

IMPLIKASI *QIRÁ'ÂT SYÁDZDZAH* SEBAGAI *HUJJAH*
HUKUM FIQIH IBADAH DALAM *TAFSÍR AL-KASYSYÂF*
KARYA AL-ZAMAKHSYARI

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
HENDRA AHMADI
NIM: 212510041

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR`AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1446 H.

ABSTRAK

Hendra Ahmadi: Implikasi *Qirâ'ât Syâdzdzah* Sebagai *Hujjah* Hukum Fiqih Ibadah Dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* Karya Al-Zamakhsyari

Penelitian ini berfokus pada peran *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran Al-Qur'an dan *istinbâth* hukum fiqih ibadah. dengan adanya sebagian perbedaan *qirâ'ât* yang berkenaan dengan substansi lafaz dimana hal tersebut menimbulkan perbedaan makna, maka ia juga akan memberikan penafsiran yang berbeda. Sebagaimana pernyataan Ibnu Taimiyyah "Tiap-tiap *qirâ'ât* seolah-olah merupakan satu ayat yang berdiri sendiri. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk menggali kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran Al-Qur'an serta dalam menggali hukum Al-Qur'an, dalam hal ini fokus penulis pada pemikiran Al-Zamakhsyarî melalui karyanya, yakni *Tafsîr Al-Kasysyâf*. Selain itu, penulis juga mencari pemikiran-pemikiran beliau yang berhubungan dengan *qirâ'ât syâdzdzah* dan fiqih ibadah, melalui karya-karya beliau yang lain serta karya para ulama' lainnya yang berkaitan dengan kedua hal tersebut.

Setelah penulis melakukan penelitian penafsiran ayat-ayat fiqih ibadah yang penulis pilih, seperti ayat-ayat *thahârah*, ayat-ayat shalat, ayat-ayat zakat, ayat-ayat puasa serta ayat-ayat haji dan umrah yang ada dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf*, maka dapat disimpulkan bahwa Al-Zamakhsyarî mencantumkan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsiran ayat-ayat tersebut. Selain itu, *qirâ'ât syâdzdzah* tersebut mempengaruhi makna dari hukum fiqih ibadah yang ada pada ayat-ayat itu dan bisa dijadikan *istinbâth* hukum.

Penelitian ini juga sependapat dengan Abu Hanifah. Imam Abu Hanifah mendukung *qirâ'ât syâdzdzah* untuk dijadikan *istinbâth* hukum. Ia berpendapat bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* kendati periwayatannya tidak mutawatir namun ia diriwayatkan langsung dari Nabi oleh para sahabat, hanya saja periwayatan tersebut bersifat ahad (perorangan). Penelitian ini juga terdapat perbedaan dengan pendapat *Malikiyyah* dan *Syafi'iyah* bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* tidak bisa dijadikan *istinbâth* hukum. Mereka berdua berpendapat bahwa *qirâ'ât syâdzdzah* bukanlah Al-Qur'an dan tidak dapat dijadikan *hujjah*. Selain itu, *qirâ'ât syadzah* juga sudah *dinasakh* atau dihapus sejak zaman Rasulullah masih hidup.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif (*library research*) dengan menggunakan analisis isi dan juga observasi. Sumber primer yang digunakan adalah *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyarî beserta karya-karya beliau yang lain. Adapun sumber sekunder yaitu buku-buku yang berkaitan erat dengan *qirâ'ât syâdzdzah* dan fiqih ibadah,.

Kata Kunci: *qirâ'ât syâdzdzah*, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, Al-Zamakhsyarî.

خلاصة البحث

هندرا أحمددي: الآثار المترتبة على قراءة شاذة كحجة من قانون العبادات الفقهي في تفسير الكشاف للزمخشري

يركز هذا البحث على دور القراءة الشاذة في تفسير القرآن والاستحمام قانون العبادات الفقهية. مع وجود بعض الاختلافات في القراءة المتعلقة بجوهر النطق حيث تسبب معاني مختلفة ، فإنها ستعطي أيضا تفسيراً مختلفاً. وكما قال ابن تيمية: "يبدو أن كل قرأة هي آية قائمة بذاتها. لذلك ، يهتم المؤلف باستكشاف موقف قراءة شاذة في تفسير القرآن وفي استكشاف قانون القرآن ، وفي هذه الحالة ينصب تركيز المؤلف على فكر الزمخشار من خلال عمله ، أي تفسير الكشاف. بالإضافة إلى ذلك ، يبحث المؤلف أيضا عن أفكاره المتعلقة بقراءة العبادة والعبادة الفقهية ، من خلال أعماله الأخرى وأعمال العلماء الآخرين المتعلقة بهذين الأمرين.

بعد أن بحث المؤلف في تفسير آيات فقه العبادة التي اختارها المؤلف ، مثل آيات الطهارة وآيات الصلاة وآيات الزكاة وآيات الصيام وكذلك آيات الحج والعمرة في تفسير الكشاف ، يمكن استنتاج أن الزمخشري يدرج قراءة شاذة في تفسير هذه الآيات. بالإضافة إلى ذلك ، يؤثر قراءات على معنى قانون الفقه للعبادة في هذه الآيات ويمكن استخدامه كقانون.

يتفق هذا البحث أيضا مع أبي حنيفة الإمام أبي حنيفة الذي يؤيد استخدام قراءة شاذة كالاستحمام قانون. وجادل بأن القرآنية على الرغم من أن الرواية ليست متواتر ولكن تم سردها مباشرة من النبي من قبل الصحابة ، إلا أن الرواية هي أحد (فردية). ويختلف هذا البحث أيضا عن آراء المالكية والشافعية بأن القرآنية لا يمكن استخدامها كالاستحمام قانون. كلاهما يجادل بأن القرائع الشاذة ليست القرآن ولا يمكن استخدامها كحجة. بالإضافة إلى ذلك ، تم أيضا نسخ أو إلغاء القرع الشرعي منذ الوقت الذي كان فيه النبي لا يزال على قيد الحياة.

الطريقة المستخدمة في هذه الدراسة هي النوعية (البحث المكتبي) باستخدام تحليل المحتوى والملاحظة أيضا. المصدر الأساسي المستخدم هو تفسير الكشاف للزمخشري وأعماله الأخرى. المصادر الثانوية هي الكتب التي ترتبط ارتباطا وثيقا بقراءة العبادة والعبادة الفقهية

الكلمات المفتاحية: قراءة شاذة، تفسير الكشاف، الزمخشري

ABSTRACT

Hendra Ahmadi: The Implications of *Qirâ'ât Syâdzdzah* as a *Hujjah* of the Fiqh Law of Worship in *Tafsîr Al-Kasysyâf* by Al-Zamakhsyarî

This research focuses on the role of *qirâ'ât syâdzdzah* in the interpretation of the Qur'an and *istinbâth* of the law of fiqh worship. With some differences in *qirâ'ât* related to the substance of the pronunciation where it causes different meanings, it will also give a different interpretation. As Ibn Taymiyyah said, "Each *qirâ'ât* seems to be a stand-alone verse. Therefore, the author is interested in exploring the position of *qirâ'ât syâdzdzah* in the interpretation of the Qur'an and in exploring the law of the Qur'an, in this case the author's focus is on the thought of Al-Zamakhsyarî through his work, namely *Tafsîr Al-Kasysyâf*. In addition, the author also seeks his thoughts related to *qirâ'ât syâdzdzah* and fiqh worship, through his other works and the works of other scholars related to these two things.

After the author has researched the interpretation of the verses of worship fiqh that the author has chosen, such as the verses of *tahârah*, prayer verses, zakat verses, fasting verses as well as the verses of Hajj and Umrah in *Tafsîr Al-Kasysyâf*, it can be concluded that Al-Zamakhsyarî includes *qirâ'ât syâdzdzah* in the interpretation of these verses. In addition, the *qirâ'ât syâdzdzah* affects the meaning of the fiqh law of worship in these verses and can be used as *istinbâth* law.

This research also agrees with Abu Hanifah Imam Abu Hanifah supports *qirâ'ât syâdzdzah* to be used as a legal *istinbâth*. He argued that *qirâ'ât syâdzdzah* although the narration is not *mutawatir* but it was narrated directly from the Prophet by the companions, it is just that the narration is *ahad* (individual). This research also differs from the opinions of *Malikiyyah* and *Shafi'iyyah* that *qirâ'ât syâdzdzah* cannot be used as a legal *istinbâth*. They both argue that *qirâ'ât syâdzdzah* is not the Qur'an and cannot be used as *hujjah*. In addition, *qirâ'ât syadzah* has also been *nasakh* or abolished since the time when the Prophet was still alive.

The method used in this study is qualitative (library research) using content analysis and also observation. The primary source used is *Tafsîr Al-Kasysyâf* by Al-Zamakhsyarî and his other works. The secondary sources are books that are closely related to *qirâ'ât syâdzdzah* and fiqh worship.

Keywords: *qirâ'ât syâdzdzah*, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, Al-Zamakhsyarî.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Hendra Ahmadi
Nomor Induk Mahasiswa : 212510041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Implikasi *Qir'ât Syâdzdzah* Sebagai *Hujjah* Hukum Fiqih Ibadah Dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* Karya Al-Zamakhsyari

Menyatakan bahwa:

1. Tesis 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 tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 20 September 2024
Yang membuat pernyataan



Hendra Ahmadi

SURAT TANDA PERSETUJUAN TESIS

IMPLIKASI *QIRÂ'ÂT SYÂDZDAH* SEBAGAI *HUJJAH* HUKUM FIIQH
IBADAH DALAM *TAFSÎR AL-KASYSYÂF* KARYA AL-ZAMAKHSYARI

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:
Hendra Ahmadi
NIM: 212510041

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

Jakarta, 20 September 2024

Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. Nurbaiti, M.A.

Pembimbing II



Dr. Zakaria Husin Lubis, M.A.Hum.

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



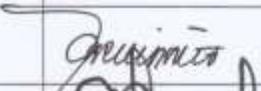
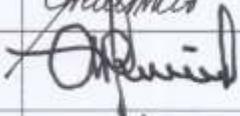
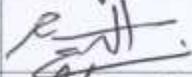
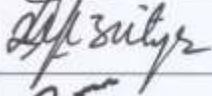
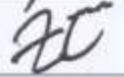
Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

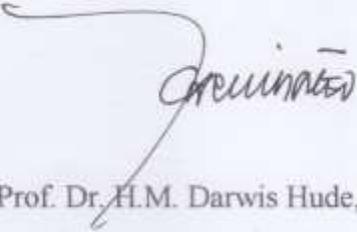
IMPLIKASI *QIRĀ'ĀT SYĀDZDZAH* SEBAGAI *HUJJAH* HUKUM FIQIH
IBADAH DALAM *TAFSĪR AL-KASYSYĀF* KARYA AL-ZAMAKHSHYARI

Disusun oleh:
Nama : Hendra Ahmadi
Nomer Induk Mahasiswa : 212510041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada:
Senin 21 Oktober 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr.H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Penguji I	
3.	Dr. Saifudin Zuhri, M.Ag.	Penguji II	
4.	Dr. Nurbaiti, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 21 Oktober 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

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	<u>H</u>	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: رَبّ 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'marbutah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقن ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan para sahabatnya hingga akhir zaman.

Dari hati yang paling dalam penulis menyadari sepenuhnya bahwa tesis ini tidak akan dapat terselesaikan tanpa adanya dukungan, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Untuk itu dengan segala hormat dan takzim penulis sampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada yang terhormat:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., atas segala kebijakannya.
2. Direktur Kuliah Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., atas segala kepemimpinan dan pengawasannya.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abd. Muid N, M.A., atas segala dukungan dan bantuannya.
4. Pembimbing Dr. Nurbaiti, Lc., M.A., dan juga Dr. Zakaria Husin Lubis, M.A., yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing penulis, memberi arahan serta masukan ilmu, petunjuk dan dorongan yang sangat berharga kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
5. Para Dosen serta seluruh civitas akademik Kuliah Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, yang telah bersedia membagikan ilmunya, membina, mendidik dan mengajar serta mewadahi dan melayani kebutuhan penulis selama masa perkuliahan hingga akhir studi.

6. Ayahanda Halil dan Ibundaku tercinta Warinah, tak ada kata yang dapat ananda katakan selain terima kasih yang sedalam-dalamnya atas segala kasih sayang, doa, pengorbanan, dukungan, bimbingan yang mereka berikan dengan ikhlas dan kesabaran yang tak terhingga, sehingga dapat membangun semangat penulis.
7. Ucapan terimakasih tak terhingga kepada keluarga besar Masjid Tahfidz Marzuqiah pimpinan Tuan Guru Dr. Kh Marzuqi, QH, M.A yang telah membimbing penulis selama di Jakarta, serta mendukung penuh dalam menempuh pendidikan.
8. Ucapan beribu-ribu terima kasih kepada seluruh pihak yang ikut terlibat baik secara langsung maupun tidak langsung yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, semoga amal baik yang mereka berikan kepada penulis mendapatkan balasan yang sebaik-baiknya dari Allah SWT.

Dalam penulisan tesis ini berbagai upaya telah penulis lakukan untuk memaksimalkan tesis ini menjadi karya ilmiah yang baik, namun karena keterbatasan kemampuan yang penulis miliki, maka tesis ini tentunya masih jauh dari kesempurnaan. oleh karena itu dengan segala kerendahan hati, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari para pembaca demi karya yang lebih baik lagi.

Akhirnya, semoga hasil jerih payah penulis ini dapat menjadi buah karya yang bermanfaat dan menjadi amal shalih yang mendapatkan ridha dari Allah SWT. di akhirat kelak, Amin.

Jakarta, 20 September 2024

Hendra Ahmadi

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Surat Tanda Persetujuan Tesis	xi
Surat Tanda Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	5
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian	6
F. Kerangka Teori	6
G. Tinjauan Pustaka	12
H. Metodologi Penelitian	12
I. Penelitian Terdahulu yang Relevan	14
J. Jadwal Penelitian.....	15
K. Sistematika Penelitian	15
BAB II DISKURSUS <i>QIRÁ'ÂT SYÂDZDZAH</i> DAN FIQIH IBADAH....	17
A. <i>QIRÁ'ÂT SYÂDZDZAH</i>	17
1. Definisi <i>Qirâ'ât</i>	17

2. Sejarah Perkembangan <i>Qirâ'ât</i>	20
3. Jenis-jenis <i>Qirâ'ât</i>	34
4. Kedudukan <i>Qirâ'ât Syâdzdzah</i> dalam <i>Tafsîr Al-Qur'an</i>	38
B. Fiqih Ibadah	45
1. Definisi Fiqih Ibadah.....	45
2. Macam-Macam Fiqih Ibadah	46
3. Pengaruh <i>Qirâ'ât Syâdzdzah</i> dalam Penafsiran Ayat Fiqih Ibadah.....	54
BAB III BIOGRAFI AL-ZAMAKHSYARI DAN <i>TAFSIR AL-KASYSYÂF</i>	57
A. Riwayat Hidup Al-Zamakhsyari	57
B. Perjalanan Keilmuan Al-Zamakhsyari.....	62
C. Paham Teologi dan Madhhab Fiqih	64
1. Teologi Mu'tazilah	64
2. Madzhab Hanafi	81
D. Karya-Karya Al-Zamakhsyari.....	97
E. Latar belakang Penulisan <i>Tafsir Al-Kasysyâf</i>	98
F. Kedudukan <i>Qirâ'ât Syâdzdzah</i> dalam <i>Tafsir Al-Kasysyâf</i>	100
G. <i>Qirâ'at Syadzdzah</i> sebagai tafsir	108
BAB IV ANALISIS <i>QIRÂ'ÂT SYÂDZDZAH</i> SEBAGAI <i>HUJJAH HUKUM FIQIH IBADAH</i> DALAM <i>TAFSÎR AL-KASYSYÂF</i> KARYA AL-ZAMAKHSYARÎ	111
A. Ayat-ayat <i>Thahârah</i>	111
B. Ayat-ayat Shalat.....	118
C. Ayat-ayat Zakat.....	129
D. Ayat-ayat Puasa.....	143
E. Ayat-ayat Haji dan Umrah	155
BAB V PENUTUP	167
A. Kesimpulan	167
B. Saran.....	168
DAFTAR PUSTAKA	169
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah kalam Allah sekaligus juga sebagai kitab pedoman hidup manusia. Memahami ayat Al-Qur'an yang sebagian besar masih bersifat global dibutuhkan upaya pemahaman yang lebih dalam yang disebut dengan tafsir.¹ Baik upaya penafsiran tersebut menggunakan berbagai ilmu Al-Qur'an atau juga ilmu bantu lainnya. Salah satu unsur penting dalam penafsiran Al-Qur'an adalah bidang *qirâ'ât*. Dalam diskursus ilmu qirâ'at terdapat pula pembahasan mengenai klasifikasi ilmu tersebut baik melihat dari kualitas (mutu *qirâ'ât* dari segi *râwî* atau *qirâ'ât* itu sendiri) *Qirâ'ât Syâdzdzah* ataupun kuantitasnya (jumlah orang yang meriwayatkan *qirâ'ât* tersebut).² Selain itu pemahaman terhadap qirâ'at sebagai pendukung penafsiran disebabkan adanya versi *qirâ'ât* yang berbeda. Adakalanya perbedaan itu berkenaan dengan substansi lafaz atau berkaitan dengan *dialek* kebahasaan. Perbedaan *qirâ'ât* yang berkaitan dengan substansi lafaz bisa menimbulkan perbedaan makna, sementara perbedaan *qirâ'ât* yang berkaitan dengan dialek kebahasaan tidak menimbulkan perbedaan makna.

Dari pernyataan di atas dipahami bahwa dengan adanya sebagian perbedaan *qirâ'ât* yang berkenaan dengan substansi lafaz dimana

¹ Muhammad 'Abd al-Aziz al-Zarqani, *Manâhil Al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân Juz II* Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, t.th, hal. 8.

² Hasanuddin, *Perbedaan Qirâ'at: dan Pengaruhnya Terhadap Istimbâth Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 144.

hal tersebut menimbulkan perbedaan makna, maka ia juga akan memberikan penafsiran yang berbeda. Sebagaimana pernyataan Ibnu Taimiyah “Tiap-tiap *qirâ’ât* seolah-olah merupakan satu ayat yang berdiri sendiri dilihat adanya indikasi petunjuk makna yang terkandung di dalamnya”.

Terdapat perbedaan dari para *mufasssir* tersebut dalam memberikan penjelasan makna *qirâ’ât*. ada yang hanya sebatas memaparkan perbedaan qira’at dan makna masing-masing *qirâ’ât* tersebut. Adapula yang memaparkan pengaruh perbedaan tersebut guna mendukung penafsiran dalam memahami pesan Al-Qur’an.

Selanjutnya mengenai penggunaan *qirâ’ât syâdzdzah* dalam mendukung penafsiran, hal ini menuai pendapat Ulama yang berbeda-beda. Ada Ulama yang menerima dan ada pula yang menolak. Mengenai perbedaan pendapat tentang kedudukan *qirâ’ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* dalam *istinbâth* hukum, kalangan Ulama yang menolak adalah golongan *Malikiyyah* dan *Syafi’iyyah* dengan alasan bahwa *qirâ’ât syâdzdzah* bukanlah Al-Qur’an dan tidak dapat dijadikan *hujjah*. *Qirâ’ât syadzah* juga sudah di-*nasakh* atau dihapus sejak zaman Rasulullah masih hidup.³ Sementara Imam Abu Hanifah mendukung *qirâ’ât syâdzdzah* untuk dijadikan *istinbâth* hukum. Ia berpendapat bahwa *qirâ’ât syâdzdzah* kendati periwayatannya tidak mutawatir namun ia diriwayatkan langsung dari Nabi oleh para sahabat, hanya saja periwayatan tersebut bersifat ahad (perorangan). Oleh karena itu maka *qirâ’ât syâdzdzah* sejajar dengan *khbar ahad*.⁴

Golongan Hanabilah dan Imam al-Tufi sependapat dengan Abu Hanifah. Menurut al-Tufi, *qirâ’ât syâdzdzah* yang diriwayatkan secara perorangan bisa dijadikan *hujjah*, karena perbedaan di kalangan Ulama adalah pendapat sekitar apakah *qirâ’ât syâdzdzah* termasuk Al-Qur’an atau *khbar ahad* Padahal keduanya, baik Al-Qur’an atau hadits merupakan sumber hukum islam. Maka tidak dibenarkan menolak *qirâ’ât syâdzdzah* sebagai dasar *istinbat* hukum karena keduanya berasal dari nabi.⁵ *Qirâ’ât syâdzdzah* juga bisa digunakan sebagai pendukung penafsiran dengan perbedaan pendapat yang dikemukakan oleh para ulama, yaitu:

Pertama, apabila perbedaan makna yang ditimbulkan bertentangan dengan makna yang sebenarnya (makna dari *qira’at mutawatir*) maka

³Ahmad ibn Hazm, *Al-Ihkâm fî Ushûl Al-Ahkâm* Juz I, Beirut Dâr al-Ahqâf al-Jadîdah, 1400 H, hal. 170-171.

⁴Nur al-Din ‘Itr, *‘Ulûm al-Qur’ân al-Karîm*, Damaskus: Matba’ah al-Salb, 1993, hal. 154.

⁵Romlah Widayati, *Implikasi Qirâ’ât Shadzdzah Terhadap Istinbâth Hukum*, Tangerang Selatan: Transpustaka, 2015, hal. 7.

tidak boleh menggunakannya dalam penafsiran. Hal ini karena dalam Al-Qur'an tidak akan ditemukan pertentangan kecuali hal tersebut berkenaan dengan masalah amar ma'ruf dan nahi munkar, juga dalam perkara *nâsikh* dan *mansûkh*.

Kedua, apabila makna tersebut tidak bertentangan atau hanya dalam batas berbeda, maka boleh menggunakannya sebagai pendukung penafsiran.⁶ Hal ini sejalan dengan kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* menurut para ulama yang menyatakan bahwa kendati *qirâ'ât syâdzdzah* tergolong dalam *qirâ'ât* Al-Qur'an yang dapat diterima eksistensinya, namun para ulama bersepakat bahwa *qirâ'ât* ini tidak diakui *qur'aniyyat*-nya. lebih khusus lagi bahwa *qirâ'ât* ini dimaksudkan sebagai tafsir atau penjelas terhadap *qirâ'ât* lain yang diakui *qur'aniyyât*-nya.

Hal penting yang menjadi objek penafsiran adalah fiqih ibadah. Umat Islam tidak bisa lepas dari ajaran syariatnya, salah satunya adalah hukum fiqih. Fiqih menjadi urgen karena berkaitan dengan metode beribadah, cara, interaksi sosial, dan masih banyak lainnya. Seringkali terjadi perseteruan antara pemeluk agama dan internal agama diawali dari adanya perbedaan penafsiran atas dalil yang mereka fahami.⁷

Menurut Bahasa, fiqih bermakna pemahaman. Adapun beberapa ulama memiliki ta'rif berbeda mengenai fiqih. Secara syara` diantaranya; Abu Hanifah mendefinisikan fiqih sebagai pengetahuan manusia akan dirinya dan segala yang terkait dengan kemanusiaan. Abu Abdillah as-Syafii menyatakan pendapatnya mengenai fiqih, yaitu sebagai ilmu pengetahuan, ketentuan Tuhan yang berkaitan dengan segala tindakan manusia yang memiliki dampak hukum berdasarkan perintah Tuhan. Imam Shawi menjelaskan bahwa fiqih adalah mengambil agama Allah dan teguh menjalankan seluruh perintah dan menghindari apa yang menjadi larangan-Nya. Secara lebih spesifik kemudian fiqih diklasifikasikan menjadi dua. Pertama, fiqih ibadah yaitu semua perbuatan yang berkaitan dengan Thaharah, Shalat, Puasa, Zakat, Haji, Qurban, Nadzar, Sumpah dan semua perbuatan manusia yang berhubungan dengan Tuhannya. Kedua, fiqih muamalat yaitu semua bentuk kegiatan transaksional seperti; deposito, jual beli, pidana, perdata antar sesama manusia baik secara individu maupun lembaga bahkan negara. Menjadi keniscayaan bahwa kita dalam beribadah harus menggunakan ilmu atau menjadi syarat sebelum kita beribadah

⁶ Ibn Jinni, *Al-Muhtasab fî Tabyîni Wujûhi Shawâdh Al-Qirâ'ât wa Al-Îdhâh 'Anhâ* Juz I Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971, hal. 38.

⁷ Fathul A. Aziz, "Fiqih Ibadah Versus Fiqih Muamalah," dalam *Jurnal El-Jizya: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2019, hal. 238.

mencari ilmu terlebih dahulu karena kedudukan ilmu itu laksana pohon, dan ibadah itu adalah buah dari berbagai jenis buah pepohonan (ilmu).⁸

Ibadah adalah bagian penting dalam Islam. Ia merupakan implementasi sekaligus bukti keimanan seseorang kepada Allah swt. Para ulama lazim mendefinisikan iman sebagai pernyataan sadar melalui lisan (*iqrâr bi al-lisân*), meyakini dengan hati (*i'tiqâd bi al-qalb*), dan mengerjakan keimanan tersebut dalam bentuk ibadah menggunakan anggota badan (*'amal bi al-jawârih*). Mengingat betapa pentingnya ia dalam Islam, ibadah tidak boleh dilakukan secara serampangan. Ia harus didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadits Rasulullah SAW.

Pentingnya ibadah ini membuat penulis ingin menggali lagi tafsiran-tafsiran para ulama' tentang fiqih ibadah, khususnya tafsiran dari qira'at syadzdzah, Demikian pula dengan *mufasssir*, di antara mereka ada yang menolak *qirâ'ât syâdzdzah* adapula yang menerima. Salah satu *mufasssir* yang banyak menuangkan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsirnya adalah Al-Zamakhsyari. Ia adalah seorang mufasssir pengarang kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wîl*. Ia bergelar *jâr Allâh* (tetangga Allah) karena pernah pergi ke Makkah dan menetap cukup lama di sana. Ia adalah seorang yang *tawadhû'* dan beradab mulia, juga sabar dalam menjalankan ketaatan pada Allah. Ia juga terkenal dengan keluasan ilmunya baik dalam ilmu hadits, fiqih, khususnya ilmu bahasa: nahwu dan *balâghah*, serta ilmu lainnya.⁹ Ia juga seorang *mufasssir bermalzhab* fiqih Hanafi dan beraqidah Mu'tazilah.¹⁰

Kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wîl*, atau yang lebih dikenal dengan *Tafsîr Al-Kasysyâf li al-Zamakhsyari* adalah termasuk dalam salah satu kitab *tafsîr bi al-ra'yi*. Kitab ini terkenal dengan corak bahasa dan sastranya yang sangat kental dimana kedua hal tersebut merupakan kecenderungan dari Al-Zamakhsyari. Selain itu kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* juga terkenal dengan nuansa teologisnya, yaitu teologi aliran Mu'tazilah sebagaimana aliran yang dipegang oleh pengarangnya. Salah satu cakupan lain dalam kitab ini adalah bidang *qirâ'ât*. Namun melihat dari bagaimana kecenderungan Al-Zamakhsyari terhadap bahasa yang sangat kuat, maka ini menjadi suatu kajian yang menarik bahwa jika para ulama' menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam penafsirannya karena ada pendapat yang menganggap bahwa *qirâ'ât*

⁸ Fathul A. Aziz, "Fiqih Ibadah Versus Fiqih Muamalah," ..., hal. 240-241.

⁹ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn Juz I*, t.tp.: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 304.

¹⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo, 2003, hal. 224.

syâdzdzah adalah *khavar ahad*, jika ia berasal dari Nabi dan sebagai *qaul al-Shahâbi* jika ia berasal dari sahabat, lantas bagaimana dengan Al-Zamakhsyari menyikapi kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsirnya *Al-Kasysyâf* yang kecenderungannya terhadap bahasa sangatlah kuat. Hal ini juga menjadi menarik karena Al-Zamakhsyari kerap mengungkapkan dalam kitab tafsirnya bahwa *qirâ'ât* bersifat *ikhtiyâr* dan bukan *tauqîf* sebagaimana pendapat para Ulama.¹¹ Maka melihat dari kecenderungan Al-Zamakhsyari yang sangat kuat dalam bidang bahasa tersebut dan salah satu pendapatnya mengenai *qirâ'ât* yang cukup berbeda dengan para Ulama, penelitian ini berusaha menjawab bagaimana kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* serta bagaimana implikasinya sebagai hujjah hukum fiqih ibadah dalam penafsiran dalam kitab tafsir tersebut.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas maka penulis mengidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam tafsir Al-Qur'an.
2. Pandangan Ulama' mengenai *qirâ'ât syâdzdzah*.
3. Pentingnya fiqih ibadah dalam kehidupan sehari-hari
4. Kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari
5. Implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* hukum fiqih Ibadah dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah diatas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini yaitu:

“Implikasi Qirâ'at Syâdzdzah Sebagai Hujjah Hukum Fiqih Ibadah Dalam Tafsir Al-kasysyaf Karya Al-Zamakhsari”

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah diatas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan tesis ini adalah:

- a. Bagaimana Diskursus *qirâ'ât syâdzdzah* dan Fiqih Ibadah ?
- b. Bagaimana Biografi Al-Zamakhsyari dan Kitab Al-Kasysyâf ?

¹¹ Ibrahim 'Abd Allah Rafidah, *Al-Nahwa wa Kutub al-Tafsîr* t.ttp: Dâr Al-Jamâhiriyah, 1990, hal. 128.

- c. Bagaimana Analisis *qirâ'ât syâdzdzah* dalam Tafsir Al-Kasysyâf karya Al-Zamakhsyari ?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini diarahkan untuk mencapai tujuan sebagai berikut :

1. Untuk mengetahui Diskursus *qirâ'ât syâdzdzah* dan Fiqih Ibadah
2. Untuk mengetahui Biografi Al-Zamakhsyari dan Kitab Al-Kasysyâf
3. Untuk mengetahui Analisis *qirâ'ât syâdzdzah* dalam Tafsir Al-Kasysyâf karya Al-Zamakhsyari

E. Manfaat Penelitian

Selain untuk menambah wawasan dan intelektualitas penulis, penelitian ini juga diharapkan dapat membawa manfaat baik secara akademis maupun praktis:

1. Secara Akademis

Memberikan kontribusi bagi pengembangan khazanah keilmuan sesuai dengan disiplin ilmu Al-Qur'an dan Tafsir khususnya dalam tema *qirâ'ât* dan penafsiran Al-Zamakhsyari dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf*. Dan juga Sebagai bahan informasi bagi peneliti berikutnya dalam rangka menemukan perspektif baru dan lebih luas atas permasalahan yang sama dalam satu cakupan pembahasan.

2. Secara Praktis

Penulis bisa mengetahui bagaimana kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* serta implikasi dari *qirâ'ât syâdzdzah* tersebut terhadap tafsir dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari, sehingga peneliti bisa menyimpulkan hasil akhirnya.

F. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, penulis memaparkan beberapa kerangka teori, kerangka teori adalah kemampuan seorang peneliti dalam mengaplikasikan pola berpikirnya dalam menyusun secara sistematis teori-teori yang mendukung permasalahan penelitian sebagai berikut:

1. *Tafsîr Maudhû'î*

Tafsîr Maudhû'î merupakan sebuah metode tafsir yang dicetuskan oleh para ulama' untuk memahami makna-makna dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Sebelum kita mengetahui secara mendalam tentang metode tafsir ini, maka akan peneliti paparkan pengertian metode tafsir ini. Tafsir secara bahasa mengikuti wazan "*taf'il*", berasal dari kata *al-fasr* yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Kata kerjanya mengikuti wazan "*dharaba-yadhribu*" dan "*nashara yanshuru*". Dikatakan, "*fasara (asy-syai'a) yafsiru*" dan "*yafsuru, fasran*" dan

“*fasarahû*” artinya *abânahû* (menjelaskannya). Kata *at-tafsîr* dan *al-fasr* mempunyai arti menjelaskan dan menyingkap yang tertutup.¹²

Kata tafsir di ambil dari ungkapan orang Arab: *fassartu al-faras* (فسرت الفرس) yang berarti saya melepaskan kuda. Hal ini dianalogikan kepada seorang penafsir yang melepaskan seluruh kemampuan berfikirnya untuk bisa mengurai makna ayat Al-Qur’an yang tersembunyi di balik teks dan sulit dipahami.¹³

Jika kita lihat dari semua pengertian di atas, maka tafsir secara bahasa memiliki arti menyingkap sebuah makna ayat Al-Qur’an. Sedangkan tafsir secara terminologi atau istilah para ulama dalam mendefinisikan berbeda pendapat dalam sisi redaksinya, namun jika dilihat dari segi makna dan tujuannya memiliki pengertian yang sama. Pengertian tafsir memiliki dua sudut pandang, ada yang memaknai tafsir sebagai disiplin ilmu ada yang memaknai tafsir sebagai kegiatan atau aktifitas. Namun, menurut peneliti lebih sepekat kepada pendapat pertama, yakni tafsir sebagai sebuah ilmu.¹⁴ Berikut beberapa pengertian tafsir secara terminologinya:

- a. Menurut Al-Zarkasyi yang dikutip oleh Al-Suyuthi, tafsir berarti ilmu untuk memahami kitab Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menjelaskan maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya.¹⁵
- b. Menurut Abu Hayyan yang diikuti al-Alusi, tafsir adalah disiplin ilmu yang mengkaji tentang cara pengucapan hukumnya, baik yang partikular (*juz’i*) maupun yang global (*kulli*), serta makna-makna yang terkandung di dalamnya.

Tafsir merupakan ilmu yang mengkaji tentang aspek-aspek yang meliputi Al-Qur’an yang dikonsentrasikan terhadap maksud-maksud Allah Swt. yang tertuang di dalam Al-Qur’an dengan kadar kemampuan manusia. Secara umum kalau kita melihat pemaparan di atas, bahwa tafsir merupakan suatu ilmu yang digunakan untuk mengkaji Al-Qur’an secara komprehensif. Tafsir juga merupakan kegiatan ilmiah yang berfungsi memahami dan menjelaskan kandungan

¹² Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur’an*, terj. Mudzakir AS, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001, hal. 455.

¹³ Tim Forum Karya Ilmiah Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Purna Siswa 2011 MHM Lirboyo Kota Kediri, *Al-Qur’an Kitab Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsîr Kalâmullâh*, Kediri: Lirboyo Press, 2013, hal. 188.

¹⁴ Supiana, dkk, *Ulîmul Qur’ân*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002, Cet. I, hal. 273.

¹⁵ Hasbiy Asshiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974, hal. 174

Al-Qur'an dengan ilmu-ilmu pengetahuan yang digunakan.¹⁶ Kata *maudhû'î* dinisbatkan kepada kata *maudhû'*, yang berarti topik atau materi suatu pembicaraan atau pembahasan. Dalam bahasa Arab kata *maudhû'î* berasal dari bahasa Arab (موضوع) yang merupakan *isim maf'ûl* dari *fi'il madhi* (وضع) yang berarti meletakkan, menjadikan, menghina, mendustakan, dan membuat-buat.¹⁷

Secara semantik, *tafsîr maudhû'î* berarti menafsirkan Al-Qur'an menurut tema atau topik tertentu. Dalam Bahasa Indonesia biasa disebut dengan tafsir tematik.¹⁸ *Tafsîr maudhû'î* menurut pendapat mayoritas ulama' adalah "Menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama."¹⁹ Semua ayat yang berkaitan tentang suatu tema tersebut dikaji dan dihimpun yang berkaitan. Pengkajiannya secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya seperti *asbâb an-nuzûl*, kosakata dan lain sebagainya. Semua dijelaskan secara rinci dan tuntas serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berasal dari Al-Qur'an, hadits, maupun pemikiran rasional.²⁰ Al-Qur'an memang sesungguhnya menghimpun tema-tema yang perlu digali dengan menggunakan metode *maudhû'î*. Jika menafsirkan Al-Qur'an dengan metode yang seperti ini kita akan bisa menetapkan syari'at yang cocok untuk setiap waktu dan tempat.²¹

Dari sana kita bisa menetapkan undang-undang kehidupan yang siap berhadapan dengan perubahan dinamika kehidupan, undang-undang *wadh'iyyah* dan unsur eksternal yang kita hadapi dalam keberagaman sehari-hari. Selama perjalanan hadirnya Al-Qur'an, telah diyakini bahwa akan selalu berdialog dengan setiap generasi dan kondisi. Al-Qur'an harus mampu menjawab segala tantangan kehidupan yang sangat beragam agar nilai-nilai yang terkandung dapat terealisasi secara ideal. Salah satu jalan yang di ambil adalah

¹⁶ Tim Forum Karya Ilmiah Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Purna Siswa 2011 MHM Lirboyo Kota Kediri, *Al-Qur'an Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalâmullâh, ...*, hal. 190.

¹⁷ A. Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progesif, 1997, hal. 1564-1565.

¹⁸ Usman, *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 311.

¹⁹ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidâyah Fî Al-Tafsîr Al-Maudhû'î*, Mesir: Dirâsât Manhajjiyyah Maudhû'iyah, 1997, hal. 41.

²⁰ Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 151.

²¹ M. Baqir Hakim, *Ulûmul Qur'ân*, terj. Nashirul Haq, dkk, Jakarta: Al-Huda, 2006, hal. 507.

menafsirkan Al-Qur'an dengan metode *maudhû'î* (tematik).²² Sesuai dengan namanya 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-Qur'an ataupun dari yang lainnya. Tema-tema yang dipilih akan dikaji secara tuntas dari berbagai aspek sesuai dengan petunjuk dalam ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Masalah-masalah yang ada harus dikaji secara tuntas dan menyeluruh agar mendapatkan sebuah solusi dari permasalahan tersebut.²³

Untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dimaksud, maka metode tafsir ini lahir dan mengikuti aturan-aturan perkembangan keilmuan yang sering terjadi dalam metode-metode tafsir. Maka dari itu metode ini memiliki beberapa tahapan atau periode yang pada awalnya metode ini menginduk pada metode tafsir klasik yang berperan sebagai pengasuhnya, kemudian setelah mandiri, metode ini memisahkan diri dan memiliki sifat penafsiran (khas) terhadap tema-tema Al-Qur'an yang terlepas dari kerangka umum metode tafsir klasik.²⁴

Tafsîr maudhû'î memiliki kelebihan dan kekurangan. Diantara kelebihan *tafsîr maudhû'î* sebagai berikut:

a. Menjawab Tantangan Zaman

Permasalahan dalam kehidupan selalu tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan kehidupan itu sendiri. Semakin modern kehidupan, permasalahan yang timbul semakin kompleks dan rumit, serta mempunyai dampak yang luas. Hal ini dimungkinkan karena apa yang terjadi pada suatu tempat, pada saat yang bersamaan, dapat disaksikan oleh orang lain di tempat yang lain pula, bahkan peristiwa yang terjadi di ruang angkasa pun dapat dipantau dari bumi. Kondisi serupa inilah yang membuat suatu permasalahan segera merebak ke seluruh masyarakat dalam waktu yang relatif singkat. Untuk menghadapi masalah yang demikian, dilihat dari sudut tafsir Al-Qur'an, tidak dapat ditangani dengan metode-metode selain tematik. Hal ini dikarenakan kajian metode tematik ditunjuk untuk menyelesaikan permasalahan. Itulah sebabnya metode ini mengkaji semua ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang kasus yang sedang di bahas secara tuntas dari berbagai aspeknya.

49. ²² M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010, hal.

²³ Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*,... hal. 152

²⁴ M. Baqir Hakim, *Ulûmul Qur'ân*, terj. Nashirul Haq, dkk,... hal. 510.

b. Praktis dan sistematis

Tafsir dengan metode ini disusun secara praktis dan sistematis dalam memecahkan permasalahan yang timbul. Kondisi semacam ini amat cocok dalam kehidupan umat yang semakin modern dengan mobilitas yang tinggi sehingga mereka seakan-akan tidak punya waktu untuk membaca kitab-kitab tafsir yang besar, padahal untuk mendapatkan petunjuk Al-Qur'an mereka harus membacanya. Dengan adanya tafsir tematik, mereka akan mendapatkan petunjuk Al-Qur'an secara praktis dan sistematis serta dapat lebih menghemat waktu, efektif dan efisien.

c. Dinamis

Metode tematik membuat tafsir Al-Qur'an selalu dinamis sesuai dengan tuntutan zaman sehingga menimbulkan *image* di dalam benak pembaca dan pendengarnya bahwa Al-Qur'an senantiasa megayomi dan membimbing kehidupan di muka bumi ini pada semua lapisan dan strata sosial.

d. Membuat Pemahaman Menjadi Utuh

Dengan ditetapkan judul-judul yang akan di bahas, maka pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an dapat diserap secara utuh. Pemahaman serupa ini sulit menemukannya di dalam ketiga metode tafsir lainnya. Maka dari itu, metode tematik ini dapat diandalkan untuk pemecahan suatu permasalahan secara lebih baik dan tuntas, sebagaimana telah dicontohkan dalam pembahasan di atas.

Adapun kekurangan *Tafsir Maudhû'i* sebagai berikut:

a. Memenggal Ayat Al-Qur'an

Memenggal ayat Al-Qur'an yang dimaksudkan di sini ialah mengambil satu kasus yang terdapat di dalam satu ayat atau lebih yang mengandung banyak permasalahan yang berbeda. Misalnya, petunjuk tentang sholat dan zakat. Biasanya kedua ibadah itu diungkapkan bersamaan dalam satu ayat. Apabila ingin membahas kajian tentang zakat, misalnya, maka mau tidak mau ayat tentang sholat harus di tinggalkan ketika menukilkannya dari ushaf agar tidak mengganggu pada waktu melakukan analisis.

b. Membatasi Pemahaman Ayat

Dengan ditetapkannya judul penafsiran, maka pemahaman suatu ayat menjadi terbatas pada permasalahan yang dibahas tersebut. Akibatnya, mufasir terikat oleh judul itu.²⁵

²⁵ Moh. Tulus Yamani, "Memahami al-Qur'an dengan Metode *Tafsir Maudhû'i*," dalam Jurnal PAI, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 285-286.

