh'i...*, h. 68.

⁸¹Ali Muhammad Al-Shabûni, *Rawâi'u Al-Bayân Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Qur'an*, Vol. I..., h. 165.

⁸²Muhammad Ali As-Syâis, *Tafsir Âyât al-Ahkam*, Al-Maktabah As-Syâmilah, Vol. I..., h. 51.

menjadikan konsep darurat ini lebih umum tanpa adanya syarat, sifat dan ukuran tertentu, sehingga dengan adanya kondisi darurat dimana saja dan kapan saja, akan menjadikan semua yang haram menjadi halal tanpa batas. Penulis tidak sependapat dengan konsep tafsir ahkam Al-Jassâs, penulis lebih condong kepada pendapat jumbuh ulama baik klasik maupun kontemporer. Pandangan Al-Jassâs ini akan menjadikan konsep hukum darurat ini sebagai bahan dasar argumentasi bagi para peneliti yang hanya menjadikan konsep darurat ini sebagai tameng penguat untuk memperkuat sikap dan pemikiran mereka yang keliru. Sehingga konsep ini tidak lagi menjadi sebagai solusi hukum pada waktu darurat, akan tetapi digunakan untuk melaksanakan apa saja yang sesuai dengan keinginan mereka.

Penulis akan memaparkan beberapa pendapat ulama kontemporer seperti Muhammad Husein Al-Jîzânî dan Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, tentang konsep makna dharurat, agar pemahaman tentang penafsiran ayat darurat ini tidak sempit dan tetap komprehensif, sehingga mampu menjawab setiap permasalahan kontemporer yang terjadi dewasa ini. Apalagi permasalahan perubahan hukum di masa pandemi.

Menurut pandangan Muhammad Husain Al-Jîzânî bahwa makna darurat itu terbagi menjadi dua bagian yaitu: Makna khusus (*al-khâs*) dan makna umum (*al-âam*). Adapun makna umum (*al-âam*) adalah apa yang harus dikerjakan untuk memenuhi kemaslahatan dunia dan agama. Maksudnya adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang mendasar (pokok) yaitu kebutuhan lima pokok yang mendasar. Adapun contohnya adalah hukum mendirikan shalat adalah sesuatu yang pokok untuk menjaga agama, makanan adalah kebutuhan yang mendasar untuk menjaga jiwa, menjadikan sunnah sebagai *hujjah* sebagai dasar pokok syariah (agama), penguasaan ilmu alat bahasa arab sebagai sesuatu yang mendasar (pokok) untuk kemampuan berijtihad bagi mujtahid.⁸³

Adapun makna darurat secara khusus (*al-khâs*) adalah kondisi yang genting (terpaksa) sebagai tempat bolehnya berlabuh kepada kondisi tertentu untuk melakukan hal-hal yang haram. Makna ini adalah makna yang lebih khusus dari makna yang umum, karena yang dimaksud disini adalah kondisi darurat tertentu yang khusus dan itu adalah kebutuhan yang sangat sulit untuk dilakukan sebab tidak lepas dari melakukan sesuatu yang haram.⁸⁴

Muhammad Husain Al-Jîzânî dalam kajian tentang konsep darurat bahwa, definisi di atas mengandung (pertimbangan darurat) tiga pengikat. Pengikat darurat *pertama* yaitu, bahwa sesungguhnya darurat itu merupakan kebutuhan yang menjadi tempat berlindung yang tidak ada tempat untuk

⁸³Muhammad Husain Al-Jîzânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 25

⁸⁴Muhammad Husain Al-Jîzânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 26.

menolaknya dan ini sesuai juga dengan makna lughawi. Al-Jîzânî melanjutkan penjelasannya, bahwa kondisi seorang yang terpaksa saat menghadapi dua kondisi yang bertabrakan antara dua kemudharatan yang menghancurkan. Maka pertentangan kedua ini adalah sebab adanya kondisi sulit untuk mencari perlindungan. Bahkan tempat itu tidak akan memberikan waktu dan tempat untuk menunggu dan berhenti. Akan tetapi keadaanya terdesak (darurat) untuk segera melakukan sesuatu yang paling ringan di antara dua hal yang membahayakan, untuk menghindari dari sesuatu hal yang paling besar mudharatnya. Al-Jîzânî selanjutnya, menjelaskan bahwa pengikat darurat *kedua* yaitu, bahwa sesungguhnya darurat itu adalah kondisi *udzur* yang dapat dianggap dalam syariah (sebagai *udzur syar'î*), dan sebagai alasan yang benar dari sebab-sebab dispensasi (*rukhsah*) yang bertentangan (memberatkan) untuk diaplikasikan dalam hukum *syar'î*. Kemudian pengikat darurat *ketiga* adalah bahwa hukum *syar'î* yang dapat menghasilkan pemahaman berbeda (bertentangan) disebabkan kondisi darurat adalah hal-hal yang dilarang oleh agama (*al-muharramât*), jadi hukum pelaksanaan darurat hanya dibolehkan khusus pada hal-hal yang haram.⁸⁵

Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman dalam perspektifnya menguatkan penjelasan di atas, tentang pengikat darurat yang *ketiga* yaitu, dengan adanya tambahan penjelasan yang tegas dari *qaidah fiqhiyyah* yang menyatakan, bahwa: “*menjadikan hal-hal itu dharurat dengan hukum membolehkan yang haram, itu meliputi segala kondisi yang umum.*”⁸⁶

Maka dari itu, adanya *mukhâlafah-al-hukm* atau pertentangan hukum kadangkala terjadi dari segi melakukan sesuatu yang diharamkan, atau meninggalkan hukum yang wajib, atau mengharamkan yang *mubah* (hukum membolehkan sesuatu yang haram). Maka menurut Al-Jîzânî bahwa mengaplikasikan hukum yang bertentangan dengan hukum *syar'î* itu, cakupannya lebih umum, luas dari pada melakukan sesuatu yang haram (disebabkan adanya kondisi darurat).⁸⁷

Kemudian Al-Jîzânî melanjutkan pernyataannya, bahwa sesungguhnya pertentangan hukum itu adalah sebab gugurnya kewajiban-kewajiban hukum dan hal itu tidak masuk pada dalam hakikat darurat *syar'î*. Namun hal itu masuk dalam aplikasi kewajiban dengan syarat kemampuan, maka tidak ada

⁸⁵Muhammad Husain Al-Jîzânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 26

⁸⁶Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Fiqh Ad-Dharurah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah* (Silsilah Muhâdharât Al-ulamâ' Al-Bârizîn) no. 2..., h. 34.

⁸⁷Muhammad Husain Al-Jîzânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 26

beban kewajiban bersamaan dengan tidak adanya kemampuan seseorang.⁸⁸ Pernyataan ini diperkuat dengan argumentasi QS. at-Tagâbun/64:16 yaitu:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ
يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾

*Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu. dan Barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, Maka mereka Itulah orang-orang yang beruntung.*⁸⁹

Kemudian sumber dari hadis Nabi Saw yang mana riwayat ini dikeluarkan oleh Al-Bukhari dalam kitab shahihnya. Rasulullah Saw bersabda: “*dan jika saya memerintahkan kepada kalian sebuah kewajiban, maka laksanakanlah sesuai dengan kemampuan kalian,*”⁹⁰ Begitu juga dengan pertentangan hukum syariah dengan mengharamkan yang *mubah* dan mencegahnya. Hal ini tidak masuk dibawah hakikat darurat yang *syar’i*, akan tetapi hal ini masuk dalam *bab saddu az-zarâih* (mencegah sesuatu perbuatan untuk tidak melahirkan kerusakan (*mafsadah*), maksudnya bahwa perbuatan yang boleh, jika menjadi wasilah kepada hal yang haram, maka syariah mengharamkan cara perbuatan itu, walaupun tidak diniatkan untuk melakukan yang haram, akan tetapi perbuatan itu secara umum dapat mengakibatkan dampak yang berbahaya.⁹¹

Contoh penjelasan di atas seperti tentang larangan Allah Swt dalam ayat al-Quran tentang larangan mengolok-olok tuhanNya orang-orang kafir. Karena disebabkan bahwa mengolok-olok itu akan menyebabkan jalan untuk orang kafir, membalas olokan dan menjelek-jelekkkan Allah Swt dengan sikap permusuhan dan kekufuran. Ini sesuai dengan firman Allah Swt yang terdapat pada QS. al-An’am/6:108 yaitu:

⁸⁸Muhammad Husain Al-Jîzânî, *Haqîqatu Ad-Dharurah As-Syar’iyyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 27.

⁸⁹Al-Quran dan Terjemahannya, Departemen Agama RI, Surah at-Tagâbun ayat 16.

⁹⁰Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim*, nomor hadis 1337

⁹¹Ibnu Taimiyah, *Al-Fatâwâ Al-Kubrâ*, Tahqîq Muhammad Atha dan Mustafa Atha , Cairo: Dar ar-Rayyan, Cet. I, Tahun 1408, Vol. 6, h. 172. Ibnu al-Qaim, *I’lâm al-Mûqiîn*, Ta’lîq Taha Said, Bairut: Dar al-Jail, Tahun 1973 M, Vol. III..., h. 159.