2. *Qirâ'ât Syâdzdzah*

Untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti, dalam proses penelitian dibutuhkan adanya kerangka teoritik. Kerangka teoritik ini juga digunakan untuk memperlihatkan ukuran atau sebagai kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu. *Qirâ'ât syâdzdzah* adalah *qirâ'ât* yang diperdebatkan perwayatannya. *Qirâ'ât* ini tergolong dalam *qirâ'ât al-Qur'ân* yang dapat diterima eksistensinya, kendati para Ulama bersepakat bahwa *qirâ'ât* ini tidak diakui *qur'aniyyat*-nya. Lebih khusus lagi bahwa *qirâ'ât* ini dimaksudkan sebagai tafsir atau penjelas terhadap *qirâ'ât* lain yang diakui *qur'aniyyât*-nya.²⁶ Dalam penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai pendukung penafsiran, *qirâ'ât* ini menuai pendapat Ulama yang berbeda. Ada yang menolak dan ada juga yang menerima. Begitu pula dengan para *mufasssir*. Salah satu yang menarik untuk dikaji adalah al-Zamakhshari, yang berpaham Mu'tazilah serta memiliki kecenderungan yang sangat kuat dalam ilmu bahasa. Hal menarik adalah bagaimana ia memposisikan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsirnya dengan kecenderungannya dalam bidang bahasa yang begitu kuat serta salah satu ungkapannya dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* yang menyatakan bahwa *qirâ'ât* bersifat *ikhtiyâr* dan bukan *tauqîf*.²⁷

Selanjutnya mengenai ayat-ayat yang akan dibahas, dimana al Qur'an memuat berbagai macam perkara seperti: (*al-amru wa al nahyu*) perintah-larangan, (*al-wa'du wa al-wa'id*) janji dan harapan, *judal*, kisah kisah, dan (*mathal*) perumpamaan. Atau berisi tentang perintah dan larangan, halal-haram, *muhkam-mutashabih* dan *amtsal*. Maka pada penelitian kali ini objek kajian ayat akan difokuskan pada selain ayat-ayat tentang hukum. Hal ini karena kajian dalam masalah hukum yang memiliki padanan dengan *qirâ'ât syâdzdzah* sudah cukup banyak dikaji. Maka peneliti memilih objek kajian yang berbeda, dengan memfokuskan pada bagaimana *qirâ'ât syâdzdzah* berfungsi sebagai pendukung atau penjelas dalam penafsiran ayat. Berdasarkan uraian di atas, maka kajian dalam penelitian ini merupakan sebuah gambaran tentang bagaimana kedudukan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* dan implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* terhadap tafsir dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wîl* karya Al-Zamakhshari.

²⁶Hasanuddin, *Perbedaan Qira'at*, ..., hal. 152.

²⁷Ibrahim 'Abd Allah Rafidah, *Al-Nahw wa Kutub*, ..., hal.731.

G. Tinjauan Pustaka

Penelitian ini berbasis ayat-ayat Al-Qur'an yang dihubungkan dengan Fiqih ibadah. Ayat-ayat tersebut dicari dan diolah kemudian dihimpun dan dicarikan *qirâ'ât syâdzdzah* yang terdapat di dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf*.

Kemudian penulis menjelaskan penafsiran Al-Zamakhsyari terhadap ayat-ayat tersebut di dalam tafsirnya serta mengambil poin penting perihal *istinbath* hukum di tafsir tersebut. Kemudian penulis memadukannya dengan penjelasan-penjelasan dari beberapa kitab tafsir terkemuka, guna memperoleh penjelasan hukum fiqih yang lebih mendetail dan luas. Dalam jelajah tinjauan pustaka kemudian penulis mengambil sumber-sumber literatur lain yang kiranya relevan dengan pembahasan penulis seputar deradikalisasi seperti disertasi, buku, artikel, jurnal, *website* yang membahas seputar *qirâ'ât syâdzdzah* dan *istinbâth* hukum.

H. Metodologi Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini mencoba untuk mengarahkan pada objek kajian beberapa ayat yang membahas tema fiqih ibadah yakni shalat, zakat, puasa serta haji dan umrah dalam Al-Qur'an, yaitu dengan perspektif *qirâ'ât syâdzdzah* yang terdapat dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari. Selain itu, penelitian ini juga berusaha membahas *hujjah* hukum fiqih ibadah yang ada pada ayat tersebut menurut pendapat Al-Zamakhsyari, dengan disertai berbagai pendapat para mufassir yang terkenal dalam sebuah kajian tematik, menggunakan sumber data dari ayat-ayat Al-Qur'an, secara akademik metode ini dalam ilmu tafsir dikenal dengan *tafsîr maudhû'î* (tematik).²⁸ Oleh karena itu, penulis mencoba mengelompokkan term-term dari berbagai ayat Al-Qur'an tentang fiqih ibadah yakni shalat, zakat, puasa serta haji dan umrah dan mencoba menyajikan dalam perspektif *qirâ'ât syâdzdzah* dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya Al-Zamakhsyari.

2. Data dan Sumber Data

Data adalah sumber yang menjadi acuan dalam melaksanakan penelitian. Bila dilihat dari sumber datanya, maka pengumpulan data dapat menggunakan sumber primer dan sumber sekunder.

a. Sumber data primer.

Sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul data.²⁹ Karena penelitian ini

²⁸ Abdul Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 47.

²⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, Bandung: Alfabeta, 2016, hal. 308.

adalah penelitian kepustakaan, maka data primer yang digunakan bersumber dari buku-buku atau tulisan-tulisan ilmiah. Sebagai data primer dalam tesis ini adalah *Tafsîr Al-Kasysyâf* dengan mencari ayat-ayat tentang fiqih ibadah yakni shalat, zakat, puasa serta haji dan umrah yang dikelompokkan menjadi satu kelompok tema implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* beserta hujjah hukum fiqihnya, sebagai acuan dalam perspektif penelitian ini, beserta buku-buku karya beliau yang lain.

b. Sumber data sekunder

Sumber sekunder merupakan sumber yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data.³⁰ Data sekunder sebagai pendukung atau melengkapi data primer. Adapun data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini antara lain: berbagai kitab-kitab tafsir Al-Qur'an yang *mu'tabar* seperti kitab *Tafsîr Jalâlain*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr Al-Mishbâh*, buku-buku, artikel-artikel, majalah, jurnal, dan situs-situs internet yang berkaitan dengan pembahasan tentang Al-Zamakhshyari, *qirâ'ât syâdzdzah* dan hujjah fiqih.

3. Teknik Input dan Analisis data

a. Teknik Input Data

1) Kajian Pustaka

Penelitian kepustakaan adalah kegiatan penelitian dilakukan dengan cara mengumpulkan informasi dan data dengan bantuan berbagai macam material yang ada di perpustakaan seperti buku referensi, hasil penelitian sebelumnya yang sejenis, artikel, catatan, serta berbagai jurnal yang berkaitan dengan masalah yang ingin dipecahkan. Kegiatan dilakukan secara sistematis untuk mengumpulkan, mengolah, dan menyimpulkan data dengan menggunakan metode/teknik tertentu guna mencari jawaban atas permasalahan yang dihadapi.³¹ Selain itu, kajian pustaka tersebut dilakukan dengan mencari referensi dari karya orang lain yang berkaitan dengan Ujaran Kebencian dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik/*Maudhû'î*)

2) Observasi

Kemudian observasi ini bergerak dalam pengamatan penulis terkait tambahan-tambahan informasi data dari para ulama' yang mengkaji tafsir baik tafsir karya ulama' terdahulu maupun tafsir karya sendiri, melalui ceramah, seminar, kajian

³⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, ..., hal. 309.

³¹ Milya Sari dan Asmendri, "Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA", dalam *Jurnal Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 44.

yang digelar di media *online* atau *offline*, khususnya ulama' yang memaparkan *Tafsîr Al-Kasysyâf*. Upaya ini sebagai isyarat kematangan dalam melaksanakan penelitian Implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* Sebagai Hujjah Hukum Fiqih ibadah Dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* Karya Al-Zamakhsyari ini.

b. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang penulis gunakan dalam penelitian ini yaitu analisis isi (*content analysis*) atau disebut juga analisis dokumen. Menurut Suharsimi Arikunto analisis isi adalah metode penelitian yang dilakukan terhadap informasi yang di dokumentasikan dalam rekaman, baik gambar, suara, tulisan, ataupun bentuk rekaman lainnya. Sedangkan menurut Stone analisis isi adalah teknik penelitian untuk membuat inferensi (simpulan) dengan mengidentifikasi karakteristik khusus secara objektif dan sistematis.³²

4. Pengecekan Keabsahan Data

Keabsahan data dilakukan untuk membuktikan apakah penelitian yang dilakukan benar-benar merupakan penelitian ilmiah sekaligus untuk menguji data yang diperoleh. Uji keabsahan data dalam penelitian kualitatif meliputi uji, *credibility*, *transferability*, *dependability*, dan *confirmability*. Data-data ini menghimpun beberapa ayat-ayat kisah nabi dan janji dalam Al-Qur'an yang teridentifikasi sebagai *qirâ'ât syâdzdzah* di dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* untuk diformulasikan dalam kajian Implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* terhadap *hujjah* fikih, dan mengumpulkan data-data terkait dengan permasalahan implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* ayat-ayat tersebut dalam *hujjah* fikih. Kemudian problem utama masalah ini penulis telaah terhadap data-data yang telah dihimpun dan diuji validasi dalam kaitannya dengan implikasi *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai *hujjah* fikih.

I. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penulis mendapatkan beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan pembahasan. Penelitian-penelitian tersebut memiliki kaitang denga apa yang akan penulis teliti namun secara konteks dan masalah tentu sangat berbeda, di antaranya seperti:

1. *Pengaruh Qirâ'ah Sab'ah Terhadap Istimbâth Hukum*. Tesis ini karya Umi Hasunah MZ di Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel (IAIN) Surabaya, pada tahun 2010. Tesis ini membahas tentang beberapa ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan hukum atau

³² Andi Prastowo, *Memahami Metode-Metode Penelitian Suatu tinjauan Teoretis & Praktis*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, hal. 80.

fiqih yang mempunyai perbedaan qirâ'ât dan pengaruhnya terhadap hasil *istinbâth* hukum tersebut.

2. *Implikasi Al-Qirâ'ât Al-Sab'u terhadap Hukum Dalam Tafsîr al-Qurthûbî*. Tesis ini karya Abdullah A. Zaini di Pascasarjana Institut Agama Islam Negri Sunan Ampel (IAIN) Surabaya, pada tahun 2011. Tesis ini membahas tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum yang mempunyai perbedaan *qirâ'ât sab'*, sedangkan obyek penelitiannya adalah sama dengan penelitian ini, yaitu *tafsîr al-Qurthûbî*.
3. Perbedaan Qirâ'at dan Pengaruhnya terhadap Penafsiran Al-Qur'an: Studi Qirâ'ah Sab'ah pada kitab Tafsîr al-Mishbâh karya Muhammad Quraish Shihab. Tesis ini karya Muhammad Alaika Nasrulloh di Pascasarjana Institut Agama Islam Negri Sunan Ampel Surabaya (IAIN), pada tahun 2011. Tesis ini membahas tentang perbedaan bacaan pada imam tujuh, dan hanya mejabarkan beberapa contoh lafaz Al-Qur'an yang memiliki perbedaan qirâ'ât yang berpengaruh dengan hasil penafsiran. sedangkan obyek penelitiannya adalah kitab tafsîr al-Mishbâh karya Muhammad Quraish Shihab.
4. *Qirâ'ât dalam Al-Qur'an dan Pengaruhnya Terhadap Istinbâth Hukum: Kajian Atas Ayat-Ayat Thahârah Karya Cholil 2005*. Jurnal ini membahas tentang perbedaan bacaan Al-Qur'an pada ayat-ayat yang berkenaan dengan bersuci dan pengaruhnya terhadap penetapan hukum dikarenakan adanya perbedaan bacaan tersebut.

J. Jadwal Penelitian

Penelitian ini dijadwalkan dalam kurun waktu tiga sampai lima bulan, sebagai upaya kesungguhan penulis dalam menjawab rumusan masalah. Terhitung dari semenjak proposal ini diterima dan disahkan oleh Kaprodi Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir PTIQ Jakarta.

K. Sistematika Penelitian

Dalam rangka mencapai pengetahuan tentang pengaruh *qirâ'ât syâdzdzah* terhadap tafsir dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil* karya Al-Zamakhsyari maka akan dilakukan pembagian bab demi bab pembahasan dengan sistematika sebagai berikut:

BAB I: PENDAHULUAN diawali dengan latar belakang masalah, kemudian identifikasi masalah pembatasan masalah dan perumusan masalah, tujuan masalah, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, jadwal penelitian serta sistematika penelitian.

BAB II: DISKURSUS *QIRÁ'ÂT SYÂDZDZAH* DAN FIQIH IBADAH *Qirâ'ât Syâdzdzah*, meliputi Definisi *Qirâ'ât*, Jenis-jenis *Qirâ'ât* dan Kedudukan *Qirâ'ât Syâdzdzah* dalam Tafsir Al-Qur'an. Selain itu, penulis juga memaparkan tentang fiqih ibadah, meliputi Definisi Fiqih Ibadah, Macam-Macam Fiqih Ibadah serta Pengaruh *Qirâ'ât Syâdzdzah* dalam Penafsiran Ayat Fiqih Ibadah.

BAB III: BIOGRAFI AL-ZAMAKHSYARI DAN KITAB AL-KASYSAF, Pada bab ini penulis memaparkan Riwayat Hidup Al-Zamakhsari, Karya-karya Al-Zamakhsari, Latar Belakang Penulisan *Tafsîr Al-Kasyshâf* serta Kedudukan *Qirâ'ât Syâdzdzah* dalam *Tafsîr Al-Kasyshâf*.

BAB IV: ANALISIS *QIRÁ'ÂT SYÂDZDZAH* DALAM *TAFSÎR AL-KASYSYÂF AN HAQÂ'IQ GHAWÂMID AL-TANZÎL WA 'UYÛN AL-AQÂWIL FI WUJÛH AL-TA'WÎL* KARYA AL-ZAMAKHSYARI, Pada bab ini penulis memaparkan tentang *Qirâ'ât Syâdzdzah* pada Ayat-Ayat *Thahârah*, Ayat-Ayat Fiqih Shalat, Ayat-Ayat Fiqih Zakat, Ayat-Ayat Fiqih Puasa serta Ayat-Ayat Fiqih Haji dan Umroh yang terdapat dalam *Tafsîr Al-Kasyshâf* serta penafsiran dan *istinbâth* hukum fiqihnya,

BAB V: PENUTUP penelitian ini, diakhiri dengan kesimpulan-kesimpulan dan saran penulis dari hasil penelitian.

BAB II DISKURSUS *QIRĀ'ĀT SYĀDZDZAH* DAN FIQH IBADAH

A. *QIRĀ'ĀT SYĀDZDZAH*

1. Definisi *Qirā'ât*

Secara etimologi, lafaz *qirā'ât* merupakan bentuk *mashdar* dari akar kata *qara'a-yaqra'u-qirā'atan wa qur'ānan* yang berarti *bacaan*. Makna asalnya juga mempunyai arti “mengumpulkan” dan “menghimpun”, artinya menghimpun huruf-huruf dan kata-kata satu dengan yang lain dalam suatu ucapan yang tersusun rapi.¹ Secara terminologi, definisi yang mudah dipahami dan dijadikan sebagai acuan adalah seperti yang dikemukakan oleh ‘Abdul Fatah al-Qadi dalam *al-Budûr al-Zâhirah fî Qirâ'ât al-'Asyr al-Mutawâtirah*, juga dikutip oleh Ahmad Fathoni dalam bukunya *Kaidah Qirâ'ât Tujuh*: “Ilmu yang membahas tentang tata cara pengucapan kata-kata Al-Qur'an berikut cara penyampaiannya, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan dengan cara menyandarkan setiap bacaannya kepada salah seorang imam *qirâ'ât*”.² Dan juga menurut Zakaria Husin Lubis, *Qirâ'ât syâdzdzhah* adalah bacaan Al Quran yang tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan secara kanonik, seperti mutawatir (transmisi yang tidak diragukan),kesesuaian dengan mushaf 'utsmani,dan aturan

¹ Lihat Ibnu Manzhur, *Lisanul Arab*, Vol.1(Darul ma'ariif Kairo,tanpa tahun) h.3563

²Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020, hal. 1.

bahasa Arab klasik. Bacaan ini menarik secara akademis namun tidak diterima untuk digunakan dalam praktik ibadah seperti shalat³.

Selain Abdul Fattah Al-Qadi dan Zakaria Husin Lubis, ada beberapa ulama' yang mendefinisikan *qirâ'ât* sebagai berikut:

- a. Ibn Al-Jazari: *qirâ'ât* adalah ilmu yang menyangkut cara-cara mengucapkan kata-kata Al-Qur'an dan perbedaan-perbedaannya dengan cara menisbahkan kepada penukilnya.⁴
- b. Az-Zarkasyi: *qirâ'ât* adalah perbedaan cara-cara melafalkan Al-Qur'an, baik mengenai huruf-hurufnya atau cara pengucapan huruf-huruf tersebut seperti *takhfif* (meringankan), *tatsqil* (memberatkan) atau yang lainnya.⁵
- c. Ash-Shabuni: *qirâ'ât* adalah suatu mazhab cara melafalkan Al-Qur'an yang dianut oleh salah seorang imam berdasarkan sanad-sanad yang bersambung kepada Rasulullah SAW.⁶

Dari definisi tersebut walaupun redaksi berbeda-beda, tapi pada hakikatnya mempunyai makna yang sama, yakni ada beberapa cara melafalkan Al-Qur'an walaupun sama-sama berasal dari sumber yang sama yaitu Rasulullah SAW. Dengan demikian, bahwa *qirâ'ât* berkisar pada dua hal: *pertama*, *qirâ'ât* berkaitan dengan cara melafalkan Al-Qur'an yang dilakukan oleh seorang imam dan berbeda dengan imam lainnya. *Kedua*, cara melafalkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pada riwayat yang mutawatir dari Nabi saw.⁷

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang mengandung kemukjizatan yang berpahala bila membacanya sampai kepada kita dengan periwayatan yang mutawatir yang diawali Surah Al-Fatihah dan diakhiri dengan Surah An-Nas. Ada juga yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan kedalam hati nabi Muhammad dan diriwayatkan dengan cara mutawatir. Baharuddin al-Zarkasyi mengatakan bahwa Al-Qur'an dan *qirâ'ât* pada hakikatnya adalah dua hal yang berbeda. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai penjelas dan mengandung kemukjizatan. Sedangkan *qirâ'ât* adalah perbedaan yang

³ Zakaria Husin Lubis, "Hermeneutics Of The Holy Religion Texts (The Study of the Relationship of the Qur'anic Text to Religious Life)," dalam *Jurnal Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman*, Vol. 4 No. 01 Tahun 2020, hal. 86-102.

⁴ Azhari Mulyana, "pengertian ilmu qiraat menurut para", dalam <https://blogspot.com/2016/02/pengertian-ilmu-qiraat-menurut-para.html>. Diakses pada 22 Oktober 2024.

⁵ Az Zarkasyi, Al Burhan Fi ulumul Qur'an (Kairo, Darul Hadits, 2006) hlm. 222

⁶ Muhammad Ali Al-Shabuni, Al-Tibyan fi'ulum Al-qur'an. Maktabah Al Ghazali, Damaskus, 1390. hlm, 223.

⁷ Ratnah Umar, "Qira'at Al-Qur'an (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira'at)", dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 36-37.

terdapat pada lafaz wahyu dan perbedaan dan cara membacanya dari segi *takhfif* ataupun *tatsqil*. Pendapat Al-Zarkasyi ini juga diikuti oleh Al-Qasthalani dalam kitabnya *Lathâiful* secara syarat dan Ahmad bin Muhammad Al-Dhimiyati pengarang buku *Ittihâf Fudhalil Basyar*.

Perkataan Al-Zarkasyi ini menunjukkan bahwa keduanya mempunyai hubungan yang erat dan saling mempengaruhi. Beliau mengatakan: bukan berarti saya memungkiri adanya pengaruh Al-Qur'an dan *qirâ'ât*. Keduanya mempunyai hubungan yang sangat kuat meskipun perbedaan keduanya tidak dapat dipungkiri. Al-Qur'an terdiri dari *lafadz* dan susunan ayat sedangkan *qirâ'ât* terdiri atas lafaz dan cara membacanya. Perbedaan keduanya sangat jelas dalam hal ini. Yang jelas Al-Qur'an dan *qirâ'ât* bukan dua hal yang berbeda secara sempurna, namun hanya berbeda dalam satu segi saja yaitu bahwa Al-Qur'an adalah mencangkupi tempat-tempat yang di sepakati dan yang diperselisihkan bacaannya yang bersumber secara *mutawâtir* dari Rasulullah, sedangkan *qirâ'ât* adalah bentuk-bentuk perbedaan bacaan baik yang mempunyai kedudukan *mutawâtir* maupun *syâdz*. Sebagaimana diketahui *syadz* bukanlah dari Al-Qur'an.⁸

Muhsin Salim mengatakan Al-Quran dan *qirâ'ât* pada hakikatnya satu. Dalilnya adalah bahwa keduanya merupakan wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah. Namun menurut penulis pendapat ini tidaklah benar berdasarkan beberapa hal berikut:

- a. Bahwa *qirâ'ât* dengan berbagai macam perbedaannya tidaklah mencakup seluruh kalimat Al-Qur'an.
- b. Bahwa definisi *qirâ'ât* mencakup yang *mutawâtir* maupun *syâdz*. Adapun *qirâ'ât mutawâtir* bagian dari Al-Qur'an secara *qath'i* sedangkan *qirâ'ât syâdz* tidak dianggap sebagai Al-Qur'an. Maka bagaimana mungkin atau bagaimana suatu anggapan keduanya adalah satu.

Secara umum, kalimat-kalimat Al-Qur'an diturunkan secara mutawatir terbagi menjadi dua bagian:

- a. Kalimat-kalimat yang turun satu wajah saja. Satu cara membaca dan inilah yang paling banyak didalam Al-Qur'an
- b. Kalimat-kalimat yang turun dengan beberapa wajah, yang digolongkan kepada *ahrûf sab'ah*. Inilah kalimat yang dibaca berbeda-beda yang diriwayatkan secara mutawatir turun-temurun.

Dengan demikian Al-Qur'an lebih umum dari *qirâ'ât* yang *mutawâtir*, sebagaimana *qirâ'ât syâdz* bukan termasuk bagian dari Al-Qur'an. *Qirâ'ât* yang *mutawâtir* merupakan bagian dari Al-Qur'an dan keduanya saling bergesekan. Setiap *qirâ'ât* yang sah yang bersumber

⁸ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 5-6.

dari Nabi Muhammad adalah bagian dari Al-Qur'an yang turun sebagai *rukhsah* dan keringanan terhadap umat sebagaimana yang telah dijelaskan di dalam hadis-hadis yang berkenaan dengan *ahrûf sab'ah*.⁹

2. Sejarah Perkembangan *Qirâ'ât*

Sebagaimana diketahui bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang waktu mulai diturunkannya *qirâ'ât*, yaitu ada yang mengatakan *qirâ'ât* mulai di turunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya Al-Qur'an. Ada yang mengatakan *qirâ'ât* mulai di turunkan di Madinah sesudah peristiwa Hijrah, dimana sudah mulai banyak orang yang masuk Islam dan saling berbeda ungkapan Bahasa Arab dan dialeknya. Memang tidak tercatat mengenai kapan tepatnya ilmu *qirâ'ât* itu muncul. Tetapi yang jelas, mula-mula orang yang pertama menulis tentang ilmu *qirâ'ât* tersebut adalah Abu Ubaid Al-Qasim Ibn Salam (wafat tahun 244 H). Beliau telah mengumpulkan para imam *qirâ'ât* dengan bacaannya masing-masing, para tokoh lain yang turut memelopori lahirnya ilmu *qirâ'ât* adalah Abu Hatim Al-Sijistany, Abu Jafar al-Thabary dan Ismail al-Qodhi. Di zaman Sahabat, para qari dan huffaz yang terkenal adalah Usman bin Affan, Ali bin Abi Talib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin tsabit, Ibnu Mas'ud, Abu Darda' dan Abu Musa AlAsy'ari. Merekalah yang dikirim oleh Khalifah Usman ke wilayah Islam bersama Mushaf Usmani yang telah disediakan. Dari Hasil didikan para *qâri'* zaman sahabat, muncullah pakar-pakar *qirâ'ât* generasi tabiin, dan sesudahnya.¹⁰

Nabi SAW menerima Al-Qur'an dari malaikat Jibril AS secara berangsur-angsur selama lebih kurang 23 tahun. Sejarah mencatat bahwa selama kurun waktu tersebut Nabi tidak hanya menetap di Makkah, namun sering bepergian dan hijrah ke kota lain, seperti Madinah. Proses turunnya Al-Qur'an dan perjalanan dakwah Nabi tersebut tentu sangat berpengaruh pada sejarah dan perkembangan *qirâ'ât*. Di kalangan ulama, terdapat dua pendapat yang menjelaskan tentang kapan mulai munculnya *qirâ'ât*, pendapat itu adalah sebagai berikut;

Pertama, *qirâ'ât* turun di Makkah bersama permulaan turunnya wahyu Al-Qur'an. Pendapat ini berargumen bahwa kebanyakan surat Al-Qur'an turun di Makkah dan di dalamnya terdapat *qirâ'ât*, namun tidak demikian dengan surah-surah yang turun di Madinah. Menurut mereka, inilah yang menunjukkan bahwa *qirâ'ât* diturunkan di Makkah.

⁹ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 6-7.

¹⁰ Iwan Romadhan Sitorus, "Asal Usul Ilmu Qira'at", dalam *Jurnal El-Afkar*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, hal. 75-76.

Kedua, qirâ'ât diturunkan di Madinah setelah Nabi hijrah. Pendapat kedua ini beralasan bahwa dengan banyaknya orang-orang yang masuk Islam dari berbagai suku dan kalangan dengan bahasa dan *lahjah* mereka masing-masing, maka Allah SWT memberi kemudahan untuk membaca Al-Qur'an dengan tujuh huruf (*sab'atu ahrûf*). Disamping itu, ada pula hadis yang menceritakan Nabi memohon kepada Jibril untuk diberi keringanan membaca Al-Qur'an lebih dari satu huruf sebagaimana yang sudah penulis cantumkan pada bab *pertama*. Hadis tersebut turun di suatu tempat yang bernama Adah Bani Gafar, yakni perairan (anak sungai) yang dekat dengan Madinah. Menurut pendapat kedua, hadis ini menunjukkan bahwa *qirâ'ât* awalnya diturunkan di Madinah.¹¹

Kedua pendapat di atas sama-sama kuat, namun masih bisa dikompromikan dengan mengacu kepada makna *qirâ'ât* itu sendiri. Apakah yang dimaksud itu *qirâ'ât* dalam arti luas atau *qirâ'ât* dalam arti sempit. Pendapat pertama merujuk pada pengertian *qirâ'ât* dalam arti luas, karena *qirâ'ât* tidak hanya sebatas perbedaan-perbedaan, namun juga kesamaan bacaan Al-Qur'an. Adapun pendapat kedua mengindikasikan *qirâ'ât* dipahami dalam arti sempit yang hanya mencakup perbedaan bacaan karena adanya perbedaan dialek.

Analisis tempat yang menjadi awal mula turunnya *qirâ'ât* di atas menginformasikan bahwa *qirâ'ât* sudah ada semenjak masa Nabi, ini sekaligus membantah anggapan kalangan yang mengatakan bahwa *qirâ'ât* merupakan hasil karangan dari para Imam *qirâ'ât*. Masa selanjutnya, *qirâ'ât* terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu.¹² Untuk lebih memudahkan menelusuri dinamika *qirâ'ât*, penulis membagi kepada beberapa periode berikut;

a. *Qirâ'ât* pada Masa Nabi dan Sahabat

Periode pertama ini merupakan periode pertumbuhan *qirâ'ât*. *Qirâ'ât* diperkenalkan oleh Nabi SAW sendiri dalam bentuk bahasa lisan sebagaimana yang diajarkan oleh malaikat Jibril AS. Setiap ayat yang turun dihafal dengan baik oleh Nabi, kemudian mengajarkan kepada para Sahabat. Perihal orosinilitas *nash* Al-Qur'an telah digaransi oleh Allah SWT tidak perlu diragukan lagi. Sebab yang dijadikan *i'timâd* (parameter) dalam penukilan Al-Qur'an adalah hafalan yang berada dalam memori Rasulullah dan para sahabatnya, bukan didasarkan pada dokumentasi tertulis berupa *shuhuf* maupun *mushaf*. Terlepas dari itu, sejak awal Nabi telah menyadari *heterogenitas* masyarakat Arab, setiap kabilah memiliki

¹¹ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 19-20.

¹² Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 20.

dialek bahasa yang sangat khas dan berbeda dengan kabilah lain. Dengan mempertimbangkan kondisi social masyarakat seperti inilah, Nabi memohon kepada Allah SWT agar tidak menurunkan Al-Qur'an dengan satu huruf saja. Permintaan Nabi ini dapat diketahui melalui sabda beliau sebagai berikut;

Ubay bin Ka'ab berkata; Rasulullah SAW menjumpai Jibril AS sembari berkata, "Wahai Jibril, aku telah diutus kepada sebuah umat yang *ummiy* (buta aksara). Di antara mereka ada yang lanjut usia, hamba sahaya lelaki maupun perempuan, dan orang yang sama sekali tidak mengenal aksara". Maka Jibril berkata; "Wahai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur'an itu diturunkan dengan tujuh huruf."

Hadits di atas menjelaskan bahwa turunnya Al-Qur'an dengan tujuh huruf merupakan kemudahan dari Allah SWT, sehingga diharapkan dapat mengakomodir ragam sistem artikulasi beberapa kabilah Arab. Dan terbukti bahwa ragam huruf yang diturunkan sangat membantu komunitas bangsa Arab ketika itu. Sebab bentuk perbedaan yang diturunkan Malaikat Jibril AS kepada Nabi SAW meliputi sistem artikulasi lafaz, perbedaan sistem anatomi kata, bahkan juga perbedaan variasi kata. Tujuh macam huruf inilah yang nantinya akan menjadi *embrio* ilmu *qira'at* di dalam dunia Islam.¹³ kata sab'atu ahurf terangkai dari kata "sab'ah" dan "ahurf". Keduanya mempunyai makna konotatif. secara hakekat sab'ah berarti "tujuh" dan ahurf adalah kata jama' dari lafadz "harf" yang artinya "wajah (segi)" dalam pengertian yang masih umum.¹⁴

Beranjak ke masa Sahabat, setelah Nabi wafat pemerintahan Islam dikendalikan oleh Khalifah Abu Bakar Shiddiq. Berbagai peristiwa terjadi ketika itu, termasuk perang Yamamah pada tahun 11 H. Perang ini mengakibatkan gugurnya sekitar 70 orang Sahabat penghafal Al-Qur'an, sehingga memunculkan kekhawatiran di kalangan umat Islam ketika itu akan hilangnya Al-Qur'an. Peristiwa itu menggugah hati Umar bin Khattab, sehingga beliau mengusulkan kepada Abu Bakar, selaku khalifah agar Al-Qur'an dikumpulkan dan ditulis dalam satu mushaf. Awalnya Abu Bakar menolak, namun akhirnya beliau menerima usulan tersebut dengan menunjuk Zaid bin Tsabit sebagai koordinator, dibantu oleh Sahabat lain seperti; Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ud, Utsman, 'Ali, Thalhah, Huzaifah al-Yaman, Abu Darda', Abu Hurairah, dan Abu Musa al-Asy'ari.

¹³ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 21-22.

¹⁴ Badruddin, *Mushaf Tajwid*, buku panduan juri (Serang, darul Hikmah), pp.2-3.

Setelah Abu Bakar wafat, mushaf yang telah dikumpulkan dijaga oleh Umar bin Khatthab. Di masa Umar, mushaf itu diperintahkan untuk disalin ke dalam lembaran (*shahifah*). Umar tidak menggandakan lagi *shahifah* itu, karena memang hanya untuk dijadikan sebagai naskah orisinal, bukan sebagai bahan hafalan. Setelah itu, mushaf diserahkan kepada Hafshah, istri Rasulullah.

Sependinggal Umar, jabatan khalifah beralih kepada Utsman bin 'Affan. Pada masa Utsman ini, dunia Islam banyak mengalami perkembangan, wilayah Islam sudah sedemikian luas, dan kebutuhan umat untuk mengkaji Al-Qur'an semakin meningkat. Banyak penghafal Al-Qur'an yang ditugaskan ke berbagai provinsi untuk menjadi imam sekaligus sebagai ulama yang bertugas mengajar umat. Penduduk Syria misalnya, memperoleh pelajaran dan *qira'at* dari Ubay bin Ka'ab, penduduk Kuffah berguru kepada 'Abdullah bin Mas'ud, dan penduduk Basrah belajar kepada Abu Musa al-Asy'ari. Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, versi *qirâ'ât* yang dimiliki dan diajarkan masing-masing Sahabat ahli *qirâ'ât* tersebut berbeda antara satu dengan yang lain. Hal ini memunculkan dampak negatif di kalangan umat Islam di kemudian hari. Situasi seperti ini mencemaskan Khalifah Utsman.¹⁵

Menurut catatan sejarah, ketika terjadinya perang Armenia dan Azerbaijan dengan penduduk Irak, di antara pasukan yang ikut menyerbu adalah Huzaifah bin Al-Yaman. Huzaifah melihat di kalangan tentara Islam ketika itu terjadi banyaknya perbedaan dalam membaca Al-Qur'an, masing-masing mereka memegang teguh apa yang mereka pelajari dari guru-guru mereka, bahkan sebagian mereka sampai mengkafirkan sebagian yang lain. Berita ini pun kemudian sampai kepada khalifah Utsman bin 'Affan. Selanjutnya khalifah Utsman mengirim utusan kepada Hafsah (untuk meminjam *mushaf* Abu Bakar yang ada padanya) dan Hafsah pun mengirimkan lembaran-lembaran itu padanya. Khalifah Utsman juga memanggil Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, Sa'id bin 'As dan Abdurrahman bin Haris bin Hisyam, ketiga orang terakhir ini adalah suku Quraisy; lalu memerintahkan mereka agar menyalin dan memperbanyak mushaf, serta memerintahkan pula agar apa yang diperselisihkan Zaid dengan ketiga orang Quraisy itu ditulis dalam bahasa Quraisy, karena Al-Qur'an turun dalam logat mereka. Kondisi ini kemudian memunculkan muncullah gagasan untuk kembali menyalin mushaf yang telah ditulis di masa Abu Bakar

¹⁵ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 22-23.

menjadi beberapa mushaf yang kemudian dikenal dengan Mushaf Utsmani.¹⁶

Mushaf Utsmani tersebut ditulis menjadi lima eksemplar, meskipun ada yang menyebutkan sampai tujuh eksemplar. Khalifah Utsman mengirim mushaf-mushaf tersebut beserta para guru ahli *qirâ'ât* Al-Qur'an. Di antara kota yang menerima Mushaf Utsmani adalah; Makkah sebagai arsip negara, Syam (Damaskus) beserta al-Mugirah bin Abi Syihab, Basrah beserta 'Amir bin 'Abd al-Qais, Kufah beserta Abu 'Abdirrahman Al-Sulami dan Madinah dengan Zaid bin Tsabit. Distribusi kopian Mushaf Ustmani ke pelbagai kawasan Islam inilah yang akhirnya menjadi faktor utama terbentuknya mazhab-mazhab *qirâ'ât* di sentra-sentra kawasan Islam. Bukan hanya itu, distribusi kopian mushaf juga menjadi cikal bakal lahirnya para imam *qirâ'ât*. Para sahabat selalu menyibukkan diri mereka terhadap Al-Quran sehingga lahirlah para *qâri'* dan hafiz Al-Quran dari kalangan sahabat yang mulia tersebut.¹⁷ Al-Quran pada masa awal turunnya banyak dihafalkan oleh para sahabat. Mereka menghafal dengan motivasi utama menjaga kemurnian dan kelanggengan Al-Qur'an. Karena jika Alquran tidak dihafal, dengan sendirinya Al-Qur'an akan hilang.¹⁸

Inilah beberapa orang sahabat Nabi yang dipandang sebagai *qâri'* dan hafiz Al-Qur'an pada masanya selain dari khalifah rasyidin, yaitu sebagai berikut:

1) Thalhah bin Ubaidillah

Nama lengkapnya adalah Thalhah bin Ubaidillah bin Utsman Al-Timy Al-Quraisy termasuk salah seorang Sahabat yang dijamin oleh Nabi masuk ke dalam surga. Rasulullah SAW memberikan beberapa gelar kepada beliau sebagai bentuk kecintaan beliau kepada Thalhah. Gelar tersebut antara *Thalhah Al-Jud*, atau *Thalhah Al-Khair*, atau *Thalhah Al-Fayyadh*, bahkan suatu ketika Nabi pernah bersabda dengan menyebut *Thalhah Al-Shabih*, *Al-Malih*, *Al-Fasih* semoga Allah meridhoinya

2) Sa'ad bin Abi Waqqash

Nama lengkapnya adalah Saad bin Malik Abi Waqqash bin Uhaib bin Abdi Manaf Al-Quraisy. Gelar beliau adalah Abu Ishaq dan beliau adalah orang yang paling berjasa dalam membebaskan Irak dan kota Madain ibukota kekaisaran Persia pada masa itu. Beliau juga adalah pelempar panah yang pertama

¹⁶ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 24.

¹⁷ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 24-25.

¹⁸ M. Nurul Huda, "Budaya Menghafal Alquran Motivasi Dan Pengaruhnya Terhadap Religiusitas," dalam *Jurnal Sukma: Jurnal Pendidikan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018, hal. 247.

dalam sejarah Islam, juga sering dipanggil sebagai *Faris Al-Islam* dan termasuk salah satu di antara para Sahabat yang dijamin masuk surga.¹⁹

3) Abdullah bin Mas'ud

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Mas'ud bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudhor Al-Hudzali, yang juga memiliki gelar Abu Abdurrahman. Beliau adalah salah satu Sahabat yang pertama sekali masuk Islam dan dianggap sebagai ulama dari kalangan Sahabat. Abdullah bin Mas'ud langsung belajar membaca Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dan beliau pun mengajarkan Al-Qur'an kepada sekian banyak manusia di antaranya adalah Ubaid bin Qais, Al-Haris bin Qais, Ubaid bin Nadhlah, Al-Qamah, serta Ubaidah al-Salmany.

Abdullah bin Mas'ud pernah berkata: "Aku menghafal langsung kurang lebih tujuh puluh sekian surat Al-Qur'an dari mulut Nabi Muhammad SAW. Abdullah bin Mas'ud pernah melayani Rasulullah SAW dan membawakan sandal beliau, serta membersihkan tempat tidur beliau dan menjaga kesuciannya. Nabi pernah menceritakan beberapa rahasia beliau kepada Ibnu Mas'ud. Dialah yang kemudian telah membunuh Abu Jahal pada waktu terjadinya perang Badar. Ibnu Mas'ud adalah orang yang sangat paham tentang hukum-hukum tajwid dan sangat baik bacaan tartilnya. Dan *qirâ'ât* Imam 'Ashim riwayat Hafsh bersambung sanadnya kepada Abdullah bin Mas'ud begitu juga dengan *qirâ'ât* Al-Kisa'i serta Khalaf dan Al-A'masy. Beliau wafat di kota Madinah dalam usia 60 tahun lebih dan dimakamkan di pekuburan Baqi'.²⁰ Dikutip oleh Al-Râjihî bahwa, ada lima orang dari sahabat Anshar yang sudah hafal Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad masih hidup. Mereka adalah, Mu'adz bin Jabbal, 'Ubadah bin Al-Shamit, Ubay bin Ka'ab, Abu Ayyub dan Abu al-Darda'.²¹

4) Amr bin Ash

Nama lengkapnya adalah Amr bin Ash bin Wail As-Sahmy Al-Qurasy dengan gelar Abu Abdullah. Beliau berjasa membebaskan wilayah Mesir dan beliau termasuk salah satu orang terkemuka bangsa Arab. Beliau adalah orang yang mendahulukan pendapat dan ketegasan dan ada beberapa riwayat

¹⁹ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 25-26.

²⁰ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 26-27.

²¹ Ahmat Saepuloh, "Qira'at Pada Masa Awal Islam," dalam *Jurnal Episteme*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2014, hal. 34.

yang bersumber dari beliau berkaitan dengan huruf-huruf Al-Qur'an.

5) Ubay bin Ka'ab

Nama lengkapnya adalah Ubay bin Kaab bin Qais bin Malik An-Najjar al-Khazrajy. Beliau adalah pemuka para *qurrâ'*. Beliau belajar membaca Al-Qur'an langsung kepada Nabi Muhammad SAW. Beberapa orang sahabat Nabi juga belajar kepada beliau, di antaranya adalah Abu Hurairah. Beliau adalah orang yang disebutkan oleh Nabi dalam hadisnya yang berbunyi: Ubay adalah sepandai-pandainya orang yang membaca Al-Qur'an. Diantara para Sahabat lain yang membaca kepada beliau adalah Abdullah bin Abbas, dan Abdullah bin al-Saib. Sedangkan dari kalangan Tabi'in antara lain Abdullah bin Ayyasy, Abul Aliyah ar-Riyahi dan Abdullah bin Habib.²²

6) Abu Hurairah

Nama lengkapnya adalah Abdurrahman bin Sakhr Ad-Dausy. Beliau juga seorang sahabat yang terkemuka dalam bidang hadits. Beliau memeluk agama Islam beserta ibunya pada tahun ke-7 hijriyah. Beliau belajar langsung cara membaca Al-Qur'an kepada Ubay bin Ka'ab dan *qirâ'ât* Imam Abu Ja'far bersambung sanadnya kepada beliau, begitu juga dengan *qirâ'ât* Imam Nafi'.

7) Abdullah bin Umar

Nama lengkapnya adalah Sahabat yang mulia yang memiliki gelar Abu Abdurrahman dan banyak meriwayatkan tentang huruf Al-Qur'an. Beliau juga termasuk sumber periwayatan hadits yang terkemuka dan hijrah ke kota Madinah sebelum ayahnya Umar bin Khattab melaksanakan hijrah. Beliau ikut berperang melawan orang-orang murtad dan beliau ikut serta dalam membebaskan beberapa wilayah Islam di benua Afrika. Abdullah bin Umar wafat di kota Makkah.

8) Salim Maula Abi Huzairah

Beliau adalah Ibnu Utbah bin Rabi'ah dan memiliki gelar Abu Abdullah, salah seorang sahabat yang mulia dan termasuk salah satu di antara 4 orang yang dianjurkan untuk belajar Al-Qur'an kepada mereka. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi Muhammad: ambillah Al-Qur'an dari 4 orang ini yaitu Abdullah Bin Mas'ud, Ubay bin Kaab, Muadz bin Jabal dan Salim Maula Abu Hudzaifah.²³

²² Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 27.

²³ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 28.

9) Zaid bin Tsabit

Nama lengkapnya adalah Zaid bin Tsabit bin Ad-Dahhak bin Malik bin an-Najjar Al-Anshari Al-Khazraji. Beliau adalah seorang ahli di bidang *qirâ'ât* sekaligus sebagai penulis wahyu Nabi Muhammad SAW. Zaid bin Tsabit adalah orang yang sangat dipercayai Nabi untuk menjaga wahyu dan salah satu orang yang mengumpulkan Al-Qur'an pada masa hidup beliau. Beliau juga termasuk orang yang menuliskan Al-Qur'an untuk khalifah Abu Bakar, begitu juga sebagai penulis Al-Qur'an ketika Al-Qur'an disebarkan ke berbagai kota di wilayah Islam pada masa Khalifah Utsman bin 'Affan. Zaid bin Tsabit langsung membaca Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dan para sahabat pun banyak yang belajar kepada beliau, di antaranya adalah Abu Hurairah, Abdullah bin Abbas, dan banyak pula para Tabi'in yang belajar Al-Qur'an kepada beliau, antara lain Abu Abdurrahman As-Sullamy, Abu al-Aliyah al-Riyahi dan Yazid bin al-Qa'qa'.

10) Muaz bin Jabal

Nama lengkapnya adalah Muadz bin Jabal bin Amru al-Anshari. Beliau adalah salah seorang yang telah menghafal Al-Qur'an dan menjaganya pada masa Nabi Muhammad SAW. Nabi Muhammad SAW telah memujinya sebagai orang yang paling paham tentang halal dan haram dari umat ini. Dan banyak riwayat yang datang dari beliau berkaitan dengan huruf-huruf Al-Qur'an. Beliau wafat karena terkena wabah *thâ'un* di wilayah Amwas Yordania dalam usia 38 tahun.²⁴ Secara umum wabah diistilahkan sebagai penyakit yang menyerang banyak orang (maradh 'amm), menyebabkan kematian yang cukup besar. Namun, ada pendapat lain mengatakan wabah serupa dengan *tha'un*. Menurut Imam Muhyiddin An-Nawawi bahwa *tha'un* diistilahkan sebagai jenis penyakit yang sudah diketahui secara umum, yaitu berupa batsar (bisul kecil) dan ruam yang menyakitkan, disertai gejala-gejala seperti jantung yang berdebar, muntah-muntah serta gejala lainnya.²⁵

11) Abdullah bin Abbas

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Abbas bin Abdul Muthalib bin Hasyim Al-Quraisy Al-Hasyimi beliau adalah pakarnya umat ini. Beliau adalah pakar dalam bidang tafsir.

²⁴ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 29.

²⁵ Novita Nurlaeli Handayani, "Kajian Historis Terhadap Wabah Pada Masa Nabi Muhammad SAW (571-632 M)," dalam *Jurnal Sejarah Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 42.

Beliau telah menghafal Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad SAW dan beliau juga belajar Al-Qur'an kepada Ubay Bin Ka'ab, dan Zaid bin Tsabit. Nabi sendiri telah mendo'akan beliau agar beliau diberikan pemahaman tentang tafsir Al-Qur'an serta didalamkan ilmunya tentang fiqih. Banyak kalangan Tabi'in yang belajar Al-Qur'an kepada antara lain Dirbas sahaya beliau, Said bin Jubair, Sulaiman bin Qutaibah, Ikrimah bin Khalid dan Abu Jafar.

12) Abdullah bin Amru bin 'Ash

Nama lengkapnya adalah sahabat yang mulia dan telah menghafal Al-Qur'an pada masa kehidupan Nabi SAW. Beliaulah yang menyampaikan kepada Nabi bahwasanya beliau mampu untuk khatam Al-Qur'an selama 3 malam. Lalu Nabi kemudian bersabda bahwasanya seorang laki-laki tidak akan mendapatkan pemahaman Al-Qur'an bila mengkhatamkannya kurang dari 3 malam.²⁶

Inilah nama para sahabat Nabi yang mulia yang kemudian qira'at mereka diriwayatkan oleh orang-orang sesudahnya dan mereka menjadi sanad yang paling tinggi bagi qira'at yang mutawatir dan tidaklah kita temukan hari ini sanad-sanad yang memiliki kualitas *mutawâtir* kecuali nama-nama mereka termasuk di dalamnya.²⁷

b. *Qirâ'ât* pada Masa Tabi'in dan Imam *Qirâ'ât*

Pada permulaan abad ke-2 H, atau pada generasi Tabi'in, muncul beberapa orang yang menfokuskan perhatian mereka pada masalah qira'at. Sebagian besar mereka berasal dari kawasan-kawasan Islam yang mendapat kiriman kopian Mushaf Utsmani. Para ulama spesialis bidang qirâ'ât memandang penting dibentuknya ruang privat untuk bidang qirâ'ât yang sudah mencukupi persyaratan sebagai disiplin ilmu baru dalam mozaik peradaban Islam. Keberadaan para ahli qirâ'ât tidak hanya terfokus di sebuah kawasan Islam, namun sudah menyebar cukup merata di beberapa daerah. Dalam *Thabaqat Al-Qurrâ'* disebutkan setidaknya ada 18 orang ahli qira'at di kalangan Tabi'in yang masyhur. Di Madinah misalnya, muncul tokoh qirâ'ât bernama Abu Ja'far Yazid bin Al-Qa'qa', Nafi' bin 'Abdurrahman bin Abi Nu'aim, dan masih banyak yang lain. Di Makkah terdapat 'Abdullah ibn Katsir Al-Dari, Humaid bin Qais Al-A'raj, dan yang lainnya. Di Syam terdapat

²⁶ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 30.

²⁷ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 33.

‘Abdullah Al-Yahshubi yang terkenal dengan julukan Ibnu ‘Amir, Isma‘il bin ‘Abdillah. Di Basrah ada Zabban bin Al-‘Ala’ bin ‘Ammar yang terkenal dengan julukan Abu ‘Amr, ‘Abdullah bin Abi Ishaq, ‘Isa bin ‘Amr, ‘Ashim Al-Jahdari, Ya‘kub bin Ishaq Al-Hadhrami, dan yang lainnya. Di Kufah muncul ‘Ashim bin Abi Al-Najud Al-Asadi, Hamzah bin Habib Al-Zayyat, Sulaiman Al-A‘masi, Al-Kisa‘i, dan yang lainnya.²⁸ Hamzah ibnu Habib al-Zayyat dan al-Kisa‘i merupakan salah seorang Imam qirā‘at sab‘ah yang fasih dan dabit, berasal dari Kufah.²⁹

Banyaknya ahli qira‘at yang muncul di masa Tabi‘in ini menjadi motivasi bagi generasi selanjutnya, sehingga wajar pada akhirnya mereka menjadi pakar *qirā‘at* yang tersohor. Pada masa ini juga muncul para imam *qirā‘at* yang terkenal dengan sebutan Imam *qirā‘at sab‘ah*, tujuh imam *qirā‘at* tersebut adalah; Ibnu Katsir, Nafi‘, Abu ‘Amr, Ibnu ‘Amir, ‘Ashim, Hamzah dan Kisa‘i seperti yang telah penulis sebutkan pada sub bab sebelumnya.³⁰

c. *Qirā‘at* pada Masa Pembukuan *Qirā‘at*

Setelah munculnya para ahli dan imam *qirā‘at* pada periode sebelumnya, ilmu *qirā‘at* semakin berkembang dan banyaknya para pengkaji Al-Qur‘an yang menfokuskan kajiannya terhadap *qirā‘at*. Maka sampailah kepada periode pembukuan ilmu *qirā‘at*, hal ini ditandai dengan munculnya kitab *al-Qirā‘at* yang ditulis oleh Abu ‘Ubaid Al-Qasim bin Salam. Inovasi yang dilakukan oleh Abu Ubaid menjadi preseden bagi para ulama ahli *qirā‘at* yang lain untuk merekam ide-ide mereka tentang disiplin ilmu *qirā‘at* dalam karya tulis. Di antaranya adalah Ahmad bin Jubair Al-Kufi yang menyusun kitab *Al-Khamsah*, sebuah kitab yang menghimpun nama lima orang *qirā‘at* untuk merepresentasikan ahli *qirā‘at* setiap kawasan Islam; Isma‘il bin Ishaq al-Maliki (199-282/815-896) yang menyusun kitab *Al-Qirā‘at*, Abu Ja‘far bin Jarir Ath-Thabari (224-320) yang menyusun kitab *Al-Qirā‘at*. Abu Bakar Muhammad bin Ahmad Al-Dajuni (w. 123/740), dan masih banyak yang lainnya.³¹

Pada akhir abad ke-3 H muncul di kota Baghdad seorang ulama ahli *qirā‘at* yang reputasinya sangat luar biasa. Dialah Abu Bakar Ahmad bin Musa bin Al-‘Abbas bin Mujahid yang lebih dikenal dengan julukan Ibnu Mujahid. Popularitasnya mengungguli para ulama segenerasinya, karena kadar keilmuan beliau yang sangat

²⁸ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira‘at*, ..., hal. 34.

²⁹ Rahmi Damis, “Qirā‘ah Riwayat Al-Kisā‘i,” dalam *Jurnal Tafsere*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2016, hal. 179.

³⁰ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira‘at*, ..., hal. 34.

³¹ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira‘at*, ..., hal. 34-35.

luas, pemahamannya terhadap disiplin ilmu *qirā'ât* sangat dalam, dialektanya dalam mengartikulasikan *qirā'ât* sangat baik, dan rutinitas ibadahnya sangat mengagumkan. Dalam kapasitasnya sebagai seorang syaikh ahli *qirā'ât*, Ibnu Mujahid mencoba menawarkan sebuah konsep tentang *qirā'ât sab'ah*, yakni sebuah limitasi jumlah madzhab *qirā'ât* yang diwakili oleh tujuh orang Imam *qirā'ât*. Untuk mendukung konsep yang ia tawarkan, beliau menyusun sebuah kitab yang berjudul kitab *Sab'ah fi Al-Qirā'ât*. Menurut al-Zarqani, konsep *qirā'ât sab'ah* yang disampaikan oleh Ibnu Mujahid secara kebetulan tanpa disertai pretensi apapun. Rumusan konsep *qirā'ât sab'ah* adalah tujuh orang Imam *qirā'ât* yang menurut hemat beliau merupakan para tokoh yang sangat layak untuk dijadikan orang-orang nomor satu dalam bidang *qirā'ât*. Pembatasan yang dilakukan oleh Ibnu Mujahid ini tidak serta-merta menafikan ahli *qirā'ât* yang lain atau menimbulkan konsekuensi pada periwayat lain, namun pembatasan ini murni karena standarisasi yang ia tetapkan sendiri.³² Ibnu Mujahid adalah seorang ulama' *qirā'at* yang menaruh perhatian besar terhadap ilmu *qirā'at*. Bukan hanya itu, tetapi perhatian yang begitu besar juga terhadap ilmu *qirā'at*, beliau juga mengarang sebuah kitab tentang *qirā'at* yang berjudul *al-Sab'ah fi al-qirā'at*.³³

Konsep yang ditawarkan oleh Ibnu Mujahid ini mengundang perdebatan di kalangan ulama, diantara mereka ada yang pro dan yang kontra. Hal ini terjadi karena dikhawatirkan munculnya anggapan bahwa *qirā'ât sab'ah* itu adalah *sab'atu ahrûf* seperti yang disebutkan di dalam banyak riwayat. Terlepas dari pro dan kontra tentang konsep *qirā'ât* tujuh yang dicetuskan oleh Ibnu Mujahid, namun sejarah membuktikan bahwa konsep itulah yang lebih diterima dan masyhur di kalangan kaum Muslimin. Mungkin disinilah peran dan tugas para ulama untuk menerangkan kepada umat, bahwa *qirā'ât* tujuh yang dikenal sekarang ini tidak sama dengan *sab'atu ahrûf* yang diturunkan Jibril AS kepada Nabi SAW. Umat Islam juga harus diberi wawasan kalau imam *qirā'ât* tidak hanya terbatas pada ketujuh Imam *qirā'ât* tersebut. Itu artinya, ada riwayat Imam lain yang *qirā'atnya* juga boleh dibaca selama sesuai dengan kualifikasi validitas *qirā'ât*.³⁴

³² Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 35-36.

³³ Zuhropatul Jannah, "Peranan Ibnu Mujahid Dalam Terbentuknya *Qirā'at Sab'ah* (Kajian Kitab *As-Sab'ah Fi Al-Qirā'ah*)," dalam *Jurnal El-Umdah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 205.

³⁴ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 36-37.

Berikut nama-nama para pakar *qirâ'ât* dari generasi tabi'in dibeberapa wilayah Islam didunia:

- 1) Makkah: *Qâri'*- *qâri'* yang tinggal di Mekah antara lain ialah Ubaid bin Umair, Atha', Thawus, Mujahid, Ikrimah dan Ibnu Malikhah
- 2) Madinah: *Qâri'*- *qâri'* yang tinggal di Madinah antaran lain ialah Ibnu Musayyab, Urwah, Salim, Umar bin Abdul Aziz, Sulaiman, Ibnu Yasar, Mu'adz bin Haris (Mu'adz *Al-Qâri'*), Abdurrahman bin Hurmuz, Ibnu Al-A'raj, Muslim bin Jundub dan Sa'id bin Aslam.
- 3) Basrah terdapat para *qâri'* masyhur yaitu Amir bin Abdul Qais, Abu 'Aliyah, Abu Raja', Nasr bin Ashim, Yahya bin Ya'mar, Mu'adz, Jabir bin Zaid, Al-Hasan Ibnu Sirin dan Qatadah.
- 4) Kufah terdapat pula pra ahli *qirâ'ât*. Diantaranya Al-Qamah, Al-Aswad, Masruq, Ubaid, Amr bin Syarkhabil, Al-Haris bin Qais, Rabi' bin Khatim, Abdurrahman As-Sulami, Zar bin Khubais, Ubaid bin Mudhailah, Abu Zar'ah dan Ibnu Asy-Sya'bi.
- 5) Syam terdapat juga para *qâri'*. Antara lain Al-Mughirah bin Abi Syaibah Al-Makhzumi. Beliau termasuk salah seorang murid Utsman bin 'Affan. Kemudian Khalid bin Sa'id, salah seorang murid Abu Darda'.

Dari hasil didikan generasi Thabi'in, maka semakin banyak orang yang cenderung dan berminat tentang ilmu *qirâ'ât*. Banyak diantara mereka yang memusatkan perhatian terhadap ilmu *qirâ'ât*, sehingga di beberapa kota besar terdapat pula pakar-pakar *qirâ'ât* dari generasi ini. seperti di Makkah terdapat Imam Ibnu Kasir, yang menjadi salah seorang Imam *qirâ'ât*. Hamid bin Qais Al-A'raj dan Muhammad bin Muhaisin. Di Madinah terdapat nama-nama seperti Abu Ja'far Yazid bin Ya'qub, Syaibah bin An-Nasah dan Nafi' bin Nu'im (salah seorang imam *qirâ'ât*). Di Kufah nama-nama yang termasyhur adalah Yahya bin Wathab, 'Ashim bin Abi Nujdud, Hamzah dan Kisa'i. Tiga nama yang terakhir itu termasuk imam *qirâ'ât* yang tujuh. Manakala para *qâri'* yang tinggal di Basrah ialah Abdullah bin Abu Ishak, Isa bin Umar, Abu Amir bin Al-A'la (salah seorang imam *qirâ'ât*), Asim bin Jah dari dan Yakkub bin Al Hadrami. Di Syam tercatat juga nama-nama yang masyhur. Diantaranya Abdullah bin Amir (salah seorang imam *qirâ'ât*), Atiyah bin Qais Al-Kilabi, Ismail bin Abdullah bin Muhajir, Yahya bin Haris dan Syuraikh bin Yazid AlHadrami.³⁵

³⁵ Iwan Romadhan Sitorus, "Asal Usul Ilmu Qira'at", ..., hal. 76-77.

Pada permulaan abad pertama Hijriah, sejumlah Ulama' dari kalangan Tabi'in membulatkan tekad dan perhatiannya untuk menjadikan *qirâ'ât* ini sebagai disiplin ilmu yang independen sebagaimana ilmu-ilmu syari'at lainnya. Sehingga mereka menjadi Imam dan ahli *qirâ'ât* yang diikuti oleh generasi ke generasi sesudahnya. Bahkan dalam generasi tersebut terdapat banyak Imam yang bermunculan dan mulai sejak ini sampai sekarang kita mengikutinya serta mempercayainya sebagai madzhab *qirâ'ât*. Para ahli *qirâ'ât* tersebut di Madinah ialah Abu Ja'far Yazid bin Qa'qa' dan Nafi' bin Abdurrahman. Di Mekkah Abdullah bin Katsir Al-Qurasiyi dan Humaid bin Qais Al-A'raj. Di kufah 'Ashim bin Abun Najud, Sulaiman Al-Amasyi, Hamzah bin Habib dan Ali Kisa'i. Di basrah Abdullah bin Abu Ishaq, Isa Ibn 'Amr, Abu Amr A'la, Asim Al-Jahdari, dan Ya'qub Al-Hadrami. Kemudian di Syam Abdullah bin Amir, Isma'il bin Abdullah bin Muhajir, Yahya bin Haris dan Syuraih bin Yazid al-Hadrami.

Qirâ'ât sab'ah menjadi masyhur pada permulaan abad kedua Hijriah. Orang-orang Basrah memakai qiraat Abu Amr dan Ya'qub, Orang-orang Kufah memakai qiraat Hamzah dan „Asim, Orang-orang Syam memakai *qirâ'ât* Ibn Amir, Orang-orang Mekkah memakai qiraat Ibn Kasir, dan orang-orang Madinah memakai *qirâ'ât* Nafi'.³⁶

Pada abad ketiga Hijriyah, *qirâ'ât* ini terus berkembang hingga sampailah pada Abu Bakar Ahmad Ibn Musa Ibn Abbas Ibn mujahid yang terkenal dengan panggilan Ibn Mujahid di Bhagdad. Beliaulah yang membukukan *qirâ'ât sa'bah* atau tujuh *qirâ'ât* dari tujuh imam yang dikenal di Mekkah, Madinah, Kufah, Basrah, dan Syam. tujuh imam *qâri'* tersebut ialah :

1) Ibn Amir

Nama lengkapnya Abu Imran Abdullah bin Amir al-Yashubi yang merupakan seorang *Qadhi* di Damaskus pada masa pemerintahan Ibn Abd al-Malik. Beliau lahir pada tahun 21 H. Beliau berasal dari kalangan tabi'in yang belajar *qirâ'ât* dari Al-Mughirah Ibn Abi Syihab Al-Mahzumi, Utsman bin Affan dan Rasulullah SAW. Beliau wafat tahun 118 H Damaskus. Perawi beliau yang terkenal dalam *qirâ'ât* yaitu Hisyam dan Ibn Dzakwan.

2) Ibn Katsir

Nama lengkapnya Abu Muhammad Abdullah Ibn Katsir Al-Dary al-Makky. Beliau adalah imam *qirâ'ât* di Mekkah dari

³⁶ Iwan Romadhan Sitorus, "Asal Usul Ilmu Qira'at", ..., hal. 77.

kalangan tabi'in yang pernah hidup bersama sahabat Abdullah Ibn Zubair, Abu Ayyub Al-Anshari dan Anas Ibn Malik. Beliau wafat tahun 291 H, perawi beliau yang terkenal adalah Al-Bazi dan Qunbul.

3) AshimAl-Khufy

Nama lengkapnya 'Ashim Ibn Abi Al-Najud al-Asadi. Beliau seorang tabi'in yang wafat sekitar tahun 127-128 H di Kuffah. Beliau merupakan imam *qirā'ât* Kufah yang paling bagus suaranya dalam membaca Al-Qur'an. Kedua perawinya yang terkenal adalah Syu'bah dan Hafsh.

4) Abu Amr

Nama lengkapnya Abu Amr Zabban Ibn A'la Ibn Ammar al-Bashri yang sering juga dipanggil Yahya. Beliau merupakan satu-satunya imam *qirā'ât* yang paling banyak guru *qirā'ât*nya. Beliau seorang guru besar *qirā'ât* di Kota Bashrah yang wafat di Kuffah pada tahun 154 H. Perawi beliau yang terkenal ialah Abu Amr Ad-Duri dan Ibnu Zyad As- Susi.

5) Hamzah

Nama lengkapnya Hamzah Ibn Habib Ibn Imarah Al-Zayyat Al-Fardh Al-Thaimi yang sering dipanggil Ibn Imarah. Beliau berasal dari kalangan hamba sahaya Ikrimah Ibn Robbi' Thaimi yang wafat di Hawan pada masa Khalifah Abu Ja'far Al-Manshur tahun 156 H. Kedua perawinya yang terkenal adalah Khalaf dan Khallad.

6) Nafi'

Nama lengkapnya Abu Ruwaim Nafi' Ibn Abd Al-Rahman Ibn Abi Na'im Al-Laisri. Beliau lahir di Isfahan pada tahun 70 dan wafat di Madinah pada tahun 169 H.. Perawinya adalah Qolun dan Warsy.

7) Al-Kisā'i

Nama lengkapnya Abul Hasan Ali Ibn Hamzah Ibn Abdillah Al-Asady.³⁷ Selain imam *Qâri'* beliau terkenal juga sebagai imam nahwu golongan Kufah.. Beliau wafat pada tahun 189 H di Ray Perawinya yang terkenal adalah Abd Al-Haris dan Ad-Dury. Perwayatnya ada dua: Pertama, Abū al-Haris. Ia terpercaya, cerdas, teliti, dabit. siqah dan menguasai bacaan al-Kisā'i. Kedua Al-Dūri. Ia terpercaya dalam qirā'at, konsisten dan akurat, akan tetapi tidak hanya berguru pada al-Kisā'i, melainkan

³⁷ Iwan Romadhan Sitorus, "Asal Usul Ilmu Qira'at", ..., hal. 77-78.

juga kepada yang lain yakni ‘Abū ‘Amr, sehingga bacaannya terkadang berbeda dengan al-Kisā’i.³⁸

Selain *qirâ’ât* yang tujuh di atas, Imam Al-Jazari mengumpulkan tiga *qirâ’ât* yang lain dengan *qâri’-qâri’nya* yaitu :

- 1) Abu Muhammad Ya’qub bin Ishak Al-Hadhrami (perawinya yang *masyhûr* ialah Ruwais Muhammad bin Mutawakkil dan Ra’uh bin Abdul Mukmin);
- 2) Abu Muhammad bin Hisyam (perawinya yang masyhur ialah Ishak Al-Warraq dan Idris Al-Madda);
- 3) Abu Ja’far Yazid bin Al-Qa’qa’ Al – Makhzumi (perawinya yang masyhur ialah Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz). Dengan munculnya tiga qiraat ini maka qiraat menjadi sepuluh yang dikenal dengan sebutan "*Qirâ’ât Asyrah*" (*qirâ’ât* sepuluh).

Selain *qirâ’ât* yang sepuluh ini muncullah pula empat *qirâ’ât* dengan qari-qarinya;

- 1) Muhammad bin Mahaishiz Al-Makki,
- 2) Al-A’masy Al-Kufi
- 3) Hasan Al-Basri dan
- 4) Yahya Al-Yazidi

Dengan munculnya empat qiraat ini, maka semuanya menjadi qiraat empat belas yang terkenal dengan sebutan "*qirâ’ât Arba’ata Asyarah*" (*Qirâ’ât* Empat Belas). Namun *qirâ’ât* empat yang terakhir ini adalah qiraat lemah (*syâdz*) karena tidak memenuhi syarat-syarat *qirâ’ât* yang telah ditetapkan Ulama.³⁹

3. Jenis-jenis *Qirâ’ât*

Seperti halnya hadits, *qirâ’ât* berdasarkan kuantitas sanad, terdiri dari beberapa tingkatan sebagaimana yang dikemukakan oleh para ulama, meskipun antara satu dengan yang lainnya berbeda pendapat. Diantara tingkatan tersebut seperti berikut; *mutawâtir*, *masyhur*, *ahad*, *syâdz*, *maudhû’* dan *mudroj*.

- a. *Mutawâtir*, yaitu; *qirâ’ât* yang diriwayatkan oleh sanad dalam jumlah yang banyak, bersambung sampai kepada Nabi SAW dan mereka tidak mungkin bersepakat untuk berdusta. Adapun *qirâ’ât* yang tergolong kepada qira’at mutawatir ini adalah, *qirâ’ât sab’ah* (qira’at tujuh) yang terdiri atas tujuh imam *qirâ’ât*; Nafi’, Ibnu Kasir, Abu ‘Amr, Ibn ‘Amir, ‘Ashim, Hamzah dan al-Kisā’i.
- b. *Masyhur*, yaitu; *qirâ’ât* yang diriwayatkan oleh sanad dalam jumlah yang banyak, akan tetapi sanadnya tidak mencapai derajat *mutawâtir*. Disamping itu sanadnya sah, sesuai dengan kaidah

³⁸ Rahmi Damis, “Qirâ’ah Riwayat Al-Kisā’i,” dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2016, hal. 179.

³⁹ Iwan Romadhan Sitorus, “Asal Usul Ilmu Qira’at”, ..., hal. 78-79

bahasa Arab dan sesuai pula dengan rasm ‘ustmani. Adapun *qirâ’ât* yang tergolong kepada *qirâ’ât masyhur* ini adalah, *qirâ’ât* yang dinisbatkan kepada tiga imam yang terkenal, yaitu; Abu Ja’far Ibn Qa’qa’ Al-Madani, Ya’qub al-Hadrami, dan Khalaf Al-Bazzar.

- c. Ahad, yaitu; *qirâ’ât* yang tidak mencapai derajat masyhur, sanadnya sah, akan tetapi menyalahi rasm usmani ataupun kaidah bahasa Arab. *Qirâ’ât* pada tingkatan ini tidak populer dan hanya diketahui oleh orang-orang yang benar-benar mendalami *qirâ’ât* Al-Qur’an. Oleh karena itu, tidak layak untuk diyakini sebagai bacaan Al-Qur’an yang sah, seperti bacaan Abi Bakrah:

مُتَكِينٍ عَلَى رَفَارِفِ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

Qira’at tersebut menambahkan huruf “alif” pada dua kata yang digarisbawahi, bacaan itu merupakan versi lain dari *qira’at* yang terdapat dalam firman Allah SWT berikut;⁴⁰

مُتَكِينٍ عَلَى رَفْرِفِ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

- d. *Syâdz*, yaitu; *qirâ’ât* yang sanadnya tidak sah. *Qirâ’ât* pada tingkatan ini tidak dapat dijadikan pegangan dalam bacaan yang sah, seperti;

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

qirâ’ât di atas merupakan *qirâ’ât syaz* dan versi lain dari *qirâ’ât* yang terdapat di dalam firman Allah Swt sebagai berikut;

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

- e. *Maudhû’*, yaitu; *qirâ’ât* yang tidak bersumber dari Nabi SAW. Contoh:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

Qirâ’ât di atas membaca lafaz “Allah” dengan *kasrah*, bacaan itu tidak bersumber dari Nabi SAW dan *qirâ’ât* versi lain dari *qirâ’ât* yang terdapat dalam firman Allah Swt sebagai berikut;

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

⁴⁰ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira’at*, ..., hal. 8-9.

- f. Mudroj, yaitu; *qirâ'ât* yang disisipkan ke dalam ayat Al-Qur'an sebagai tambahan yang biasanya dipakai untuk memperjelas makna atau penafsiran, dan *qirâ'ât* itu tidak dapat dianggap sebagai bacaan yang sah, seperti;

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Qirâ'ât di atas adalah *qirâ'ât* Zubair, ia menambahkan lafaz *وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ* sebagai penjelas atau sebagai tafsir.⁴¹

Pendapat yang dikemukakan oleh Al-Zarqani di atas mengindikasikan tiga hal pokok yang menjadi syarat utama sebuah *qirâ'ât* bisa diterima sebagai *qirâ'ât* qur'aniyyat (diakui ke-qur'an-annya), yaitu;

- Sanadnya sahih dan *mutawâtir*
- Sesuai dengan *rasm ustmani*
- Sesuai dengan kaidah bahasa Arab.⁴²

Sedangkan, *qirâ'ât* berdasarkan Jumlah perawinya. Berdasarkan jumlah perawi dan mengacu kepada validitas keabsahan *qirâ'ât*, ulama membagi tiga kategori *qirâ'ât* yaitu:

- Qirâ'ât Sab'ah* adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh tujuh imam *qirâ'ât* dengan tujuh perawi disetiap *qirâ'ât* nya. Tujuh *qirâ'ât* ini dihimpun dan dipopulerkan oleh Abu Bakar Ibnu Mujâhid. Sejak masa awal Islam hingga kini ada *consensus (ijmâ')* bahwa tujuh *qirâ'ât* ini diakui sebagai *qirâ'ât* yang *mutawâtir*. Para *qurrâ'* yang dinisbatkan kepadanya *qirâ'ât sab'ah* adalah: Nafi', Ibn 'Amir, Ibn Katsir, Abu 'Amr, 'Ashim, Hamzah dan Al-Kisai.
- Qirâ'ât 'Asyrah* adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh sepuluh imam *qirâ'ât*. Jumlah sepuluh tersebut terdiri atas tujuh *qirâ'ât sab'ah* ditambah tiga *qirâ'ât* lainnya, yaitu: Abu Ja'far Al-Makhzumi Al-Madani, Ya'qub Al-Hadhrami dan Khalaf Ibn Hisyam Al-Bazzar.
- Qirâ'ât Arba'a Asyrah*. Ketika masa pembukuan berbagai ilmu keislaman, termasuk juga ilmu *qirâ'ât*, beberapa pakar *qirâ'ât* mulai mengumpulkan *qirâ'ât* dan membukukannya, baik *qirâ'ât* yang *shahih*, *mutawâtir*, begitu juga dengan *qirâ'ât* yang *syâdzdzah*, dimana sumber *qirâ'ât* yang terakhir ini adalah hafalan dan ingatan

⁴¹ Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 9-10.

⁴² Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qira'at*, ..., hal. 10.

yang masih tersisa. Karena dokumen tertulisnya telah dimusnahkan atas perintah Utsman.

- d. *Qirâ'ât syâdzdzah* juga banyak diakomodir pakar-pakar tafsir dalam buku-buku tafsir mereka. Tujuannya, disamping menyempurnakan informasi seputar *qirâ'ât*, juga untuk memperjelas penafsiran, karena *qirâ'ât syâdzdzah* bisa menambah jelas makna ayat yang dibaca dengan *qirâ'ât* yang mutawatir. nama-nama *qurrâ'* yang banyak memperkenalkan *qirâ'ât syâdzdzah*. adalah empat orang *qurrâ'* yang paling dikenal, yang menambah jumlah *qirâ'ât* dari sepuluh menjadi empat belas *qirâ'ât* atau yang terkenal dengan "*qirâ'ât arba'a Asyrah*". Empat orang *qurrâ'* yang dimaksud adalah Ibn Muhaisin, Yahya al-Yazidi, Hasan Al-Bashri dan al-A'masy.⁴³

Ada beberapa perbedaan *qirâ'ât-qirâ'ât* diatas dalam cara melafadzkannya. Hal ini mendorong beberapa ulama merangkum beberapa bentuk-bentuk perbedaan cara melafazkan Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

- a. Perbedaan dalam *I'râb* atau harakat kalimat tanpa perubahan makna dan bentuk kalimat. Misalnya dapat dilihat dalam Surat An-Nisa'/4: 37

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا

(kata *bil bukhli* yang berarti kikir dapat dibaca *fathah* pada huruf *ba*-nya, sehingga dapat dibaca *bil-bakhli* tanpa perubahan makna).

- b. Perubahan pada *I'râb* dan harakat, sehingga dapat merubah maknanya. Misalnya dalam Surah Saba'/34:19

فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

(Kata *bâ'id* artinya jauhkanlah, yang kedudukannya sebagai *fi'il amr*, boleh juga dibaca *ba'ada* yang kedudukannya menjadi *fi'il madhi*, sehingga maknanya berubah "telah jauh").

- c. Perbedaan pada perubahan huruf tanpa perubahan *I'râb* dan bentuk tulisan, sedang makna berubah. Misalnya dalam Surat Al-Baqarah/2:259

⁴³ Faizah Ali Syibromalisi, "Pengaruh Qira'at Terhadap Penafsiran", dalam *Jurnal Alfanar: Jurnal Al-Qur'an Dan Hadits*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2011, hal. 13.

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ
 بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ^ظ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا
 أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ^ظ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ
 يَتَسَنَّهْ^ع وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ^ظ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ
 كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا^ظ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ^ظ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ
 شَيْءٍ قَدِيرٌ

Kata *nunsyizuhâ*, “Kami menyusun kembali” ditulis dengan huruf *zay* diganti dengan huruf *ra*, sehingga berubah bunyi menjadi *nunsyiruhâ* yang berarti “Kami hidupkan kembali”.

- d. Perubahan pada kalimat dengan perubahan pada bentuk tulisan, tapi makna tidak berubah. Misalnya dalam Surah Al-Qari’ah/101: 5

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ^ظ

(Kata *ka-al-’ihni* “bulu-bulu” kadang dibaca *ka-ash-shufi* “bulu-bulu domba”. Perubahan ini berdasarkan *ijmâ’*ulama, namun tidak dibenarkan karena bertentangan dengan *Mushaf Utsmani*).⁴⁴

4. Kedudukan *Qirâ’ât Syâdzdzah* dalam *Tafsîr Al-Qur’an*

Istilah *syâdz* menurut bahasa yakni, menyendiri, terpisah, atau berbeda dalam hal aturan, kaidah atau kelompok. Berdasarkan pengertian tersebut dapat difahami bahwa *syâdz* disini adalah istilah yang digunakan untuk menunjuk kepada hal yang bertentangan dan berlawanan. Pengertian *syâdz* menurut istilah dari pendapat Hasan Ahmad Al-Adawi mengatakan bahwasannya adalah *qirâ’ât* yang tidak mutawatir. Pendapat itu berangkat dari keyakinan bahwa Al-Qur’an dalam penyebarannya harus bersifat mutawatir. Maka dari itu ilmu *qirâ’ât* yang merupakan bagian dari Al-Qur’an harus pula bersifat *mutawatir*.

Dengan demikian *qirâ’ât* yang tidak sampai pada batas mutawatir, walaupun sejalan dengan apa yang ada di dalam rasm mushaf utsmani atau sesuai dengan ilmu bahasa Arab, tetap dinamakan

⁴⁴ Ratnah Umar, "Qira'at Al-Qur'an: Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira'at", dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. III, No. 2 Tahun 2019, hal. 39-40.

syâdz. Pendapat kedua, qiraat *syâdz* adalah *qirâ'ât* yang tidak sejalan dengan rasm mushaf dan ilmu bahasa Arab, meskipun dinukil dari *rawi* yang *tsiqah*.

Pendapat ketiga *qirâ'ât syâdz* adalah *qirâ'ât* yang berkaitan dengan hilangnya syarat *qirâ'ât sahihah* yakni, *mutawatir*, sesuai dengan *rasm* mushaf, sesuai dengan kaidah bahasa Arab atau tidak melengkapi tiga persyaratan tersebut. Pendapat yang terakhir inilah pendapat yang banyak dianut oleh kebanyakan ulama. Karena mencangkup keseluruhan dari pengertian qiraat *syâdz*.

Adapun hukum dari *qirâ'ât shadh* menurut para ulama juga memiliki beberapa perbedaan pendapat, seperti Imam Nawawi menjelaskan dalam kitab *Syarh Al-Muhadzab*, bahwasannya tidak sah membaca *qirâ'ât syâdz* didalam dan diluar shalat, karena *qirâ'ât syâdz* periwayatannya tidak *mutawatir*. Dan jika mengacu pada pandangan empat madzhab yakni sebagai berikut:

- a. Hanafi berpendapat boleh menggunakan *qirâ'ât syâdz* dalam shalat, akan tetapi tidak boleh ketika *qirâ'ât syâdz* itu dilibatkan dalam Surah Al-Fatihah.
- b. Malik berpendapat boleh menggunakan *qirâ'ât syâdz* dalam shalat, jika tidak melanggar apa yang ada di dalam Al-Qur'an.
- c. Syafi'i tidak memperbolehkan membaca *qirâ'ât syâdz* dalam shalat, karena riwayat pelafalannya tidak sampai pada derajat *mutawatir*, dan juga *qirâ'ât syâdz* menurut Imam Syafi'i ditakutkan dapat merubah makna ayat.
- d. Hanbali, berpendapat bahwa haram hukumnya membaca qiraat *syadz* apabila menyalahi rasm mushaf utsmani, tidak diperbolehkan membaca *qirâ'ât syâdz* dalam shalat, akan tetapi beliau juga berpendapat bawa *qirâ'ât syâdz* boleh dibaca ketika sedang shalat apabila bacaan *qirâ'ât syâdz* ini sanadnya sampai pada para sahabat, dan sahabat telah membacanya ketika pada zaman Rasulullah.⁴⁵

Menurut Terminologi ulum Al-Qur'an, Al-Suyuthi mendefinisikan *qirâ'ât syâdz* sebagai *qirâ'ât* yang tidak memenuhi salah satu atau lebih dari kriteria keabsahan *qirâ'ât*. Dari definisi ini diketahui bahwasannya *qirâ'ât syâdz* adalah *qirâ'ât* yang tidak memenuhi kriteria yang telah ditetapkan. Secara etimologi *syadz* memiliki arti menyendiri, terpisah, dan menyimpang dari aturan atau terpisah-pisah. Bisa dikatakan *syâdz* karena asing atau berbeda dengan yang lainnya.

⁴⁵ Aprilita Hajar, "Pengaruh Qiraat Syadz Dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022, hal. 193-194.

Beberapa diantara pengelompokannya adalah; *pertama*, *qirâ'ât* yang sesuai dengan rasm mushaf 'Utsmani dan tata bahasa Arab, tetapi tidak memiliki sanad yang sah. *Kedua*, *qirâ'ât* yang memiliki sanad yang sah dan sesuai dengan tata bahasa Arab, tetapi tidak sesuai dengan rasm Mushaf 'Utsmani. *Ketiga*, *qirâ'ât* yang sesuai dengan *rasm* mushaf 'Utsmani dan tata bahasa Arab akan tetapi tidak memiliki sanad.

Dari klasifikasi tersebut, diketahui bahwa suatu qiraat dianggap syadz karena tidak diriwayatkan secara mutawatir. Berkaitan dengan *hujjah*, yang memiliki arti bukti atau petunjuk. Dengan demikian *hujjah* mempunyai maksud sebagai bukti dan petunjuk tentang kebenaran sesuatu. Dalam pembahasan kali ini yang menjadi pertanyaan adalah apakah *qirâ'ât syâdz* dapat dijadikan *hujjah* dan memiliki kekuatan dalam mengistinbathkan suatu hukum. Untuk lebih jelasnya akan dipaparkan pada penjelasan berikut ini:

Qirâ'ât syâdz bisa dijadikan *hujjah* dari segi bahasa, namun bagaimana jika dijadikan sebagai *hujjah* hukum. Penjelasannya, *qirâ'ât* sejatinya sudah ada pada zaman Raulullah SAW dan diakomodasi oleh beliau. Pembatasan-pembatasan terhadap *qirâ'ât* tujuh dan sepuluh lebih didasarkan atas pertimbangan maraknya *qirâ'ât* yang tidak sesuai.

Pada hakikatnya diantara *qirâ'ât syâdz* sebenarnya ada yang memiliki dasar periwayatan yang sah dan dasar kebahasaan yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam hal membukukan, mengkaji dan mempelajari *qirâ'ât syâdz* ulama' sepakat membolehkan. Karenanya tidak sedikit beredar kitab-kitab *qirâ'ât syâdz*. Sementara istilah *qirâ'ât shadh* merupakan kategori yang dibuat untuk membedakan dari *qirâ'ât* yang mutawatir.⁴⁶

Namun dalam hal *qirâ'ât syâdz* yang dijadikan *hujjah*, ulama' memiliki perbedaan pendapat. Menurut ulama' bidang bahasa diperbolehkan menggunakan *qirâ'ât syâdz* untuk memperkuat argumen kebahasaan guna memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kategori tafsir dengan metode *bi Al-Ma'tsur* adakalanya dijumpai *mufasssir* yang menafsirkan Al-Qur'an *bi Al-Qur'an*, misalnya ketika menafsirkan kata *al-zulm* pada firman Allah Surat Al-'An'am/6: 82:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ^ع

⁴⁶ Aprilita Hajar, "Pengaruh Qiraat Syadz Dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022,, hal. 197-198

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), merekalah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mendapat petunjuk.”

Nabi memberikan penafsirannya dengan *Syirk* sebagaimana dijelaskan dalam Surah Luqman 31/13:

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

“(Ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, saat dia menasihatinya, “Wahai anakku, janganlah mempersekutukan Allah! Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) itu benar-benar kezaliman yang besar.”