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوًا بَغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ
 زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.⁹²

Maka menurut Al-Jizânî bahwa kesimpulan pernyataan di atas dengan dalil-dalil argumentasi yang kuat adalah sebagai dalil bahwa *al-Qudrah* (kemampuan) adalah syarat utama untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban (agama), maka bagi siapa saja yang tidak mampu untuk melaksanakannya, maka syariah Allah Swt tidak membebani mereka, kecuali sesuai dengan kemampuannya. Oleh sebab itu bagi siapa saja yang tidak mampu melakukan sebagian dari syarat-syarat ibadah shalat dan rukun-rukunnya, maka sebagian kewajiban itu gugur dan orang itu dapat melaksanakan ibadah shalat sesuai dengan kemampuannya.⁹³

Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, menjelaskan bahwa dari keistimewaan bahasa arab adalah satu ungkapan kata dapat memberikan ragam makna dengan lafaz-lafaz yang berbeda dan dapat dimengerti juga dengan metode jumlah kalimat yang tersusun. Hal ini telah termuat dalam nash-nash al-Quran dan sunnah, semuanya mengarah kepada makna yaitu *darurat syar'iah* yang mengandung di dalamnya hukum-hukum syariah. Maksud dari pernyataan ini semua, bahwa dalam sebuah nash dalil, baik dari al-Quran dan sunnah tidak harus dijadikan sebagai bahan *istinbath* ahkam, harus dengan lafaz darurat saja, namun *al-ibrah bi al-makna al-maksud* (Ungkapan itu diambil pada maksud ucapan), baik lafaz itu terdapat lafaz darurat atau selainnya. Perhatikan penjelasan di bawah ini tentang konsep darurat dengan pertimbangan makna lain yang hampir mirip dengan konsep darurat adalah konsep *al-hâjah* yang bermakna (kebutuhan), *al-a'zâr* (udzur), *ad-dharar* (bahaya), *al-masyaqqah* (kesulitan), *al-usr* (rumit), *umûmu al-balwa* dan *al-idtirâr* (darurat).⁹⁴

⁹²Al-Quran dan Terjemahannya, Departemen Agama RI, Surah al-An'âm ayat 108.

⁹³Muhammad Husain Al-Jizânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah...*, h. 28.

⁹⁴Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Fiqh Ad-Dharurah wa Tatbîqâtuhâ al-Muâshirah* (silsilah muhâdharât al-Ulama' al-Bârizîn)No. 2..., h. 53.

Penjelasan *pertama*, yaitu para ulama kadang menggunakan kata *al-hâjah* untuk mengungkapkan kata darurat dan istilah ini sudah biasa dijumpai dalam literasi kitab-kitab mereka. Kemudian para ulama menjadikan konsep ini dalam pembentukan hukum fiqih dengan apa yang diistilahkan dengan *al-hâjah*. Bahkan dalam derajat susunan hukum fiqih darurat, mereka menjadikan *al-hâjah* dapat menduduki tempat darurat. Maksud dari ini bahwa kaidah fiqih menjelaskan bahwa: “*Al-Hâjah Tanzilu Manzilata Ad-Dharurah Âmatan Kânat Aw Khâsatan*”, Maksud dari kaidah ini bahwa kebutuhan itu dapat menduduki tempat darurat secara umum dan khusus. Hal ini telah diterima oleh para fuqaha dan bahkan mereka telah menyusun kajian hukum darurat dalam ahkam aplikasi dan teori.⁹⁵

Penjelasan *kedua*, *al-A'dzâr* atau *udzur syar'î* merupakan *jama'* dari *udzur* yaitu “*sesutu yang mengangkat kesalahan dari hal-hal yang menyebabkan penyalahan atas perbuatan*”. Maksud dari pernyataan ini adalah hal-hal darurat seperti halnya yang dinyatakan dalam definisi *ar-rukhsah* yaitu *al-hukmu al-mutagayyir min haisu ta'alluquhu bi al-mukallaf min su'ubah ila suhûlah li uzrin ma qiyâmi sababi al-hukmi al-aslî* artinya yaitu *rukhsah* adalah perubahan hukum yang ada hubungannya dengan seorang *mukallaf* dari segi kesulitan kepada kemudahan disebabkan adanya *udzur syar'î* yang jelas, seperti jika seseorang *udzur* untuk melakukan yang haram, atau meninggalkannya (*at-tarku*) kepada sesuatu yang halal (*al-halâl*).⁹⁶

Penjelasan *ketiga*, yaitu kata *ad-dharar* disebut dalam al-Quran pada QS. an-Nisâ'/4:95 yang menjelaskan tentang keadaan orang-orang *ahlu ad-dharar* yaitu seperti penjelasan para ulama, *ahlu ad-darar* yakni *ahlu al-a'zâr* yaitu mereka orang-orang yang terhalang disebabkan mendapatkan *udzur* untuk tidak mengikuti jihad.⁹⁷

Penjelasan *keempat*, *al-mashaqqah* dan *al-usr* yaitu kesulitan, kesukaran yang menjadikan seseorang tidak dapat melakukan pelaksanaan ibadah dan muamalat dengan baik, sehingga dimudahkan dalam syariah. Ini sesuai dengan *qaidah fiqhiyyah* yaitu: “*al-mashaqqah tajlibu at-taisîr*” yang artinya bahwa kesulitan itu mendatangkan kemudahan. Kesukaran dalam ragam urusan, kata ini disebut dalam QS.al-Baqarah/2:185 yaitu: “*yurîdullahu bikum al-yusra wala yurîdu bikum al-usra*” yang artinya Allah Swt menghendaki bagi kalian kemudahan dan tidak menghendaki bagi kalian

⁹⁵Abd Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Fiqh Ad-Dharurah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah* (silsilah muhâdharât al-Ulama' al-Bârizîn) No. 2..., h. 53.

⁹⁶Saidi Abdullah bin Ibrahim Al-Alawî as-Syanqîthî, *Nasru Al-Bunûd ala Marâqî As-Suûd*, Al-Mamlakah As-Suûdiyyah wa Hukû mah Daulah Al-Imârât Al-arabiah, Vol. I..., h. 65.

⁹⁷Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-Qurtûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Quran*, Vol. III..., h. 342

kesukaran”. As-Shuyûti menjelaskan bahwa “*al-mashaqqah tajlibu at-taisîr*” yang artinya bahwa kesulitan itu mendatangkan kemudahan”, kaidah ini bersumber dari QS. al-Baqarah /2:185.

Penjelasan *kelima*, yaitu *umûm al-Balwâ*, yaitu kesulitan umum atau kondisi umum yang tersebar dan merata yang sukar dihindari, hal ini terjadi saat sebuah perkara telah mencapai titik batas maksimal bagi *mukallaf* dan sulit untuk dihindari, maka pembebanan disaat itu akan mengakibatkan kesulitan. Seperti kotoran najis yang dimaafkan dalam hukum, seperti darah luka yang masih ada dan mengotori pakaian, begitu juga darah serangga, abu atau tanah jalanan, kotoran burung yang bertebaran yang sulit dihindari.⁹⁸

7. Fleksibilitas hukum Islam kasus perubahan hukum di masa pandemi

Fleksibilitas hukum Islam itu akan terus eksis selama umat Islam membutuhkannya. Sebab fleksibilitas itu adalah dasar agama yang akan memberikan jalan kemudahan bagi pemeluknya. Fleksibilitas hukum Islam berhubungan erat dengan konsep-konsep dasar syariat Islam di bawah ini, yaitu:

a. *Tujuan-tujuan syariah (maqâsid syariah)* atau tujuan-tujuan dasar pembentukan hukum Islam adalah sebuah konsep dasar yang menjadikan umat Islam menjadi agama yang universal dan penerapan hukumnya sangat sesuai dengan fitrah manusia. Tujuannya adalah menjaga eksistensi dan keamanan kehidupan manusia dan kehidupan masyarakat yang ada disekitarnya, serta masyarakat dunia pada umumnya. Maqâsid syariah yaitu *hifz ad-din* menjaga agama, kemudian *hifzu an-nafs* menjaga jiwa, kemudian *hifz an-nasl* menjaga keturunan, *hifz al-aql* menjaga akal dan *hifz al-ird* menjaga kehormatan. Semua *maqâsid syar'iah* tersebut mengarah kepada perlindungan manusia dan alam untuk kemaslahatan bersama.

Para ulama mengambil kesimpulan bahwa ayat-ayat darurat yang mengandung hukum yang membolehkan memakan bangkai, mengandung hukum yang membolehkan memakan semua makanan-makanan yang haram dalam kondisi darurat, artinya hal ini memberikan penjelasan hukum bahwa kondisi darurat itu membolehkan semua yang haram dengan jalan *qias*.⁹⁹ Maka begitu juga halnya hukum perubahan hukum ibadah di masa pandemi, dibolehkan sesuai dengan tujuan hukum Islam dan atas dasar pertimbangan *rukhsah* dan kondisi darurat.