Contoh diatas menunjukkan adanya penggunaan *qirâ’ât syâdz* untuk memperjelas ayat. Jika *qirâ’ât* tersebut merupakan penafsiran dari Nabi, maka memiliki kedudukan tinggi. Begitu pula dengan pendapat para sahabat dan tabi’in yang tidak lain adalah adanya *qirâ’ât syâdz* yang juga dapat dijadikan sebagai sarana utama untuk menafsirkan Al-Qur’an atau untuk pengambilan sebuah hukum.⁴⁷ Ada kriteria/beberapa persyaratan untuk mengukur benar tidaknya suatu Qira’at dua di antaranya, kriteria/persyaratan Qira’at telah disepakati, yaitu sesuai dengan salah satu mushhaf Utsmani dan tidak menyalahi ketentuan bahasa Arab. Sedangkan kriteria lainnya diperselisihkan, yaitu ada yang mencukupkan dengan sanadnya shahih, dan ada pula yang mengharuskan sanadnya mutawatir.⁴⁸

Pendapat Para Ulama’ Terkait *qirâ’ât syâdz* Sebagai *Hujjah* Kalangan *Fuqaha’* memiliki perbedaan pendapat dalam menetapkan *qirâ’ât syâdz* sebagai *hujjah*. Perbedaan tersebut tidak lain dilatarbelakangi oleh adanya status *qirâ’ât syâdz* yang dinilai bukan Al-Qur’an. Ada dua pendapat terkait hal ini:

a. *Qirâ’ât syâdz* yang Bisa Dijadikan *Hujjah* (Dalil Hukum)

Pendapat pertama, membolehkan menggunakan *qirâ’ât syâdz* sebagai *hujjah* dalam pengambilan hukum. Pendapat ini dipilih oleh golongan Hanafiyah, mayoritas hanabilah, diantaranya Abu Hamid, Al-Mawardi, Ibnu Yunus, Imam Al-Rafi’i dan lain-lain. Mereka

⁴⁷ Aprilita Hajar, "Pengaruh Qiraat Syadz Dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022, hal. 198.

⁴⁸ Sasa Sunarsa, "Qira'at Al-Qur'an Dalam Sekilas Pandangan Ekonomi Islam," dalam *Jurnal Economica*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014, hal. 53.

memandang kedudukan qiraat syadz setara dengan khabar ahad dari riwayat sahabat yang sudah diakui ke'adalahannya.

Dari kalangan Hanabilah yang mendukung *qirâ'ât syâdz* boleh dijadikan hujjah dalam hukum adalah Imam Al-Thufi. Karena Al-Qur'an, Hadits, dan khabar ahad ialah dasar dalam hukum Islam. Maka diperbolehkan menggunakan qiraat syadz sebagai dasar istinbath hukum.

Hal yang sama dikemukakan oleh Ibnu Qudamah yang merupakan salah satu tokoh madzhab Hanbali dan Ibnu Al-Subky. Bagi Subky menempatkan *qirâ'ât syâdz* seperti khabar ahad dalam posisinya sebagai hujjah atau dalil hukum diperbolehkan. Ibnu Hajar Al-Haitami menegaskan kembali bahwa berhujjah dengan qiraat syadz dibolehkan, karena kedudukannya seperti khabar ahad yang juga boleh dijadikan sebagai sandaran hukum.

b. *Qirâ'ât syâdz* yang Tidak Bisa Dijadikan Hujjah (Dalil Hukum)

Pendapat kedua, mengatakan bahwa *qirâ'ât syâdz* bukan dalil hukum, karenanya tidak bisa dijadikan dasar untuk menetapkan suatu hukum. Hal ini dikemukakan oleh Imam Malik, salah satu pendapat Syafi'iy dan sebagian pengikut Ibnu Hazm. Mereka beralasan karena qiraat syadz menyalahi rasm Mushaf Utsmani, sehingga tidak diketahui ke-Al-Qur'anannya.

Larangan menjadikan *qirâ'ât syâdz* sebagai hujjah karena: Pertama, *qirâ'ât syâdz* bukan Al-Qur'an, karena *qirâ'ât* ini tidak sesuai dengan *Mushaf Utsmani*. Kedua, *qirâ'ât syâdz* tidak bisa dikategorikan sebagai *khabar ahad* yang diakui ke'adalahannya, keharusan menggunakan *khabar ahad* yang adil, jika khabar tersebut tidak dinaskh oleh khabar lain atau *ijma'* sahabat. Dan tidak ada dalil lain yang menentanginya, Sementara dalam *qirâ'ât syâdz* terlihat menyalahi khabar ahad karena tidak dicantumkan naskah itu dalam mushaf Utsmani, dan *qirâ'ât* mutawatir yang tertulis dalam mushaf merupakan bukti bahwa adanya penolakan *qirâ'ât syâdz*.⁴⁹

Kesimpulan dari Perbedaan Pendapat Ulama'yaitu Implikasi dari perbedaan pendapat ini akan diutarakan satu contoh dari pengaruh perbedaan atas status legalitas *qirâ'ât syâdz*. Untuk mendapatkan gambaran yang jelas dari masalah apakah puasa *kaffarat* atas pembatalan sumpah (*Kaffârah Al-Yamîn*), wajib dilakukan secara berturut-turut atau tidak. Madzhab Maliki dan

⁴⁹ Aprilita Hajar, "Pengaruh Qiraat Syadz Dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022, hal. 198-199.

Syafi'i tidak menganggapnya wajib. Karena mereka tidak mewajibkan dalam pengamalan *qirâ'ât syâdz*.

Sedangkan dalam hal ini, Madzhab Hanafi dan Hanbali mewajibkannya, berdasarkan *qirâ'ât syâdz* dari Ibnu Mas'ud tentang kaffarat puasa atas pembatalan sumpah yang diwajibkan secara berturut-turut. Seperti apa yang dikemukakan juga oleh Al-Tabariy, ia berkomentar bahwasannya, "Adapun *qirâ'ât* Ubay dan Ibn Mas'ud yang membaca (maka puasalah tiga hari berturut-turut), menyalahi rasm mushaf Utsmani yang beredar ditengah-tengah kita, maka kita tidak diperkenankan menjadikan *qirâ'ât* tersebut sebagai firman Allah. Namun demikian aku memilih pendapat bahwa puasa sebagai kaffarat sumpah adalah tiga hari berturut-turut."

Komentar yang diberikan Tabariy pada intinya memberikan pemahaman lebih lanjut atas apa yang telah dipaparkan oleh Imam Syafi'i, karena seperti yang kita ketahui bahwa Imam Tabariy adalah menggunakan atau merujuk pada mazhab Syafi'i dan juga merupakan orang yang faqih. Kalangan ulama' berbeda pandangan dalam menanggapi kebolehan *qirâ'ât syâdz* yang digunakan sebagai hujjah penafsiran ataupun penetapan hukum. Dan kebanyakan ulama' memahami bahwa *qirâ'ât syâdz* tidak boleh digunakan sebagai bacaan dalam shalat maupun diluar shalat. Hal ini dikarenakan *qirâ'ât syâdz* bukan termasuk Al-Qur'an, karena mestinya Al-Qur'an disampaikan secara mutawatirah.⁵⁰

Hasanuddin AF menguraikan, sebagian ulama' memahami bahwa membaca *qirâ'ât syâdz* tidak diperbolehkan, jika yang dibaca berkaitan dengan bacaan yang wajib dibaca dalam shalat. Dan sebaliknya, dibolehkan membaca *qirâ'ât syâdz* apabila yang dibaca bukan tergolong bacaan yang wajib dibaca dalam shalat. Dalam hal ini, terdapat pada contoh permasalahan terkait hukum *qirâ'ât syâdz* untuk bacaan shalat menurut pandangan *madzâhib* fiqh. Perbedaan tersebut antara lain: *Madzhab* Maliki, menganggap sah *qirâ'ât syâdz* dibaca pada waktu shalat. Aakan tetapi tidak untuk makmum. *Mazhab* Syafi'i, menetapkan haramnya *qirâ'ât syâdz* dalam shalat.

Madzhab Hanafi memiliki beberapa pandangan sebagai berikut:

- 1) Mensahkan shalat dengan sebagian bacaan *qirâ'ât syâdz*, karena dianggap jika lafal yang syadz itu sebagai Al-Qur'an.
- 2) Shalat dianggap sah apabila membaca dengan qiraat yang sebagian syaz dan sebagian lain mutawatir,

⁵⁰ Aprilita Hajar, "Pengaruh Qiraat Syadz dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022, hal. 199-200.

3) Shalat dianggap sah selama *qirâ'ât syâdz* tidak merubah makna.

Mazhab Hanbali: juga memiliki tiga pendapat sebagai berikut:

- 1) Shalat dianggap sah apabila membaca *qirâ'ât syâdz* yang sah sanadnya.
- 2) Tidak sah nya shalat dengan bacaan yang menyalahi rasm Mushaf Utsmani.
- 3) Dimakruhkan jika shalat dengan membaca *qirâ'ât syâdz*, kecuali apabila sanadnya sah.

Menurut Hasanudin, pada intinya kalangan *syafi'iyyah* menyatakan ketidakbolehan *qirâ'ât syâdz* untuk dijadikan pedoman dalam menetapkan sebuah hukum. Karena menurutnya *qirâ'ât syâdz* tidak bisa digolongkan sebagai *khobar* dari Nabi. Al-Qur'an mestinya diriwayatkan secara mutawatirah dan periwayatannya dari banyak orang. Sehingga mustahil kedustaannya, sedangkan *qirâ'ât syâdz* tidak demikian.

Sementara kalangan Hanbaliyah dan Hanafiyah berpendapat, bahwa *qirâ'ât syâdz* dapat dijadikan alasan dalam menetapkan hukum. Menurut pandangan mereka, *qirâ'ât syâdz* itu merupakan *qirâ'ât* yang tidak diakui ke*qur'an*annya karena memang tidak diriwayatkan secara mutawatirah. Akan tetapi ia berkedudukan sebagai *khobar ahad* dari Nabi Muhammad Saw. Dan beramal dengan *khobar ahad* adalah wajib.

Oleh karena itu, Hasanudin AF. Dalam bukunya yang berjudul "Anatomi Al-Qur'an", berkomentar bahwa terlepas dari apakah *qirâ'ât syâdz* merupakan *khobar ahad* atau bukan, ia sementara jelas tidak tergolong sebagai Al-Qur'an. Minimal dapat digolongkan sebagai *mazhab* atau *qaul sahabat* yang bisa dijadikan *hujjah* atau dalil dalam menetapkan suatu hukum. Menurutnya ide sementara sahabat memasukan *qirâ'ât* tersebut kedalam mushaf mereka dan meriwayatkannya sebagai Al-Qur'an (meski tergolong bukan Al-Qur'an).

Adapun Romlah Widayati, dosen ahli qiraat di Institut Al-Qur'an Jakarta, dalam bukunya juga membuktikan bahwa, *qirâ'ât syâdz* yang dipandang asing, dapat dijadikan *hujjah* dalam menafsirkan Al-Qur'an, bahkan dapat pula dijadikan *hujjah* dalam penetapan atau *istinbath* hukum.⁵¹

⁵¹Aprilita Hajar, "Pengaruh Qiraat Shadh Dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022, hal. 200-201.

B. Fiqih Ibadah

1. Definisi Fiqih Ibadah

Menurut etimologi, kata fiqih berasal dari bahasa Arab “*al-fahmu*” yang berarti paham, seperti pernyataan “*faqqohtu ad-darsa*” yang berarti “saya memahami pelajaran itu”. Arti ini sesuai dengan arti fiqih dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhori yang artinya, “*Barang siapa yang dikehendaki Allah SWT menjadi orang yang baik di sisi-Nya, niscaya diberikan kepadanya pemahaman yang mendalam dalam pengetahuan agama*”.

Menurut terminologi, fiqih pada mulanya berarti pengetahuan keagamaan yang mencakup seluruh ajaran agama, baik berupa akidah, akhlak, maupun *amaliah* (ibadah), yakni sama dengan arti *syarīah islāmīyyah*. Namun, pada perkembangan selanjutnya, fikih diartikan sebagai bagian dari *syarīah islāmīyyah*, yaitu pengetahuan tentang hukum *syarīah islāmīyyah* yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang telah dewasa dan berakal sehat yang diambil dari dalil-dalil yang terinci.⁵²

Ibadah berasal dari kata arab ‘*ibādah*’ jamaknya lafadz ‘*ibādāt*’ yang berarti pengabdian, penghambaan, ketundukan dan kepatuhan. Dari akar kata yang sama kita kenal dengan istilah ‘*abd*’ (hamba, budak) yang menghimpun makna kekurangan, kehinaan dan kerendahan. Ibadah juga bisa diartikan dengan taat yang artinya patuh, tunduk dengan setunduk- tunduknya, artinya mengikuti semua perintah Allah SWT dan menjauhi semua larangan yang dikehendaki oleh Allah SWT. Karena makna asli ibadah adalah menghamba, dapat pula diartikan sebagai bentuk perbuatan yang menghambakan diri sepenuhnya kepada Allah SWT. Konsep ibadah menurut Abdul Wahab adalah konsep tentang seluruh perbuatan lahiriah maupun batiniah, jasmani dan rohani yang di cintai dan di ridhoi oleh Allah SWT. Ibadah juga diartikan sebagai hubungan manusia dengan yang diyakini kebesaran dan kekuasaannya. Artinya, jika yang diyakini kebesarannya adalah Allah, maka menghambakan diri kepada Allah.⁵³

Dari sisi keagamaan, ibadah adalah ketundukan atau penghambaan diri kepada Allah, Tuhan yang maha Esa. Ibadah meliputi semua bentuk perbuatan manusia di dunia, yang dilakukan dengan niat mengabdikan dan menghamba hanya kepada Allah SWT.

⁵²Zulkifli Royani, "Fiqih dan Prinsip Ibadah dalam Islam", dalam *Jurnal Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran dan Pencerahan*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2017, hal. 1-2.

⁵³Samin, *Fiqih Ibadah: Buku Ajar*, Jambi: T.tp, 2020, hal. 5.

Semua tindakan orang mukmin yang dilandasi dengan niat yang tulus untuk mencapai ridha Allah SWT dipandang sebagai ibadah.⁵⁴

Dari pengertian-pengertian dia atas, dapat di simpulkan bahwa makna ibadah adalah ketundukan manusia kepada Allah yang dilaksanakan atas dasar keimanan yang kuat dengan melaksanakan semua perintah Allah dan meninggalkan larangan-Nya dengan tujuan mengharapkan keridaan Allah, pahala surga dan ampunan-Nya. Dengan demikian pengertian fiqh ibadah adalah pemahaman ulang terhadap *nash-nash* yang berkaitan dengan ibadah hamba Allah dengan segala bentuk hukumnya, yang mempermudah pelaksanaan ibadah, baik yang bersifat perintah, larangan maupun pilihan- pilihan yang disajikan oleh Allah SWT dan Rasulullah SAW. Ibadah juga dapat berupa ucapan (*lafzhiyyah*) atau tindakan (*amaliyyah*). Ibadah lafal adalah rangkaian kalimat dan dzikir yang diucapkan dengan lidah. Sedangkan ibadah amal adalah seperti rukuk dan sujud dalam shalat, wukuf di padang arafah dan tawaf.⁵⁵

2. Macam-Macam Fiqih Ibadah

Ada beberapa macam Fiqih Ibadah, antara lain sebagai berikut:

a. *Thahârah*

Thahârah adalah berasal dari bahasa arab yakni kata *thahara-yathhuru-thuhran-thahâratun* yang berarti suci, sebagai lawan dari kotor (hadaś). Adakalanya suci menurut hakikat yang sebenarnya seperti bersuci dengan air, atau menurut hukum seperti bersuci dengan tanah ketika bertayamum. Demikian juga kesucian itu tidak hanya berarti suci dari haid, tetapi juga suci dari hadaś dan najis, suci dari lahir dan suci dari batin. Hukum bersuci adalah wajib.

Menurut istilah fiqh, sebagaimana dikemukakan Abu Jayb Sa'd bahwa *thahârah* adalah Menghilangkan hadaś atau najis yang menyebabkan menghalangi shalat, ibadah dan sejenisnya, dengan air atau dengan tanah sebagai ganti dari air.⁵⁶

Menyimak dasar hukum tentang *ṭaharah* di atas, dapat dipahami bahwa *ṭaharah* adalah merupakan suatu keadaan yang terjadi sebagai akibat hilangnya *hadats* atau kotoran; Dan *hadats* adalah suatu keadaan yang menyebabkan terhalangnya *ṣalat* (ibadah); *thahârah* menurut *syara'* dibagi kepada dua bagian, yaitu *thahârah minal hadats* (bersuci dari *hadats*) dan *thahârah minal khubuts* (bersuci dari kotoran). *Hadats* dikenal dengan dua macam;

⁵⁴ Samin, *Fiqh Ibadah: Buku Ajar, ...*, hal. 6.

⁵⁵ Samin, *Fiqh Ibadah: Buku Ajar, ...*, hal. 8.

⁵⁶ Abu Jayb, Sa'dy, *Al-Qomus Al-Fiqhiyah Lughotan wa Istilahan*, Damaskus: Dar

pertama hadats kecil (*asghar*); yaitu akibat mengeluarkan sesuatu dari *qubul* (kelamin; vagina maupun penis) atau *dubur* (anus) meskipun yang keluar itu dalam bentuk angin, termasuk juga akibat menyentuh kelamin dengan telapak tangan.

Adapun yang dikatakan *hadats* besar (*akbar*); yaitu akibat mengeluarkan mani, bersenggama, haid, nifas, *wilâdah* dan bagi orang kafir yang masuk Islam. Dengan kata lain, disebut *hadats* kecil, yang apabila keadaan seseorang itu mesti disucikan dengan wuḍhu' atau tayamum sebagai pengganti daripada wuḍhu'.

Orang yang tidak berwudhu' atau tayamum disebut berhadats kecil. Sedangkan *hadats* besar adalah suatu keadaan seseorang yang mesti disucikan dengan mandi dan/atau tayamum.⁵⁷

Bersuci dari *hadats* diperlukan tiga cara, yaitu dengan berwudhu', mandi (*janab*) dan tayamum sebagai pengganti dari wuḍhu' dan mandi, sedangkan bersuci dari kotoran yaitu dengan cara menghilangkan kotoran itu pada tempat ibadah; pakaian yang dipakai dan pada badan seseorang.

Thahârah bila diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia berarti "suci". Dan Islam mengajarkan buat umatnya untuk senantiasa dalam keadaan suci, baik dari lahir maupun batin, karena Allah sangat mencintai orang-orang yang selalu memelihara kesucian dirinya, sebagaimana termaktub dalam firman-Nya Surat Al-Baqarah/2: 222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى لَا فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, "Itu adalah suatu kotoran." Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.

⁵⁷ Kamil Musa, *Ahkamal Ibadah, Shalat, Zakat, Shaum, Haji*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 1991, hal. 27-28

Ajaran kebersihan dan kesucian dalam Islam antara lain terlihat dari disyari'atkannya ibadah shalat yang dilakukan lima waktu dalam setiap harinya. Untuk melaksanakan shalat, diawali dengan berwudhu' dan atau mandi janab yang merupakan syarat sebelum melakukan shalat; dan dapat juga dilakukan dengan mensucikan batiniyah melalui pengesaan Allah swt, seperti menghindarkan diri dari menyekutukan-Nya (*syirik, kufur*), juga menghindarkan diri dari sifat-sifat tercela seperti dengki, iri hati, riya' dan lain sebagainya.

Kesucian secara *lahiriyah* adalah menghindarkan diri dari terkena najis hakiki (seperti kotoran manusia yang mengenai badan, pakaian ataupun tempat dimana akan shalat), maupun najis *hukmi* (seperti menimpa badan atau dengan kata lain dalam keadaan *junub*); jadi, secara umum kesucian *lahiriyah* dan *batiniyah* ini merupakan hakikat *thahârah*, sehingga dengan demikian orang yang dalam keadaan suci, dapat melakukan ibadah kepada Allah sesuai dengan perintah dan ajarannya; sedangkan fungsi *ṭaharah* merupakan syarat untuk keabsahan dari suatu ibadah.⁵⁸

b. Shalat

Shalat menurut pengertian bahasa adalah do'a. Pengertian ini antara lain terlihat dari firman Allah Surat At-Taubah/9: 103:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Ambillah zakat dari harta mereka (guna) menyucikan dan membersihkan mereka, dan doakanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Shalat menurut pengertian istilah ialah suatu ibadah yang mengandung perkataan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam. Shalat disyari'atkan pada malam Isra' Mi'raj. Hukumnya adalah farḍu'ain bagi setiap orang muslim yang mukallaf, yang ditetapkan dengan dalil Al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan shalat antara lain adalah Surat Al-Bayyinah/98: 5:

⁵⁸ Khoirul Abror, *Fiqh Ibadah*, Bandar Lampung: Arjasa Pratama, 2019, hal. 17-18.

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۗ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۝

Mereka tidak diperintah, kecuali untuk menyembah Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya lagi hanif (istiqamah), melaksanakan shalat, dan menunaikan zakat. Itulah agama yang lurus (benar).

Argumentasi ijma' ialah bahwa kesepakatan umat semenjak dulu sampai sekarang menyatakan kewajiban shalat lima waktu sehari semalam. Tidak ada satupun bantahan dari kaum muslimin terhadap kewajiban ini. Shalat-shalat yang lain pun tidak ada yang diwajibkan kecuali shalat yang dinazarkan. Jadi shalat merupakan salah satu rukun Islam yang menurut kesepakatan ulama, orang yang mengingkari kewajibannya dipandang kafir atau murtad.⁵⁹

Shalat adalah kewajiban umat Islam paling utama sesudah mengucapkan dua kalimat syahadat. Shalat merupakan pembeda antara orang muslim dan non-muslim. Disyari'atkan dalam rangka mensyukuri nikmat Allah SWT yang sangat banyak dan mempunyai manfaat yang bersifat religius (keagamaan) serta mengandung unsur pendidikan terhadap individu dan masyarakat.

Bila disimak dari sudut religious, shalat merupakan hubungan langsung antara hamba dengan Khaliqnya yang didalamnya terkandung kenikmatan munajat, pernyataan ubudiyah, penyerahan segala urusan kepada Allah, keamanan dan ketentraman serta perolehan keuntungan. Disamping itu dia merupakan suatu cara untuk memperoleh kemenangan serta menahan seseorang dari berbuat kejahatan dan kesalahan. Allah Swt berfirman, surat Al-Mukminun/23: 1-2:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۗ
الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خِشْعُونَ

Sungguh, beruntunglah orang-orang mukmin. (Yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya,

Terdapat hadits Nabi yang terjemahannya sebagai berikut, "Dari Abu Harairiah bahwa Nabi Saw bersabda: shalat yang lima, (shalat) jum"at sampai (shalat) jum"at (berikutnya) dapat menahan dosa-dosa yang diperbuat diantaranya, selama tidak mengerjakan dosa-dosa besar." (HR Muslim).

⁵⁹ Khoirul Abror, *Fiqh Ibadah*, ..., hal. 65-66.

Secara individual shalat merupakan pendekatan diri (taqarrub) kepada Allah SWT, menguatkan jiwa dan keinginan, semata-mata mengagungkan Allah SWT, bukan berlomba-lomba untuk memperturutkan hawa nafsu dalam mencapai kemegahan dan mengumpulkan harta. Disamping itu shalat merupakan peristirahatan diri dan ketenangan jiwa sesudah melakukan kesibukan dalam menghadapi aktivitas dunia.⁶⁰

c. Puasa

Puasa adalah suatu bentuk “ibadah dalam Islam yang berarti menahan diri dari segala sesuatu yang membatalkan ibadah tersebut pada siang hari (mulai terbit fajar sampai terbenam matahari)”;

Puasa dalam bahasa Arab disebut dengan istilah “*Shiyam*” atau “*Ṣaum*” yang secara etimologis berarti menahan diri dari sesuatu.

Kuda yang diam dan tidak bergerak disebut “*Shaim*”, demikian juga angin yang tenang disebut “*Shaum*”; Dengan demikian dapat dipahami bahwa, dalam Puasa terkandung pengertian “ketenangan”.

Puasa dalam pengertian terminologis ialah: Suatu ibadah yang diperintahkan Allah, dilaksanakan dengan cara menahan makan, minum dan hubungan seksual (menahan diri dari segala apa yang membatalkan puasa) dari terbit fajar sampai terbenam matahari, dengan disertai niat.⁶¹

Al-Kahlani mendefinisikan puasa dengan: menahan diri dari makan, minum, hubungan seksual dan lain-lain yang diperintahkan untuk menahan diri menurut cara yang telah ditentukan *syara'*.⁶²

Sedangkan Az-Zuhaili mendefinisikan puasa dengan: menahan diri dari segala yang membatalkan puasa diwaktu siang hari, sejak terbit *fajar shadiq* (sinar putih yang terbentang di ufuk timur), hingga terbenam matahari, atau menahan diri dari *syahwat* perut dan *faraj* (kemaluan), dan dari sesuatu yang masuk kedalam rongga kerongkongan, baik berupa obat-obatan, makanan, minuman dan semacamnya, pada waktu yang telah ditentukan.⁶³

Yang dilakukan oleh orang muslim yang berakal, tidak *haid*, tidak *nifas*, dengan melakukannya secara yakin. Serangkaian dalam

⁶⁰ Khoirul Abror, *Fiqih Ibadah*, ..., hal 67-68

⁶¹ Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikri, 1983, hal. 364; Lihat juga *Fikih Sunnah*, III, alih bahasa Mayuddin Syaf, Cet. I, 1978, hal. 161.

⁶² Muhammad Bin Ismail al-Kahlani, *Subul Al-Salam*, Jilid II, Bandung: Maktabah Dahlan, t.th. hal. 150.

⁶³ Wahbah Zuhayli, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhû*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th, hal.

pengertian terminologis (*syar'i*) ini, Puasa digambarkan dalam Surat Al-Baqarah/2: 187:

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ
لَهُنَّ عِلْمٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ
فَالَّذِينَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ
لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى
الْيَلِّ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا
تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.

Pada intinya “menahan hawa nafsu dari makan, minum dan hubungan seksual dari terbit fajar hingga terbenam matahari.⁶⁴ Mencermati beberapa definisi di atas, dapat ditarik pemahaman bahwa, puasa yaitu: ibadah yang diperintahkan Allah kepada hamba-Nya yang beriman, dengan cara menahan diri dari makan, minum dan hubungan seksual (menahan diri dari segala apa yang membatalkan puasa), menurut cara yang ditentukan *syara'* dari terbit fajar sampai terbenam matahari, dengan disertai niat. Juga, disertai menahan diri dari perkataan sia-sia, perkataan porno (yang merangsang).

⁶⁴ Direktorat Jenderal Bimas Islam, Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syari'ah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010, hal. 36.

Mengambil makna puasa dalam arti menahan diri dari segala yang membatalkan dan merusak niat puasa; Al-Gazali dalam *Ihya' Ulumuddin*, membaginya kepada tiga tingkat; yaitu sebagai berikut:

- 1) Puasa Umum, yang dimaksud disini adalah puasa hanya dengan menahan diri dari makan, minum, serta hubungan seksual *ansich*. Artinya, mereka melaksanakan puasa, sementara perbuatan yang lain sepanjang tidak membatalkan puasa, sebagaimana ditetapkan oleh *syara'* tetap dilakukan olehnya; seperti: mencuri, berjudi, dan lain perbuatan yang bersifat menjurus kepada maksiat dan dosa.
- 2) Puasa *Khusus*; ialah selain ia menahan diri dalam pengertian puasa umum di atas, ditambah dengan menahan diri dari perkataan, pandangan, pengelihatan dan perbuatan yang cenderung mengarah kepada hal-hal yang tidak baik (negatif/tidak pantas).
- 3) Puasa *Khusus al-Khawas*, adalah puasa disamping menahan diri dari pengertian kedua tingkatan di atas, juga ditambah dengan puasa hati; artinya menahan hati dari segala kecenderungan yang mengarah kepada hal-hal yang bersifat keduniaan.⁶⁵

d. Zakat

Zakat dari segi etimologi memiliki beberapa arti, antara lain ialah “pengembangan”. Harta yang diserahkan zakatnya, memberi berkah terhadap sisa harta sehingga secara kualitatif lebih bernilai guna meskipun secara kuantitatif berkurang, sebagai mana diisyaratkan dalam firman Allah SWT Surat Al-Baqarah/2: 276:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

Allah menghilangkan (keberkahan dari) riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang sangat kufur lagi bergelimang dosa.

Zakat juga berarti „penyucian” dengan pengertian harta yang telah dikeluarkan zakatnya menjadikan sisanya suci dari hak orang lain yang oleh AL-Qur’an dilarang memakainya.⁶⁶

Dalam terminologi fiqh, secara umum zakat didefinisikan sebagai bagian tertentu dari harta kekayaan yang diwajibkan Allah untuk sejumlah orang yang berhak menerimanya. Mahmud syaltut, seorang ulama kontemporer dari Mesir, mendefinisikanya sebagai

⁶⁵ Khoirul Abror, *Fiqh Ibadah*, ..., hal. 137-138.

⁶⁶ Quraish Shihab, *Filsafah Ibadah dalam Islam dalam buku Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Putra, 1992, hal. 187.

ibadah kebendaan yang diwajibkan oleh Allah SWT agar orang yang kaya menolong orang yang miskin berupa sesuatu yang dapat memenuhi kebutuhan pokoknya. Pengertian ini sejalan dengan yang dirumuskan oleh Yusuf Qardhawi yang mengatakan bahwa zakat adalah ibadah maliah yang diperuntukan memenuhi kebutuhan pokok orang-orang yang membutuhkan (miskin).⁶⁷

Beberapa pengertian di atas terkandung makna bahwa zakat memiliki dua dimensi yaitu dimensi ibadah yang dilaksanakan dengan perantaraan harta benda dalam rangka mematuhi perintah Allah SWT dan mengharap pahala dari-Nya, dan dimensi sosial yang dilaksanakan atas dasar kemanusiaan. Informasi yang ditemukan di dalam Kitab *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-Fâzh Al-Qur'ân* oleh Abdul Baqi, bahwa persoalan zakat salah satu yang mendapat perhatian besar dalam Islam sehingga Al-Qur'an menyebut kata "zakat" sebanyak 32 kali, 26 kali diantaranya disebut bersamaan dengan kata shalat.⁶⁸ Sebagai isyarat bahwa kedua hal itu mempunyai kedudukan yang sama pentingnya dalam Islam.

e. Haji dan Umrah

Secara etimologi haji berasal dari bahasa Arab "*al-hajj*" yang berarti mengunjungi atau mendatangi. Dalam terminologi fiqih, haji didefinisikan sebagai perjalanan mengunjungi Ka'bah untuk melakukan ibadah tertentu.⁶⁹

Atau berpergian ke Ka'bah pada bulan-bulan tertentu untuk melakukan ibadah tawaf, sa'i, wukuf, dan manasik-manasik lain untuk memenuhi panggilan Allah SWT serta mengharapkan keridaan-Nya.⁷⁰

Haji merupakan salah satu rukun Islam yang wajib diakui dan dilaksanakan oleh yang telah memenuhi syarat wajibnya. Orang yang mengingkari kewajibannya termasuk kufur atau murtad dari agama Islam.

Di kalangan ahli fiqh tidak terdapat kesepakatan mengenai tahun disyariatkannya haji ini.⁷¹ Ada diantara mereka yang mengatakan bahwa haji disyariatkan pada tahun keenam Hijriyah dengan argument bahwa saat itu perintah haji dan umrah diturunkan Allah melalui Surat Al-Baqarah/2: 196:

⁶⁷ Yusuf Qardawi, *Al-'Ibâdah fî Al-Islâm*, Mesir: Muassasah al-Risalah, 1979, hal. 235.

⁶⁸ Muhammad Farid Abdul Baqi, *Mu'jam Al-Mufahras Li Al-Fâzh Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1987, hal. 331-332.

⁶⁹ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhû*, Jilid III, ..., hal. 9.

⁷⁰ Sayid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Jilid I, ..., hal. 527.

⁷¹ Sayid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Jilid I, ..., hal. 527.

وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۖ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَلَمَّا تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۚ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ۚ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۚ

Sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Akan tetapi, jika kamu terkepung (oleh musuh), (sembelihlah) hadyu yang mudah didapat dan jangan mencukur (rambut) kepalamu sebelum hadyu sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepala (lalu dia bercukur), dia wajib berfidyah, yaitu berpuasa, bersedekah, atau berkorban. Apabila kamu dalam keadaan aman, siapa yang mengerjakan umrah sebelum haji (tamatu'), dia (wajib menyembelih) hadyu yang mudah didapat. Akan tetapi, jika tidak mendapatkannya, dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (masa) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna. Ketentuan itu berlaku bagi orang yang keluarganya tidak menetap di sekitar Masjidilharam. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Mahakeras hukuman-Nya.

3. Pengaruh *Qirâ'ât Syâdzdzah* dalam Penafsiran Ayat Fiqih Ibadah

Ada perbedaan hukum boleh tidaknya *Qirâ'ât Syâdzdzah* dijadikan sebagai *hujjah* hukum. Adapun Romlah Widayanti, dosen ahli qiraat di Institut Al-Qur'an Jakarta, dalam bukunya juga membuktikan bahwa, *Qirâ'ât Syâdz* yang dipandang asing, dapat dijadikan *hujjah* dalam menafsirkan Al-Qur'an, bahkan dapat pula dijadikan *hujjah* dalam penetapan atau istinbath hukum. Berikut contoh ayat *Qirâ'ât Syâdzdzah* yang dijadikan *hujjah* hukum.

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

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang khamar) dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya.” Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan. Katakanlah, “(Yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir

Ayat ini adalah jawaban dari pertanyaan yang diberikan oleh orang Madinah kepada Rasulullah terkait kebiasaan mereka yaitu bermain judi dan mabuk. Pada ayat hukum diatas memiliki perbedaan *qirâ’ât* yaitu pada lafaz “akbar”. Lafadz tersebut dibaca “aqrab”, Dimana Imam Nawawi hanya menyebutkan istilah *quri’a*, atau dibaca artinya Nawawi tidak menyebutkan Imam *qirâ’ât* yang meriwayatkan. Dalam hal ini Imam Nawawi tidak memberi penjelasan terkait sumber *qirâ’ât* tersebut, juga kedudukan dan status *qirâ’ât*nya. Jika diukur dari segi keabsahan qiraat, maka *qirâ’ât* tersebut termasuk dalam kategori *Qirâ’ât Syâdz*, karena menyalahi rasm Mushaf Utsmani.

Sebenarnya *qirâ’ât* yang dikutip oleh Nawawi tersebut berasal dari Ubay bin Ka’ab. Jika dikaitkan dengan penjelasan ayat yang sesungguhnya dan memiliki makna yang tidak jauh beda atau tidak melenceng dari aslinya, yang bermakna bahwa dosa judi dan khamr itu lebih dekat dari pada manfaatnya. *Qirâ’ât Syâdz* ini tidak mempengaruhi penafsiran dan tidak merubah hukum yang ada pada ayat diatas. Hal yang menyebabkan banyaknya penafsiran para mufassir dibukukan dengan berbagai macam corak. Karena setiap mufassir memiliki metode dan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur’an yang berbeda antara satu dan yang lainnya. Tafsir yang digunakan dalam contoh diatas adalah *Tafsîr Marah Labid* karya Muhammad Nawawi Al-Bantani yang merupakan salah satu kitab tafsir yang menggunakan metode *ijmali*, merujuk dan memiliki corak Sunni dan banyak melakukan pendekatan *qirâ’ât* pada tafsirnya.⁷²

⁷²Aprilita Hajar, “Pengaruh *Qirâ’ât Syâdz* dalam Hukum (Sunni, Mu’tazilah, Syi’ah), dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022, hal. 201-202.

BAB III.

BIOGRAFI AL-ZAMAKHSYARI DAN TAFSIR AL-KASYSYÂF

A. Riwayat Hidup Al-Zamakhsyari

Nama lengkap Al-Zamakhsyari adalah Abu al-Qasim Mahmud ibn Muhammad ibn Umar Al-Zamakhsyari. Ia lahir pada hari rabu, 27 Rajab 467 H/18 Maret 1075 M.¹ di Zamakhshar sebuah perkampungan kecil di kawasan Khawarizm (Turkistan).² Ia seorang Ulama' besar dalam bidang tafsir, hadith, bahasa, sastra, ilmu kalam, filsafat, logika, dan fiqih.³ Ia juga seorang Ulama' kelahiran Persia yang ahli dalam bahasa arab dan teologi.⁴ Lahir pada masa pemerintahan Muhammad ibn Abi Al-Fatah Malikshah, dimana pada masa itu perdagangan, industri dan ilmu pengetahuan tengah berkembang sangat pesat.⁵ Keluarga Al-Zamakhsyari bukanlah termasuk golongan keluarga berada namun mereka terkenal sebagai keluarga yang bertakwa, taat beribadah, senantiasa hidup dalam kezuhudan, dan sangat mencintai ilmu.

¹ Ahmad Rofi' Usmani, *Ensiklopedia Tokoh Muslim*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 670.

² Ahmad al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn* Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983, hal. 315.

³ Faizah Ali Syibromalisi, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2011, hal. 40

⁴ Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami Al-Qur'an*, Surabaya: Imtiyaz, 2011, hal. 59.

⁵ Mustafa Al-Sawi Al-Juwaini, *Manhaj al-Zamakhsyari fî al-Tafsîr wa Bayân I'jâzihî*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1119, hal. 23.

Maka dengan latar belakang seperti itu, kedua orang tua Al-Zamakhsyari sangat bersemangat memasukkan anaknya ke sekolah-sekolah yang telah disediakan demi menimba ilmu agama. Pendidikan yang baik dalam diri Al-Zamakhsyari juga merupakan hasil didikan ibunya yang memiliki kepribadian lembut dan akhlak mulia. Cerita ini dituturkan oleh Al-Zamakhsyari bahwa ketika ia masih kanak-kanak ia pernah menangkap seekor burung pipit dan mengikat kaki burung tersebut dengan benang. Tiba-tiba burung tersebut lepas dari tangan Al-Zamakhsyari dan jatuh ke dalam lubang. Melihat burung pipit yang jatuh maka Al-Zamakhsyari berusaha mengeluarkannya dengan cara menarik benang yang sebelumnya ia ikatkan pada kaki burung tersebut. Namun ternyata yang terjadi adalah kaki burung pipit itu terpotong.⁶

Melihat kejadian itu ibu Al-Zamakhsyari merasa sedih lantas berdo'a: Semoga Allah memotong kakimu sebagaimana kamu memotong kaki burung pipit itu. Sudah tentu do'a yang diucapkan ibunya ini tidak dimaksudkan dalam artian yang sesungguhnya, namun sebatas ungkapan sayang ibu kepada anaknya agar kelak sang anak tidak memiliki sifat tercela dan berlaku semena-mena kepada sesama makhluk Allah. Ayah Al-Zamakhsyari bernama Umar ibn Muhammad. Ia adalah seorang yang ahli ibadah, senantiasa bangun tengah malam untuk bermunajat pada Allah, dan berpuasa di pagi harinya, berakhlak mulia, zuhud, banyak berdzikir, dan ahli dalam bidang bahasa dan sastra.⁷ Ia juga pernah dipenjara walaupun tidak diketahui secara pasti apa penyebabnya, akan tetapi kemungkinan terbesarnya adalah karena masalah politik. Ketika ayah Al-Zamakhsyari sakit hingga akhirnya meninggal, Al-Zamakhsyari tidak dapat menemani karena ia tengah menimba ilmu di tempat yang jauh. Pendidikan yang baik dari kedua orang tua akhirnya dapat membuat Al-Zamakhsyari menjadi seorang Ulama' besar yang ahli dalam berbagai bidang ilmu. Ia juga kerap menjaga diri untuk tidak memiliki hubungan dengan wanita. Terhadap Wanita ia memiliki prinsip, Janganlah engkau melamar wanita karena kecantikannya, tetapi lamarlah wanita yang memelihara kehormatannya. Jika seorang wanita memiliki kecantikan dan memelihara kehormatan, maka inilah kesempurnaan dan ialah wanita paling sempurna, yang demikian itu agar engkau tidak merasakan hidup yang sempit dalam umurmu yang panjang.⁸

⁶ Ibn Khalkan, Wafiyath, *Al-A'yân wa Anbâi Abnâi Al-Zamân* Juz V, Beirut: Dar Sadir, 1978, hal. 169.

⁷ Muhammad Husain Abu Musa, *al-Balâghah al-Qur'âniyyah fî Tafsîr al-Kasysyâf wa Atsaruhâ fî Dirâsah al-Balâghiyah*, t.tp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th., hal. 24.

⁸ Al-Zamakhsyari, *Atwaq al-Dzahab fî al-Mawâ'iz wa al-Khitâb*, t.tp.: Maktabah Lisân al-'Arab, 1304 H, hal. 35.

Al-Zamakhshari hidup pada masa pemerintahan Bani Saljuk yang berdiri pada tanggal 19 desember 1055 M, di bawah pimpinan Tughil Bek setelah mengalahkan Bani Buwaihi. Kesultanan Saljuk merupakan sebuah Negara yang tertata secara hirarkis berpolakan Perso-Islami dengan sultannya didukung oleh birokrasi Persia dan satuan tentara multinasional yang diatur oleh panglima-panglima Turki.⁹

Setelah Tughril Bek meninggal dunia pada tahun 1063 M, dia diganti oleh keponakannya yaitu Alp Arselan. Pada masa Alp Arselan ini perluasan daerah dilanjutkan ke arah timur sampai ke Surban, ke bagian barat sampai di pusat kekuasaan Bizantium yakni Asia Kecil.¹⁰

Alp Arselan mengalahkan Bizantium pada pertempuran yang terjadi di Manzikart tahun 1071 M. dan semenjak itu sampai sekarang Asia Kecil menjadi daerah Islam.¹¹

Pada tahun 1077 M. (470 H.) didirikan kesultanan Salajikah dengan ibu kota Iconim.¹² Pada masa Malik Syah, Bani Saljuk mengalami puncak kejayaannya. Kemaharajaannya terbentang dari Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus dan Laut Aral sampai teluk Persia, serta memiliki pengaruh di Makkah dan Madinah.¹³

Dengan susunan pemerintahan dan pembagian tugas yang rapi, dinasti Salajikah dapat bergerak dengan baik untuk membangun dan mengatur kerajaannya. Tidak heran kalau masyarakat pada masa itu mengalami kemajuan pesat dalam banyak hal. Kemajuan dinasti Salajikah bukan di bidang militer atau politik belaka, tetapi juga di bidang ilmu pengetahuan, terutama di masa Alp Arselan dan Malik Syah. Nizham al-Mulk sebagai perdana menteri pada masa itu, mendirikan perguruan tinggi yang diberi nama Madrasah Nizhamiyyah institusi tersebut didirikan di Baghdad, Balkha, Naisabur, Hirah, Asfahan, Bashrah, Muru, Amal, dan Mausul. Kata al-Subki, Nizham al-Mulk mendirikan madrasah di setiap kota Irak dan Khurasan.¹⁴

Para pengajar dan mahasiswa yang belajar di perguruan-perguruan tinggi tersebut dibiayai. Usaha yang dilakukan para pemimpin Salajikah ini membuahkan hasil. Pada masa dinasti itu, banyak sekali ilmuwan

⁹ C.E. Boswort, *Dinasi-Dinasti Islam*, Terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993, hal. 143.

¹⁰ W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, Terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1990, hal. 247.

¹¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, Jilid I, hal. 77

¹² Philip K. Hitti, *History of the Arabs* Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014, hal. 605.

¹³ W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, Terj. Hartono Hadikusumo, ..., hal. 249.

¹⁴ Ahmad Syalabi, *Mausû'ah al-Târikh al-Islamiy wa al-Hadhârah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974, Jilid. IV, hal. 73.

terkemuka yang muncul dalam berbagai disiplin ilmu, antara lain: Al-Juwaini (dalam bidang fiqh), Al-Ghazali (dalam bidang filsafat dan tasawwuf), Al-Qusyairi (dalam bidang tasawwuf), Al-Baihaqi (dalam bidang hadits dan fiqh), Al-Tsa'labi dan al-Jurjan.¹⁵

Abd al-Fattah Abu Ghuddah dalam al-‘Ulamâ’ *al-‘Uzzâb alladzîna atsaru al-‘Ilma ‘ala al-Zawâj* memasukkan Al-Zamakhsyari ke dalam daftar ulama jomblo yang memilih sibuk dengan ilmu ketimbang menikah dan punya anak. Ghuddah merilis beberapa syair karya Al-Zamakhsyari yang menyuratkan secara tegas betapa dia memandang punya istri dan memiliki keturunan membuat orang teralihkan dari ilmu. Dia merasa cukup dengan pergaulannya bersama kitab-kitab dan para pencari ilmu serta menganggap karya-karyanya yang melimpah sebagai putra-putrinya tercinta.

Nyaris tidak ditemukan orang yang menulis biografi Al-Zamakhsyari tanpa menyebutkan fakta bahwa dia tidak menikah alias jomblo seumur hidup. Disebutkan bahwa laku itu mengikuti kebiasaan para gurunya dari kalangan Muktaẓilah yang mayoritas tidak menikah karena alasan mengganggu proses belajar. Dalam sebuah karyanya yang berisi kumpulan nasihat dikisahkan bahwa ada beberapa orang yang datang kepadanya meminta nasihat pernikahan. Dia lalu memenuhi permintaan mereka tapi dipungkasi anjuran agar menjomlo saja, katanya, “Jangan kamu melamar perempuan karena kecantikan rupanya (*li husnihâ*), tapi karena kepandaiannya menjaga kehormatan dirinya (*li hushnihâ*). Bila kau jumpai dua-duanya, itu keberuntungan yang sempurna. Namun yang lebih baik dari itu semua, hiduplah menjomlo saja!”.

Tentang penyebab mengapa dia tidak menikah ada pendapat yang mengatakan bahwa itu tidak melulu disebabkan karena kecintaannya terhadap ilmu semata. Al-Zamakhsyari di sisi lain merasa tidak percaya diri karena dia miskin dan cacat, satu kakinya diamputasi, sehingga kemana-mana dia berjalan harus menggunakan tongkat. Memang demikian disebutkan perihal kecacatannya dalam banyak biografi. Cerita di balik itu ada beberapa informasi; ada yang mengatakan bahwa itu terjadi karena di suatu perjalanan dia tertimpa gumpalan salju besar sehingga kakinya harus dipotong supaya bisa lolos dengan selamat. Ada

¹⁵ Nama lengkapnya adalah Abd al-Qâhir bin Abd Rahman al-Jurjani, lahir di kota jurjan yang terletak antara Thabaristan dan Khurasan. Ia dianggap sebagai peletak dasar pertama teori-teori *ilmu Ma’ani* dan *ilmu balaghah*, kemudian dikembangkan pula *ilmu Ma’ani* yang sebelumnya ketiga ilmu tersebut belum tersusun secara sistematis. Kitabnya yang paling populer adalah *Dalâil al-I’jâz* yang berisi tentang *ilmu Ma’ani*, dan *Asrâr al-Balaghah* yang berisi tentang *ilmu Bayan*. Ia wafat pada tahun 471 H. Syauqi Dhaif, *Al-Balaghah Tathawwur wa Târikh*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1965, hal. 160.

pula yang mengatakan, dinisbatkan berdasar pengakuan Al-Zamakhsyari sendiri, kondisi itu merupakan kutukan dari ibunya. Suatu ketika remaja, dia pernah mempermainkan seekor burung kecil dan memotong satu kakinya. Kejadian itu dipergoki ibunya lantas ibunya geram, “semoga kau mendapat balasan yang sama dengan apa yang dialami burung tak bersalah itu!” Selang bertahun-tahun kemudian saat perjalanan menuju Bukhara tak disangka dia diserang oleh hewan buas sehingga meremukkan kakinya. Terpaksa kakinya harus diamputasi. Sementara informasi lainnya mengatakan dia sempat menderita borok akut sehingga mengharuskan amputasi.

Dari hikayat kejombloannya ini, dapat diabdusikan dua indikator; Pertama, hasrat (*desire*) terbesar Al-Zamakhsyari adalah menjadi seorang yang kaya akan ilmu. Keterpenuhan eksistensialnya itu menurutnya dapat diwujudkan selama dia tidak terganggu dalam kegiatan keilmuan. Menikah dan sibuk mengurus keluarga dianggapnya sebagai penghalang (lack) bagi hasratnya itu. Kedua, ada kemungkinan Al-Zamakhsyari memiliki hasrat untuk menikah namun tak tercapai karena dihalangi oleh ketidakpercayaan dirinya. Dia lalu memilih memfokuskan belajar untuk membendung dan mengalihkan hasratnya itu. Konsekuensi dari dua indikator ini mengarah kepada sinisme terhadap perempuan, lebih-lebih yang berhubungan dengan pernikahan.¹⁶

Di masa tuanya, Al-Zamakhsyari pergi ke Mekah dan menetap cukup lama disana sehingga dijuluki Jarullah (tetangga Allah). Ia tiba di sana pada 256H/1132M sampai 259 H/1135M. Dari Mekah dia kembali ke Khawarizm dan tercatat singgah di Baghdad. Beberapa tahun setelah kepulangannya itu, dia wafat di Jurjaniyah pada tahun 538H/1143M. Para penulis biografi mencatat di samping mufasir dia masyhur sebagai pakar kalam, fikih, dan bahasa. Selama hidupnya Al-Zamakhsyari menghasilkan sekitar lebih 50 karya yang mencakup berbagai bidang. Magnum opusnya di bidang tafsir al-Qur'an masih dikaji hingga sekarang, yaitu *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*.¹⁷

¹⁶ Alfian Shidqon, Zakian Rifqa dan Noufal P. Tumewu, “Melacak Sinisme Al-Zamakhsyari Terhadap Perempuan (Aplikasi Semiotika-Psikoanalisis Jacques Lacan),” dalam *Jurnal Lathaif: Literasi Tafsir Hadis dan Filologi*, Vol. 2 No. 2 tahun 2023, hal. 94-95.

¹⁷ Alfian Shidqon, Zakian Rifqa dan Noufal P. Tumewu, “Melacak Sinisme Al-Zamakhsyari Terhadap Perempuan (Aplikasi Semiotika-Psikoanalisis Jacques Lacan),”..., hal. 94.

B. Perjalanan Keilmuan Al-Zamakhshari

Al-Zamakhshari mulai belajar di negerinya sendiri, Zamakhshar yang kemudian dilanjutkan ke Bukhara. Di sana ia belajar bahasa arab dan sastra kepada seorang Ulama' ahli bahasa bernama Mahmud ibn Jarir al-Dabi al-Asfahani Abu Mudar al-Nahwi (w. 507 H).⁴³ Ia adalah Ulama' yang sangat ahli dalam bidang bahasa dan nahwu, sampai-sampai ia bergelar 'Ulama' (bahasa) yang tiada tandingannya pada masanya'. Dari gurunya ini juga al-Zamakhshari belajar tentang paham Mu'tazilah. Maka dapat dikatakan bahwa keilmuan al-Zamakhshari serta paham Mu'tazilah yang melekat pada dirinya merupakan cerminan dari gurunya. Hubungan al-Zamakhshari dan gurunya juga sangatlah dekat sebagaimana hubungan antara orang tua dan anak. Al-Dabi juga seorang Ulama' yang dekat dengan para penguasa kala itu. Kedekatan ini juga kiranya memiliki andil besar dalam penyebaran paham Mu'tazilah di tengah-tengah masyarakat. Hingga puncaknya pada masa al-Ma'mun yang pertama kali mengeluarkan doktrin bahwa Al-Qur'an adalah makhluk ciptaan Allah.

Al-Zamakhshari sempat menuntut ilmu di Khurasan dan menjadi juru tulis dalam urusan kesekretariatan.¹⁸ Dari Khurasan Al-Zamakhshari melanjutkan perjalanannya ke Asfahan yang saat itu merupakan wilayah kekuasaan Bani Saljuq di bawah kekuasaan Muhammad ibn Abi al-Fattah Malikshah.¹⁹ Pada perkembangan selanjutnya Al-Zamakhshari melanjutkan perjalanannya ke Baghdad. Di sana ia belajar fiqh Hanafi.²⁰ Lalu dilanjutkan ke kota Makkah al-Mukarramah. Pada perjalanannya ke kota Makkah untuk yang pertama kalinya ini ia berguru pada seorang Ulama besat bernama 'Ali ibn 'Isa ibn Hamzah ibn Wahas, biasa dipanggil dengan Ibn Wahas. Ia adalah seorang Ulama' yang berakhlak mulia dan memiliki banyak karya.²¹ Di kota Makkah ini juga Al-Zamakhshari belajar isi kitab Sibawaih kepada Abd Allah ibn Talhah al-Yabiri (w. 518 H).²²

Al-Zamakhshari kembali lagi ke kota Makkah untuk kedua kalinya setelah sebelumnya sempat pulang ke tanah kelahirannya, Khawarizm. Pada kunjungannya yang kedua ini Al-Zamakhshari memutuskan untuk menetap di sana selama kurang lebih tiga tahun, hingga ia menulis kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil* yang merupakan pencapaian terbesar dalam

¹⁸ Fahani, *Târîkh Daulah Ali Saljuq*, Mesir: al-Kutub al-'Arabiyah, 1900, hal. 57-58.

¹⁹ al-Juwaini, *Manhaj*, ..., hal. 34-35.

²⁰ Ibn Khalkan, *Wafiyath al-A'yan*, ..., hal. 169.

²¹ Yaqut Al-Hamawi Al-Rumi, *Mu'jam Al-Adibba'*, Beirut: Dar al-Gharbi al-Islami, 1993, hal. 1832.

²² al-Suyuti, *Bughyah al-Wu'ah*, ..., hal. 46.

keilmuannya. Sampai tahun 533 H, Al-Zamakhsyari akhirnya memutuskan untuk pulang ke Khawarizm. Dalam suatu Riwayat dijelaskan bahwa kaki Al-Zamakhsyari pernah diamputasi karena terkena hawa dingin yang sangat menggigit (ada yang mengatakan terkena salju yang banyak). Sehingga kakinya harus diganti dengan kaki yang terbuat dari kayu.²³ Ketika memasuki kota Baghdad, al-Damighani, seorang Ulama fiqh Hanafi-menanya penyebab kakinya yang diamputasi. Maka untuk menutupi kejadian yang sebenarnya, Al-Zamakhsyari berkata bahwa kakinya diamputasi karena do'a sang ibu (hal ini sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya).²⁴ Al-Zamakhsyari kembali ke kotanya Khawarizmi pada tahun 538 H dan meninggal di Jurjaniyah, Khawarizmi pada malam 'Arafah (8 Dzu al- Hijjah).²⁵ pada tahun 538 H/1144 M.²⁶ Dari perjalanan menuntut ilmu yang telah dilakukan oleh Al-Zamakhsyari, berikut disebutkan beberapa gurunya.²⁷

1. Abu al-Hasan 'Ali bin al-Muzfar al-Naisaburi, al-Darir.
2. Al-Sadid al-Khiyati, darinya ia belajar ilmu fiqh.
3. Abu Sa'id Al-Jishmi: al-Muhsin bin Muhammad bin Karamah, al-Baihaqi, W.494H.
4. Rukn al-Din Muhammad Al-Usuli, darinya ia belajar ilmu aqidah.
5. Abu Mansur Nasr al-Harith, darinya ia belajar hadith.
6. Abu al-Khattab, Nasr bin Ahmad bin 'Abd Allah al-Batiri, W.494 H.
7. Abu al-Husain, Ahmad bin 'Ali Al-Damighani, W.540 H.
8. Abu Mansur al-Jawaliqi, Mauhub bin Abi Tahir, W.539 H.

Selain menjadi murid Al-Zamakhsyari juga berperan menjadi guru dengan mengajarkan berbagai macam ilmu. Berikut disebutkan juga para murid yang telah menimba ilmu kepada Al-Zamakhsyari :

1. 'Ali bin 'Isa bin Hamzah bin Wahas Al-'Ulwi.
2. 'Ali Muhammad Al-'Imrani, Al-Khawarizmi, Abu Al-Hasan Al-Adib, dengan laqab ,Hujjah Al-Afadil wa Fakhr Al-Mashayikh', W.560 H.
3. Abu Al-Fadl Al-Biqali Al-Khawarizmi Al-A'dami, Muhammad bin Abial-Qasim, dengan laqab ,Zain al-Mashayikh'.
4. Abu Yusuf Ya'qub bin 'Ali bin Muhammad bin Ja'far al-Bulkhi, ia adalah seorang Ulama' dalam bidang nahwu dan sastra.

²³ Al-Qifti, *Inbâh al-Ruwâh 'alâ Anbâh al-Nuhah*, Juz III, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1986, hal. 268.

²⁴ Nasir, *Perspektif Baru Metode*, ..., hal. 60.

²⁵ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq* Juz I, ..., hal. 18.

²⁶ Musa'id Muslim Abi Ja'far, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, t.tp.: Dar al-Ma'rifah, 1980, hal. 213.

²⁷ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq* Juz I, ..., hal. 14.

C. Paham Teologi dan Madhhab Fiqih

Dalam perkembangan intelektualitasnya, Al-Zamakhsyari cenderung menganut paham yang berpijak pada rasionalitas Mu'tazilah.²⁸ Ia menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan madhhab dan aqidah yang dianutnya, yang konsekuensinya adalah ia lebih terbuka dan cenderung liberal dalam menginterpretasikan kandungan ayat-ayat al-Qur'an.²⁹ Sedangkan dalam masalah madhhab fiqh ia menganut madhhab Imam Abu Hanifah atau yang biasa dikenal dengan madhhab Hanafi.³⁰ Tentu kedua paham baik aqidah dan fiqh yang dianutnya sangat relevan, oleh karena pemikiran Imam Abu Hanifah sendiri terkenal cukup rasional sebagaimana paham Mu'tazilah. Selain mengacu pada sumber islam Abu Hanifah juga terkenal dengan ijtihadnya.³¹

1. Teologi Mu'tazilah

Secara harfiah kata *Mu'tazilah* berasal dari *I'tazalah* yang berarti berpisah atau memisahkan diri yang berarti juga menjauh atau menjauhkan diri.

Secara tekhnis istilah Mu'tazilah menunjuk pada dua golongan, yaitu:

- a. Golongan pertama muncul sebagai respon politik murni, golongan ini tumbuh sebagai kaum netral politik, khususnya dalam arti bersikap lunak dalam menangani pertentangan antara Ali bin Abi Thalib dan lawan lawannya, terutama Mu'awiyah, Aisyah, Thalhah dan Abdullah bin Zubeir. Golongan inilah yang mula mula disebut kaum Mu'tazilah karena mereka menjauhkan diri dari masalah pertikaian khilafah. Kelompok ini bersikap netral tanpa stigma teologi.
- b. Golongan kedua muncul sebagai respon persoalan teologi yang berkembang di kalangan Khawarij dan Murji'ah akibat adanya peristiwa Tahkim. Golongan ini muncul karena mereka berbeda pendapat dengan golongan Khawarij dan Murji'ah tentang pemberian status kafir terhadap pelaku dosa besar.³²

Beberapa versi tentang pemberian nama Mu'tazilah berpusat pada peristiwa yang terjadi antara Washil bin Atha dan temannya Amr bin Ubaid dan Hasan Al-Basri di Basrah. Ketika Washil mengikuti pelajaran yang diberikan oleh Hasan al Basri di mesjid Basrah, datanglah seseorang yang bertanya mengenai pendapat Hasan Al-Basri

²⁸ Al-Qattan, *Mabahits*, ..., hal. 359.

²⁹ Syibromalisi, *Membahas Kitab*, ..., hal. 41.

³⁰ Al-Qattan, *Mabahits*..., hal. 359.

³¹ Syibromalisi, *Membahas Kitab*, ..., hal. 41.

³² Nurchollos Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995, cet. II, hal. 17.

tentang orang yang berdosa besar. Ketika Hasan Barsi masih berpikir Washil mengemukakan pendapatnya dengan mengatakan: “Saya berpendapat bahwa orang yang berbuat dosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi berada pada posisi di antara keduanya, tidak mukmin dan tidak kafir.” Kemudian Washil menjauhkan diri dari Hasan Al-Basri dan pergi ke tempat lain di lingkungan mesjid. Di tempat itu Washil mengulangi pendapatnya di hadapan pengikutnya. Dengan adanya peristiwa ini Hasan Al-Basri berkata: “Washil menjauhkan diri dari kita (*I'tazaala anna*)” maka dengan adanya peristiwa ini maka Washil dan kelompoknya dinamakan kaum Mu'tazilah.

Versi lain dikemukakan oleh Al-Baghdadi ia mengatakan bahwa Washil dan temannya Amr bin Ubaid diusir oleh Hasan Al-Basri dari majlisnya karena ada pertikaian tentang masalah qadla dan orang yang berbuat dosa besar, lalu keduanya menjauhkan diri dari Hasan Al-Basri dan berpendapat bahwa orang yang berdosa besar itu tidak mukmin dan tidak pula kafir. Oleh karena itu golongan ini dinamakan golongan Mu'tazilah.

Versi lain dikemukakan oleh Tasy Kubra Zadah yang menyebut bahwa Qatadah bin Da'mah pada suatu hari masuk mesjid Basrah dan bergabung dengan majlis Amr bin Ubaid yang disangkanya adalah majlis Hasan Al-Basri. Setelah mengetahui bahwa majlis tersebut bukan majlis Hasan Al-Basri maka ia berdiri dan meninggalkan tempat sambil berkata: “ini kaum Mu'tazilah.” Sejak itulah kaum tersebut dinamakan kaum Mu'tazilah.³³

Al-Mas'udi memberikan keterangan tentang asal usul kemunculan Mu'tazilah tanpa menghubungkannya dengan peristiwa antara Washil dan Hasan Al-Basri. Tetapi mereka diberi Mu'tazilah karena berpendapat bahwa orang yang berdosa bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi menduduki tempat diantara kafir dan mukmin. (*al manzila bain al manzilatain*).³⁴

Pendapat pada umumnya mengatakan tokoh utama Mu'tazilah adalah Washil bin 'Atha'. Ia adalah salah seorang peserta forum ilmiah Hasan Al-Basri. Di Forum ini muncul masalah yang hangat dibicarakan pada waktu itu, yaitu masalah pelaku dosa besar. Washil mengatakan pelaku dosa besar sama sekali bukan mukmin, bukan pula kafir, tetapi dia berada di antara dua posisi itu. Setelah menyatakan pendapatnya Washil menjauhkan diri dari forum pengajian Hasan Al-

³³ Elpianti Sahara Pakpahan, “Pemikiran Mu'tazilah,” dalam *Jurnal Al-Hadi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 415.

³⁴ Rosihon Anwar dan Abdul Rozak, *Ilmu Kalam*, Pustaka Setia, Bandung, 2000, hal 78-79.

Bashri tersebut dan membentuk forum yang baru di mesjid yang sama, kemudian Hasan al-Bashri mengatakan Washil i'tazala, Washil telah menjauh dari kita, maka itulah mereka dekatakan Mu'tazilah.

Kaum mu'tazilah mengatakan bahwa Allah itu qadim, qidam adalah sifat khusus bagi Zat-Nya. Allah Maha mengetahui dengan Zat-Nya, Allah Maha hidup dengan Zat-Nya, Allah Maha kuasa dengan zat-Nya, bukan dengan pengetahuan, kekuasaan, dan kehidupan, karena semua ini adalah sifat sedangkan sifat adalah sesuatu di luar zat. Kalau sifat berada pada zat yang qadim, sedangkan sifat qidam adalah sifat yang lebih khusus niscaya akan terjadi dualisme yakni zat dan sifat. Mu'tazilah berpendapat bahwa kalam Allah itu baharu yang ada pada Zat-Nya, karena kalam itu sendiri terdiri dari huruf, suara dan tulisan mushaf dan dapat ditiru bunyinya. Kalau sifat kalam sedemikian rupa adalah sesuatu yang baharu yang ada pada zat, maka kalam yang seperti itu akan dapat hilang. Mu'tazilah menakwilkan semua sifat-sifat Tuhan yang disebutkan dalam Al-Qur'an sesuai dengan logika filsafat. Menurut Mu'tazilah, semua pengetahuan manusia bersumber dari akal manusia, mensyukuri nikmat hukumnya wajib menurut akal sebelum wahyu diturunkan. Kebaikan dan keburukan adalah sifat yang melekat pada yang baik dan yang buruk. Mu'tazilah yang menyifati Tuhan dengan "Esa", "*qadim*", dan berbeda dari makhluk, sifat-sifat ini adalah sifat *salaby* (negatif) karena tidak menambahkan sesuatu kepada zat Tuhan. Dikatakan *salaby*, karena "Esa", artinya tidak ada sekutu, "*qadim*" tidak ada permulaannya dan berbeda dari makhluk, artinya tidak ada yang menyamainya. Golongan Mu'tazilah disebut kelompok *Ahl al-Adl wa at-Tauhid*, dan juga disebut *Qadariyah* atau '*Adliyah*'.³⁵

Washil bin Atha' mau mensucikan Tuhan sejauh mungkin, ia tidak mengakui adanya sifat-sifat *ijabi* (positif) bagi-Nya, seperti sifat ilmu, *qudrat*, dan *iradat*. Pengakuan adanya sifat-sifat tersebut, dikhawatirkan kaum muslimin akan menyamai orang-orang Masehi, karena orang Masehi mengakui tiga sifat, yaitu wujud, ilmu dan hayat sebagai sifat Tuhan, dan masing-masing dari sifat ini berdiri sendiri dan diberi nama "oknum". Tiga sifat tersebut, menurut kepercayaan mereka, bapa, ibu anak roh-kudus.

Mu'tazilah juga berpendapat bahwa Allah tidak menciptakan terkecuali sesuatu yang baik, Allah berkewajiban untuk memelihara kepentingan hamba-Nya. Adapun yang lebih baik apakah wajib bagi Allah menciptakannya, dalam hal ini mereka berbeda pendapat maka karena itulah mereka dinamakan Adil. Menurut mereka apabila seorang

³⁵ Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2013, hal. 128-129.

mukmin meninggal dalam keadaan berbuat ta'at dan bertaubat ia mendapat pahala, karena hari akhirat ialah hari menerima pahala. Dan apabila seorang yang berdosa meninggal tidak bertaubat dari dosa-dosa besar yang pernah dilakukannya ia akan kekal dalam neraka, namun siksaanya lebih ringan dari siksaan orang kafir. Inilah yang mereka katakan *wa'ad* dan *wa'id*. Mu'tazilah juga berpendapat syukur terhadap nikmat, hukumnya wajib sebelum diturunkan wahyu, karena kebaikan dan keburukan itu dapat dikenal dengan menjauhi yang buruk. Adanya beban dan tanggung jawab (*taklif*) merupakan cobaan dan ujian terhadap manusia yang diturunkan kepada rasul.³⁶

Abu al-Hasan al-Khayyath dalam bukunya *Al-Intishar* mengatakan, "Tidak seorang pun berhak sebagai penganut Mu'tazilah sebelum ia mengakui *al-Ushûl al-Khamsah* (lima dasar), yaitu *al-tauhid*, *al-'adl*, *al-wa'ad wa al-wa'id*, *al-manzilah bain al-manzilatain* dan *alamr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*. Jika telah mengakui semuanya baru dapat disebut penganut mu'tazilah.

Mu'tazilah telah mengidentifikasi lima doktrin dasar atau satu paket doktrin yang membeda-kan mazhab mereka dari yang lain. Lima doktrin tersebut, yaitu: (1) Kesaan Tuhan (*at-tauhid*); (2) Keadilan Tuhan atau teodisi (*al-adl*); (3) Janji dan ancaman (*al-wa'du wal wa'id*); (4) Posisi tengah-tengah (*al-manzila bayn al-manzilatain*); (5) Memerintahkan yang baik dan melarang yang buruk (*al-'amru bil-ma'ruf wa l-nahyu 'an al-munkar*).³⁷ Menurut salah seorang pemuka Mu'tazilah, Abu al-Husain al-Khayyat, seseorang belum bisa diakui sebagai anggota Mu'tazilah kecuali jika sudah menganut kelima doktrin tersebut.³⁸

a. *At-Tauhîd* (Pengesaan Tuhan) adalah merupakan inti paham Mu'tazilah. Prinsip tauhid golongan Mu'tazilah menetapkan bahwa Allah mustahil dapat dilihat pada hari kiamat, karena hal itu akan menjadikan Allah berjasad dan berarah. Mereka juga menetapkan bahwa sifat-sifat Allah bukanlah sesuatu yang lain dari zat-Nya sendiri. Jika tidak demikian, maka menurut pendapat mereka akan terjadi *ta'addud al-qudama'* (yang qadim menjadi berbilang). Dengan dasat tauhid itu juga mereka menetapkan bahwa al-Qur'an adalah makhluk (diciptakan) Allah. Penetapan ini dimaksudkan untuk mencegah berbilangnya yang qadim dan menafikan sifat al-

³⁶ Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," ..., hal. 129-130.

³⁷ Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," ..., hal. 130.

³⁸ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, juz III, Cairo Al-Nahdhah al-Mishriyah, 1966, hal. 22.

kalam (berkata-kata) dari Allah yang diyakini banyak penganut paham Mu'tazilah.³⁹ Paham tauhid ini sebagai berikut:

- 1) Tuhan tidak bersifat *qadîm*, kalau sifat Tuhan *qadîm* berarti Allah berbilang bilang, sebab ada dua zat yang *qadîm* yaitu Allah dan sifat-Nya, sedangkan Allah Maha Esa. Surâh Asy-Syura 42 : 9)

أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۚ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Bahkan, apakah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Dia? Padahal, hanya Allahlah pelindung (yang sebenarnya). Dia menghidupkan orang-orang mati dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu.

- 2) Mereka menafikan (meniadakan) sifat sifat Allah sebab jika Allah bersifat dan sifatnya itu bermacam macam pasti Allah itu berbilang.
- 3) Allah bersifat '*Aliman, Qadiran, Hayyan, Sami'an, Bashiran* dan sebagainya adalah dengan zat-Nya, tetapi ini bukan keluar dari zat Allah yang berdiri sendiri. Artinya Mu'tazilah menolak konsep Tuhan memiliki sifat sifat, menggambarkan fisik Tuhan. Surâh.Al An'am/6: 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Mahahalus lagi Mahateliti.

- 4) Allah tidak dapat diterka dan dilihat mata walaupun di akhirat nanti.
- 5) Mereka menolak aliran *Mujassimah, Musyabihah, Dualisme* dan *Trinitas*.
- 6) Tuhan itu bukan benda dan tidak berlaku tempat pada-Nya.
- 7) Al-Qur'an itu baru (diciptakan); Al-Qur'an adalah manifestasi kalam Tuhan, Al-Qur'an terdiri atas rangkaian huruf, kata, dan bahasa yang satunya mendahului yang lainnya.⁴⁰

³⁹Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," ..., hal. 130-131.

⁴⁰Muhammad Ahmad, *Tauhid Ilmu Kalam*, Bandung: Pustaka Setia, 1998, hal. 166.

Bagi Mu'tazilah Tauhid memiliki arti yang spesifik. Tuhan harus disucikan dari segala sesuatu yang dapat mengurangi arti kemahaesaan-Nya. Tuhan tidak ada satupun yang menyamai-Nya. Tuhan mengetahui dengan ilmu dan ilmu itu dadalah tuhan sendiri, Tuhan berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan itu adalah Tuhan sendiri, yaitu Zat dan esensi Tuhan bukan sifat yang menempel pada Zat-Nya. Bagi kaum Mu'tazilah bahwa tidak ada satupun yang dapat menyamai Tuhan begitu juga dengan sebaliknya Tuhan tidak serupa dengan makhluk-Nya. Segala yang mengesankan adanya kejisiman Tuhan tidak dapat diterima oleh akal dan itu adalah mustahil. Maha suci Tuhan dari menyerupai yang diciptakan-Nya. Surâh Asy-Syura /42:11).⁴¹

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ
أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

(Allah) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagimu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri dan (menjadikan pula) dari jenis hewan ternak pasangan-pasangan(-nya). Dia menjadikanmu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

- b. *Al-'Adl* (Keadilan). Al-Mas'udi dalam kitabnya, *Muruj al-Dzahab*, menerangkan bahwa prinsip keadilan sesuai dengan pandangan Mu'tazilah. "Allah tidak menyukai kerusakan, dan tidak menciptakan perbuatan hamba, tetapi hambalah yang melakukan apa yang diperintahkan dan yang dilarang dengan qudrab (daya) yang diberikan dan diletakan Allah kepada mereka. Dia tidak memerintahkan sesuatu kecuali yang dikehendaki-Nya dan tidak pula melarang kecuali sesuatu yang tidak disukai-Nya. Dia mengayomi segala kebaikan yang diperintahkan dan berlepas diri dari segala kejahatan yang dilarang-Nya. Dia tidak membebani hamba kecuali yang dapat mereka pikul, serta tidak menghendaki sesuatu yang mereka tidak sanggup melaksanakannya. Seseorang tidak mampu meraih atau melepaskan sesuatu kecuali karena adanya qudrab yang diberikan Allah kepadanya untuk itu. Dia lah pemilik qudrab bukan hamba. Jika Dia mau akan dibinasakannya qudrab itu, atau jika Dia mau bisa memaksa makhluk-Nya untuk mematuhi-Nya

⁴¹ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah", ..., hal. 417.

dan secara otomatis menghalangi mereka melakukan maksiat, tetapi Dia tidak melakukan hal itu, karena jikademikian berarti Dia menghilangkan ujian dan cobaan-Nya dari diri hamba.⁴²

Manusia memiliki kebebasan dalam segala perbuatannya. Karena kebebasan itulah manusia harus mempertanggungjawabkan segala perbuatannya, Jika perbuatan manusia itu baik maka Allah memberi kebaikan dan kalau perbuatannya salah Tuhan akan memberi siksaan. Inilah yang dimaksud oleh Mu'tazilah keadilan Tuhan. Mereka berpendapat:

- 1) Tuhan menguasai kebaikan serta tidak menghendaki keburukan.
- 2) Manusia bebas berbuat dan kebebasan itu karena qudrat (kekuasaan) yang dijadikan Tuhan pada diri manusia.
- 3) Makhluk diciptakan Tuhan atas dasar hikmah kebijaksanaan.
- 4) Tuhan tidak melarang atas sesuatu kecuali terhadap yang dilarang dan tidak menyuruh kecuali yang diperintahkan-Nya.
- 5) Kaum Mu'tazilah tidak mengakui bahwa manusia itu memiliki qudrat dan iradat, tetapi qudrat dan iradat itu hanya merupakan pinjaman belaka.
- 6) Manusia dapat dilarang atau dicegah untuk melakukan qudrat dan iradat.⁴³

Ajaran tentang keadilan ini berkaitan dengan:

- 1) Perbuatan manusia, yang menurut Mu'tazilah manusia melakukan dan menciptakan perbuatannya sendiri terlepas dari kehendak dan kekuasaan Tuhan baik secara langsung dan tidak langsung. Manusia benar benar bebas untuk menentukan pilihan perbuatannya; baik atau buruk. Sedangkan Tuhan hanya menyuruh atau menghendaki yang baik bukan yang buruk. Adapun yang disuruh Tuhan pastilah baik dan apa yang dilarangnya pastilah buruk. Tuhan terlepas dari perbuatan yang buruk. Konsep ini merupakan konsekwensi logis dari keadilan Tuhan, artinya apapun yang diterima manusia nanti di akhirat merupakan balasan dari perbuatan manusia di dunia. Kebaikan akan dibalas dengan kebaikan dan kejahatan akan diganjar dengan siksaan, itulah merupakan bentuk keadilan Tuhan karena manusia berbuat atas kehendaknya sendiri bukan kehendak Tuhan.
- 2) Berbuat baik dan terbaik, maksudnya adalah kewajiban Tuhan untuk berbuat baik kepada manusia. Tuhan tidak mungkin jahat dan aniaya terhadap manusia karena hal itu akan menimbulkan

⁴² Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," ..., hal. 131.

⁴³ Muhammad Ahmad, *Tauhid Ilmu Kalam*, ..., hal. 167.

kesan bahwa Tuhan jahat dan berlaku aniaya, sesuatu yang tidak layak bagi Tuhan.

- 3) Mengutus Rasul kepada manusia merupakan kewajiban Tuhan karena alasan-alasan berikut : *pertama*, Tuhan wajib berlaku baik kepada manusia dan hal itu tidak dapat terwujud kecuali dengan mengutus Rasul kepada manusia; *kedua*, Al-Qur'an secara tegas menyatakan kewajiban Tuhan untuk memberikan belas kasih kepada manusia (Q,S Asy-Syu'ara/26: 29). Cara terbaik untuk maksud tersebut adalah dengan pengutusan Rasul. Surâh Asy-Syu'ara/26: 29:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ ۗ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ

Di antara (ayat-ayat) tanda-tanda-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan makhluk-makhluk yang melata Yang Dia sebarkan pada keduanya. Dan Dia Maha Kuasa mengumpulkan semuanya apabila dikehendaki-Nya.

Ketiga, tujuan diciptakannya manusia untuk beribadah kepada-Nya. Agar tujuan tersebut berhasil, tidak ada jalan lain selain mengutus Rasul sebagai penyampai ajaran Tuhan.⁴⁴

- c. *Al-Wa'ad wa al-Wa'id* (Janji dan Ancaman). Mu'tazilah berkeyakinan bahwa janji berupa balasan kebaikan, dan ancaman berupa siksaan tidak mustahil diturunkan. Janji Allah tentang pahala atas kebaikan akan terjadi, janji siksaan atas kejahatan juga akan terjadi, dan janji akan menerima taubat yang sungguh-sungguh juga terjadi. Dengang begitu barang siapa yang berbuat baik, akan dibalas dengan kebaikan, dan barang siapa yang berbuat kejahatan akan dibalas dengan siksaan yang sangat pedih. Perbuatan dosa tidak diampuni tanpa bertaubat sebagaimana pahala tidak diharamkan terhadap orang yang berbuat baik.⁴⁵

Prinsip janji dan ancaman yang difahamkan kaum Mu'tazilah adalah untuk membuktikan keadilan Tuhan sehingga manusia dapat merasakan balasan Tuhan atas segala perbuatannya. Surâh Az Zalzalah/99: 7-8:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ

⁴⁴ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 417-418.

⁴⁵ Zuhlmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," ..., hal. 131-132.

Siapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarah, dia akan melihat (balasan)nya. Siapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarah, dia akan melihat (balasan)nya.

Ajarannya adalah :

- 1) Orang mukmin yang berdosa besar lalu wafat sebelum tobat ia tidak akan mendapat ampunan Tuhan.
- 2) Di akhirat tidak akan ada syafaat sebab syafaat berlawanan dengan *wa'ad dan wa'id* (janji dan ancaman).
- 3) Tuhan akan membalas kebaikan manusia yang telah berbuat baik dan akan menjatuhkan siksa terhadap manusia yang melakukan kejahatan. Surâh Al Humazah /104: 1-9:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ۗ كَلَّا
لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ۗ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ۗ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ
عَلَى الْآفِئَةِ ۗ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّاةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ۗ

Celakalah setiap pengumpul lagi pencela. yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya. Dia (manusia) mengira bahwa hartanya dapat mengekalkannya. Sekali-kali tidak! Pasti dia akan dilemparkan ke dalam (neraka) Hutamah. Tahukah kamu apakah (neraka) Hutamah? (Ia adalah) api (azab) Allah yang dinyalakan. yang (membakar) naik sampai ke hati. Sesungguhnya dia (api itu) tertutup rapat (sebagai hukuman) atas mereka, (sedangkan mereka) diikat pada tiang-tiang yang panjang.

Ajaran ke tiga ini sangat erat hubungannya dengan ajaran ke dua, janji dan ancaman menunjukkan bahwa Tuhan maha adil dan maha bijaksana, Tuhan tidak akan melanggar janji-Nya sendiri, yaitu dengan memberi pahala surga bagi orang-orang yang berbuat baik dan mengancam dengan siksa neraka atas orang-orang yang durhaka. Begitu juga dengan janji Tuhan untuk mengampuni bagi orang-orang yang berbuat dosa tetapi ia bertaubat. Hal ini sesuai dengan prinsip keadilan siapapun berbuat baik akan dibalas dengan kebaikan dan siapapun berbuat jahat akan dibalas dengan siksaan yang sangat pedih.⁴⁶

- d. *Al-Manzilah bain al-Manzilatain* (Tengah-tengah). Orang yang berbuat maksiat (pendurhakaan terhadap Tuhan) ditempatkan diantara orang-orang yang beriman dan orang-orang yang kafir. Cara

⁴⁶ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 418.

menempatkan prinsip ini sebagaimana yang diuraikan Washil ibn ‘Atha’: Iman adalah sesuatu gambaran tentang macam-macam kebaikan. Jika kebaikan itu terhimpun dalam diri seseorang, maka ia disebut mukmin, dan itu adalah nama yang menunjukkan pujian. Orang yang fasik tidak sempurna kebaikannya, sehingga ia tidak berhak mendapatkan nama pujian dan tidak pula dinamakan mukmin, tetapi ia juga tidak kafir, karena ia mengucapkan syahadatain pada dirinya terdapat berbagai kebaikan yang tidak bisa dipungkiri. Jika ia mati tanpa bertaubat dari dosa besarnya, ia menjadi ahli neraka dan kekal di dalamnya, sebab di akhiran hanya ada dua kelompok: sekelompok di sorga dan sekelompok di neraka. Namun siksaan yang dirasakannya di neraka lebih ringan.

Mu’tazilah, disamping mengakui bahwa orang yang berbuat maksiat termasuk *ahl al-qiblah* dan berada diantara dua tempat, juga berpendapat bahwa orang tersebut boleh saja dinamai muslim untuk membedakannya dari *dzimmi*, bukan untuk memuji dan memuliakannya, sebab ketika di dunia orang tersebut beramal seperti amalan orang-orang Islam, karenanya ia dituntut untuk bertaubat dan diharapkan mendapat hidayah. Dalam hal ini Ibn Abi al-Hadid, seorang tokoh Mu’tazilah yang fanatik, berkata” Walaupun kami tidak berpendapat bahwa pelaku dosa besar dapat dinamai mukmin atau muslim, tetapi kami membenarkan untuk memakai nama-nama itu kepada mereka dengan tujuan untuk membedakan mereka dari orang dzimmi dan penyembah berhala. Alasan itulah yang menunjukan bahwa nama itu bukan untuk memuji dan memuliakan mereka.⁴⁷

Maksudnya bahwa yang *al-manzilah bain al-manzilatain* (tempat diantara dua tempat), adalah posisi menengah bagi orang mukmin yang telah melakukan dosa besar selain dosa musyrik maka orang tersebut ditempatkan satu tempat diantara dua tempat yaitu antara mukmin dan kafir, ia dikatakan bukan kafir karena ia masih percaya kepada Tuhan dan Rasul-Nya tetapi bukanlah mukmin karena imannya tidak lagi sempurna. Karena ia bukan mukmin maka ia tidak dapat masuk surga karena ia bukan kafir maka ia tidak mesti masuk neraka. Ia seharusnya ditempatkan di luar surga dan di luar neraka. Inilah sebenarnya keadilan Tuhan. Tetapi karena di akhirat tidak ada tempat selain surga dan neraka maka pembuat dosa besar harus dimasukkan ke dalam salah satu tempat ini. Adapun penentuan tempat itu banyak hubungannya dengan faham Mu’tazilah tentang

⁴⁷Zulhelmi, “Epistemologi Pemikiran Mu’tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia”, ..., hal. 131-132.

iman. Iman bagi mereka digambarkan bukan hanya oleh pengakuan dan ucapan lisan tetapi juga dimanifestasikan melalui perbuatan. Dengan demikian pembuat dosa besar tidak beriman dan oleh karena itu tidak dapat masuk surga. Tempat satu satunya ialah neraka. Tetapi tidak adil kalau ia dalam neraka mendapat siksaan yang sama berat dengan kafir, oleh karena itu pembuat dosa besar betul masuk neraka tetapi mendapat siksaan yang lebih ringan.⁴⁸

Inilah menurut Mu'tazilah yang dimaksud dengan posisi menengah antara mukmin dan kafir. Menurut Mu'tazilah orang mukmin yang berbuat dosa besar digolongkan kepada orang fasik dan orang ini tidak akan keluar dari neraka yang agak dingin dan tidak akan masuk ke surga yang penuh kenikmatan.