⁹⁸Jalal Ad-Din Abdurahman bin Abi Bakar As-Shuyûti, *Al-Asbâh wa An-Nazâir fi Al-Furû'*, Mesir: Matba'ah Mustafa Muhammad, h. 69.

⁹⁹Muhammad Husain Al-Jizânî, *Hasqîqatu Ad-Dharurah As-Syar'iyah wa Tatbîqâtuhâ Al-Muâshirah*, h. 36.

- b. Qaidah fiqih (*Qawâid fiqhiyyah*) adalah kaidah-kaidah hukum yang umum yang besar yang dapat menentukan dan menetapkan bagian-bagian hukum yang *juz'î*. Qaidah-qaidah fiqih yang besar (induk) seperti qaidah yang berkaitan erat dengan hukum dasar darurat yaitu *ad-dhararu yuzâl* (bahaya itu harus dihilangkan), kemudian qaidah *al-mashaqqatu tajlibu at-taisîr* (kesulitan itu mendatangkan kemudahan). Lahir dari qaidah induk ini yaitu *ad-darurât tubîhu al-mahzûrât* (kondisi-kondisi darurat itu membolehkan hal-hal yang haram). Kemudian qaidah *ma ubîha li ad-darurat tuqaddar bi qadriha* (apa yang dibolehkan secara hukum darurat, maka diberikan qadar tertentu sesuai ukurannya). Kemudian *al-hâjah tunzilu manzilata ad-dharûrah âmatan kânat aw khâsatan* (kebutuhan itu dapat diturunkan ketahap hukum darurat umum atau khusus).
- c. Fiqih prioritas (*fiqih awlâwiyyât*) adalah sebuah konsep aplikasi fiqih yang memberikan tempat suatu hukum yang sesuai pada tempat dan kebutuhannya. Menempatkan sesuatu sesuai dengan kadar tempatnya dan sesuai kebutuhan, ukuran dan tingkatannya. Tingkatan dan ukurannya tidak berat sebelah dan selalu bersikap adil dalam mengaplikasikan penerapan hukumnya. Fiqih prioritas ini sangat erat hubungannya dengan qaidah fiqih dalam ilmu dan aplikasinya. Seperti *taqdîm al-wâjib ala as-sunnah* yaitu mendahulukan yang wajib dari pada yang sunnah. *Dar'u al-mafâsid muqaddam ala jalbi al-mashâlih* yaitu mencegah kerusakan lebih diprioritaskan dari pada menarik dan mengambil kemaslahatan. Seperti kaidah fiqih tentang *al-wajibât al-fauriyyah tuqaddam ala al-wajibâti allatî tahtamilu at-takhîr* yang artinya kewajiban-kewajiban yang sifatnya segera lebih diprioritaskan dari pada kewajiban-kewajiban yang dapat ditangguhkan (pelaksanaannya). Kemudian kaidah *al-ahkâm tatagayyar bitagayyar azminah wa al-amkinah wa az-zurûf* yang artinya hukum-hukum itu dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman, daerah dan kondisi.
- d. Fiqih darurat (*fiqh ad-dharurah*) adalah sebuah pemahaman fiqih tentang pentingnya memahami kondisi-kondisi darurat tertentu sebelum melakukan *istinbâth* ahkam. Sebab terjadinya perubahan hukum itu selalu disebabkan adanya perubahan situasi, kondisi dan kebutuhan. Perubahan hukum dari hukum wajib ke hukum boleh, bahkan dari hukum haram kepada hukum boleh melakukan, merupakan sesuatu yang bisa saja terjadi dalam aplikasi hukum Islam, jika perubahan hukum itu memang memenuhi syarat untuk berubah.

Perubahan hukum itu terjadi disebabkan adanya kebutuhan yang mendesak, perubahan situasi dan kondisi yang tidak sesuai dan tidak terkendalikan, perubahan cuaca yang tidak biasa. Sehingga diberikan keringanan oleh syariah dengan tetap menetapkan dasar hukum dan dalilnya, dan perubahan hukumnya dapat berubah dalam waktu yang dibutuhkan,

bukan perubahannya sesuai dengan keinginan manusia, akan tetapi ada waktu, kondisi, tempat dan kebutuhan masyarakat yang mendiami wilayah itu atau wilayah-wilayah yang sama membutuhkan.

Maka penulis dapat memberikan kesimpulan dengan pertimbangan penjelasan-penjelasan di atas, bahwa semua hukum dapat berubah, walaupun hukum-hukum itu termasuk dalam *ahkam qath'iyah* dengan dalil-dalil yang *qath'î* yaitu hukum-hukum yang pasti dalilnya, apalagi yang hukum-hukumnya bersumber dalil-dalil *zhannî*. Kewajiban shalat jumat ditunda pelaksanaannya di masjid, dan diganti dengan shalat zuhur di rumah. Kewajiban haji yang telah didaftarkan untuk berangkat di tahun tertentu, maka itu dapat diundurkan, bahkan ditiadakannya shalat jumat berjamaah untuk sementara disebabkan adanya virus covid-19 yang membahayakan semua jiwa manusia. Semua itu adalah kebutuhan yang mendesak, maka dapat diturunkan kepada kondisi darurat seperti kaidah fiqih yaitu kebutuhan itu dapat diturunkan kepada kondisi darurat.

8. *Tarjîh* dan penerapan *ijtihad kolektif (ijtihad jamâ'î)*.

Metode *tarjîh* adalah metode para ulama ushul fiqh dalam mengambil, menyimpulkan dan menetapkan hukum fiqih, jika terdapat ragam *ijtihad* dan penafsiran ulama yang berbeda-beda dengan sumber dalil-dalil al-Quran, hadis, *qias* dan *ijma'* dan sumber dalil-dalil yang lain seperti *istihsân*, *istishâb*, *sad az-zarîah*, *syar'u man qablanâ*, *al-Urf* dan kaidah-kaidah fiqih lainnya. Semua itu sebagai argumen pendukung pada pendapat mereka, dan membutuhkan sikap yang tegas dalam menyikapi ragam *ijtihad*, tentunya dengan menggunakan penerapan metode *tarjîh* dan *ijtihad kolektif* atau *jamâ'î*.

Metode ini sangat dibutuhkan untuk menjawab dan memutuskan suatu kasus hukum dengan memilih atau menguatkan salah satu dalil atau pemikiran yang saling bertentangan (*ta'arrud al-Adillah*).

Terdapat perbedaan ulama dalam mengamalkan konsep *tarjîh* ini. Para ulama dari kalangan mazhab Hanafiah berpendapat bahwa tidak boleh menjadikan *tarjîh* sebagai dalil yang berdiri sendiri dalam penetapan hukum. Para ulama Hanafiah berkata bahwasanya tidak ada *tarjîh* dalam ragam argumentasi contoh antara dua pendapat memiliki satu hadis dan satu *qias*, dan *ijtihad* yang lain memiliki dua hadis dan dua *qias*, sebab sesungguhnya masing-masing dalil berdiri sendiri untuk memperkuat apa yang diinginkan, maka tidak dapat digabungkan kepada yang lain. Kata para ulama Hanafiah, jika *tarjîh* dibolehkan saat berhadapan dengan ragam dalil, maka boleh jadi akan didahulukan *qias* dari pada khabar saat bertentangan bersamaan adanya dalil *qias* yang lain yang sesuai. Akan tetapi khabar tetap didahulukan dari pada *qias* sesuai kesepakatan, walaupun ada *qias* yang bertentangan dengan semisalnya. Kemudian, Akan tetapi jumbuh ulama tidak sependapat dengan para ulama Hanafiah. Jumbuh berkata bahwa tetap melakukan *tarjîh* atau

penguatan atas ragam dalil argumentasi, sebab maksud dari *tarjih* adalah kekuatan *zhan* ijtihad yang bersumber dari dua dalil yang bertentangan dan terdapat hasil ijtihad yang kuat dari dalil yang bertentangan dengan dalil yang lain dalam penetapan hukum dan maka terjadilah penguatan hasil ijtihad dari ijtihad yang lain.¹⁰⁰

Para ulama pengikut mazhab syafiiyyah berpendapat bahwa *tarjih* itu adalah penguatan salah satu dari dua dalil yang sifatnya *zhanniyah*, sebab *tarjih* tidak diaplikasikan pada dalil-dalil yang *qhat'î* dan begitu juga tidak diaplikasikan jika bertemu antara dalil yang *qhat'î* dan dalil yang *zhan'nî*.¹⁰¹ Bahkan jika cara *al-jam'u wa at-taufiq* tidak dapat dilakukan, maka setelah itu baru dapat diterapkan langkah *tarjih*.

Adapun aplikasi dalil darurat yang merupakan dalil yang berdiri sendiri dalam penyelesaian ragam kasus-kasus dari masa klasik sampai masa kontemporer sekarang, adalah merupakan solusi jawaban dalam menghadapi ragam kasus hukum. Bahkan *hujjahnya* dapat merubah hukum yang pasti dan jelas dalilnya atau *adillah qhat-iyyah* apalagi *addillah zhanniyat* (dalil-dalil peraduga). Oleh sebab itu penulis yakin bahwa dalam menghadapi ragam kasus-kasus hukum, maka dibutuhkan kecerdasan oleh para ulama dalam *instinbath* ahkam, tentunya dengan mengaplikasikan konsep rumusan penerapan langkah-langkah formulasi metode tafsir ahkam dengan menggunakan salah satunya adalah aplikasi *tarjih* dan aplikasi ijtihad kolektif.

Maka menurut penulis bahwa mazhab jumhur ulama adalah pendapat yang dapat dijadikan sebagai pegangan kuta untuk bisa menjawab bahwa perubahan hukum itu pasti terjadi pada saat darurat dan sifatnya temporer dengan menyesuaikan kebutuhan pada ragam situasi dan kondisit. Darurat itu adalah solusi syariah Islam untuk menunjukkan bahwa Islam itu dibangun atas dasar kemudahan dan dan tidak mempersulit. Kemudian konsep darurat sebagai bentuk kesadaran hukum bahwa manusia tidak terlepas dari yang namanya *al-qudrah* (kemampuan). Jika para mukallaf memiliki kemampuan untuk melaksanakan ibadah dengan situasi yang normal, maka hukum itu berjalan dengan mudah, jika mukallaf itu tidak memiliki kemampuan, maka pelaksanaan ibadah itu disesuaikan dengan kadar kemampuannya.

9. Harmonisasi ulama dan umara pada masa pandemi

Setiap negara dengan pemerintahannya memiliki ragam, kemajemukan masyarakat, pasti memiliki latar belakang perbedaan dari bangsa, suku, ras, warna kulit, bahasa dan agama. Perbedaan itu adalah anugrah ciptaan Sang Penguasa. Perbedaan bukan sebagai keburukan tapi itu merupakan anugrah keindahan dari Sang Pencipta. Dialah satu-satunya yang berkuasa dan

¹⁰⁰Wahba az-Zuhailî, *Ushul Al-Fiqh Al-Islâmî*, Vol. II..., h. 1186.

¹⁰¹Wahba az-Zuhailî, *Ushul Al-Fiqh Al-Islâmî*, Vol. II..., h. 1186.

mengetahui rahasia dibalik setiap ciptaannya. Maka sudah semestinya bagi setiap muslim berkewajiban untuk menghormati dan menghargai setiap perbedaan, karena itu adalah *sunnatullah*.

Kerjasama antara *umarâ* dan ulama harus selalu ada, untuk menjaga persatuan dan kesatuan bangsa. Keharmonisan antara keduanya akan terbentuk jika selalu dibangun dengan saling menghargai, dialog dan hubungan kerjasama yang baik demi kemaslahatan bangsa. Apalagi jika keadaan negara tidak aman dan terjadi ragam permasalahan di dalam negeri. Maka kerjasama dan membangun komunikasi yang baik antara keduanya sangat dibutuhkan untuk kemaslahatan bersama.

Pandemi Covid-19 yang menimpa negeri Indonesia dan dunia sekarang ini, merupakan musibah yang harus dicegah dan dihilangkan. Mencegahnya itu membutuhkan keseriusan dari pemerintah dan membutuhkan dukungan penuh dari para ulama. Sehingga keamanan dan keselamatan akan selalu dirasakan oleh umat. Semua ini adalah merupakan perintah Allah Swt dalam al-Quran yang memerintahkan kita agar taat kepada Allah Swt, taat kepada Rasul-Nya dan taat kepada pemerintah (*ulil amri*). Negara Indonesia dengan jumlah mayoritas masyarakat muslim terbanyak menjadikan MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai patner pemerintah dalam mewujudkan hubungan yang harmoni dalam mengatasi ragam permasalahan umat.

Perhatikan firman Allah Swt pada QS. an-Nisâ/4:59 yaitu,

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ
تَنَزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ
ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴿٥٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Kemudian dalam QS. an-Nisâ/4: 69 terdapat juga isyarat dari Allah Swt agar kita selalu taat kepada Allah Swt, Rasul-Nya dan kepada mereka yang diberi amanah untuk mengurus umat.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾

dan Barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, Yaitu: Nabi-nabi, Para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh dan mereka Itulah teman yang sebaik-baiknya.

Kemudian dalam referensi kaidah-kaidah fiqih Islam, disana terdapat hukum yang menjelaskan tentang betapa pentingnya aplikasi kebijakan pemerintah untuk menggapai kemaslahatan umat. Di antara kaidah itu seperti “ kebijakan pemerintah dalam mengambil keputusan kepada masyarakat itu harus sesuai dengan tujuan kemaslahatan dan kaidah fiqih yang lain seperti “ keputusan hakim itu dapat mengangkat perbedaan (yang menimbulkan pertikaian).

10. Loyalitas atas kebijakan pemerintah di masa pandemi

Setiap keputusan pemerintah dalam penyelesaian masalah pandemi atau bencana waba global, selalu yang menjadi referensinya adalah para ulama dan ilmuwan. Jika para ilmuwan ahli kesehatan memberikan solusi kepada pemerintah dalam penanggulangan pandemic Covid-19, maka sudah pasti solusi itu tidak langsung diaplikasikan, akan tetapi dikembalikan kepada para ulama dalam melihat dampak baik dan buruknya atau dampak yang akan muncul baik dari unsur *mafsadah*nya dan *maslahah*nya, juga dari segi halal dan haramnya. Begitu juga jika telah ditemukan obat atau vaksin untuk penyembuhan bagi orang yang terpapar Covid-19. Maka ini memberikan penjelasan yang begitu penting bahwa ulama mengambil posisi yang sangat serius dalam pengambilan keputusan pada setiap kebijakan pemerintah yang berhubungan dengan keamanan dan keselamatan umat.

Aplikasi ketaatan warga Negara kepada pemerintahan itu menunjukkan ketaatan mereka kepada Allah Swt dan Rasul-Nya. Penjelasan ini sesuai dengan apa yang telah diperintahkan Allah Swt dalam QS. an-Nisâ/4:59.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِيَ الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ
تَنَزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ
ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴿٥٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Ayat ini menjelaskan bahwa tidak akan sempurna ketaatan kita kepada Allah Swt dan Rasul-Nya, sebelum kita taat juga kepada pemerintahan. Ketaatan itu kita wujudkan dengan loyal terhadap setiap keputusan pemerintah dalam mencegah dan menanggulangi bencana waba Covid-19 ini. Seperti keputusan pemerintah untuk karantina bagi mereka yang terpapar waba Covid-19, penundaaan ibadah haji, meniadakan shalat berjamaah sementara di masjid, mengganti shalat jumat dengan shalat zuhur di rumah, menghindari kerumunan manusia, jaga jarak dalam shalat berjamaah, pembatasan aktivitas dan mobilitas masyarakat dan vaksinasi masal.

Berbagai upaya sudah dilakukan baik yang bersifat penanganan medis atau no-medis. Sebagai warga negara, wajib bagi kita untuk mendukung dan mentaati pemerintah dalam semua upayanya mengatasi wabah mematikan ini, selama tidak bertentangan dengan syariat agama kita. Kebijakan pemerintah tentu bertujuan mewujudkan kemaslahatan.¹⁰²

Semua keputusan-keputusan yang bersumber dari pemerintah di atas adalah hasil kesepakatan antara pemerintah dan ulama. Keputusan itu telah diperbolehkan oleh para ulama sebagai fatwa pemberlakuan dan aplikasi hukum darurat dan sifatnya sementara di masa pandemi dan bukan pemberlakuannya terus menerus, hanya pada masa yang dibutuhkan. Tentunya aplikasi itu bertujuan untuk menghentikan jalur penularan wabah Covid-19 yang begitu cepat penyebarannya.

11. Hikmah At-Tasyrî (pesan moral) ayat darurat di masa pandemi.

Setiap ayat ahkam yang telah ditetapkan oleh Allah Swt dalam al-Quran memiliki *hikmah tasyrî* dalam kandungan dan pembentukan setiap hukumnya. Maka dalam penetapan hukum di masa terjadinya pandemi yang penuh dengan permasalahan yang rumit, membutuhkan kehati-hatian yang besar, sebab ada saja kesulitan dan bahaya yang tiba-tiba muncul. Oleh sebab itu, sehingga hukum *rukhsah*, hukum *udzhur syarî*, *hâjah* dan hukum darurat memiliki kekuatan hukum tersendiri untuk merubah hukum

¹⁰² F. Saenong, Saifuddin Zuhri, Hamka Hasan, Mas'ud Halimin, Mulyono Lodji, A. Muid Nawawi, Naif Adnan, Zainal Abidin, Amirudin Kuba, Syahrullah, Rosita Tandos, Cucu Nurhayati dan Hasanuddin, *Fikih Pandemi: Beribadah di tengah Pandemi*, Jakarta: NUO Publisng 2020, h. 67.

muhkamat demi untuk mencapai tujuan syariah (*maqâsid syariah*) itu sendiri dan untuk mewujudkan kemaslahatan umat.