Ajaran inilah yang mula mula menyebabkan penamaan aliran ini dengan nama Mu'tazilah. Ajaran ini terkenal dengan status orang beriman (mukmin) yang melakukan dosa besar. Seperti yang tercatat dalam sejarah bahwa kaum Khawarij menganggap orang tersebut kafir bahkan musyrik. Sedangkan Murji'ah menganggap bahwa orang itu tetap mukmin dan dosanya dan tempatnya diserahkan sepenuhnya kepada Tuhan. Bisa saja dosa tersebut diampuni atau tidak terserah kepada Tuhan.

Adapun pokok ajaran ini adalah bahwa mukmin yang melakukan dosa besar dan belum tobat maka ia bukan lagi mukmin atau kafir tetapi fasik. Pelaku dosa besar tidak dapat dikatakan mukmin secara mutlak karena itu keimanan menuntut adanya kepatuhan kepada Tuhan tidak cukup dengan pengakuan dan membenaran saja, maka berdosa besar bukanlah kepatuhan melainkan kedurhakaan. Oleh sebab itu pelakunya tidak dapat dikatakan kafir secara mutlak karena ia masih percaya kepada Tuhan, Rasul-Nya dan dapat mengerjakan pekerjaan yang baik di lain waktu.⁴⁹

- e. *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* (menyuruh berbuat baik dan melarang kemungkaran). Prinsip ini adalah dasar yang kelima dari paham Mu'tazilah. Mereka menetapkan bahwa semua muslim wajib melakukan upaya untuk menyiarkan dakwah Islam dan menunjuki orang yang sesat, dan mencegah orang untuk mencampuradukan kebenaran dan kebatilan, sehingga tidak dapat menghancurkan Islam. Mereka gigih menghadapi orang-orang zindiq yang bertujuan menghancurkan sendi-sendi Islam. Demikianlah lima dasar atau prinsip-prinsip yang disepakati,

⁴⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 55.

⁴⁹ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 420.

dipegang dan dijalankan para tokoh Mu'tazilah. Prinsip ini menjadi syarat bagi seseorang untuk bisa dinamakan Mu'tazilah.⁵⁰

Dasar yang ke lima ini berkenaan dengan amalan lahir, sebab menurut mereka "Orang yang menyalahi pendirian mereka dianggap sesat dan harus dibenarkan serta diluruskan." Kewajiban ini harus dilaksanakan oleh setiap muslim untuk menegakkan agama serta memberi petunjuk kepada orang yang sesat. Mereka berpegang kepada ayat Tuhan dalam Surâh Ali Imran/3: 104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Prinsip ini harus dijalankan oleh setiap ummat Islam untuk penyiaran agama dan memberi petunjuk kepada orang-orang yang sesat

Aliran Mu'tazilah berpusat di dua tempat yaitu di Basrah dan di Baghdad. Dalam perkembangan selanjutnya aliran Mu'tazilah berpecah belah menjadi lebih dari dua puluh aliran diantaranya:

- a. Aliran Huzail, Pengikut Abu Huzail al-Allaf.
- b. Aliran Nazzam, Pengikut Ibrahim an-Nazzam.
- c. Aliran Jahiz, Pengikut Al-Jahiz.
- d. Aliran Jubba'i, Pengikut Al-Jubba'i.⁵¹

Namun semua aliran ini masih berprinsip kepada lima ajaran tersebut. Hingga sekarang aliran Mu'tazilah secara fisik telah tenggelam. Namun namanya masih dikenang dan pemikiran pemikirannya masih menjelma pada pemikiran manusia yang mengedepankan akal/rasio.

Selain Al-Zamakhshari, ada beberapa tokoh Mu'tazilah lainnya. di antara tokoh dan pemikirannya sebagai berikut :

- a. Wasil bin 'Atha

Washil ibn 'Atha, nama lengkapnya Abi Hudaifah Washil ibn 'Atha al-Gazzal, lahir pada tahun 80 H./700 M. di Medinah, dan wafat pada tahun 131 H./750 M. di Basrah.⁵ Ia, demikian al-Qadi 'Abd alJabbar, sejak lahir menjadi hamba sahaya Bani Dibbah atau Bani Mahzum.⁶ Namun, tegas al-Gurabi, setelah tumbuh dewasa ia

⁵⁰Zulhelmi, "Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia," ..., hal. 132-133.

⁵¹Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, hal. 46.

bebas dari statusnya sebagai hamba sahaya. Jika ia masih tetap sebagai hamba sahaya sampai dewasa, maka bagaimana ia akan dapat meluangkan waktunya untuk belajar dan mengembangkan pemikiran-pemikiran teologis yang menyebabkan dirinya sebagai ulama kalam.⁷ Ia belajar pada Imam Muhammad ibn al-Hanafiyah, dan banyak mewarisi ilmu kalam dan akhlak gurunya.⁸ Muhammad ibn Hanafiyah adalah putera ‘Ali ibn Abu Talib, dan dipandang sebagai ulama yang amat perhatian terhadap pemikiran kalam.⁵²

Hasan al-Basri mendirikan majelis ilmu dan banyak yang belajar kepadanya, termasuk Washil ibn ‘Ata.¹⁹ Ia, demikian al-Gurabi, amat mencintai gurunya Hasan al-Basri, sungguhpun terdapat perbedaan antara keduanya tentang hukum pelaku dosa besar. Bagi Hasan al-Basri, hukum pelaku dosa besar adalah munafiq, sedangkan menurut Washil ibn ‘Atha adalah “manzilah baina al-manzilatain (fasik)”. Perbedaan antara guru dan murid, dipandang al-Gurabi, sebagai hal yang biasa dan bukan atas dasar hawa nafsu, tetapi karena berbeda dalam penafsiran ayat suci al-Qur’an.²⁰ Perbedaan itu, tegas al-Gurabi, tidak menyebabkan tali kasih terputus, perseteruan yang tak berakhir, dan membuat Washil ibn ‘Atha dikenal sebagai Murid yang durhaka kepada gurunya. Hubungan antara keduanya berakhir ketika Hasan al-Basri wafat. Washil ibn ‘Atha, menurutnya, tetap masih menjaga hubungan yang harmonis dengan gurunya, menghadiri majelis ilmu, mendengarkan nasihatnya, mengikuti petunjuknya, memelihara wasiatnya, dan turut mengikuti gurunya dalam berpindah-pindah menyebarkan ilmu di jalan Allah.⁵³

Wasil bin ‘Atha termasuk murid yang pandai, cerdas dan tekun belajar, ia berani mengeluarkan pendapatnya yang berbeda dengan gurunya sehingga ia kemudian bersama pengikutnya dinamakan golongan Mu’tazilah. Pemikiran beliau adalah:

- 1) Mukmin yang berbuat dosa besar dihukumi tidak mukmin dan tidak pula kafir, tapi fasik dan keberadaan orang tersebut diantara mukmin dan kafir.
- 2) Mengenai perbuatan manusia. Manusia memiliki kebebasan, kemampuan dan kekuasaan untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Kebebasan memilih dan kekuasaan,

⁵² Udi Mufardi Mawardi, *Teologi Washil Ibn ‘Atha (Manifesto Pertautan Hati, Fikiran, dan Tindakan dalam Mencintai Tuhan)*, Serang: LP2M UIN SMH, 20217, hal. 19-20.

⁵³ Udi Mufardi Mawardi, *Teologi Washil Ibn ‘Atha (Manifesto Pertautan Hati, Fikiran, dan Tindakan dalam Mencintai Tuhan)*, ..., hal. 27-18.

dan kemampuan berbuat yang pada manusia merupakan pemberian Tuhan kepadanya. Karena itu manusialah yang menciptakan perbuatannya dan harus bertanggungjawab atas perbuatan yang dilakukannya. Jika perbuatan baik akan dibalas dengan pahala dan jika perbuatan jelek akan diberi ganjaran.

- 3) Tentang sifat Allah. Wasil berpendapat Allah tidak memiliki sifat. Apa yang dianggap orang sebagai sifat Allah tidak lain zat Allah sendiri. Tuhan mengetahui dengan pengetahuan-Nya dan pengetahuan-Nya itu adalah zat-Nya. Tuhan mendengar dengan pendengaran-Nya dan pendengaran-Nya itu adalah zat-Nya. Tuhan mendengar bukan dengan sifat sama'-Nya, Tuhan melihat bukan dengan sifat bashar-Nya tapi dengan zat-Nya.⁵⁴

b. Abu Huzail Al-Allaf

Abu Huzail dilahirkan tahun 135 H. Ia berguru kepada Usman Al-Tawil (murid Wasil bin 'Atha). Ia merupakan generasi kedua Mu'tazilah yang kemudian mengintroduksi dan menyusun dasar dasar faham Mu'tazilah yang disebut dengan Ushulul Khamsah. Ia merupakan orang yang meletakkan dasar pertama bagi pertumbuhan aliran kalam, menyelaraskan akal dengan wahyu dan tetap menempatkan wahyu pada kedudukan primer

Paham yang dikembangkan oleh Abu Huzail antara lain :

- 1) Sesungguhnya Allah mengetahui dengan pengetahuan-Nya itu adalah zat-Nya, berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan-Nya itu adalah zat-Nya. Dengan demikian berarti Abu Huzail menolak sifat sifat Tuhan.
- 2) Tentang kemampuan akal dan kewajiban sebelum datangnya wahyu. Akal mampu dan wajib mengetahui Tuhan. Akal manusia mampu mengetahui tentang baik dan buruk walaupun tidak ada petunjuk dari wahyu.
- 3) Tentang kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatannya untuk melakukan yang baik dan yang buruk.⁵⁵

c. Al-Jubbai

Al-Jubai berguru kepada Al-Syahham, salah seorang murid Abu Huzail. Ia mempunyai pola pikir yang tidak jauh berbeda dengan tokoh tokoh Mu'tazilah lainnya, yakni mereka mengutamakan akal dalam memahami dan memecahkan persoalan teologi.

d. Az-Zamaksyari

Ia lahir pada tahun 467 H, ia belajar di beberapa negeri dan pernah bermukim di tanah suci dalam rangka belajar agama. Ia

⁵⁴ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 420.

⁵⁵ Abdul Aziz Dahlan, *Sejarah Perkembangan Pemikiran Dalam Islam*, Bagian 1, Jakarta: Beunabi Cipta, 1987, hal. 76-79.

banyak menggunakan waktunya untuk menyusun kitab tafsir Al-Kassyaf yang berorientasi pada paham Mu'tazilah. Namun demikian kitab tafsir karya beliau tidak hanya digunakan oleh kalangan Mu'tazilah saja. Di samping menyusun kitab tafsir, beliau juga menyusun buku tentang balaghah, bahasa dan lainnya.⁵⁶

Dari pemikiran-pemikiran tersebut, ada garis besar yang menjadi pemikiran inti dan diperdebatkan oleh berbagai aliran teolog, diantaranya sebagai berikut:

a. Tentang status pelaku dosa besar

Orang ini dikatakan tidak mukmin dan tidak kafir tetapi fasik, dan ditempatkan tidak disurga dan tidak di neraka tetapi menempati satu tempat di antara dua tempat yang terkenal dengan satu dasar dari ajaran Mu'tazilah yaitu manzila bain al-manzilatain. Menurut Mu'tazilah yang termasuk dosa besar adalah segala perbuatan yang ancamannya disebutkan secara tegas dalam nash, sedangkan dosa kecil adalah sebaliknya yaitu segala ketidakpatuhan yang ancamannya tidak tegas dalam nash.

b. Tentang iman dan kufur

Mu'tazilah tidak menentukan status dan predikat yang pasti bagi pelaku dosa besar apakah tetap mukmin atau telah kafir, kecuali dengan sebutan yang sangat terkenal dengan manzila bain al-manzilatain. Setiap pelaku dosa besar menduduki posisi tengah diantara posisi mukmin dan posisi kafir. Jika meninggal dunia sebelum bertobat maka ia dimasukkan ke dalam neraka namun siksaannya lebih ringan dari pada siksaan orang-orang kafir.⁵⁷

c. Tentang perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia.

Perbuatan Tuhan menurut aliran Mu'tazilah sebagai aliran kalam yang bercorak rasional, berpendapat bahwa perbuatan Tuhan hanya terbatas pada hal-hal yang dikatakan baik. Namun bukan berarti Tuhan tidak mampu melakukan perbuatan buruk. Tuhan tidak melakukan perbuatan buruk karena Tuhan mengetahui keburukan dari perbuatan buruk itu. Mu'tazilah mengambil dalil dengan Surâh Al-Anbiya/21:23:

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

(Allah) tidak ditanya tentang apa yang Dia kerjakan, tetapi merekalah yang akan ditanya. Dan Surâh Ar-Rum/30: 8:

⁵⁶ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 422.

⁵⁷ Rosihon Anwar dan Abdul Rozak, *Ilmu Kalam*, ..., hal. 146.

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ^ظ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى^ظ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ

Apakah mereka tidak berpikir tentang (kejadian) dirinya? Allah tidak menciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya, kecuali dengan benar dan waktu yang ditentukan. Sesungguhnya banyak di antara manusia benar-benar mengingkari pertemuan dengan Tuhannya.

Perbuatan manusia menurut aliran Mu'tazilah memandang bahwa manusia mempunyai daya yang besar dan bebas oleh karena itu Mu'tazilah sepaham dengan aliran Qadariyah tentang perbuatan manusia. Manusialah yang menciptakan perbuatan perbuatannya. Manusia sendiri yang berkuasan untuk melakukan yang baik dan yang buruk. Kepatuhan dan ketaatan kepada Tuhan adalah kehendak manusia sendiri. Mu'tazilah menggunakan dalil Surâh As-Sajdah/32: 7:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ

(Dia juga) yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan memulai penciptaan manusia dari tanah.

Yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah semua perbuatan Tuhan adalah baik. Dengan demikian perbuatan manusia bukanlah perbuatan Tuhan. Karena di antara perbuatan manusia ada perbuatan jahat. Maka manusia akan mendapatkan balas jika melakukan perbuatan jahat. Sekiranya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan maka balasan dari Tuhan tidak akan ada artinya.⁵⁸

d. Tentang sifat sifat Allah

Menurut Mu'tazilah Tuhan tidak memiliki sifat yang ada hanya Zat-Nya. Semua sifat yang dikatakan itu melekat pada Zat-Nya.

e. Tentang kehendak mutlak Tuhan dan keadilan Tuhan

Aliran kalam rasional yang menekankan kebebasan manusia cenderung memahami keadilan Tuhan. Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan itu adil dan tidak mungkin berbuat zhalim. Dengan demikian manusia diberi kebebasan untuk melakukan perbuatannya tanpa ada paksaan sedikitpun dari Tuhan. Dengan kebebasan itulah manusia dapat bertanggung jawab atas segala perbuatannya. Tidak

⁵⁸ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 422.

adil jika Tuhan memberikan pahala atau siksa kepada Hamba-Nya tanpa mengiringinya dengan memberikan kebebasan terlebih dahulu. Maka hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan Tuhan sebenarnya tidak mutlak lagi. Ketidak mutlakan kekuasaan Tuhan itu disebabkan oleh kebebasan yang diberikan Tuhan kepada manusia serta adanya hukum alam (sunnatullah) yang menurut Al-Qur'an tidak pernah berubah. Oleh sebab itu kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan berlaku dalam jalur hukum hukum yang tersebar di alam. Oleh sebab itu Mu'tazilah menggunakan dalil Surâh Al-Ahzab (33) : 62.

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

(Hukuman itu) sebagai sunatullah yang berlaku terhadap orang-orang yang telah berlalu sebelum kamu. Engkau tidak akan mendapati perubahan pada sunatullah.

Keadilan Tuhan menurut Mu'tazilah bahwa Tuhan tidak berbuat dan memilih yang buruk. Tidak melalaikan kewajiban kewajiban-Nya kepada manusia dan segala perbuatan Nya adalah baik. Dalilnya dalah Surâh Al-Anbiya/21: 47, Surâh Yasin/36: 54, Surâh Fushilat/41: 46, Surâh An-Nisa'/4: 40 dan Surâh al-Kahfi/18: 49.⁵⁹

Kecerobohan kaum Mu'tazilah dalam menjalankan prinsip kelima yaitu *amar ma'ruf nahi munkar* dengan memaksakan paham mereka supaya dianut masyarakat Islam. Dan mereka mengadakan gerakan *Mihnah* (pemeriksaan terhadap para pejabat pemerintah dan peradilan serta terhadap para Ulama dan sekaligus memaksa mereka supaya menganut paham Mu'tazilah bahwa Al-Qur'an itu makhluk yang hadis. Kekerasan dan kebengisan jelas mewarnai gerakan mihnah yang membasmi bahwa paham bahwa Al-Qur'an itu qadim, sebab paham demikian menurut kaum Mu'tazilah berarti menyekutukan Tuhan dengan Al Qur'an, dan hal itu merupakan dosa syirik. Sedangkan dosa syirik adalah dosa terbesar dan tidak dapat diampuni jika tidak bertobat sebelum wafat. Hal inilah yang pada akhirnya menjadi sebab dendam dan kebencian yang luar biasa dari masyarakat kepada kaum Mu'tazilah.⁶⁰

Kefanatikan Al-Zamakhsyari terhadap paham mu'tazilah juga bisa dilihat dari pernyataannya setiap kali ia diminta untuk masuk ke suatu tempat ia akan mengatakan, Katakanlah bahwa Abu al-Qasim al-

⁵⁹ Rosihon Anwar dan Abdul Rozak, *Ilmu Kalam*, ..., hal. 17.

⁶⁰ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pemikiran Mu'tazilah," ..., hal. 423.

Mu'tazili di depan. Sebagaimana yang telah disebutkan di point sebelumnya juga bahwa salah satu guru bahasa Al-Zamakhsyari yang bernama al-Dabi adalah penganut paham mu'tazilahnya. Ia terkenal sangat fanatik terhadap pahamnya dan juga sangat getol dalam menyebarkan dan mengajak orang-orang untuk menganut paham tersebut. disebutkan juga bahwa al-Dabi adalah Ulama yang membawa paham Mu'tazilah ke kota Khawarizmi, hingga paham tersebut berkembang pesat di sana.⁶¹ Maka tentu saja corak dan bentuk pemikiran Al-Zamakhsyari tidak berangkat dari sesuatu yang kosong, melainkan hasil dari berbagai sosio kultural, juga dari pengaruh para guru yang berperan besar dalam perkembangan intelektualnya.

2. Madzhab Hanafi

Mazhab berasal dari *sighot mashdar mimy* (kata sifat) dan isim makan (kata yang menunjukkan tempat) yang diambil dari *fi'il madhy* "zahaba", *yazhabu*, *zahaban*, *zuhuban*, *mazhaban*, yang berarti pergi. Berarti juga *al-ra'yu* (pendapat), *view* (pandangan), kepercayaan, ideologi, doktrin, ajaran, paham, dan aliran.

Sementara pengertian mazhab menurut istilah meliputi dua hal: *pertama*, mazhab adalah jalan pikiran atau metode yang ditempuh oleh seorang Imam Mujtahid dalam menetapkan hukum suatu peristiwa berdasarkan kepada Al-Qur'an dan Hadits. *Kedua* mazhab adalah fatwa atau pendapat seorang Imam Mujtahid tentang hukum suatu peristiwa yang diambil dari Al-Qur'an dan Hadits. Dari dua pengertian tersebut disimpulkan mazhab adalah pokok pikiran atau dasar yang digunakan oleh Imam Mujtahid dalam memecahkan masalah, atau mengistinbathkan hukum Islam.

Hal tersebut senada dengan hasil halaqah di pondok pesantren Manbaul Maarif Jombang yang menghasilkan tentang pemaknaan mazhab yang salah satunya menjelaskan ada dua model bermazhab, yaitu secara *manhaji* dan *qauli*.

Manhaj dipergunakan seorang mujtahid menggunakan metode dalam menggali (*istinbath*) ajaran hukum Islam berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits. Sedangkan, qauli ialah hasil *istinbath* yang dilakukan mujtahid dengan menggunakan *manhaj* (metode) tersebut. Pengertian ini memaparkan bahwa ternyata jika seorang bermazhab Hanafi, berarti ia mengikuti jalan pikiran Imam Hanafi tentang masalah yang diambil dari Al-Qur'an dan al-Sunah atas analisis dan pendapatnya.⁶²

⁶¹ Al-Rumi, *Mu'jam Al-adibba'*, ..., hal. 2686.

⁶² Nafiul Lubab dan Novita Pancaningrum, "Mazhab: Keterkungkungan Intelektual Atau Kerangka Metodologis (Dinamika Hukum Islam)," dalam *Jurnal Yudisia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015, hal. 396-397.

Nama lengkap imam Abu Hanifah adalah Nu'man bin Tsabit bin Zautha bin Maah, berasal dari keturunan bangsa Persia.⁶³ Abu Hanifah di lahirkan di kota Kufah, kota yang terletak di Iraq, pada tahun 80 Hijriyah (699 M) dan meninggal di Kufah pada tahun 150 Hijriyah (767 M) bersamaan dengan tahun kelahiran calon ulama besar, yaitu Imam Syafi'I.⁶⁴ Adapun Nasab Imam Abu Hanifah dari ayahnya adalah Tsabit bin Zautha bin Maah bin Muli Tamullah dan akhirnya Ta'labah. Ahli sejarah yang mengatakan bahwa beliau berasal dari bangsa Arab yaitu dari Bani Yahya bin Asad, dan adapula yang mengatakan bahwa beliau berasal dari keturunan Ibnu Rusyd Al-Anshari.⁶⁵

Ayah beliau keturunan dari bangsa Persi (Kabul-Afganistan), tetapi sebelum beliau dilahirkan, ayah beliau sudah pindah ke Kufah. Kakek Abu Hanifah adalah Zautha yang berasal dari Kabul (Afganistan) yaitu tawanan perang karena dia berperang melawan Utsman bin Affan sewaktu menaklukkan Persia.⁶⁶

Penaklukan tersebut bukan hanya di Persia tetapi sampai ke Khurasan dan Afganistan, sedangkan Zautha termasuk salah satu pembesar negara yang ditaklukan oleh tentara Utsman dan beliau menjadi tawanan perang, akhirnya diserahkan kepada tentara Islam yang menang dalam peperangan tersebut. Setelah menjadi tawanan perang ia dijadikan budak dan akhirnya bebas dari budak karena masuk Islam. Setelah dibebaskan dari perbudakan ia menetap di Kufah dan selanjutnya ia berdagang sutra di kota Kufah dan lahirlah anaknya yang diberi nama Tsabit yaitu ayah Abu Hanifah.⁶⁷

Imam Abu Hanifah tumbuh dalam keluarga pedagang namun ketekunannya yang tinggi mempelajari ilmu agama mengantarkannya pada kedudukan yang tinggi di kalangan ulama. Dikenal sebagai kalangan *tabi'it Tabi'in* (generasi setelah *tabi'in*), meskipun pada masanya ada beberapa orang sahabat yang masih hidup, namun beliau tidak sempat menemuinya dan berguru kepadanya. Maka beliau berguru kepada beberapa orang *tabi'in*. yang sempat berguru kepada para sahabat *radhiallahuanhum ajma'in*.⁶⁸

⁶³ Ahmad Al Syurbasi, *Al-Aimmatu Al-Arbaah*, Terj. Sabil Huda dan Ahmadi, Jakarta :Bumi Aksara, 1993, hal. 14-15.

⁶⁴ Muh. Zuhri, *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 1997, Cet ke 2, hal. 97.

⁶⁵ Ahmad Al Syurbasi, *Al-Aimmatu Al-Arba'ah*, Terj. Sabil Huda dan Ahmadi, ..., hal.

⁶⁶ M. Bahri Ghazali, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992, Cet ke- 2, hal. 49.

⁶⁷ M. Bahri Ghazali, *Perbandingan Mazhab*, ..., hal. 49.

⁶⁸ Abdullah Haidir, *Mazhab Fiqih: Kedudukan dan Cara Menyikapinya*, t.tp.: Dar Khalid bin Al Waleed, 2004, hal. 39.

Abu Hanifah seorang imam juga ulama mujtahid pada bidang fikih sekaligus menjadi salah satu imam pendiri mazhab. Lahir pada saat masa kekuasaan Abdul Malik bin Marwan khalifah keempat dari Bani Umayyah. Sepanjang hidupnya, Abu Hanifah melewati dua masa kekhilafahan yaitu Bani Umayyah serta Bani Abbasiyah.

Ciri-ciri Abu Hanifah yaitu dia berperawakan sedang dan termasuk orang yang mempunyai postur tubuh ideal, paling bagus logat bicaranya, paling bagus suaranya saat bersenandung dan paling bisa memberikan keterangan kepada orang-orang yang diinginkannya (menurut pendapat Abu Yusuf). Abu Hanifah berkulit sawo matang dan tinggi badannya, berwajah tampan, berwibawa dan tidak banyak bicara kecuali menjawab pertanyaan yang dilontarkan. Selain itu dia tidak mau mencampuri persoalan yang bukan urusannya (menurut Hamdan putranya). Abu Hanifah suka berpakaian yang baik-baik serta bersih, senang memakai baubauan yang harum dan suka duduk ditempat duduk yang baik. Lantaran dari kesukaannya dengan bau- bauan yang harum, hingga dikenal oleh orang ramai tentang baunya, sebelum mereka melihat kepadanya⁶⁹. Abu Hanifah juga amat suka bergaul dengan saudarasaudaranya dan para kawan kawannya yang baik-baik, tetapi tidak suka bergaul dengan sembarangan orang. Berani menyatakan sesuatu hal yang terkandung didalam hati sanubarinya, dan berani pula menyatakan kebenaran kepada siapa pun juga, tidak takut di cela ataupun dibenci orang, dan tidak pula gentar menghadapi bahaya bagaimanapun keadaannya.⁶⁹

Mazhab Hanafi juga adalah nama dari kelompok pendapat yang berasal dari murid-muridnya dan para pengganti mereka sebagai perluasan pemikiran atau metode ijthad ulama-ulama Irak yang disebut Mazhab *Ahlu Ra'yu* dan pelopor metode *qiyas* serta *istihsan*.⁷⁰

Abu Hanifah adalah pendiri Mazhab Hanafi yang kemudian dikenal dengan sebutan *Al-Imam Al-A'zham* (imam besar). Imam Abu Hanifah adalah imam *ahlur ra'yu* dan *ahli Fiqih* Iraq. Asy-Syafi'i pernah berkata, "Manusia memerlukan al-Imam Abu Hanifah dalm bidang Fiqih."⁷¹ Pakar sejarah dari Islam bersilang argumen mengenai hal kenapa beliau dipanggil dengan sebutan Abu Hanifah. Pandangan yang pertama menyebutkan bahwasanya beliau mempunyai buah hati yang diberi nama Hanifah maka beliau dipanggil Abunya Hanifah (ayahnya Hanifah). Kedua mengatakan karena nama Abu Hanifah tersebut didapat dari makna kata "*hanif*" yang memiliki makna saleh

⁶⁹ Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, Pustaka Al-Kautsar, 2006, hal. 170.

⁷⁰ Hassan, Al-Jamal, *Biografi 10 Imam Besar*, Pustaka Al-Kautsar, 2005, hal. 168.

⁷¹ Muchlis M Hanafi MA, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah*, Tangsel: Lentera Hati, 2013, hal. 19.

atau orang yang lurus. Karena an- Nu'man bin Tsabit mashur dikenal sebagai tokoh yang saleh dan bertakwa, jadi banyak dari orang-orang menggelarnya Abu Hanifah. Pandangan yang ketiga yaitu dilihat dari makna Hanifah yang berarti tinta. Makna tersebut berasal dari bahasa Persia, karena beliau notabene berasal dari keluarga yang berasal dari Persia. Beliau sering disebutkan sebagai orang yang selalu dekat tinta, ini sejalan dengan kebiasaan beliau yang sering menulis juga menjadi guru bagi murid-muridnya.⁷²

Seperti kebiasaan ulama' lainnya, masa kecil Abu Hanifah dilalui dengan menghafal Al-Qur'an dan beberapa hadits-hadits penting. Sedang kehidupan ilmiahnya dimulai dengan menekuni ilmu kalam, mungkin dikarenakan kondisi masyarakat Irak yang saat itu banyak perbedaan dan perdebatan mengenai masalah akidah sehingga memberikan pengaruh terhadapnya. Namun lama-kelamaan beliau menyadari bahwa bidang Fiqih lebih memberi bermanfaat di tengah masyarakat, Abu Hanifah belajar ilmu fiqih di Kuffah yang pada masa itu menjadi pusat pertemuan para ulama-ulama Fiqih yang cenderung rasional.

Di Irak terdapat Madrasah Kufah, yang didirikan oleh Abdullah Ibn Mas'ud yang wafat 63 H/682 M. Kepemimpinan madrasah Kufah seterusnya berpindah kepada Ibrahim al- Nakha'i, kemudian Hammad Ibn Abi Sulaiman dimana dia adalah salah seorang imam besar pada masa itu lalu Abu Hanifah berguru dengan Syeikh Hammad Bin Abi Sulaiman di Kufah. Dari hammad Ibnu Sulaiman itulah Abu Hanifah belajar Fiqih dan Hadits.⁷³ Kemudiannya beliau pergi ke Mekah untuk menuntut ilmu. Di sana beliau duduk berguru kepada Atha' bin Abi Rabah dan Ikrimah, seorang tokoh besar di Mekah yang juga merupakan anak murid kepada Abdullah ibn Abbas, Ali bin Abi Talib, Abu Hurairah dan Abdullah ibn Umar. Kehandalan Abu Hanifah dalam ilmu-ilmu Hadits dan Fiqih diiktiraf oleh Ikrimah sehingga beliau membenarkan Abu Hanifah mengajar kepada penduduk Mekah.⁷⁴ Kemudian, beliau meneruskan pengajiannya ke Madinah bersama Baqir dan Ja'afar al-Siddiq dan Malik bin Anas, tokoh besar kota Madinah ketika itu.

Abu Hanifah beberapa kali pergi ke Hijaz untuk mendalami Fiqih dan Hadits sebagai nilai tambah dari apa yang beliau peroleh di Kufah.

⁷² Wildan Jauhari, *Biografi Imam Abu Hanifah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018, hal. 5.

⁷³ Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Tangsel: Logos Wacana Ilmu, t.th., hal. 96.

⁷⁴ Al- SyurbasiAhmad, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, Amzah, 2008, hal. 17-18

Sepeninggal Hammad, Majelis Madrasah Kufah sepakat untuk mengangkat Abu Hanifah menjadi kepala madrasah. Selama itu beliau mengabdikan dan banyak mengeluarkan fatwa dalam masalah Fiqih. Fatwa-fatwanya itu merupakan dasar hukum dari pemikiran Madzhab Hanafi yang dikenal sekarang ini.⁷⁵ Saat Abu Hanifah telah mengganti kedudukan Hammad sebagai guru dan sekaligus tokoh agama di Basrah. Mulai di sinilah imam Abu Hanifah mengajar dan menjadi tokoh besar terbaru dunia Islam. Orang ramai dari serata pelusuk dunia Islam datang untuk belajar bersamanya.

Imam Abu Hanifah terkenal dalam bidang ilmu hadist sehingga beliau dapat membedakan antara Hadist yang sahih dan hadist yang tidak sahih. Beliau juga banyak menggunakan pendapat sendiri (*ra'yu*) daripada hadits, kerana pada masa itu penipuan hadits sangat berleluasa dan beliau takut terambil hadith yang palsu.⁷⁶

Abu Hanifah sangat ahli dalam bidang hukum. Dia dikenal luas di Irak, dan pengetahuannya yang tinggi di bidang hukum telah diakui oleh banyak ulama sezamannya. Banyak para ulama yang mengikuti mazhab Abu Hanifah atau yang lebih dikenal dengan sebutan ulama Hanafiyah. Diantara mereka yang terkenal adalah Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan, Hasan bin Ziyad, dan lainnya. Ketetapan Abu Hanifah telah melahirkan banyak pendapat dari para Imam dan pengikutnya yang terkadang di dalamnya terjadi perselisihan antara satu dengan yang lainnya. Semua pendapat tersebut dinamakan mazhab Hanafiyah karena mazhab Abu Hanifah yang menjadi dasar mereka. Imam Abu Hanifah wafat pada tahun 150 H (767 M) pada usia 70 tahun dan jenazahnya di makamkan di al-Khaizaran, sebuah tempat perkuburan yang terletak di kota Baghdad, dan dikatakan dalam riwayat yang lain bahwa pada waktu itu pula lahirlah Imam Syafi'i.

Melihat perkembangan sejarah yang terus bergulir dan berputar, zaman terus berubah dan masyarakat pun mengalami perubahan, maka sejak awal tokoh-tokoh mazhab sudah melakukan ijtihad sesuai dengan situasi dan kondisi ketika itu. Adapun Prinsip-Prinsip Yang Dipegang Imam Hanifah ketika mengeluarkan pendapat atau fatwa yaitu, Imam Hanifah menolak sebagian hadits yang diragukan keshahihannya dan hanya bertumpu pada Al-Qur'an. Melalui qiyas ia berusaha agar ayat-ayat Al-Qur'an dapat disesuaikan pada tiap ragam kondisi. Mazhab Hanafi menggambarkan upaya penyesuaian hukum Islam (fiqh) dengan kebutuhan masyarakat di segala bidang. Karena mazhab Hanafi ini berdasarkan pada Al-Qur'an, Hadits, *Ijmâ'*, *Qiyâs*, dan *Istihâsân*, maka

⁷⁵ Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab (Logos Wacana Ilmu)*, ..., hal. 96.

⁷⁶ Ahmad, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, ..., hal. 18.

bidang-bidang ijtihad menjadi luas, sehingga suatu ketentuan hukum-hukum dapat ditetapkan sesuai dengan keadaan masyarakat tanpa keluar dari prinsip-prinsip dan aturan pokok Islam.

Abu Hanifah dikenal sebagai ulama *Ahl Al-Ra'yi*. Dalam menetapkan hukum Islam, baik yang diistinbathkan, dari Al-Qur'an ataupun hadits, beliau banyak menggunakan nalar. Beliau mengutamakan *ra'yi* dari *khobar ahad*. Apabila terdapat hadits yang bertentangan, beliau menetapkan hukum dengan jalan *qiyas* dan *istihsan*. Dalam memahami Al-Qur'an ulama Hanafiyyah tidak hanya melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat yang masih mujmal, tetapi mereka juga melakukan penelaahan terhadap 'am dan khas ayat Al-Qur'an tersebut.

Dan inilah yang tampaknya menjadi ciri khas ulama-ulama Irak yang dipelopori oleh Imam Hanafi dan ulama-ulama Hijaz yang semazhab dengan mereka. Abu Hanifah menolak hadits ahad apabila berlawanan dengan makna Al-Qur'an baik makna yang diambil dari nash atau yang diambil dari *illat* hukum. Terhadap hadits mutawatir Imam Abu Hanifah menerimanya tanpa syarat karena tingkat kejujumannya *qath'i*, meskipun terdapat pertentangan antara hadits mutawatir dengan akal, beliau lebih mendahulukan hadits mutawatir. Hal ini berbeda dengan *hadits ahad*, beliau menerima dan mengamalkan hadits ahad apabila hadits tersebut memenuhi beberapa persyaratan.⁷⁷

Metode *istinbath* yang digunakan Imam Abu Hanifah tidak menjelaskan dasar ijtihad secara detail, namun kaidah umum (*ushul kulliyah*) yang melandasi konstruksi fikih dapat dilihat pada pernyataan beliau: "Saya kembalikan semua pertanyaan kepada Kitab, jika saya tidak menemukan jawaban yang sah dalam Kitab Allah, saya merujuk pada Sunnah Nabi dan jika saya tidak menemukan jawaban yang sah dalam Kitab Allah atau Sunnah Nabi, maka saya mengambil pendapat para sahabat Nabi dan tidak mengambil fatwa selain dari mereka. Ketika masalah sampai ke Ibrahim, Sha'b, Hasan, Ibnu Sirini, Atha' dan Sa'id bin Musayyib (sebagian) Tabi'in), maka saya berhak berijtihad seperti mereka."⁷⁸

Dari beberapa sumber yang ditemukan bahwa yang menjadi dasar pegangan Imam Abu Hanifah dalam berijtihad adalah sebagai berikut:

⁷⁷ Murni Utami, Noor Hafizah, Nurul Izatil Hasanah, "Mazhab Hanafiah Dan Perkembangannya: Sejarah Dan Peta Pemikiran," dalam *Jurnal Islamic Education*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 27-28.

⁷⁸ Murni Utami, Noor Hafizah, Nurul Izatil Hasanah, "Mazhab Hanafiah Dan Perkembangannya: Sejarah Dan Peta Pemikiran," ..., hal. 28.

pertama Al-Kitab, kedua As-Sunah, ketiga *Qaul Al-Shahabah*, keempat *Al-Ijmâ'*, kelima *Al-Qiyâs*, keenam *Al-Istihân*, ketujuh *Al-'Urf*.⁷⁹

Selain itu, Hasbi Ash-Shiddiqy menguraikan dasar-dasar pegangan Imam Hanafi adalah sebagai berikut : “pendirian Abu Hanifah dan Hanafiyyah, ialah mengambil dari orang kepercayaan dan lari dari keburukan, memperhatikan muamalah manusia dan apa yang telah mendatangkan maslahat bagi urusan mereka. Beliau menjalankan urusan atas *qiyas*, apabila *qiyas* tidak baik dilakukan maka beliau melakukan atas *istihân* selama dapat dilakukannya. Apabila tidak dapat dilakukannya, beliau kembali kepada *'urf* masyarakat. Dan mengamalkan hadits yang terkenal yang telah di *ijma'*kan ulama, kemudian beliau mengqiyaskan sesuatu kepada hadits itu selama *qiyas* masih dapat dilakukan. Kemudian kembali kepada *istihân*, mana diantara keduanya yang lebih tepat”.

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa dasar-dasar pegangan mazhab Hanafi adalah:

a. Al-Qur'an

Ulama Mazhab Hanafi berpendapat bahwa pesan Al-Qur'an tidak semuanya *qath'i* dalalah. Ada beberapa hal yang memerlukan interpretasi terhadap hukum yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, terutama terhadap ayat-ayat yang menerangkan muamalah umum antar manusia,⁸⁰ dalam ayat-ayat yang berhubungan dengan muamalah tersebut, porsi penggunaan akal dalam mencari hukum terhadap suatu masalah lebih besar. Dalam memahami Al-Qur'an ulama Hanafiyyah tidak hanya melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat yang masih mujmal, tetapi mereka juga melakukan penelaahan terhadap *'am* dan *khas* ayat Al-Qur'an tersebut. Dan inilah yang tampaknya menjadi ciri khas ulama-ulama Irak yang dipelopori oleh Imam Hanafi dan ulama-ulama Hijaz yang semazhab dengan mereka.⁸¹

b. Al-Sunnah

Dasar kedua yang digunakan oleh Mazhab Hanafi adalah As-Sunnah. *Martabat As-Sunnah* yang terletak di bawah Al-Qur'an. Imam Abu Yusuf berkata, “aku belum pernah melihat seseorang yang lebih alim tentang menafsirkan hadits dari pada Abu Hanifah. Ia adalah seorang yang mengerti tentang penyakit-penyakit hadits

⁷⁹ Romli, Muqâranah Mazâhib fil Ushûl, Jakarta : Gaya Media Pertama, 1999, hal. 22.

⁸⁰ Dedi Supriyadi, *Perbandingan Mazhab Dengan Pendekatan Baru*, Bandung : CV Pustaka Setia, 2008, hal. 159.

⁸¹ Dedi Supriyadi, *Perbandingan Mazhab Dengan Pendekatan Baru, ...*, hal. 160.

dan menta'dil dan mentarjih hadits.⁸² Tentang dasar yang kedua ini, Mazhab Hanafi sepakat mengamalkan As-Sunnah yang mutawatir, masyhur dan shahih. Hanya saja Imam Hanafi dan begitu juga ulama Hanafiyah agak selektif dalam menetapkan syarat-syarat yang dipergunakan untuk menerima hadits ahad.⁸³

Abu Hanifah menolak hadits ahad apabila berlawanan dengan makna Al-Qur'an baik makna yang diambil dari nash atau yang diambil dari illat hukum. Ali Hasan Abd. Al-Qadir mengatakan, "musuh-musuh Abu Hanifah (orang yang tidak senang dengan Abu Hanifah) menuduhnya tidak memberikan perhatian yang besar terhadap hadits, ia memprioritaskan *ra'yu*. Abu Shalih Al-Fura menuturkan, "aku mendengar Ibn Asbath berkata, "Abu Hanifah menolak 400 hadits.

Terhadap hadits *mutawatir* Imam Abu Hanifah menerimanya tanpa syarat karena tingkat keujahannya *qath'i*, meskipun terdapat pertentangan antara hadits mutawatir dengan akal, beliau lebih mendahulukan hadits mutawatir. Hal ini berbeda dengan *hadits ahad*, beliau menerima dan mengamalkan *hadits ahad* apabila *hadits* tersebut memenuhi beberapa persyaratan yaitu :

- 1) Orang yang meriwayatkan tidak boleh berfatwa yang bertentangan dengan hadits yang diriwayatkannya.
- 2) *Hadits ahad* tidak boleh menyangkut persoalan umum yang sering terjadi, sebab kalau menyangkut persoalan yang sering terjadi mestinya hadits ini di riwayatkan oleh banyak perawi.
- 3) *Hadits ahad* tidak boleh bertentangan dengan kaidah umum atau dasar-dasar *kulliyah*.⁸⁴

c. Fatwa *Shahâbi*

Imam Abu hanifah sangat menghargai para shahabat. Dia menerima, mengambil serta mengharuskan umat islam mengikutinya. Jika ada pada suatu masalah beberapa pendapat shahabat maka ia mengambil salah satunya, jika tidak ada pendapat shahabat pada suatu masalah tersebut maka ia berijtihad dan tidak mengikuti pendapat *tabi'in*. menurut Abu Hanifah *ijma* shahabat ialah, "kesepakatan para mujtahidin dari umat islam di suatu masa sesudah Nabi SAW atas suatu urusan."⁸⁵

Ta'rif itulah yang disepakati ulama *Ahlul Ushul*. Ulama Hanafiyah menetapkan bahwa *ijma'* itu dijadikan sebagai *hujjah*.