Menurut penulis bahwa *hikmah tasyrî* di balik ayat darurat itu diantaranya, adalah kita dapat mengetahui ada perbedaan antara *al-hâjah* dan *ad-dharurah*. Sebelum dijelaskan perbedaannya, penulis menjelaskan dulu tentang persamaannya. Persamaannya adalah bahwa keduanya mengandung kondisi sulit dan rumit. *Al-Hâjah* adalah kondisi seseorang yang tidak sampai pada tahap tingkatan kehancuran. Adapun kondisi darurat adalah kondisi seseorang yang akan menyebabkannya sampai pada tahap kondisi yang akan membinasakan diri atau masyarakatnya. Hikmah dibalik ayat darurat itu diantaranya bahwa agama Islam itu dibangun atas dasar kemudahan, bukankah semua yang mempersulit akan mendatangkan kemudahan. Apalagi hal itu dapat mengancam kehancuran dan kepunahan kehidupan manusia.

Maka menurut penulis bahwa *hikmah tasyrî* dalam setiap ayat-ayat ahkam memberikan penjelasan tentang *hikmah* dibalik ayat-ayat ahkam dari manfaat sampai mudharatnya. Adapun ayat darurat dalam al-Quran yang merupakan dalil independen yang berdiri sendiri dapat masuk kesetiap kasus hukum, mampu mendorong hukum yang kakuh, bahkan mampu merubah status hukumnya, walaupun derajat ayat-ayat ahkam itu termasuk ayat-ayat *muhkamât*. Bahkan dapat merubah hukum yang haram menjadi halal, dan dapat mengembalikan hukumnya semula disaat kondisi darurat.

Adapun *hikmah tasyrî'* dalam kajian kasus perubahan hukum di masa pandemi. Bahwa perubahan hukum di masa pandemi atau waba, adalah sebuah *udzur syar'i*, *rukshah* dan *al-hâjah* (kebutuhan). Bahkan kebutuhannya sudah sampai ketingkat darurat. Bahkan dalam kaidah fiqih menjelaskan bahwa "*al-hâjah tunazzalu manzilata ad-dharurah*" yang artinya bahwa kebutuhan itu dapat diturunkan menduduki hukum darurat. Kemudian ayat darurat itu merupakan solusi yang telah Allah Swt berikan kepada umat Nabi Muhammad Saw. Memberikan jalan keluar dalam menghadapi berbagai masalah yang menyulitkan yang tidak bisa dilaksanakan, kecuali dengan melakukan hal-hal yang diharamkan dalam agama. Berat untuk melaksanakan yang haram, namun dalam agama membolehkan hal itu dalam saat-saat tertentu dan tidak boleh berlebihan, hanya sekedar menutupi kebutuhan yang mendesak dan untuk menyelamatkan jiwa dari kepunahan.

Penjelasan *hikmah tasyri'* dari ayat darurat ini masuk pada setiap ragam aspek, aspek hukum Islam, aspek hukum positif, aspek ekonomi, aspek politik, aspek budaya, aspek sosial kemasyarakatan bahkan sampai ke hubungan internasional. Hukum darurat ini adalah rahasia kelenturan hukum Islam dalam menghadapi ragam macam permasalahan hukum, baik klasik dan kontemporer. Sehingga menurut penulis ayat darurat ini adalah anugrah Allah Swt kepada hambanya di saat hambanya tidak memiliki daya dan

upaya untuk melakukan yang terbaik untuk melanjutkan kehidupan dan untuk beribadah kepadanya.

Semua kandungan perintah dan larangan yang terdapat di dalam ayat hukum yang telah Allah Swt tetapkan dalam al-Quran adalah mengandung kemaslahatan manusia dan untuk menjaga ekosistem alam secara umum. Menurut Muhammad Ali As-Shâbûnî, Jika ditarik sebuah kesimpulan semua rahasia keistimewaan *hikmah* aksiologinya secara rasional meliputi ragam aspek yaitu, aspek hukum, aspek pendidikan, aspek sosial kemasyarakatan dan aspek sosial politik.¹⁰³

Oleh sebab itu perubahan hukum di masa pandemi merupakan sesuatu perkara hukum yang dibolehkan secara syariat dari bolehnya penundaan ibadah haji, penutupan masjid sementara, pembatalan shalat jumat di masjid untuk dan digantikan dengan shalat zhuhur di rumah, peniadaan shalat berjamaah di masjid, sampai menjaga jarak shalat di masjid satu meter, memakai masker saat shalat, kemudian larangan untuk mudik ke kampung, sampai dalam penggunaan vaksin yang masih memiliki kadar keharaman di saat belum ditemukan vaksin yang halal oleh para ahli medis. Hukum kebolehan itu harus sesuai batas ukuran kewajaran yang dibutuhkan dan masih belum ditemukannya vaksin yang halal. Namun jika telah ada vaksin yang halal, maka semua itu tidak boleh lagi digunakan.

¹⁰³Muhammad Ali As-Shâbûnî, *Rawâiu al-bayân fî tafsir ayat al-Ahkâm*, Vol. I..., h. 6.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dalam disertasi ini, bahwa dibutuhkan tambahan rumusan formulasi metode tafsir ahkam dalam kasus perubahan hukum di masa pandemi dengan menganalisa perubahan-perubahan hukum yang terjadi di masa pandemi. Penulis melihat bahwa ini membutuhkan analisa hukum yang mendalam, sehingga membutuhkan rumusan formulasi metode tafsir ahkam khusus di masa pandemi dan masa-masa sulit yang akan datang.

Formulasi metode tafsir ahkam ini adalah sebagai tambahan dan bukan merubah formulasi metode tafsir ahkam dari ahli tafsir yang telah ada sebelumnya. Formulasi itu terdiri dari 11 rumusan yaitu: mengeksplorasi ayat-ayat darurat al-Quran dan riwayat-riwayat Nabi Muhammad Saw; sahabat dan *tabi'in* yang berhubungan dengan kondisi darurat dan pandemi; *asbab nuzul* ayat-ayat darurat; *munasabah* ayat-ayat darurat; makna *ijmâlî* ayat darurat; penjelasan linguistik ayat darurat; perspektif ahli tafsir tentang ayat darurat dalam al-Quran; fleksibilitas hukum Islam pada kasus perubahan hukum di masa pandemi; *tarjîh* ijtihad ulama dan penerapan ijtihad kolektif (*jamâ'î*); harmonisasi ulama dan *umarâ* dalam menghadapi pandemi dan loyalitas atas kebijakan pemerintah dan pesan moral (aksiologi) atau *hikmah at-tasyrî'* ayat darurat.

Disertasi ini juga menghasilkan dua temuan yaitu perubahan hukum di masa pandemi disebabkan adanya kondisi darurat yang sangat sulit untuk dihindari, sehingga kebutuhan adanya tambahan formulasi metode tafsir ahkam sangat dibutuhkan di masa-masa sulit seperti masa pandemi.

kemudian dinamika metode tafsir ahkam para ahli tafsir adalah sebagai dasar rujukan pertimbangan hukum kebolehan perubahan hukum di masa pandemi. Metode tafsir ahkam para ahli tafsir berbeda sesuai hasil ijtihad mereka. Pada masa normal hukum para ahli tafsir sepakat bahwa hukum itu diaplikasikan sesuai ketentuannya. Jika situasi dan kondisi berubah (di masa tidak normal hukum) dengan kesulitan yang tidak bisa dihindari, maka hukum itu berubah dan disesuaikan dengan (*al-qudrah /al-istitâ'ah*) kemampuan masing-masing *mukallaf*.

B. Saran

Saran penulis untuk menjawab permasalahan perubahan hukum di masa pandemi, sebaiknya menggunakan formulasi metode tafsir ahkam yang telah penulis rumuskan. Manfaatnya adalah pembaca akan cepat memahami bagaimana caram *istinbâth* hukum melalui sumber langsung dari al-Quran, hadis, *ijmâ'* dan *qias* dan juga penjelasan-penjelasan tafsir dari para ulama.

Menggunakan 11 formulasi metode tafsir ahkam yang penulis tawarkan, akan menjadikan peneliti al-Quran memiliki wawasan yang luas dan tidak fanatik terhadap mazhab tertentu. Sebab dalam kajian tafsir ahkam, kita akan menemukan ragam ijtihad dan tafsir para ulama. Sehingga kecenderungan terhadap satu mazhab dapat mempengaruhi cara pandang dalam penafsiran, ini dapat berakibat fatal saat mengambil mana pendapat dan tafsir yang lebih sesuai dengan masalah hukum tertentu. Oleh sebab itu penulis sarankan agar peneliti al-Quran mempelajari formulasi metode tafsir ahkam yang telah penulis uraikan dalam disertasi ini. Uraian penulis tentang fleksibilitas hukum Islam harus difahami dengan baik untuk melihat perbedaan, tidak fanatik, selalu terbuka dalam menerima perbedaan, selalu memudahkan dan tidak mempersulit dan memprioritaskan keselamatan bersama (umum) dari pada individu, tentunya saat menghadapi ragam kasus. Khususnya kasus yang dihadapi umat Islam dan dunia pada tahun ini yaitu ujian wabah covid-19 yang sampai memakan korban yang begitu banyak.

Bencana wabah atau pandemi yang tidak pernah terbayangkan terjadi, bahkan dengan penularan virus penyakit yang begitu cepat dan memakan korban yang banyak. Maka kewajiban bagi pemerintah dan ulama melakukan penanggulangan bencana ini dengan serius dan cepat. Bahkan segala bentuk kejadian yang terjadi akibat dari bencana ini, menjadikan semua para ahli agama dan ahli medis bekerja keras untuk mencari solusi. Bagi para ahli medis atau ahli kesehatan berusaha untuk mencari vaksin yang terbaik dan halal untuk penyembuhan secepatnya. Bagi para ulama yang ahli dalam masalah hukum Islam, tentunya mencari solusi hukum untuk menjawab ragam permasalahan kontemporer umat yang terjadi akibat pandemi covid-19 ini. Seperti kasus perubahan hukum ibadah di masa pandemi.

Maka saran penulis adalah menjalin kerjasama, baik pemerintah, ahli agama, ahli medis dan masyarakat pada umumnya untuk bersama-sama bergerak dalam pencegahan arus cepat penularan covid-19. Segala upaya dalam pencarian solusi untuk mempercepat pencarian vaksin yang terbaik dan halal, harus mendapat dukungan penuh dari semua unsur masyarakat. Menghindari jatuhnya korban yang lebih banyak harus menjadi perhatian besar dari pemerintah dan masyarakat. Sebab bencana ini bukan hanya tanggungjawab pemerintah dan ulama, namun merupakan tanggungjawab bersama untuk semua pihak. Bencana wabah ini bukan hanya menimpa pada skala nasional akan tetapi skala internasional. Semua Negara di dunia mendapatkan dampak dari bencana virus covid-19 yang berbahaya ini, baik dari bidang ekonomi, sosial, politik, kesehatan, sandang pangan dan agama.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- As-Syafi'ī, al-Imam al-Mujtahid Abi Abdillah Muhammad ibn Idris, Jamaahu al-Imam al-Hafiz al-Faqih Abu Bakar Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqī. *Ahkām al-Quran*, Penerbit an-Nāsir al-Maktabah al-Khanji, Cairo Egypt.1951.
- Al-Qurtubī, Abi Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansharī, Kitab Al-Jāmi' Ahkām al-Quran. Dar al-Kutub al-Arabi li at-Tabāah wa an-Nasr, Kairo, 1967.
- Al-Abīd, Ali bin Sulaiman, *Tafāsīr Āyaāti al-Ahkām wa Manāhijuhā*, Dar at-Tadmuriyyah, Riyad, 2010.
- Al-Arabī, Abu Bakar Muhammad bin Abdullah, *Ahkām al-Quran*, Dar al-Kutub al-Ilmiah. Bairut Lubnan, tt
- Abdul Jalal HA, *urgensi tafsir maudhū'ī pada masa kini*, Kalam Mulia, Jakarta, Tahun 1990.
- As-Shābūnī, Sheikh Muhammad Ali, *Rawāi' al-Bayān fī tafsīr Āyātil Ahkām*, Maktabah al-Gazali, Dimaskus, Cet II. 1980.

- As-Sayis, Muhammad Ali, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Dar Muhammad Subaih wa Auladuhu bil Azhar, Kairo. 1970
- As-Shuyūṭī, al-Hafiz Abi al-Fadl Jalal al-Din Abdurahman bin Abi Bakar, *Al-Itqān fī Ulūm al-Quran*, Markaz ad-Dirasat al-Quraniah, tt
- As-Syātibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqāt fī Ushul as-Syariah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt
- Az-Zarkāsī, al-Imam Badr ad-Din Muhammad ibn Abdullah, *Al-Burhān fī Ulūm al-Quran*, t.tp: Isa al-Bab al-Halabi wa as-Surakah, t. th, cet, ke II.
- Ar-Rūmī, Fahad Abdurahman Sulaiman, *Buhūs Ushūl at-Tafsir wa Manāhijuhu*, Riyad: Maktabah at-Taubah, 1419 H.
- Ar-Rāzi, Fakhru ad-Din, *At-Tafsir al-Kabir Mafatih al-Gaib*, Dar al-Kutub al-ilmiah, Dimaskus, tt.
- Al-Bayanunī, *Dirāsāt fī ikhtilāf al-Fiqhiyyah*, Terj Ali Mustafa Ya'kub, Memahami Hakikat Hukum Islam. Pustaka Azet, Jakarta, 1986.
- Al-Khūli, Amin, *Kitab Manhaj Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balaghah wa Tafsir wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961).
- Al-Khâlidî, Shalâh Abd al-Fattâh, *Kitab Ta'rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1427 H./ 2006 M.)
- Al-Qardawi, Dr. Yusuf. *Al-ijtihād fī al-Syariah al-Islamiah ma an-Zarat Tahliliah fī al-Ijtiḥād al-Muāsir*, Dar al-Qalam Li an-Nasr wa at-Tauzi', Kuwait. 1997.
- , *As-Sahwa al-Islamiah baina al-Ikhtilaf al-Masru' wa at-Tafarruq al-Mazmum*, Dar As-Syuruk, 2001
- , *Al-Fiqh al-Islamiah baina al-Ashalah wa At-Tajdīd*, Maktabah Wahbah 1999.
- , *Kaefa nataâmal maa al-Qurân*, Dâr as-Shurûk, Cet I tahun 1999
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad, *al-Mustasfa* (Bayrut: Dar al Ihya Turas Arabi, 1993)

- Al-Gazali, Dr. Sheikh Muhammad, *ad-Dakwa al-Islamiyyah fi al-Qarni al-Hālī*, Dar As-Syurūrūq, tt.
- , *Nazarāt fi al-Quran Al-Karīm*, Nahdha Misr li at-Tabaah wa An-Nasr. Tahun 2005.
- , *Difā' ani al-Aqīdah wa as-Syariah did'u Mutāin al-Mustasyriqīn*. Nahdha Misr li at-Tabaah wa An-Nasr. Tahun 2002.
- Al-Maragi, Ahmad Mustafa, *Tafsir Al-Maragi* (Semarang, Karya Toha Putra, 2002). Hal. 123
- As-Shobuni, Muhammad Ali. *Rowa'iul Bayan Tafsir Ayatul Ahkam Minal Qur'an*. Damaskus: Maktabah Al-Ghozali. 1980
- Ar-Rifa'I, Muhammad Nasib, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, Jil. 6, Cet.1, Jakarta : Gema Insani Press, 1999.
- Al-Laham, Badī'u al-Sayyid, *Wahbah az-Zuhailī: al-Ālim wa al-Faqīh wa al-Mufasir*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001)
- Ash-Shieddieqy, T. M. Hasbi. *Fakta Keagungan Syariah Islam*. Tintamas, Jakarta, 1982
- , *Falsafah Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta 1988
- , *Pengantar Ilmu Fiqh*. Bulan Bintang, Jakarta, 1987
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran / Tafsir*. Bulan Bintang. Jakarta. 1980.
- Az-Zuhaili, Wahabah. *Tafsir Al-Munir fil Aqidah wa as-Syariah wa Al-Minhaj*. Beirut: Daarul Fikr. 2009.
- Abu Zaid, Faruk, *As-Syariah al-Islamiyyah bain al-Muhafizin wal Mujaddidin*. Dar al-Muwaqif, Mesir. tt.
- A. Syadali dan A. Rafii, *Ulûm al-Quran*, Bandung: cet Setia Budi 1997.
- Abdul Wahid, Ramli, *kitab Ulûmul Quran*, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Abu Zahrā'u, Muhammad, *Syariatul Quran min Dalāil i'jāzihi*, Silsilat As-Shaqāfah al-Islamiya. 1961.