⁸² KH. Moenawir Chalil, *Biografi Empat Serangkai Mazhab*, Jakarta : Bulan Bintang, 1995, hal. 57.

⁸³ KH. Moenawir Chalil, *Biografi Empat Serangkai Mazhab*, ..., hal. 57.

⁸⁴ A. Qadir Hasan, *Ilmu Hadits*, (Bandung : Diponegoro, 1984), h. 43-48

⁸⁵ Dedi Supriyadi, *Perbandingan Mazhab Dengan Pendekatan Baru*, hal. 162.

Mereka menerima *ijma' qauli* dan *ijma' sukuti*. Mereka menetapkan bahwa tidak boleh ada hukum baru terhadap suatu urusan yang telah disepakati oleh para ulama, karena membuat hukum baru adalah menyalahi *ijma'*. Ada tiga alasan yang dikemukakan oleh ulama Hanafiyyah dalam menerima *ijma'* sebagai *hujjah* yaitu :

- 1) Para shahabat berijtihad dalam menghadapi masalah yang timbul. Umar bin Khattab dalam menghadapi suatu masalah sering memanggil para shahabat untuk diajak bermusyawarah dan bertukar pikiran. Apabila dalam musyawarah tersebut diambil kesepakatan maka Umar pun melaksanakannya.
- 2) Para imam selalu menyesuaikan pemahamannya dengan paham yang telah diambil oleh ulama-ulama di negerinya, agar tidak dipandang ganjil dan tidak dipandang menyalahi aturan umum. Abu Hanifah tidak mau menyalahi sesuatu yang telah difatwakan oleh ulama-ulama Kufah.
- 3) Adanya sebuah hadits yang menunjukkan keharusan menghargai *ijma'* seperti :
- 4) “Sesuatu yang dianggap baik oleh kaum muslimin, maka dianggap baik pula di sisi Allah SWT”.⁸⁶

Dengan demikian jelaslah bahwa ulama Hanafiyyah menetapkan bahwa *ijma'* merupakan satu diantaranya *hujjah* dalam beragama, yang merupakan *hujjah qath'iyah*. Mereka tidak membedakan antara macam-macam *ijma'*, oleh karena itu apapun bentuk kesepakatan para ulama itu berhak atas penetapan hukum dan sekaligus menjadi *hujjah hukum*.⁸⁷

d. *Al-Qiyās*

Qiyas adalah “penjelasan dan penetapan suatu hukum tertentu yang tidak ada nashnya dengan melihat masalah lain yang jelas hukumnya dalam kitabullah, sunnah ataupun *ijma'* karena kesamaan illatnya”.⁸⁸

Yang menjadi pokok pegangan dalam menjalankan *qiyas* adalah bahwa segalanya hukum syara' ditetapkan untuk menghasilkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Hukum-hukum itu mengandung pengertian-pengertian dan hikmah-hikmah yang menghasilkan kemaslahatan baik yang di

⁸⁶ Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok Pokok Pegangan Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, th, hal. 153.

⁸⁷ Dedi Supriyadi, *Perbandingan Mazhab Dengan Pendekatan Baru*, Bandung : CV Pustaka Setia, 2008, hal. 163.

⁸⁸ Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung : PT. Al-Ma'arif, 1997, hal. 66.

perintah maupun yang di larang, atau yang di bolehkan maupun yang di makruhkan, semuanya demi kemaslahatan ummat.⁸⁹

Walaupun demikian, tidak berarti semua masalah yang baru timbul dan tidak ada hukumnya dalam Al-Qur'an, As-Sunnah dan *ijma'* boleh di qiyaskan begitu saja atas dalih kemaslahatan umum, ada beberapa syarat dan rukun yang harus di penuhi untuk melakukan *qiyas*, antara lain :

- 1) *Ashal*, yaitu sesuatu yang sudah di nashkan hukumnya yang menjadi tempat mengqiyaskan atau dalam istilah *ushul* di sebut *al-ashlu (al-maqis alaih)*.
- 2) Cabang (*furu'*), yaitu sesuatu peristiwa yang tidak di nashnya dan peristiwa itulah yang dikehendaki untuk disamakan hukumnya dengan ashalnya, atau dalam istilah *ushul* disebut juga *al-maqis*.
- 3) Hukum *Ashal*, yaitu hukum *syara'* yang di nashkan pada pokok yang kemudian akan menjadi hukum pada cabang.
- 4) *Illat* hukum, yaitu sifat yang nyata dan tertentu yang berkaitan atau yang munasabah dengan ada dan tidak adanya hukum, dan *illat* inilah yang menjadi titik tolak serta pijakan dalam melaksanakan *qiyas*.⁹⁰

e. *Al-Istihsan*

Al-Istihsan merupakan pola istimbath hukum Imam Abu Hanifah, istihsan secara terminologi difahami dengan pindahnya para *fuqaha'* dari *qiyas jali* (jelas) kepada *qiyas khafi* (tersembunyi) atau dari hukum *kully* kepada hukum *istisna'*.⁹¹

Imam Abu Hanifah banyak menetapkan hukum dengan *Al-Istihsan* tapi tidak memberikan penjelasan bagaimana sesungguhnya maksud dari pada tulisan *Al-Istihsan* tersebut. Ketika menetapkan hukum dengan cara istihsan, beliau hanya mengatakan "*astahsin*" artinya saya menanggapi baik.⁹² Imam Abu Hanifah beserta pengikutnya membagikan teori *Al-Istihsan* ini kepada enam bentuk, yaitu :

- 1) *Al-Istihsan bi Al-Nash*, yaitu yang berdasarkan ayat atau hadits, maksudnya ada ayat atau hadits tentang hukum suatu kasus yang berbeda dengan ketentuan kaidah umum, contoh : jual beli

⁸⁹ Dedi Supriyadi, *Perbandingan Mazhab Dengan Pendekatan Baru*, ..., hal.164.

⁹⁰ Nazar bakri, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Bandung : Rajawali Press, 1993, hal. 47.

⁹¹ Romli, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, Jakarta : Gaya Media Pertama, 1999, hal. 79.

⁹² Iskandar Usman, *Istihsan Dan Pemahaman Hukum Islam*, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 6.

saham, yaitu jual yang pembayarannya dilakukan lebih dahulu sedangkan barangnya belum ada disaat akad.

- 2) *Al-Istihsân bi Al Ijma'*, yaitu *Al-Istihsân* yang berdasarkan pada *ijma'*, maksudnya meninggalkan keharusan menggunakan *qiyas* pada suatu kasus karena ada *ijma'* contohnya tentang jasa pemandian umum yang dalam kaidah umumnya jasa tersebut harus jelas berapa lama seorang itu mandi dan berapa banyak air yang harus dipakainya, namun itu menyulitkan banyak orang yang sehingga ulama sepakat untuk membolehkan hal tersebut tanpa menentukan jumlah air dan lamanya pemakaian.
- 3) *Al-Istihsân bi Al-Qiyas Al-Khafi*, istihsan ini memalingkan suatu masalah dari ketentuan hukum qiyas jali kepada *qiyas khafi*, tetapi keberadaannya lebih tepat untuk diamalkan, misalnya wakaf dalam lahan pertanian.
- 4) *Al-Istihsân bi Al-Maslahah*, yaitu *Al-Istihsân* yang berdasarkan kepada kemaslahatan, misalnya tentang keharusan buruh suatu pabrik untuk bertanggung jawab atas kerusakan setiap produk pabrik baik disengaja ataupun tidak.
- 5) *Al-Istihsân bi Al-'Urf*, yaitu terhadap ketentuan hukum yang bertentangan dengan *qiyas* karena adanya '*urf* yang biasa dipraktekkan oleh masyarakat. Misalnya tentang menyewakan wanita untuk menyusukan bayinya dengan menjamin makanan, minuman dan pakaianya.
- 6) *Al-Istihsân bi Al-Dharurah*, yaitu *Al-Istihsân* yang berdasarkan keadaan darurat, maksudnya karena adanya keadaan darurat yang menyebabkan seorang *mujtahid* untuk memberlakukan kaidah umum atau *qiyas*. Misalnya tentang sumur yang termasuk najis. Menurut kaidah umum air sumur itu tidak boleh dipergunakan karena telah terkena najis dan sulit untuk membersihkannya, akan tetapi dalam keadaan seperti ini cukup memasukkan beberapa galon air ke dalam sumur untuk menghilangkan najis.⁹³

f. *Al-'Urf*

'*Urf* merupakan kebiasaan masyarakat (mayoritas umat islam) yang dijalankan secara terus menerus, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Misalnya kebiasaan masyarakat pada daerah tertentu yang menetapkan bahwa untuk memenuhi keperluan rumah tangga pada suatu perkawinan biasa diambil dari maskawin yang diberikan oleh suami.⁹⁴

⁹³ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2010, hal. 202.

⁹⁴ Nasroen Haroen, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hal. 138-139.

Seluruh ulama mazhab termasuk Imam Abu Hanifah menerima dan menjadikan 'urf sebagai dalil *syara'* dalam menetapkan hukum, apabila tidak ada nash yang menjelaskan suatu masalah yang di hadapi. Adapun 'urf yang dijadikan sebagai hujjah adalah 'urf yang tidak bertentangan dengan *syara'*, baik berupa perkataan dan perbuatan maupun 'urf yang menyangkut kebiasaan yang bersifat umum dan khusus atau biasa di sebut dengan 'urf *sharih*.⁹⁵

Dari situ kita mengetahui bahwa prinsip istidlal yang digunakan oleh Abu Hanifah bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah dan Ijtihad dalam arti luas. Dengan kata lain, jika Nash Al-Qur'an dan As-Sunnah secara jelas mengacu pada suatu hukum, maka hukum itu disebut "diambil dari Al-Qur'an dan As-Sunnah". Namun jika Nash menunjukkannya secara tidak langsung atau sekedar memberikan aturan dasar berupa tujuan moral, malam, dan lain-lain, maka pengambilan hukumnya disebut *qiyas*. Nash Al-Qur'an yang memerintahkan shalat seperti "Mulailah shalat", ayat ini jelas menunjukkan bahwa hukum shalat diambil dari Nash-nash Al-Qur'an. Tetapi larangan meminum minuman yang memabukkan, sebagaimana firman-Nya Surah Al-Maidah/5: 90:

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

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.

Pada ayat sebelumnya disebutkan hanya miras, tetapi karena malam (alasan) diharamkannya miras adalah sifatnya yang memabukkan, maka segala yang memabukkan dilarang syariat. Jenis penalaran ini disebut *qiyas*. Pada dasarnya, yang membedakan prinsip pemikiran Abu Hanifah dengan para imam lainnya adalah keinginannya untuk mendalami hukum dan menyentuh tujuan dan kepentingan moral yang menjadi objek utama pembuatan hukum. Ini termasuk penggunaan *Qiyas*, *Istihsan*, 'Urf (kewajiban), teori pahala dan teori lainnya.⁹⁶

⁹⁵ Nasroen Haroen, *Ushul Fiqh*, ..., hal. 142.

⁹⁶ Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, ..., hal. 182.

Di atas adalah *Istinbath* madzhab Hanafi dalam pengertian umum dan jika secara umum disimpulkan bahwa prinsip-prinsip madzhab Imam Abu Hanifah didasarkan pada Al-Quran, sunnah, atsar-atsar Rasulullah SAW adalah *shahih* dan terkenal di kalangan ulama, fatwa para sahabat, *qiyas*, *istihsan* dan kebiasaan umum di komunitas Muslim. Demikianlah prinsip-prinsip madzhab Imam Abu Hanifah dalam menegakkan fikih sebagaimana dikenal oleh para ulama ushul-fiqh.

Imam Abu Hanifah menggunakan beberapa ciri sebagai kaidah dalam membangun madzhab, antara lain:

Pertama, untuk melindungi hak-hak orang miskin. Contoh: Membayar zakat wajib pada pakaian emas dan perak, tidak menawarkan zakat wajib kepada orang yang berhutang. Kedua, kenyamanan dalam ibadah dan pekerjaan sehari-hari. Misalnya, ada aturan tentang kiblat: saat gelap di malam hari atau saat sulit menentukan arah kiblat. Seseorang yang shalat dalam keadaan seperti itu shalat menurut imannya, maka hukum shalatnya berlaku, sekalipun ternyata tidak menghadap kiblat. Asalkan dia berusaha mencari arah kiblat. Ketiga, menjaga kehormatan dan kemanusiaan. Misalnya: untuk anak perempuan yang berhasil menemukan pasangan hidup tanpa harus dipaksa oleh penjaga. Perkawinan yang diakhiri dengan kekerasan terhadap anak perempuan adalah batal jika anak menolak perkawinan tersebut. Keempat, kekuasaan penuh kepada pemerintah dan kepala negara. Contoh: Pemerintah, pemerintah atau kepala negara mempunyai kekuasaan untuk mengelola kekayaan publik seperti tanah dan sebagainya untuk kepentingan umum. Juga, pemerintah atau pemimpin yang kuat memiliki hak untuk memberikan hadiah kepada pejuang atau tentara sebagai pengakuan atas mereka. Kelima, mengenal peradaban kehidupan manusia. Contoh: Pengakuan Islam bahwa anak yang belum dewasa adalah muslim yang sempurna sebagai orang dewasa. Contoh lain adalah pelaksana wasiat harus mengurus harta anak yatim dan memperlakukan harta anak yatim secara fidusia.⁹⁷

Diantara Murid-murid Imam Hanafi yang terkenal adalah sebagai berikut:

a. Imam Abu Yusuf

Abu Yusuf atau Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim bin Habib al-Ansāri al-Jalbi al-Kufi al-Baghdādi lahir pada tahun 113 H/731/732 M di Kufah dan pernah tinggal di Baghdad, serta meninggal pada

⁹⁷ Asy-Syurbasyi, Ahmad, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Madzhab, ...*, hal. 20-21

tahun 182 H/798 M. Ia berasal dari suku Bujailah, salah satu suku Arab. Keluarganya disebut Anshori karena dari pihak ibu masih mempunyai hubungan dengan kaum Anshor (pemeluk Islam pertama dan penolong Nabi Muhammad Saw.) di masa hidupnya di Kufah, yang terkenal sebagai daerah pendidikan yang diwariskan oleh Abdullah Ibnu Mas'ud seorang sahabat besar Nabi Muhammad Saw. (Majid, 2003: 26).

Sejak kecil ia telah memiliki minat ilmiah yang tinggi, tetapi kelemahan ekonomi keluarganya memaksanya ikut bekerja dan mencari nafkah. Beliau giat belajar dan meriwayatkan hadis. Beliau meriwayatkan hadis dari gurunya, antara lain, Hisyam Ibn Urwah, Abu Ishaq Asy-Syaibani, Atha Ibn Sa'ib, dan orang-orang yang sejajar dan sezaman dengan mereka. Dalam belajar ia menunjukkan kemampuan yang tinggi sebagai ahlurra'yu yang dapat menghafal sejumlah hadis. Kemudian ia tertarik untuk mendalami ilmu fiqh. Ia mulai belajar fiqh pada Muhammad ibn Abdurrahman ibn Abi Laila.⁹⁸

Selanjutnya ia belajar pada Imam Abu Hanifah, pendiri Madzhab Abu Hanafi. Beliau belajar pada imam Abu Hanifah selama 17 tahun. Melihat bakat, semangat serta ketekunan Abu Yusuf dalam belajar, Imam Abu Hanifah menyanggupi membiayai seluruh keperluan pendidikannya, bahkan biaya hidup keluarganya, Imam Abu Hanifah sangat mengharapkan agar Abu Yusuf kelak dapat melanjutkan dan menyebarkan Madzhab Hanafi ke berbagai dunia Islam.

Setelah Imam Abu Hanifah wafat, Abu Yusuf menggantikan kedudukannya sebagai guru pada perguruan Abu Hanifah selama 16 tahun. Di samping belajar dan mengajar, Abu Yusuf giat menyusun buku-buku yang membahas ilmu fikih, yang merupakan buku pertama yang beredar pada saat itu. Sehingga tidak heran jika bukubuku fikih Abu Yusuf dan pemikiran Mazhab Hanafi menguasai alam pikiran umat Islam, termasuk keputusan para ulama di lingkungan peradilan dan mahkamahmahkamah resmi pada saat itu. Fenomena ini berimplikasi kepada tersebarnya nama besar Abu Yusuf seiring dengan tersebarnya Mazhab Hanafi dan bersama dengan Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani, Abu Yusuf menjadi pelopor dalam menyebarkan dan mengembangkan madzhab Hanafi.

Pada tahun 166 H/782 M, Abu Yusuf meninggalkan Kufah dan pergi ke Baghdad. Hal ini dilakukan karena kondisi

⁹⁸ Syamsul Rijal, Harjoni Desky dan Angga Syahputra, "Kajian Kritis Pemikiran Abu Yusuf Terhadap Perkembangan Ekonomi Islam Modern," dalam *Jurnal Jeskape: Jurnal Ekonomi Syariah, Akuntansi dan Perbankan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 263.

perekonomiannya tidak mendukung dalam menunjang karier keilmuannya. Sehingga Abu Yusuf menemui khalifah Abbasiyah alMahdi (159 H/775 M - 169 H/785 M) yang langsung mengangkatnya sebagai hakim di Baghdad Timur. Panggilan populernya adalah Qadi al-Qudhah (hakim agung) yaitu jabatan yang disandanginya pada masa kekuasaan khalifah Harun al-Rashid (170 H/786 M -194 H/809 M) sebagai ketua para hakim yang pertama di masa Daulah Abbasiyah.

Jabatan ini belum pernah ada sejak masa Bani Umayyah (abad ke-7) sampai masa Khalifah al-Mahdi dari Daulah Abbasiyah (abad ke-8) (Amalia, 2010: 116). Jabatan ini pantas diberikan kepadanya karena ilmunya luas, kepribadiannya sangat disukai Khalifah Harun ar-Rashid. Tentang Abu Yusuf Harun al-Rashid menyatakan bahwa Abu Yusuf adalah seorang ulama yang memiliki keluasan ilmu fikih, memiliki kepribadian ilmiah yang teguh dan konsisten. Kemuliaan Abu Yusuf dihadapan Khalifah Harun Al-Rashid terlihat setiap kali beliau berkunjung ke istananya, Harun ArRashid mengawali salam. Dan saat Abu Yusuf meninggal, Harun Ar-Rashid berjalan di depan jenazahnya dan menshalatkannya. Abu Yusuf merupakan salah satu ulama besar yang dilahirkan oleh Islam.⁹⁹

Kegigihannya dalam memperjuangkan ilmu menjadikan beliau tetap dikenang hingga kini. Dalam khazanah fiqh Islam, nama Abu Yusuf banyak sekali disebut. Pengembaraan intelektual Abu Yusuf telah menempatkan beliau pada posisi sebagai seorang tokoh ilmuwan yang fenomenal. Hal ini tidak hanya dikarenakan corak berpikirnya yang cukup maju tetapi beliau juga seorang tokoh yang paling banyak menentukan kebijakan dalam kehidupan masyarakat dan bernegara pada masa tersebut. Adapun karya-karya beliau yang merespon beberapa gejala dan problematika masyarakat yang berkenaan dengan tatanan kehidupan sosial dan agama adalah kitab al-Athar, kitab Ikhtilaf Abi Hanifah walbni Abi Laila, kitab al-Radd „ala Siyar al-Auza“i, kitab Adabu al-Qādhyy, kitab al-Maharij fi al-Haili dan kitab al-Kharaj.¹⁰⁰

b. Imam Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani

Abu Abdillah Muhammad bin Al-Hasan bin Farqad Al-Syaibani dilahirkan di kota Wasith, Ibukota Irak pada masa akhir pemerintahan dinasti Bani Umayyah, pada tahun 132 H/750 M. Ayahnya berasal dari negeri Syaiban di wilayah jazirah Arab.

⁹⁹ Syamsul Rijal, Harjoni Desky dan Angga Syahputra, “Kajian Kritis Pemikiran Abu Yusuf Terhadap Perkembangan Ekonomi Islam Modern,” ..., hal. 263-264.

¹⁰⁰ Syamsul Rijal, Harjoni Desky dan Angga Syahputra, “Kajian Kritis Pemikiran Abu Yusuf Terhadap Perkembangan Ekonomi Islam Modern,” ..., hal. 264-265.

Bersama orang tuanya, Al-Syaibani pindah ke kota Kufah yang ketika itu menjadi salah satu pusat kegiatan dan kajian ilmiah terkenal. Di kota tersebut, Al-Syaibani belajar fiqh, sastra, bahasa, dan hadis kepada para ulama seperti Mus'ar bin Kadam, Sufyan Tsauri, Umar bin Dzar, Abdurrahman al-Auza'i, dan Malik bin Maghul. Al-Syaibani juga sempat belajar kepada Abu Hanifah, tokoh pendiri Madzhab Hanafi selama 4 tahun. Setelah Abu Hanifah wafat, Al-Syaibani belajar kepada Abu Yusuf, murid terkemuka dan pengganti Abu Hanifah. Dari kedua imam inilah Al-Syaibani memahami fikih Mazhab Hanafi dan tumbuh menjadi pendukung utama Madzhab tersebut (Amalia, 2010: 135).

Ketika berusia 30 tahun ia mengunjungi Madinah dan berguru kepada Imam Malik bin Anasyang mempunyai latar belakang sebagai ulama ahlulhadis dan ahlul ra'yi. Berguru kepada ulama-ulama di atas memberikan nuansa baru dalam pemikiran fikihnya. Al-Syaibani menjadi tahu lebih banyak tentang hadis yang selama ini luput dari pengamatan Imam Abu Hanifah.

Dari kedalaman pendidikannya ini, Al-Syaibani dapat membuat kombinasi antara aliran ahlul ra'yi di Irak dan *ahlu al-hadis* di Madinah. Ia tidak sepenuhnya sependapat dengan Imam Abu Hanifah yang lebih mengutamakan metodologi nalar (*ra'yu*). Ia juga mempertimbangkan serta mengutip hadis-hadis yang tidak dipakai Imam Abu Hanifah dalam memperkuat pendapatnya. Hal tersebut memberikan nuansa baru dalam pemikiran fikihnya. Ia menjadi lebih banyak mengetahui berbagai hadis yang luput dari perhatian Imam Abu Hanifah (Dahlan, dkk, 1997: 1686).¹⁰¹

Dalam menuntut ilmu, Al-Syaibani banyak berinteraksi dengan berbagai ulama. Layaknya ulama terdahulu, ia berkelana ke berbagai tempat, seperti Madinah, Makkah, Syiria, Basrah dan Khurasan untuk belajar pada ulama besar, seperti Malik bin Anas, Sufyan bin 'Uyainah, dan Auza'i. Ia juga pernah bertemu dengan Al Syafi'i ketika belajar Al-Muwattha' pada Malik bin Anas. Hal tersebut memberikan nuansa baru dalam pemikiran fikihnya. Al-Syaibani menjadi lebih banyak mengetahui berbagai hadis yang luput dari pengetahuan Abu Hanifah. Dari keluasan Pendidikannya ini, ia mampu mengombinasikan antara aliran *ahl al-ra'yi* di Irak dan *ahl al-hadits* di Madinah.¹⁰²

¹⁰¹ Fakhry Zamzam, "Pemikiran Ekonomi; Imam Al-Syaibani," dalam *Jurnal Economica Sharia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 20-21.

¹⁰² Abdul Aziz Dahlan dkk (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, Cet. 1; Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, hal. 1686.

Selama hidupnya beliau dikenal sebagai ekonom muslim yang produktif. Dalam menuliskan pokok-pokok pemikiran fiqihnya, al-Syaibani menggunakan istihsan sebagai metode ijtihadnya. Hasil karyanya yang berupa kita diklasifikasikan menjadi dua golongan, yaitu:

- 1) *Zharir al-Riwayah*, yaitu kitab yang dituliskan berdasarkan pelajaran yang diberikan Abu Hanifah, seperti *al-Mabsut*, *al-Jami' al Kabir*, *al Jami' al Saghir*, *al Siyar al Kabir*, *al Siyar al Saghir*, dan *al Ziyadat*. Semua ini dihimpun Abi Al Fadl Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Al Maruzi dalam satu kitab berjudul *Al Kafi*.
- 2) *Al-Nawadir*, yaitu kitab yang ditulis berdasarkan pandangannya sendiri, seperti *Amali Muhammad fi al Fiqh*, *al Ruqayyat*, *al Makharij fi al Hiyal*, *al Radd 'ala Ahl Madinah*, *al Ziyadah*, *al Atsar*, dan *al Kasb*.¹⁰³

Di Baghdad asy-Syaibani, yang berprofesi sebagai guru, banyak berjasa dalam mengembangkan fikih Mazhab Hanafi, Imam asy-Syafi'i sendiri sering ikut dalam majelis pengajian asy-Syaibani. Hal ini ditopang pula oleh kebijaksanaan pemerintah Dinasti Abbasiyah yang menjadikan Mazhab Hanafi sebagai mazhab resmi negara. Tidak mengherankan kalau Imam Abu Yusuf, yang diangkat oleh Khalifah Harun arRasyid (149 H/766 M-193 H/809 M) untuk menjadi hakim agung (*qadi al-qudah*), mengangkat asy-Syaibani sebagai hakim di ar-Riqqah (Irak). Akan tetapi, ini hanya berlangsung singkat karena ia kemudian mengundurkan diri untuk lebih berkonsentrasi pada pengajaran dan penulisan fiqh. Al Syaibani meninggal dunia pada tahun 189 H (804 M) di kota Al-Ray, dekat Teheran, dalam usia 58 tahun (Karim, 2014: 255).¹⁰⁴

D. Karya-Karya Al-Zamakhsyari

Al-Zamakhsyari adalah salah satu Ulama yang menghasilkan berbagai macam karya terutama dalam bidang bahasa dan sastra. Berikut karya-karya tersebut:

1. Dalam bidang tafsir: *al-Kashshaf 'an Haqiq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil dan al-Kashf fi al-Qira'at*,
2. Dalam bidang bahasa: *Asas al-Balaghah*, *Ta'lim al-Mubtadi wa Irshad al-Muhtadi*, *Jawahir al-Lughah*, *Nakt al-A'rab fi Gharib al-I'rab*, *Sharh Abyat Kitab Sibawaih*, *al-Mufassal fi Ta'lim al-Nahw*.

¹⁰³ Abdul Aziz Dahlan dkk (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, ..., hal. 1687.

¹⁰⁴ Fakhry Zamzam, "Pemikiran Ekonomi; Imam Al-Syaibani,", ..., hal. 21.

3. Dalam bidang fiqh: *Ruus al-Masail, al-Raid fi al-Faraid, al-Minhaj Dallah al-Nashid fi 'Ilm al-Faraid*, dan lain-lain.
4. Dalam bidang hadith: *al-Faiq fi Gharib al-Hadith, Mutashabih Asmai al-Ruwah*, dan lain-lain.
5. Dalam bidang lainnya: *Atwaq al-Dhahab, Rabi' al-Abrar wa Nusus al-Abrar; Fusus al-Abrar, Mukhtasar al-Muwafaqah baina Ahl al-Baith wa al-Sahabah*, dan masih banyak lagi kitab Al-Zamakhsyari yang tidak dapat disebutkan semua dalam penelitian ini.

E. Latar belakang Penulisan *Tafsir Al-Kasysyâf*

Nama lengkap tafsir ini adalah “*Tafsîr Al-Kasysyâf ‘An Haqâ’iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa ‘Uyûn Al- Aqâwil Fi Wujûh Al- Ta`wîl*” yang berarti “Penyingkap Tabir Hakikat Wahyu dan Mata Air Hikmah Dalam Aneka Pentakwilan” yang penulisnya memakan waktu kurang lebih 30 bulan atau 3 tahun, kitab ini terdiri dari 4 jilid. Dimulai ketika ia berada di Makkah pada tahun 526 H. dan selesai pada hari senin 23 Rabi’ul Akhir 528 H.¹⁰⁵

Motivasi Penulisan, Metode, dan Corak *Al-Kasysyâf* Dari pencapaian terbesar karya Al-Zamakhsyari adalah kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf ‘An Haqâ’iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa ‘Uyûn Al- Aqâwil Fi Wujûh Al- Ta`wîl* (selanjutnya ditulis *Al-Kasysyâf*). Kitab ini disusun atas permintaan dan motivasi teman-teman serta para murid Al-Zamakhsyari agar ia menulis kitab tafsir yang dapat menyingkap hakikat makna ayat-ayat Al-Qur’an. Hal ini mereka lakukan setelah mengetahui bahwa Al-Zamakhsyari memiliki ilmu yang sangat luas terutama dalam bidang bahasa dan sastra (*balaghah*), dimana ilmu tersebut merupakan salah satu unsur penting dalam menafsirkan Al-Qur’an. Berdasarkan permintaan orang-orang dan desakan dari gurunya yang bernama Ibn Wahas, serta kesadaran dirinya sendiri, akhirnya Al-Zamakhsyari memutuskan untuk menulis kitab tafsir tersebut.¹⁰⁶ jadi, Al-Zamakhsyari dalam penulisan *Tafsîr Al-Kasysyâf* ini dilatar belakangi oleh: Pertama, semakin banyaknya permintaan agar ia menulis sebuah kitab tafsir. Kedua, berasal dari permintaan suatu kelompok yang menamakan diri *al-Fi`ah al-Nâjiyah al-Adaliyyah* (Mu’tazilah). Ketiga, atas dorongan al-Hasan bin Ali bin Hamzah bin Wahhas dan kesadaran diri sendiri. Hal ini sebagaimana yang ia kemukakan dalam muqaddimah tafsirnya, sebagai berikut: “... Mereka menginginkan adanya sebuah kitab tafsir dan mereka meminta saya supaya mengungkapkan hakikat makna

¹⁰⁵ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2013, Jilid IV, hlm. 655.

¹⁰⁶ al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq* Juz I, ..., hal. 19.

Al-Qur'an dan semua kisah yang terdapat di dalamnya termasuk segi-segi pentakwilannya".¹⁰⁷

Kitab ini ditulis ketika Al-Zamakhsyari kembali ke kota Makkah untuk yang kedua kalinya. Lama penulisannya seperti lamanya masa pemerintahan Khalifah Abu Bakar al-Shiddieq, yaitu tiga tahun dimulai pada tahun 526 H. Kitab ini selesai di tulis di *Dar al-Sulaimaniyah* pada waktu Duha, hari senin tanggal 23 Rabi' al-Akhir pada tahun 528 H.¹⁰⁸ Kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* memiliki corak lingustik atau corak lughawi (bahasa).¹⁰⁹ Di samping itu kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* juga dikenal sebagai kitab tafsir yang bercorak teologi. Hal ini tidak lepas dari paham Mu'tazilah yang sangat kuat dalam diri Al-Zamakhsyari. Oleh karena dua alasan ini maka Ulama menggolongkan kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* dalam kitab tafsir bercorak lingustik-teologi.¹¹⁰ Kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* juga ditulis dengan tartib mushafi. Dari penulisan berdasarkan tartib mushafi ini dapat dilihat pula bagaimana sistematika penulisan dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf*. Berikut langkah-langkah penulisannya:¹¹¹

1. Memulai dengan menuliskan nama surat Al-Qur'an, yang di dalamnya terdapat pengkategorian apakah surat itu termasuk dalam surat *Makiyyah* atau *Madaniyyah* menjelaskan makna surat tersebut dengan menyebutkan nama lain surat itu apabila ada. Ditambah juga dengan menyebutkan keistimewaannya.
2. Membahas qira'at dalam ayat yang sedang dibahas dan unsur-unsur bahasa yang terdapat di dalamnya, seperti nahwu, sarraf, dan lain sebagainya.
3. Menjelaskan tafsir ayat yang sedang dibahas dengan menyebutkan pendapat Ulama dan menolaknya apabila bertentangan dengan pendapatnya.
4. Dalam menerangkan sesuatu pula kitab ini menggunakan metode dialog atau tanya-jawab, yang kerap kali dimulai dengan perkataan, 'Jika anda mengatakan begini, niscaya saya akan mengatakan begitu.' Yang diungkapkan dalam lafaz *إِنْ قُلْتَ* dan jawaban Al-Zamakhsyari¹¹² yang diungkapkan dalam lafaz *قُلْتُ*.

Metode yang digunakan oleh al-Zamakhsyari dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf* adalah metode tahlili karena ia menafsirkan ayat-ayat dalam al-

¹⁰⁷ Mahmûd bin 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Jilid I, ..., hal. 5

¹⁰⁸ al-Juwaini, *Manhaj*, ..., hal. 76

¹⁰⁹ Al-Dhahabi, *Al-Tafsir*, ..., hal. 306.

¹¹⁰ Al-Qattan, *Mabahits*, ..., hal. 359.

¹¹¹ Muhammad Ayazi, *Al-Mufasssirûn Hayâtihim wa Manhajihim* Juz II, Qabli: Wazarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Islami, 1386, hal. 962-963.

¹¹² Hasby al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an: Membahas Ilmu-ilmu Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, Semarang: PT.Pustaka Rizki Putra, 2014, hal. 236.

Qur'an dimulai dari surâh Al-Fatihah sampai dengan akhir surâh An-Nas. Selain itu juga dalam penafsiran menggunakan metode tahlili al-Qur'an ditafsirkan ayat per-ayat, surat persurat secara berurutan dan cermat. Dan tidak lupa juga diulas penafsiran dari aspek munasabah. Penafsiran dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf*. *Tafsîr Al-Kasysyâf* Sebagian besar berorientasi pada rasio (*ra'yu*) maka tafsir al-Kashshaf dapat dikategorikan pada *Tafsîr bi al-Ra'yi* meskipun pada beberapa penafsirannya menggunakan dalil *naql (nash al-Qur'an dan Hadith)*.¹¹³

Sebagai salah satu kitab *tafsir bi al-Ra'yi*, kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* boleh dikatakan sebaik-baik kitab pegangan dalam menafsirkan al-Qur'an dari segi bahasa dan sastra (*balaghah*). Kebanyakan tafsir bercorak bahasa dan sastra (*balaghah*) akan berpedoman pada kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf*.

Berbagai kitab tafsir yang merujuk pada kitab tersebut, seperti: *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi, *al-Irshad al-'Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim* karya Abu Su'ud, *Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil* karya al-Nasafi, serta banyak lagi lainnya. Kitab tafsir ini juga merupakan salah satu kitab tafsir yang banyak beredar di dunia islam.

Selain itu paham Mu'tazilah yang dianut Al-Zamakhsyari sudah dapat dilihat sejak ia mengawali kitab tafsirnya, dengan menggunakan kata-kata, "*Alhamdu lillahi alladhi khalaqa Al-Qur'an*" yaitu menunjukkan bahwa Al-Qur'an makhluk dan ia diciptakan. Kemudian karena alasan tertentu ia menggantinya dengan lafaz *ja'ala*, yang dalam pengertian Mu'tazilah juga bermakna sama dengan *khalaqa*. Namun kata ini diganti lagi dengan lafaz *anzala*, sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* saat ini. Perubahan lafaz *ja'ala* pada *anzala* ini tidak dilakukan oleh Al-Zamakhsyari sendiri namun oleh mayoritas Ulama.

F. Kedudukan Qir'ât Syâdzdzah dalam Tafsir Al-Kasysyâf

Sebagai seorang mufassir beraliran Mu'tazilah yang fanatik pada pahamnya Al-Zamakhsyari kerap menuangkan pemahaman madzhab tersebut dalam kitab-kitab karangannya terutama dalam kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzil Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an juga dari sekian banyak komentar para Ulama akan kefanatikan Al-Zamakhsyari.

Tafsîr Al-Kasysyâf juga terkenal sebagai kitab tafsir yang sangat kental dengan corak bahasa dimana hal ini merupakan kecenderungan dari

¹¹³ Ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, ..., hal. 236.

pengarangnya.¹¹⁴ Selain unsur bahasa yang sangat dominan, Al-Zamakhshari juga banyak menuangkan *qirâ'ât* baik itu *qirâ'ât mutawatir* atau *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsirnya. Sebagaimana yang di tulis oleh Labib Sa'id bahwa Al-Zamakhshari merupakan salah satu mufassir yang banyak menuangkan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsirnya *Tafsîr Al-Kasysyâf*, di samping Abu Hayyan dalam *al-Bahr al-Muhith*, dan al-Syaukani dalam *Fath al-Qadir*.¹¹⁵

Maka sama juga seperti beberapa kegunaan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam tafsir, penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* yang begitu banyak dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* dilakukan oleh Al-Zamakhshari salah satunya untuk membantu terhadap penafsiran dari makna *qirâ'ât mutawatir*, atau terkadang ia gunakan sebagai hujjah, dan terkadang juga guna menguatkan unsur bahasa.¹¹⁶

Di antara penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab *Tafsîr Al-Kasysyâf* adalah pada QS. al-Zumar /39: 53:

قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ
الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas (dengan menzalimi) dirinya sendiri, janganlah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa semuanya.

Dalam ayat ini Al-Zamakhshari menyebutkan versi *qirâ'ât* dari Ibn 'Abbas dan Ibn Mas'ud pada lafaz *يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا* dengan tambahan lafaz *يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا لِمَنْ يَشَاءُ* sehingga ayat ini secara lengkap dibaca *يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا لِمَنْ يَشَاءُ* yang berarti bahwa ampunan Allah akan diberikan kepada siapa saja yang Ia kehendaki asalkan hamba tersebut bertaubat. Karena sesungguhnya kehendak Allah senantiasa ada seiring sifat keadilan-Nya dan bukan hanya Kekuasaan-Nya.¹¹⁷

Versi *qirâ'ât* lainnya juga al-Zamakhshari sebutkan berkenaan dengan lafaz ini, yang merupakan *qirâ'ât* yang disandarkan pada Nabi dan juga Fathimah r.a. Dimana terdapat tambahan bacaan *وَلَا يُبَالِي* sehingga secara lengkap ayat ini dibaca *يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا يُبَالِي* yang berarti bahwa Allah tidak akan peduli dan tidak takut terhadap semua yang telah ia lakukan, seperti dalam Surâh al-Shams 91/: 15:

¹¹⁴ Al-Qattan, *Mabahits*, ..., hal. 359.

¹¹⁵ Sa'id, *Al-Jam' Al-Shauti Al-Awwal*, ..., hal. 285.

¹¹⁶ Rafidah, *Al-Nahw wa Kutub*, ..., hal. 727.

¹¹⁷ Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz V, ..., hal. 312-313.

وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا^{١١٨}

Artinya : Dan tidak takut terhadap akibatnya.¹¹⁸

Dari ayat ini terlihat bagaimana Al-Zamakhshari menggunakan *qirâ'ât* dari sahabat Ibn 'Abbas dan Ibn Mas'ud, juga *qirâ'ât* yang disandarkan kepada nabi yang dinilai oleh para Ulama sebagai *qirâ'ât shadzdzah* karena sanadnya tidak *mutawatir*, juga karena ia tidak sesuai dengan rasm mushaf sebagai salah satu sumber penafsirannya untuk menerangkan ayat al-Qur'an.¹¹⁹

Penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* dalam kitab tafsir *al-Kashshaf* juga dapat ditemukan dalam QS. al-Baqarah/2: 226:

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَأِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Artinya : Orang yang meng-ila' (bersumpah tidak mencampuri) istrinya diberi tenggang waktu empat bulan. Jika mereka kembali (mencampuri istrinya), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pada ayat ini terdapat tambahan qira'at mudraj setelah lafaz فَإِنَّ

فَاءُ dengan lafaz فِيهِنَّ dimana bacaan ini merupakan *qirâ'ât* dari Ubay ibn Ka'ab.¹²⁰ Al-Zamakhshari menulis dalam kitabnya bahwa *qirâ'ât* yang menambahkan lafaz فِيهِنَّ tersebut adalah penjelas bagi makna dalam lafaz فَأَوْ. Penjelasan Al-Zamakhshari ini memperlihatkan bahwa ia menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai pendukung penafsiran *qirâ'ât mutawatir* meskipun ia tidak memberikan penjelasan panjang dan hanya menjadikan *qirâ'ât* tersebut sebagai dalil atau penguat dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.

Contoh lainnya juga terdapat dalam dalam Surah al-Maidah/5: 38:

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

¹¹⁸ Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz V, ..., hal. 313

¹¹⁹ Al-Masuli, *Al-Qira'at Al-Syadzdzah wa Dhawabituha*, ..., hal. 77.

¹²⁰ Sa'id, *Al-Jam' Al-Shauti al-Awwal*, ..., hal. 283.

¹²¹ Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq*, Juz I, ..., hal. 438.

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Dalam ayat ini Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan potong tangan adalah memotong tangan kanan. Ini berdasarkan *qirâ'ât* dari Ibn 'Abbas yang membaca dengan أَيَّمَانُهُمَا.¹²² Dari contoh di atas dapat dipahami bahwa Al-Zamakhsyari memang menggunakan *qirâ'ât shadhdhah* yang berbentuk tambahan atau *qirâ'ât mudraj* guna menguatkan penafsiran *mutawatir*. Ini juga merupakan bukti bahwa *qirâ'ât shadhdhah* dalam tafsir *al-Kashshaf* menjadi salah satu sumber penafsiran ayat alQur'an.

Contoh lainnya dapat dilihat kembali dalam QS. al-Nahl/16: 54:

ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ^{لَا}

Kemudian, apabila Dia telah menghilangkan kemudaratan darimu, tiba-tiba segolongan dari kamu mempersekutukan Tuhan mereka (dengan yang lain).