- Atar, Nur ad-Dîn, kitab *ulûm al-Quran al-Karim*, Dar Matbah as-Shabâh, Dimasqus, cet 6, 1976.
- Ayâs, Abd al-Qâdir , *Mu'jam al-Muallifîn al-Sûriyyîn fî al-Qarn al-'Isyrîn*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th.)
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. *al-Bidayah fî al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Dar ath-thaba'ah wa an-Nasyr al-Islami, 2005.
- Al-Alma'i, Zahir bin 'Awadh. *Dirasat fî al-Tafsir al-Maudhu'i li al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: 1404 H.
- Al-Jaziri, Syeikh Abdurrahman. *Kitab Shalat Fikih Empat Mazhab: Mudah Memahami Fikih dengan Metode Skema*, trj. Syarif Hademasyah dan Luqman Junaidi. Jakarta: PT. Mizan Publika. 2010.
- As-Syaidi, Saadullah. *Pemahaman Tematik Al-Quran Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Instegratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Adz-dzahabi, Muhammad Husein, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur'an*, terjemahan Hamim Ilyas dan Machnun Husei, Rajawali, Jakarta, Cet. Ke-dua, 199.
- Adz-Zhahabi, Muhammad Husein, *as-Syariah al-Islamiyyah Dirasah Muqaranah bain Mazhabih ahl al-Sunnah wa Mazahib al-Ja'fariyyah*. Dar al-Kutub al-Hadisah, Mesir, 1986.
- Al-Aridi, Ali Hasan, *Sejarah Metodologi Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1994
- Al-Manawi, Muhammad 'Abd al-Ra'uf, *al-Taufiq 'alâ Muhimmât al-Ta'arîf: Mu'jam Lughawî Musthalâhiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, Cet I, 1990).
- Al-Fayumi, Ahmad ibn Muhammad ibnu Ali Al-Muqri. *Tt. Al-Misbah al-Munir fi Garib al-Syarh al-Kabir li Rafi'i*. Jakarta: Dinar Mekar Berkah.
- Al-Akk, Khalid, Abdurrahman, *Ushul at-Tafsir wa Qawâiduhu*, Beirut: Dar al-Nafâis, 1986, Cet. II

- Al-Wâhidî , Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ali Abu al-Hasan , *kitab Asbab Nuzul*, Dar as-Shalah Dammam 1992
- Al-Zahabi, Muhammad Husein. *al-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2002, Juz II
- Abdul Muhtasib, Abdul Majid. *Ittijâhât al-Tafsir fi al-Asr al-Hadits*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998
- Al-Sais , Muhammad Ali, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, Muhammad “Ali shabah waauladiah, Mesir, tt
- Agil Husin Al-Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologo Tafsir*, Dina Utama, Semarang, 1994.
- Ali al-Sais, Muhammad, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, Muhammad :Ali Shabah wa-auladiah, al-Azhar, 1957
- Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Majlis al-“ala al-Indonesiy li al-dawah al-islamiy, Jakarta, 1972
- Adz-dzahabi, Muhammad Husein, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran Al-Quran*, terjemahan Hamim Ilyas dan Machnun Husei, Rajawali, Jakarta, Cet. Ke-dua, 1991.
- Al-Dahab, Asyraf Thaha Abu, *al-Mu‘jam al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Syurûq, cet I, 2002)
- Al-Jaziri, Abd Arrahman, *Kitab al-Fiqh ala Mazahib al-Arba’*. Al-Maktabah At-Tijariyyah al-Kubra, Mesir, tt.
- An-Namir, Abd al-Mun'im. *Al-Ijtihad*. Dar as-Syuruq, Kairo, Egypt. Tahun 1985
- Abdoerraof, *Al-Quran dan Ilmu Hukum*, Bulan Bintang, Jakarta, 1989
- Agus Halimi, *Islam Meluruskan Paham Anti Islam*. Husaini, Bandung, 1986,
- Amin, ahmad. *Yaum al-Islam*, Terjemahan Abu Laila dan Muhammad Thohir, *Islam dari Masa Ke Masa*. CV. Rosda, Bandung, 1987
- Al-Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bâri bi Syarh al-Bukhari*. Mustafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh, Mesir, (tt.).

- Baidan, Nasaruddin. *Metodologi Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet ke.1. 2002
- Baljon, J.M.S., *Moderen Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, E.J. Brill, Leiden, 1968.
- Binjai, Abdul Halim Hasan. *Tafsir al-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Badawī, Dr. Abdurahman, *Difā' anī al-Quran Didhu Muntaqidīhi*, ad-Dar al-alamiah lil Kutub wa an-Nasr. tt.
- Bisri, Hasan, *Mengerti Qur'an: Pencarian Hingga Masa Senja, 70 Tahun Prof. Dr. H.A. Chozin Nasuha*, Pusat Penjaminan Muta dan Pasca Sarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung, tt.
- Daud Ali, H. Muhammad, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cetakan kelima, 1996.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru. 1997
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka. 1999.
- Djazuli, H.A., *Ilmu Fiqh: Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, Kencana Prenada Media Group, Cetakan ke-enam, 2006
- Darwazah, Muhammad Izzah, *al-Tafsir al-Hadis*. Isa al-Bab al-Halabi wa Syurakah, Mesir 1962.
- Denffer, Ahmad Von. *Ulūm al-Quran: Introduction to the science of the Quran*, Terjemah A. Nashir Budiman, *Ilmu al-Quran : Pengenalan Dasar*. CV. Rajawali, Jakarta, 1985/1986
- Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Proyek Pengembangan Kitab Suci al-Quran, Jakarta.
- Federspil, Howard M, *Kajian al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Terj. Drs. Tajul Arifin, M.A Bandung: Mizan, 1996.

- Ghazali, Abd Muq̄sith, *Metodologi Studi al-Quran* (Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009),
- Hasbi Ash Shiddieqy, M. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, Bulan Bintang, Jakarta, 1954.
- Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris, Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an*, Pustaka Setia, Bandung, 2005.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Kejaya Pnont Pte Ltd, 2007.
- H.U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir tekstual & kontekstual Usaha memahami Kembali Pesan al-Qur'an*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2009
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Ibrahim, Muhammad Ismail. *Al-Quran wa I'jazuh al-Tasri'* Dar al-Fikr al-Arabi, ttp, 1978.
- Ibrahim, Muslim, *Buku Pengantar Fiqh Maqaran*, Jakarta: Erlangga, 1991
- Izzam, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009)
- Jawad, Mughniyah, Muhammad. *Fiqih Imam Ja'far Shadiq*. Jakarta: Lentera. 2009.
- Jalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudhui Pada Masa Kini*, Kalam Mulia, Jakarta. 1990.
- M. Yusuf, Kadar. *Tafsir Ayat Ahkam (Tafsir Tematik Ayat-ayat Hukum)*. Jakarta: Amzah. 2011.
- Muslim, Musthafa. *Mahabits fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Damsyiq: Dar al-Qalam, 1410 H/1989 M.
- Manna Khalil al-Qattan, *Mabahits Fi 'ulum Al-Qur'an*, Mansyurat al-'ashr al-hadits, tanpa kota, 1973
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, Yogyakarta: Idea Press, 2006.
- Musbikin, Imam. *Istantiq Al-Quran: Pengenalan Studi Al-Quran Pendekatan Interdisipiner*, Madiun: Jaya Star Nine, 2016.

- Nasution, Lahmuiddin. *Sambutan*, dalam Abdul Halim Hasan Binjai. *Tafsir al-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Neuma, W. Lawrence. *Metodologi Penelitian Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, Jakarta, 2017.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Nasution, Yasir. *Sambutan*, dalam Abdul Halim Hasan Binjai. *Tafsir al-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Nashruddin Baidan, *Metodologo Penafsiran Al-Qur'an*, Pustaka Pelajar, 1998.
- Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmah Populer*, Surabaya Arkola, t.th.
- Shaltut, al-Imam al-akbar Seikh Mahmud, *Tafsir al-Quran al-Karīm*, Dar as-Syurūq, 2004
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan, Cet Kedua, 1996
- . *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati. 2004
- . *Kontektualitas Al-Quran Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Quran*. Jakarta: Penamadani, cet. III, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2001
- . *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan, Tanpa Tempat, 1996.
- Sudaryono, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: PT. Rajawali Grapindo Persada, 2007
- Siregar, Muhammad Aziz. *Sambutan*, dalam Abdul Halim Hasan Binjai. *Tafsir al-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Siregar, Perlahutan, *Penelitian Al-Quran, Paradigma, Methodis, Teknis*, Medan: IAIN Press, 2011

- Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualitas atas Al-Quran*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2017.
- Salim, Fahmi, *Kritik Terhadap Studi Al-Quran Kaum Liberar*, Jakarta: Perspektif, 2010.
- Supiana dan M. Karman, *Ulumul Quran dan Pengenalan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka Islamika, cet. I. 2002
- Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Syah, Abdullah. *Sambutan*, dalam Abdul Halim Hasan Binjai. *Tafsir al-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Shahin, Abd as-Shabūr . 2009. Saat Al-Quran Butuh Bantuan Pembelaan. Jakart
- Shaltut, Mahmud. *al-Fatawa, Dirasah li Muskilah al-Muslim al-Muāsir fi Hayat al-Yaumiyah wa al-Ammah*. Dar al-Qalam. (ttp.) 1966
- Tarigan, Azhari Akmal. *Prolog Syekh Abd Halim Hasan (1901-1969): Mederatisme dalam Pemikiran Hukum Islam*, dalam Abdul Halim Hasan Binjai. *Tafsiral-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Remaja Rosda Karya, Bandung, 2000
- Jazuni, *egislasi Hukum Islam di Indonesia*, Citra Aditya Bakti, Bandung, 2005.
- Khalaf, 'Abdul Wahab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, al-Majli al-‘Ala al-Indonesiy li al-dawah al-Islamiyah, Jakarta, 1972.
- , *Khulashah tarikh al-Tasyri' al-Islamiy*, al-Majli al-‘Ala al-Indonesiy li al-dawah al-Islamiyah, Jakarta, 1968.
- Khudlari Bik, Muhammad, *Tarikh al-Tasyri al-Islamiy*, dar al-fikr, tanpa tempat, 1967.
- Muhammad Husein Adz-dzahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Rajawali Pers, Jakarta, 1991.

- Kaltsum, Lilik Umami, *Mendialogkan Realitas Dengan Teks*, (Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010).
- Ikhwan, Mohammad Nur, *Tafsir Ilmî, Memahami Al Qur'an melalui Pendekatan Sains Moderen*, (Jogjakarta: Menara Kudus Jogja, 2004).
- Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1998.
- Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, PN Balai Pustaka, Jakarta, 1982
- Ridwan, M. Deden, (ed). *Teradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Jakarta: Nuansa 2001
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Terbitan Pustaka, Cetakan tahun 1994
- Qattan al, Manna Khali, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Mansyurat al-'ushr al-hadits, Tanpa Kota, 1972.
- Qattan al, Manna Khalil, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Terjemahan Mudzakkir AS, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Litera Antar Nusa dan Pustaka Islamiyah, Jakarta Cet. Kelima, 2000
- Shaleh, Qamaruddin, *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Al-Quran*, Cet. 3 (Bandung, Diponegoro, 1982)
- Syafrudin H.U., *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesal Al-Qur'an*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2009.
- Shabhi al-Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Dinamika Bekah Utama, Jakarta, Tanpa Tahun.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an* Jilid 11. trj. As'ad Yasin, dkk. (Jakarta: Gema Insani. 2004.
- Yusuf, Kadar M. *Tafsir Ayat Ahkam: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Hukum*. Jakarta: Amzah. 2011.
- Zarqani, al, Muhammad 'Abdu al-'Adzim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Dzar al-Fikr, Tanpa Tempat, Tanpa Tahun.

Jurnal

- Aisyah, *Signifikasi Tafsir Maudhû'î dalam Perkembangan Penafsiran Al-Quran*, Jurnal Tafseer, Volume I, Nomor 1 Tahun 2013.
- Balmahdi, Yusuf at-*Tafsir al-Fiqhi li al-Quran al-Karim fi al-Asr al-Hadîs*, Dar Ibn Hazm, Beirut Libanon 2015
- Jabbar Sabil, *Menggagas Tafsir Ayat Hukum Dalam Kerangka Fiqih Ikhtilaf*, Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh. Subtantia Jurnal volume 18 No. 2. Oktober 2016
- Jailani Jailani , *Penerapan Ijtihad Al-maqasidy Al-jama'iy Dalam Legislasi Hukum Jinayat Di Aceh.*
- Yusuf, Muhammad dan Ismail Suwardi Wekke. *Menelusuru Historitas Pembentukan Hukum Islam: Menggagas Yurisprudensi Islam Indonesia*. Jurnal Assaqafah UIN Alauddin DPK STAI Al-Furqan, dan STAIN Sorong. Vol. 8. NO. 2. 2012.
- Zul Anwar Ajim Harahap, *Eksistensi Maqâshid Al-syarî'ah Dalam Pembaruan Hukum Pidana Di Indonesia*. Jurnal Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram 2017.
- Zuhdi, M. Nurdin, *Pasar Raya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014
- Zuhri, Saefuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangan Islam di Indonesia*. Bandung: al-Maârif. 1981

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : **H. Fahmi Ahmad Jawwas, Lc., Ma**
Tanggal Lahir : Palu, 20 Agustus 1980
Alamat : Jl. Anggur N0. 12 Palu Kel. Boyaoge
Pekerjaan : Dosen Di Institut Agama Islam Negeri
Palu (Iain Palu) Jl. Diponegoro No.
23 Tlp. (0451 460798) Dan Di Unisa
Universitas Al-Khairaat Palu.

Nama Ayah : H. Ahmad Muhammad Jawwas

Nama Ibu : Hj. Wardah Bakaramah

Isteri : Faridah Mansur Alamri

Anak : Hilya (Umur 12 Tahun) Hilwa (Umur 11 Tahun)

Pendidikan :

SD (Sekolah Dasar Tahun 1991)

SMP (Mts Al-Khairaat Tahun 1993)

SMA (Aliyah Al-Khairaat Pondok Pesantren Madinatul Ilmi Dolo 1999)

S1 Al-Azhar University Cairo Egypt (Mesir) Tahun 1999-2005

S2 Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 2005-2008

Jabatan Dan Kegiatan :

1. Sebagai Salah Satu Anggota Penggerak Majelis Subuh (Gerakan Palu Subuh Berkah) Di Tujuh Mesjid Induk Di Kota Palu Sejak Agustus 2016 Sampai Sekarang
2. Sebagai Anggota Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Kota Palu 2015-2020
3. Sebagai Narasumber Kajian Fiqih Mui Kota Palu Dan Menjawab Permasalahan Umat Di Kota Palu 2015-2020
4. Sebagai Pemateri Dalam Majelis Subuh Gerakan Palu Subuh Berkah (Psb) Yang Diadakan Setiap Subuh Di Tujuh Mesjid-Mesjid Besar Di Kota Palu
5. Sebagai Anggota Majelis Mustasyar Dewan Masjid Indonesia Propinsi Sulawesi Tengah 2016-2021
6. Diangkat Sebagai Ketua Program Studi / Ketua Jurusan Perbandingan Maszhab Fakultas Syariah Dan Ekonomi Islam Iain Palu 2014-2017
7. Sebagai Anggota Hpa (Himpunan Pemuda Al-Khairaat)
8. Sebagai Anggota Gp Ansar Sulawesi Tengah (Gerakan Pemuda Ansar Nu)
9. Pimpinan Majelis An-Nur Kajian Kitab Fiqih Dan Hadis Yang Diadakan Setiap Malam Sabtu Di Mesjid An-Nur Jl. Sis Al-Jufri Palu.
10. Ketua Jurusan Perbandingan Mazhab Dan Hukum Fakultas Syariah Dan Ekonomi Islam Iain Palu Tajun 2010-2014

11. Ketua Jurusan Peradilan Agama Fakultas Syariah Dan Ekonomi Islam Iain Palu Tahun 2014
12. Sebalugai Khatib Tetap Mesjid Raya.
13. Khatib Tetap Mesjid An-Nur Kota Palu.
14. Pernah Menjadi Penceramah Di Kota Balikpapan Pada Acara Maulid Nabi Muhammad Saw 2010-2012-2013-2014-2015.
15. Menjadi Penceramah Di Kota Bulungan, Berau Dan Tarakan 2011-2012-2013-20-14
16. Sebagai Penceramah Ramadhan Di Pertamina Kota Tarakan Pulau Bunyu.
17. Menjad Penceramah Ramadhan Utusan Al-Khairaat Untuk Kota Kendari Undangan Dari Perusahaan Nikel Pt. Starget Tahun 2013.
18. Narasumber Pada Kegiatan Bimtek Hisap Rukyat Kementrian Agama Untuk Wilayah Sulawesi Tengah Di Hotel Grand Duta Palu 2012-2013-2014-2015
19. Narasumber Pada Kegiatan Pengajian Mingguan Pt. Telkom Palu
20. Sebagai Narasumber Pada Kegiatan Pengajian Bank Mandiri, Bank Mni, Bank Muamalat Dan Bsm Di Kota Palu.
21. Sebagai Khatib Tetap Di Lipi (Lem Aga Ilmu Pengetahuan Indonesia Mulai Tahun 2017 Sampai Sekarang Jl. Gatot Subroto Jakarta
22. Sebagai Khatib Di Mesjid Pengadilan Negeri Jakarta Barat Jl. S.Parman
23. Sebagai Khatib Dan Narasumber Di Mesjid Cut Mutia Jl. Cut Mutia Mulai Tahun 2019 Sampai Sekarang.
24. Sebagai Narasumber Pengajian Dan Khatib Tetap Di Kota Kasablanka Kokas Kuningan Jakarta Mulai 2020
25. Narasumber Dalam Kegiatan Rutin Setiap Rabu Pagi Di Kantor Pt. Agung Raya Dan Pt. Agung Concert Sejak 2017 Sampai Sekarang
26. Sebagai Khatib Tetap Di Masjid Al-Makmur Tanah Abang Mulai Tahun 2019 Sampai Sekarang
27. Sebagai Khatib Di Masjid Al-Ikhlas Di Jcd Jl. S.Parman Jakarta
28. Sebagai Dai Ikadi Untuk Wilayah Jakarta
29. Sebagai Salah Satu Mahasiswa Program Pascasarjana Ptiq Jakarta. Jurusan Tafsir Dan Ulum Al-Quran Sejak 2017-2020

Hp / Tlpn : Hp. 0812 4519 4000

Email : Fahmi_Jawwas_99@Yahoo.Com

Tlpn / Fax : IAIN PALU Tlpn. (0451) 460798 Fax. 460165, 460732
Palu 94221 Sulawesi Tengah.