Dalam ayat ini Al-Zamakhsyari menyebutkan dua *qirâ'ât* yang terdapat pada lafaz كَشَفَ الضُّرَّ dimana pada *qirâ'ât* pertama lafaz ini dibaca sama seperti dalam mushaf كَشَفَ dan pada *qirâ'ât* kedua dari Qatadah yang termasuk dalam versi *qirâ'ât syadzah* membaca كَاشَفَ.¹²³

Al-Zamakhsyari menyatakan bahwa *qirâ'ât* yang membaca dengan كَاشَفَ dengan wazan *fâ'ala* memiliki makna yang sama dengan lafaz كَشَفَ dengan wazan *fa'ala* dan ini lebih kuat dari bacaan كَشَفَ karena bina' mughalabah telah menunjukkan makna dalam mubalaghah.¹²⁴ Pada ayat ini terlihat Al-Zamakhsyari menggunakan *qirâ'ât syadzah* sebagai penguat dari *qirâ'ât mutawatir*, dan menilai bahwa bacaan كَاشَفَ lebih kuat maknanya karena ia lebih sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Pernyataan Al-Zamakhsyari bahwa *qirâ'ât* yang membaca dengan كَاشَفَ lebih kuat dari كَشَفَ padahal *qirâ'ât* tersebut adalah *qirâ'ât syadzah*, tidak lain karena kecenderungan bahasa yang sangat kuat dalam dirinya.

Contoh lainnya dalam QS. al-An'am/6: 157:

¹²² Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz II, ..., hal. 234.

¹²³ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz III, ..., hal. 442.

¹²⁴ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz III, ..., hal. 442.

أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجِرِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ.

Atau supaya kamu (tidak) mengatakan, “Sesungguhnya jikalau Kitab itu diturunkan kepada kami, tentulah kami lebih mendapat petunjuk daripada mereka.” Sungguh, telah datang kepadamu penjelasan yang nyata, petunjuk, dan rahmat dari Tuhanmu. Maka, siapakah yang lebih zalim daripada orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan berpaling darinya? Kelak, Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang berpaling dari ayat-ayat Kami dengan siksaan yang buruk karena mereka selalu berpaling.

Dalam ayat ini Al-Zamakhsyari menyebutkan dua versi *qirâ'ât* yang pertama, membaca seperti zhahir ayat dengan huruf ta' *أَوْ تَقُولُوا* dan kedua, yang membaca dengan menggunakan huruf ya' *أَوْ يَقُولُوا* ini merupakan bacaan dari Ibn Muhaisin¹²⁵ yang termasuk dalam *qirâ'ât* shadhdhah.¹²⁶

Dari contoh ini terlihat Al-Zamakhsyari juga menggunakan *qirâ'ât* syadzah sebagai alat bantu dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an bahkan ia menilai bahwa *qirâ'ât* kedua yang membaca dengan huruf ya' lebih baik dalam menunjukkan makna sesuatu yang ghaib daripada yang membaca dengan huruf ta' sebagaimana zhahir ayat.¹²⁷

Dari beberapa contoh penggunaan *qirâ'ât* syadzah yang ada dalam kitab tafsir al-Kasasyâf ini, maka terlihat bahwa al-Zamakhsyari sebagai seorang mufassir yang memiliki kecenderungan bahasa yang tinggi memang menggunakan *qirâ'ât* sebagai salah satu sumber penafsirannya. Meskipun dalam memberikan penilaian terhadap beberapa *qirâ'ât* syadzah ia memiliki perbedaan dengan para mufassir lainnya. Yaitu dengan penilaian bahwa ada beberapa *qirâ'ât* syadzah yang lebih baik daripada *qirâ'ât* mutawatir. Hal ini tidak lain karena kecenderungannya yang begitu kuat dalam bidang bahasa disertai juga paham Mu'tazilah yang begitu rasional yang menjadi kefanatikan dalam diri Al-Zamakhsyari.

Kecenderungan Al-Zamakhsyari dalam bidang bahasa ini tidak jarang juga membuatnya memberikan kritik terhadap beberapa *qirâ'ât*

¹²⁵ Abu Hayyan, *Al-Bahr Al-Muhîth* Juz IV, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1993, hal. 257.

¹²⁶ Al-'Ukbari, *I'râb Al-Qirâ'ât Al-Syawâdz*, Juz I, ..., hal. 524.

¹²⁷ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasasyâf 'An Haqâ'iq* Juz II, ..., hal. 415.

mutawatir yang ia nilai tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Salah satunya dalam Surâh al-Baqarah /2: 284:

لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۗ وَاِنْ تُبَدُّوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ
يُحٰسِبْكُمْ بِهٖ اللّٰهُ ۗ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ ۗ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيْرٌۙ

Milik Allah-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Jika kamu menyatakan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikannya, niscaya Allah memperhitungkannya bagimu. Dia mengampuni siapa saja yang Dia kehendaki dan mengazab siapa pun yang Dia kehendaki. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.

Dalam ayat ini terdapat dua versi *qirâ'ât* mutawatir pada lafaz *فَيَغْفِرُ* *لِمَنْ يَّشَآءُ* yaitu dengan membaca tahqiq dan idgham. Maka terhadap versi bacaan kedua yang merupakan bacaan dari Abu 'Amr salah satu Imam *qirâ'ât* tujuh, Al-Zamakhsyari mengkritiknya dan menilai bahwa bacaan dengan cara meng-idghamkan ra' kepada lam adalah bacaan yang salah. Maka *qirâ'ât* yang diriwayatkan dari Abu 'Amr ini adalah suatu kesalahan yang buruk. Kesalahan ini disebabkan karena kurangnya kedhabitan riwayat, dan penyebab kurangnya kedhabitan tersebut adalah karena kurangnya (ikhtiyar) pemilihan riwayat yang tepat. Oleh sebab itu maka pemilihan kaidah bahasa yang tepat tidak dapat dilakukan kecuali oleh para ahli bahasa.¹²⁸

Komentar Al-Zamakhsyari yang menyatakan bahwa *qirâ'ât* dari Abu 'Amr adalah salah juga dinyatakan oleh al-Baidawi dalam kitab tafsirnya *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* bahwa *qirâ'ât* yang membaca ayat di atas dengan meng-idghamkan ra' pada lam adalah suatu kesalahan.¹²⁹

Tidak jarang juga Al-Zamakhsyari men-dha'ifkan qira'at yang sudah disepakati oleh para Ulama sebagai *qirâ'ât* mutawatir jika ia rasa *qirâ'ât* tersebut tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Salah satu contohnya dalam QS. al-Baqarah/2: 246:

¹²⁸ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz I, ..., hal. 518-519.

¹²⁹ Al-Baidlawi, *Anwâr Al-Tanzil wa Asrâr Al-Ta'wil* Juz I, ..., hal. 166.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا
 مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا
 قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا
 كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ.

Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.

Dalam ayat ini terdapat dua versi *qirâ’at* mutawatir pada lafaz عَسَيْتُمْ dimana *qirâ’at* pertama dibaca dengan men-fathahkan huruf sin, yang merupakan bacaan dari para Qurra’ al-‘Ashyrah dan kedua, yang merupakan bacaan dari Imam Nafi’, lafaz ini dibaca dengan mengkasrahkan huruf sin عَسَيْتُمْ.¹³⁰ Dalam kitab tafsirnya Al-Zamakhsyari menolak *qirâ’at* dari Imam Nafi’ dengan menyatakan bahwa bacaan tersebut adalah bacaan yang da’if atau lemah.¹³¹

Contoh lain yang dapat dipahami mengenai sikap Al-Zamakhsyari terhadap *qirâ’at* yang ia rasa tidak sesuai dengan kaidah bahasa adalah dalam QS. al-An’am/6: 137:

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا
 عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Demikianlah berhala-berhala mereka (setan) menjadikan terasa indah bagi banyak orang musyrik membunuh anak-anak mereka untuk membinasakan mereka dan mengacaukan agama mereka sendiri.263) Seandainya Allah berkehendak, niscaya mereka tidak akan

¹³⁰ Al-Maidani, *Ma’ârij Al-Tafakkur wa Daqâiq Al-Tadabbur* Juz XV, Damaskus: Dar al-Qalam, 2006, hal. 401.

¹³¹ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘An Haqâ’iq* Juz I, ..., hal. 471.

mengerjakannya. Biarkanlah mereka bersama apa (kebohongan) yang mereka ada-adakan.

Dalam ayat ini Al-Zamakhshari mengkritik *qirâ'ât* Al-sab'ah,¹³² yang membaca *فَقَتَّلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ* dengan me-rafa'kan lafaz *فَقَتَّلَ* menasabkan *أَوْلَادَهُمْ* dan me-jar-kan *شُرَكَاءُهُمْ*, Versi *qirâ'ât* Ibn Arafah pada lafaz *فَقَتَّلَ* dan *شُرَكَاءُهُمْ* memisahkan keduanya (antara mudaf dan mudhaf ilaih) dengan lafaz *أَوْلَادِهِمْ*. Hal ini dinyatakan oleh Al-Zamakhshari sebagai *qirâ'ât* yang buruk dan tertolak. Karena memisahkan antara mudhaf dan mudaf ilaih adalah sesuatu yang salah kecuali dalam bait syi'ir.¹³³

Menyikapi pernyataan Al-Zamakhshari ini, Abu Hayyan menulis dalam tafsirnya bahwa *qirâ'ât* dari Ibn al-Arafah at-Tunisi yang dibolehkan atau tidak menyalahi kaidah bahasa Arab karena ada sebagian dari para Ahli Nahwu yang menyatakan boleh memisahkan antara mudhaf dan mudhaf ilaih walaupun hal tersebut bukan dalam bait syi'ir. Dan bacaan seperti ini dinilai sah.¹³⁴

Contoh lainnya juga bisa dilihat dalam Surah Ibrahim (14/: 22):

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ
فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا
تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا
أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

Setan berkata ketika urusan (hisab) telah diselesaikan, “Sesungguhnya Allah telah menjanjikan kepadamu janji yang benar dan aku pun telah menjanjikan kepadamu, tetapi aku mengingkarinya. Tidak ada kekuasaan bagiku sedikit pun terhadapmu, kecuali aku (sekadar) menyerumu, lalu kamu mematuhi seruanmu. Oleh karena itu, janganlah kamu mencercaku, tetapi cercalah dirimu sendiri. Aku tidak dapat menjadi penolongmu dan kamu pun tidak dapat menjadi penolongku. Sesungguhnya aku tidak membenarkan perbuatanmu mempersekutukan aku (dengan Allah) sejak dahulu.” Sesungguhnya orang-orang zalim akan mendapat siksaan yang sangat pedih.

¹³² Al-Maidani, *Ma'ârij Al-Tafakkur wa Daqâiq Al-Tadabbur* Juz XV, ..., hal. 131.

¹³³ Al-Zamakhshari, *Al-Kasasyâf 'An Haqâ'iq* Juz II, ..., hal. 401.

¹³⁴ Abu Hayyan, *Al-Bahr Al-Muhîth* Juz IV, ..., hal. 321.

Dalam ayat ini Al-Zamakhsyari menyebutkan dua versi *qirâ'ât* yang terdapat dalam lafaz بِمُصْرَخِيَّ dimana keduanya merupakan *qirâ'ât* mutawatir. *Pertama* membaca sebagaimana zahir ayat dan yang *kedua* dengan meng-kasrahkan huruf ya' al-mushaddadah بِمُصْرَخِيَّ. ¹³⁵ Ia mengkritik *qirâ'ât* kedua, yaitu *qirâ'ât* dari Imam Hamzah dan mengatakan bahwa *qirâ'ât* ini adalah dha'if atau lemah. Alasannya adalah hal tersebut seolah menjadikan ya' idhafah berharakat sukun sedangkan sebelumnya terdapat huruf ya' sakinah. Dan membacanya dengan meng-kasrah-kan ya' mushaddadah maka hal tersebut seperti pertemuan antara dua huruf ya' sakinah. Kaidah seperti ini dinilai oleh Al-Zamakhsyari sebagai sesuatu yang tidak sah. Alasannya adalah karena ya' idhafah harus berharakat fathah sebagaimana dalam lafaz عَصَايَ. ¹³⁶

G. Qira'at Syadzdzah sebagai tafsir

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa salah satu nilai guna (aksiologi) dari ilmu *qirâ'ât* adalah sebagai instrumen untuk mempertahankan orisinalitas Al-Qur'an dan juga bermanfaat sebagai kunci untuk masuk kedalam tafsir Al-Qur'an. ¹³⁷ Begitu juga dengan *qirâ'ât syâdzdzah* dimana para sahabat, tabi'in, dan orang-orang setelahnya menggunakan *qirâ'ât* tersebut sebagai pendukung penafsiran ayat Al-Qur'an. ¹³⁸ Mengenai pengertian *qirâ'ât syâdzdzah* di sini al-Suyuthi memberikan keterangan bahwa tiap *qirâ'ât* yang tidak memenuhi tiga syarat terpenuhinya *qirâ'ât* sah, yaitu: sanadnya mutawatir, sesuai dengan rasm mushaf Uthmani, dan sesuai dengan kaidah tata bahasa Arab, maka ia termasuk dalam *qirâ'ât syâdzdzah*. ¹³⁹

Yang dimaksud dengan ketiga syarat tersebut adalah:

1. Sesuai kaidah bahasa Arab. Yang dimaksud dengan sesuai kaidah bahasa arab adalah *qirâ'ât* tersebut sesuai dengan salah satu kaidah nahwu yang fasih. Namun seperti yang diungkapkan oleh Imam al-Dani: para Ulama al-Qur'an tidak menjadikan kaidah bahasa sebagai acuan utama dalam menilai kesahihan *qirâ'ât*. Hal ini karena *qirâ'ât* yang sah didasarkan pada riwayat yang mutawatir. Dan apabila ada *qirâ'ât* yang sanadnya mutawatir maka kaidah bahasa Arab tidak akan menolaknya. Ini juga karena *qirâ'ât* bersifat *tauqif* dan bukan *ikhtiyar*.
2. Sesuai dengan salah satu *mushaf Utsmani*. Seperti bacaan dalam QS. Ali Imran (3/:133):

¹³⁵ Al-Maidani, *Ma'ârij Al-Tafakkur wa Daqâiq Al-Tadabbur* Juz XIV, ..., hal. 10

¹³⁶ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq* Juz III, ..., hal. 375.

¹³⁷ Muhammad 'Abd Al-Azim Al-Zarqani, *Manâhil Al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* Juz I, Mesir: Mustafa Bab aAl-Halabi, t.th, hal. 6.

¹³⁸ Al-Qurshi, *Al-Qira'at Al-Syâdzdzah*, ..., hal. 32.

¹³⁹ Al-Syafi'i, *Al-Ithqân* Juz I, ..., hal. 79.

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ
لِلْمُتَّقِينَ.

Bersegeralah menuju ampunan dari Tuhanmu dan surga (yang luasnya (seperti) langit dan bumi yang disediakan bagi orang-orang yang bertakwa,

Ayat ini juga bisa dibaca dengan menghapus huruf wau, dimana bacaan tersebut sesuai dengan *mushaf Utsmani* di Madinah dan Syam.

3. Diriwayatkan secara mutawatir. qirâ'ât tersebut diriwayatkan oleh sejumlah orang yang tidak memungkinkan mereka untuk berdusta dalam periwayatannya, serta tersambung dari awal perawi hingga sampai pada Rasulullah saw.¹⁴⁰

Oleh karena *qirâ'ât syâdzdzah* tidak memenuhi ketiga syarat terpenuhinya *qirâ'ât* sahih, maka para Ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan menggunakan qira'at tersebut sebagai hujjah hukum seperti yang telah disebutkan pada bab sebelumnya. Perbedaan pendapat ini juga yang terjadi di kalangan Ulama mengenai penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai tafsir ayat Al-Qur'an. Pendapat tersebut adalah: Pertama, apabila perbedaan makna yang ditimbulkan bertentangan dengan makna yang sebenarnya (makna dari *qirâ'ât* mutawatir) maka tidak boleh menggunakannya dalam penafsiran.

Hal ini karena dalam Al-Qur'an tidak akan ditemukan pertentangan kecuali hal tersebut berkenaan dengan masalah *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, juga dalam perkara *nasikh* dan *mansukh*.¹⁴¹

Kedua, apabila makna tersebut tidak bertentangan atau hanya dalam batas berbeda, maka boleh menggunakannya sebagai pendukung penafsiran.¹⁴²

Penggunaan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai tafsir juga tidak semuanya memiliki pengaruh atau dampak yang berbeda. Contohnya jika *qirâ'ât syâdzdzah* tersebut berkenaan dengan cara baca (*shautiyyan*) seperti, idgham, imalah, atau lainnya. Namun jika *qirâ'ât syâdzdzah* tersebut berkenaan dengan substansi lafaz, hal tersebut akan memberikan beberapa pengaruh atau dampak, di antaranya:

1. Memberikan makna yang sama dengan qira'at mutawatir.
2. Memberikan makna yang hampir mirip.
3. Memberikan makna yang berbeda.

¹⁴⁰ Al-Qadhi, *Al-Qira'at Al-Syâdzdzah*, ..., hal. 7-8.

¹⁴¹ Ibn Jinni, *Al-Muhtasab fi Tabyîni* Juz I, ..., hal. 38.

¹⁴² Ibn Jinni, *Al-Muhtasab fi Tabyîni* Juz I..., 38.

4. Memberikan makna yang terkadang sama dalam satu sisi dan berbeda di sisi lain.¹⁴³

Begitu banyak mufassir yang menggunakan *qirâ'ât syâdzdzah* sebagai salah satu sumber penafsiran Al-Qur'an, salah satunya Al-Zamakhshari yang kerap memiliki komentar berbeda dengan para Ulama terhadap beberapa *qirâ'ât* mutawâtir juga *syâdzdzah* dalam kitab *tafsir Al-Kasysyaf*.

¹⁴³ Al-Qurshi, Al-Qurshi, *Al-Qira'at Al-Syâdzdzah*, ..., hal. 34.

BAB IV
ANALISIS QIRÁ'ÂT SYÂDZDZAH SEBAGAI HÚJJAH HUKUM
FIQIH IBADAH DALAM TAFSÎR AL-KASYSYÂF KARYA AL-
ZAMAKHSYARÎ

Bab ini menjelaskan berbagai penafsiran Al-Zamkhsyarî dalam *Tafsîr Al-Kasyasyâf* terhadap hukum ayat-ayat yang berhubungan dengan fiqih ibadah, diantaranya yakni ayat-ayat *Thahârah*, ayat-ayat Shalat, ayat-ayat zakat, ayat-ayat puasa serta ayat-ayat haji dan Umrah. Selain penafsiran Al-Zamkhsyarî, penulis juga menyertakan penafsiran-penafsiran dari para mufassir lainnya untuk memperluas wawasan. Berikut ini penjelasannya:

A. Ayat-ayat *Thahârah*

Thahârah atau bersuci sebelum mendirikan shalat adalah sesuatu yang wajib jika mempunyai berhadats atau terkena najis. Penulis hanya akan membahas secara spesifik salah satu macam thaharah, yaitu *wudhû'*. Islam mengajarkan umatnya untuk menjaga kesehatan dalam hal apapun, baik kesehatan lahir maupun batin. Salah satu contohnya yaitu dengan cara berwudhu. *Wudhû'* menurut bahasa artinya bersih, indah dan bagus. Menurut syara', *wudhû'* ialah membasuh, mengalirkan dan membersihkan dengan menggunakan air pada setiap bagian dari anggotaanggota *wudhû'* untuk menghilangkan hadast kecil. Adapun menurut syara', *wudhû'* adalah membersihkan anggota tubuh tertentu melalui suatu rangkaian aktivitas yang dimulai dengan niat, membasuh wajah, kedua tangan dan kaki serta menyapu kepala. Menurut Sayyid Sabiq, definisi *wudhû'* adalah kegiatan bersuci dengan menggunakan air. Anggota badan yang disucikan di dalam *wudhû'* adalah wajah, kedua tangan, kepala dan kedua kaki.

Sedangkan menurut Abu Sangkan, *wudhû'* adalah ibadah zikir yang merupakan sarana pembersihan jiwa, yang dimulai dari sisi paling luar (fisik) sampai ke dalam rohaninya. Dalam *Risâlatul Mu'âwanah* dijelaskan, seharusnya kamu selalu memperbaiki wudhumu di setiap sholat fardhu dan usahakan dengan sungguh-sungguh untuk selalu suci (tidak mengandung *hadats*). Abu Sangkan menjelaskan bahwa *wudhû'* merupakan prosesi ibadah yang dipersiapkan untuk membersihkan jiwa agar mampu melakukan hubungan komunikasi dengan Allah yaitu shalat. Secara praktis, *wudhû'* merupakan wujud dari gerakan-gerakan membasuh dan atau mengusap anggota tubuh. *Wudhû'* adalah praktik melemaskan otot-otot tertentu dari kontraksi atau ketegangan. Gerakan-gerakan wudhu mengajarkan harmonisasi dan kelenturan, dua hal yang sangat menyehatkan tubuh fisik kita. Oleh karena itu dalam melakukan gerakan-gerakan dan basuhan-basuhan *wudhû'* upayakan untuk menjaga kesadaran agar jiwa tetap hadir kepada Allah agar tujuan penyucian jiwa melalui *wudhû'* tersebut dapat tercapai sehingga dapat memberikan terapi bagi jiwa agar menjadi bersih dan tenang.¹

Wudhû' atau bersuci dari hadats (kotoran batin) wajib dilakukan ketika hendak melakukan shalat, *thawaf* (mengelilingi Ka'bah) dan menyentuh kitab suci Al-Qur'an. Selain waktu-waktu yang wajib untuk berwudhu, dianjurkan pula berwudhu sebelum berdzikir, menjelang tidur (termasuk bagi yang sedang *junub*), dan sebelum mandi wajib. Dianjurkan untuk memperbaharui (*tajdîd*) wudhu' yaitu pengulangan wudhu atau *wudhû'* kembali walaupun masih dalam keadaan suci, sehingga *tajdîd wudhû'* hanya bersifat penyegaran menjelang shalat serta menambah pahala. Lebih baik mengambil air *wudhû'* sebelum berhias, memasak, berkendara, menemui tamu dan semua kegiatan yang baik. Terutama bagi pelajar yang sedang dalam proses pembelajaran. Seseorang yang mengalami kesulitan dalam berwudhu' maka dianjurkan untuk bertayamum, yaitu mengusapkan debu pada muka dan dua tangan untuk tujuan bersuci sebagai ganti *wudhû'* atau mandi.²

Berikut ini ayat Al-Qur'an yang menerangkan tentang *Thaharah*, yakni Sûrah al-Mâidah/5: 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا^ق

¹ Diah Kusumawardani, "Makna Wudhu dalam Kehidupan menurut Al-Qur'an dan Hadis," dalam *Jurnal Riset Agama*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 110.

² Diah Kusumawardani, "Makna Wudhu dalam Kehidupan menurut Al-Qur'an dan Hadis," ..., hal. 110-111.

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berdiri hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku serta usaplah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu dalam keadaan junub, mandilah. Jika kamu sakit, dalam perjalanan, kembali dari tempat buang air (kakus), atau menyentuh perempuan, lalu tidak memperoleh air, bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menjadikan bagimu sedikit pun kesulitan, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu agar kamu bersyukur.”

Berikut ini merupakan penafsiran al-Zamakhsyarî terhadap Sûrah al-Mâidah/5: 6 dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf*:

فَطَهِّرُوا أَيْدِيَكُمْ، وَكَذَلِكَ لِيُطَهِّرَكُمْ. وَفِي قِرَاءَةِ عَبْدُ اللَّهِ: فَأَمَّا صَعِيدًا مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ فِي بَابِ الطَّهَارَةِ، حَتَّى لَا يُرَخِّصَ لَكُمْ فِي التَّيَمُّمِ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بِالتُّرَابِ إِذَا أَعْوَزَكُمْ التَّطَهُّرُ بِالمَاءِ وَلِيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ وَلِيُنِمْ بِرَخِصِهِ إِنْعَامَهُ عَلَيْكُمْ بِعَزَائِمِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ نِعْمَتَهُ فَيُثَبِّبَكُمْ.

Maka sucikanlah tubuhmu, demikian juga ia pun akan menyucikanmu. dan dalam qiraat Abdullah: فَأَمَّا صَعِيدًا (Maka pergilah ke tempat yang tinggi) sebagaimana yang dikehendaki Allah, agar Dia memberikan kepadamu jalan keluar dalam urusan kesucian, sehingga tidak mudah untuk bertayamumul namun menyucikanmu dengan debu jika kamu kurang bersuci dengan air, dan agar Dia menyempurnakan nikmat-Nya atasmu, dan menyempurnakan nikmat yang Dia berikan kepadamu dengan rahmat-Nya, agar hal itu menimpamu.³

Abdurrauf as-Singkili menafsirkan ayat di atas sebagai berikut: Hai segala mereka itu yang percaya akan Allah Ta'ala apabila kamu hendak berdiri kepada sembahyang maka basuh oleh kamu segala muka kamu dan

³ Al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2009, hal. 280.

segala tangan kamu serta segala siku kamu dan sapu oleh kamu akan segala kepala kamu dan jika sedikit dengan saki yang memberi mudharat dengan dia air atau ada kamu atas pelayaran atau datang seorang kami daripada berak yakni telah hadaslah ia.⁴

Dalam penafsiran tersebut dapat diberikan beberapa catatan. Abdurrauf terikat dengan mazhab Syafi'i yang dianutnya. Ketika menafsirkan: *famsahû bi ru'ûsikum waarjulakum*, ia tidak menyebut adanya perbedaan pendapat ulama. Padahal secara *qirâ'ât*, ada yang membaca *fathah* dan ada *kasrah* pada lafaz *ru'ûs*. Itu sebenarnya mengakibatkan terjadi perbedaan makna. Uniknya, Abdurrauf menyebutkan bacaan *qirâ'ât* keduanya pada "faedah" tetapi tidak memberikan keterangan tentang akibat perbedaan bacaan qiraat ini. Hal ini mungkin saja penulis membatasi keterangan mengingat ringkasnya uraian penafsiran atau menguatkan kecenderungan mazhab Syafi'i dalam hal ini. Ayat *wudhû'* ini diawali dengan sebuah syarat yaitu "*apabila kalian hendak mendirikan salat*". Syarat ini mengandung makna "*keinginan berbuat sesuatu yang berbentuk perbuatan*". Tentu, perbuatan tersebut belum dilakukan. Lafaz *faghsilû* (membasuh) artinya mengalirkan air ke atas sesuatu untuk menghilangkan kotoran yang di atasnya.

Secara definitif, "muka" adalah bagian dahi teratas hingga dagu yang paling bawah secara *vertikal* dan secara *horizontal* antara ujung telinga dengan ujung telinga kiri dan kanan. Secara umum, Ayat ini menjelaskan tentang hukum *wudhû'* dan *tayammum*. Artinya bila orang-orang yang beriman hendak mendirikan salat sementara mereka dalam keadaan berhadhas maka hendaklah mereka membasuh anggota tertentu itu dengan air yang suci. Anggota yang dimaksud adalah wajah, telapak tangan hingga siku mengusap kepala, membasuh kedua kaki hingga dua mata kaki.⁵

Apabila kalian menghadapi hadas besar maka mandilah dengan air sementara bila dalam keadaan sakit, musafir, berhadhas kecil atau hubungan biologis sementara tidak mendapatkan air maka hendaklah anda bertayammum dengan debu yang suci. Usaplah wajah kalian dan tangan kalian hingga siku. Allah Swt tidak menghendaki kesulitan dalam pengamalan agama tetapi Allah menghendaki mensucikan kalian dari dosa dan noda dari kotoran dan najis. Dia menyempurnakan nikmatnya kepada kalian dengan menjelaskan syariat Islam. Agar kalian mensyukuri nikmat tersebut.

⁴ Abd al-Rauf al-Singkili, *Turjuman al-Mustafid*, Jil. I, Jakarta: Raja Publishing: 2014, hal. 109.

⁵ Fauzi, "Elaborasi Wudhu dalam Perspektif *Lawn Tafsi'r al-Ahkâm*: Kajian Pemahaman terhadap QS. Al-Maidah Ayat 6," dalam *Jurnal Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2021, hal. 260-261.

Dalam tafsir *Al-Qurân al-'Azhîm*, Ibnu Katsir mengatakan firman Allah ta'ala itu terkait dengan orang yang berhadas. Demikian menurut satu pandangan yang dikutipnya. Pendapat yang lain mengatakan apabila engkau bangun dari tidur hendak mendirikan salat. Pandangan yang lain mengatakan bahwa ayat ini bermakna lebih umum. Ayat tersebut memerintahkan untuk berwudhu setiap kali hendak mendirikan salat. Namun perintah itu terkait orang yang berhadas menjadi suatu kewajiban baginya. Sementara bagi orang yang suci, *wudhû'* baginya sunat. Ada pula mengatakan bahwa perintah berwudhu setiap kali salat adalah kewajiban pada awal Islam, kemudian dihapus.

Asma binti Yazid Bin al-khatthab menceritakannya bahwa Abdullah bin Hanbal bin Abi Amir bin al-Ghasil menceritakan bahwa Rasulullah adalah memerintahkan berwudhu setiap kali shalat baik dalam keadaan suci ataupun tidak. Hal tersebut menjadi sebuah kesulitan bagi Rasulullah SAW. Maka beliau juga memerintahkan untuk menggosok gigi setiap kali shalat dan dihilangkan kewajiban berwudhu kecuali karena dalam keadaan hadats. Ibnu Jarir sebagian dikutip Ibn Katsir berpandangan sesungguhnya ayat ini sebagai permakluman dari Allah bahwa wudhu itu tidak wajib kecuali ketika hendak mendirikan salat, tidak untuk amal yang lain dalam hal tersebut. Sebelumnya, Nabi SAW terhalang mengerjakan amal yang lain sehingga beliau berwudhu terlebih dahulu.⁶

Dalam *Tafsîr al-Qusyairî*, ia mengatakan bahwa dalam syariat diterangkan tidak akan sah salat tanpa bersuci atau tidak akan menjadi salat yang benar tanpa ada *thahârah*. Menurutny, *thahârah* itu ada dalam perspektif lahir dan juga ada dalam perspektif batin. Artinya mensucikan badan dengan air hujan dan mensucikan hati dengan air penyesalan dan malu kepada Allah sama-sama harus diimplementasikan. Sebagaimana adanya keniscayaan untuk membasuh wajah ketika anda membuka salat, demikian halnya yang membasuh dua tangan dalam bersuci yang dituntut juga mensucikan keduanya dari hal yang haram dan *syubhat*, perintah mengusap kepala itu juga dituntut menghadirkan sifat takwa kepada setiap orang membasuh dua kaki itu juga bermakna Suci batin dari berjalan pada hal-hal yang tidak diridhai Allah Swt.⁷

Dalam *Tafsîr al-Baghawî* dikatakan bahwa ungkapan terhadap suatu perbuatan sebagai *musabab* dalam bentuk *ijaz* (pemendekan) dan mengingatkan bahwa barang siapa yang berkehendak beribadah seyogyanya untuk segera melakukan hal tersebut. Karena itu, tidak bisa dipisahkan antara perbuatan dengan ibadah. Secara lahir, ayat yang

⁶ Fauzi, "Elaborasi Wudhu dalam Perspektif *Lawn Tafsîr al-Ahkâm*: Kajian Pemahaman terhadap QS. Al-Maidah Ayat 6,"..., hal. 261-262.

⁷ Abd al-Karim Ibn Hawazin bin Abd al-Malik al-Qusyairi, *Latâif al-Isyârât Tafsîr al-Qusyairi*, Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, t.th, Juz 1, hal. 405.

mewajibkan *wudhû'* setiap kali hendak melaksanakan salat meskipun tidak berhadass. Ada yang berpandangan sebaliknya berdasarkan riwayat bahwa nabi melaksanakan salat lima waktu dengan *wudhû'* sekali pada Fathul Mekah.⁸

Dalam *Tafsîr Tsa'labi* disebutkan bahwa ulama sepakat bahwa ayat ini adalah madaniyah dan juga disepakati bahwa *wudhû'* sudah diamalkan Sebelum turun ayat ini Maka Sebagian ulama mengatakan di Mekah diamalkan melalui sunnah Nabi SAW sedangkan makna ayat apabila kalian hendak mendirikan salat. Kemauan atau keinginan melaksanakan salat itu berlaku umum penyebutannya. Ada pandangan bahwa kalimat yang *tertaqdirkan* “Wahai orang yang beriman apabila engkau bangun dari tidurmu untuk mendirikan salat atau datang dari toilet atau menyentuh perempuan maka hendaklah membasuhnya wudu sebahagian yang lain mengadakan apabila kalian hendak mendirikan salat dalam keadaan berhadass.⁹

Dalam *Tafsîr Al-Munîr*, Wahbah al-Zuhayli menyebutkan bahwa ungkapan keinginan perbuatan dengan perbuatan menempatkan *musabbab* di posisi *sabab* karena keduanya saling berkaitan. Setelah menjelaskan makna kosakata, lalu Wahbah Zuhaili menyebut tentang sebab *nuzûl*. Riwayat dari Aisyah ra, beliau berkata: jatuhlah tali leher di Baidah kami sebelum memasuki kota Madinah. saya pun memanggil Nabi SAW. Lalu Beliau pun datang beliau Letakkan kepalanya dalam pangkuanku dalam keadaan tidur. Kemudian datanglah Abu Bakar seraya mengingatkan mengatakan: semua orang berhenti gara-gara tali lehermu. Nabi SAW kemudian bangun dan tibalah waktu subuh lalu beliau mencari air dan tidak mendapatkannya maka turunlah ayat tersebut. Setelah itu, Wahbah menyimpulkan munasabah ayat ini dengan ayat sebelumnya. Ia kemudian memulai memberikan penjelasannya dengan beberapa hadis nabi, di antaranya bahwa *wudhû'* setelah wudhu itu merupakan cahaya di atas cahaya. Juga, Hadis yang *marfû'* dari Abu Hurairah: “ tidaklah Allah menerima salat seseorang apabila berhadass sehingga ia berwudhu.¹⁰

Dalam *Tafsîr al-Khazîn*, mufasssir menyebut bahwa kalimah “ingin, hendak” melaksanakan salat itu sama dengan pemahamannya secara linguistic dengan “apabila engkau membaca Al-Qur'an hendaklah berlindung kepada Allah”. Artinya, jika engkau ingin membaca Al-Qur'an maka bertakwalah kepada Allah. Ini menunjukkan konsekuensi kewajiban

⁸ Nasr al-Din Abu Sa'id 'Abd Allah ibn Umar ibn Muhammad al-Syirazi al-Baydawi, *Tafsîr al-Baydawî*, Beirut: Dar al-Turath al-'Arabi, 1418, Juz 2, hal. 116.

⁹ Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Makhluaf al-Tsa'alabi, *al-Jawâhir al-Hassan fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1418 H, Jilid II, hal. 348

¹⁰ Wahbah Mustafa al-Zuhayli, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1418 H, Jilid 6, hal. 103.

wudhû' setiap kali shalat. Demikian pendapat para ulama dari kalangan sahabat mengatakan bahwa dibolehkan melaksanakan sejumlah salat dengan sekali *wudhû'*. Sedangkan pendapat sebelumnya dibantah dengan mengatakan itu khusus bagi orang yang tidak bersuci. Ada juga pandangan yang mengatakan bahwa ini sebagai pemakluman dari Allah kepada rasul bahwa *wudhû'* itu hanya berlaku ketika untuk mendirikan salat, bukan kegiatan lainnya sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas.

Mufasssir menyebutkan bahwa pandangan yang terpilih dalam hal ini adalah kewajiban berwudhu terhadap empat anggota badan. Ketika membasuh wajah dengan air ada keniscayaan untuk berniat. Imam Syafi'i berargumen tentang wajibnya niat ketika membasuh wajah melalui ayat ini. Hujjahnya bahwa *wudhû'* diperintahkan dan setiap perintah itu haruslah sesuatu yang diniatkan sebagaimana yang diriwayatkan dalam Shahih Bukhari Muslim hadits Umar Bin Khattab hanya saja perbuatan itu dengan niat dan setiap orang sesuai dengan apa yang dia niatkan.¹¹

Wudhû' termasuk amal perbuatan, maka harus diniatkan. *Mufasssir* berpandangan bahwa *wudhû'* termasuk perbuatan yang diperintahkan dan amaliyah. Dalam Sûrah al-Bayyinah disebutkan bawah manusia ini tidaklah kalian diperintahkan mereka menjalankan ibadah kepada Allah dengan memurnikan keikhlasan. Sementara Abu Hanifah tidak mewajibkan niat pada *wudhû'* juga berdasarkan ayat ini. Dia berkata bahwa niat bukanlah syarat sah. Dalam ayat anda diwajibkan membasuh anggota yang empat dan tidak mewajibkan berniat di dalamnya. Mewajibkan niat adalah suatu penambahan dari nash. Penambahan niat sebagai dasar dan nas menasakh alquran dengan kabar yang ahad atau qias merupakan sesuatu yang tidak diperbolehkan. Pandangan ini dibantah bahwa kewajiban niat pada *wudhû'* juga dengan dalil Al-Qur'an sebagaimana yang disebutkan di atas.

Batas wajah itu dari tempat tumbuh rambut kepala hingga berakhir dagu secara *vertikal* dan dari telinga ke telinga secara *horizontal*. Karena wajah ini diambil dari *muwajahah* maka wajib dimaksud seluruh wajah pada bulu dan wajib telah masuk air hingga di bawah kelopak mata, kumis dan seterusnya. Adapun jenggot apabila kondisinya tebal dan tidak tampak kulit di bawahnya maka tidak wajib di basuh di bawah jenggot dan wajah. Bila jenggot tipis maka harus dimasukkan air hingga ke bawah jenggot.

Dari sejumlah tafsir di atas memberikan gambaran bahwa keberagaman fiqih bagi seorang *mufasssir* ternyata memberikan pengaruh dalam uraian-uraian tafsirnya. Hal ini sangat perlu untuk dikaji lebih jauh karena ternyata pemahaman Fikih seorang *mufasssir* mempengaruhi nuansa

¹¹ Ala al-Din 'Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar al-Syayhi Abu al-Hasan, *Lubab al-Ta'wil fî Ma'âni al-Tanzîl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, Jilid II, hal. 16.

keberagaman ini sebagaimana pula dalam memberikan argumentasinya. Dimana argumentasi tersebut akan cenderung fikihnya.

Dalam konteks tafsir corak penafsiran, makna yang dikaji sangat *variatif* bisa dilihat keberagamannya masing-masing ternyata memiliki kekhasan tersendiri. *Tafsîr Isyârî* di atas memberikan gambaran bahwa penekanan bersuci itu bukan hanya aspek badaniyah tapi juga aspek ruhiyah dan itu ternyata unik dalam uraian-uraian tersebut. Halnya dalam aspek fikih, ia memiliki juga keberagaman karena dalam hal ini fikih memiliki perbedaan sudut pandang apalagi dikuatkan dengan hadits-hadits masing-masing ahli fiqih memiliki argumentasi baik secara bayani atau teks hadis yang juga dimiliki oleh mufassir yang lain dengan sudut pandang yang berbeda. Ini semakin memperkaya khazanah *Tafsîr Al-Ahkâm* secara khusus terkait dengan Sûrah Al-Maidah/5: 6.¹²

B. Ayat-ayat Shalat

Shalat merupakan rukun Islam yang paling utama setelah kalimat syahadat. Shalat juga merupakan ibadah yang paling baik dan sempurna. Shalat tersusun dari berbagai jenis ibadah, seperti zikir kepada Allah, membaca Al-Quran, berdiri menghadap Allah, *rukû'*, sujud, berdoa, bertasbih dan takbir. Shalat bagaikan kepala bagi ibadah-ibadah lainnya dan merupakan ajaran para nabi. Berbeda dengan ibadah-ibadah lain, shalat pertama kali diwajibkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW. di malam Isrâ' Mi'râj. Hal ini menunjukkan keagungan serta ketinggian posisi dan kewajibannya di hadapan Allah.¹³

Banyak sekali hadits yang menunjukkan keutamaan dan kewajiban shalat bagi setiap individu. Dalam Islam, kewajiban menunaikan shalat diketahui secara mendasar dan pasti (*ma'lûmun bidhdhaûrah*). Barangsiapa mengingkarinya, maka ia telah keluar dari Islam (murtad). Apabila ia bertaubat, maka taubatnya diterima. Sedangkan jika ia tidak bertaubat, maka hukumannya dibunuh berdasarkan *ijmâ'* para ulama.¹⁴

Shalat menurut bahasa artinya doa¹⁵ atau doa untuk kebaikan. Dikatakan, "*shalla shalâtan*"; ibadah khusus yang sudah dijelaskan batasan waktu dan tata caranya dalam syariat Islam.¹⁶

¹² Fauzi, "Elaborasi Wudhu dalam Perspektif *Lawn Tafsîr al-Ahkâm*: Kajian Pemahaman terhadap QS. Al-Maidah Ayat 6," ..., hal. 264-265.

¹³ Saleh Al-Fauzan, *Fiqh Sehari-hari* terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Ahmad Ikhwani dan Budiman Mushtofa, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, Cet. 1, hal. 58.

¹⁴ Saleh Al-Fauzan, *Fiqh Sehari-hari*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Ahmad Ikhwani dan Budiman Mushtofa, ..., hal. 58.

¹⁵ Ali Ma'shum dan Zainal Abidin Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 792.

¹⁶ M. Fadli Suhendra, *Fiqh Ibadah Wanita*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011, Cet. 1, hal. 307.

Adapun menurut *syara'*, shalat berarti semua perkataan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam.¹⁷ Shalat yang diwajibkan dalam sehari semalam lima waktu sebagaimana yang dapat dipahami dengan mudah dari ajaran agama Islam, dan barangsiapa yang mengingkarinya maka ia termasuk orang kafir.¹⁸ Dinamakan dengan shalat karena ia mencakup doa-doa. Orang yang sedang melakukan shalat, ucapannya tidak terlepas dari doa ibadah, doa pujian atau doa permohonan. Dan, seorang muslim wajib menunaikan shalat ketika masuk waktunya.¹⁹

Berikut ini adalah penafsiran al-Zamakhsyari mengenai ayat Qira'at Syadzah dalam tafsir al Kasyaf surah al-Baqarah/2: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَنِينًا

“Peliharalah semua shalat (fardu) dan shalat Wusṭā. Berdirilah karena Allah (dalam shalat) dengan khushyuk.”

الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ أَى الْوَسْطَى بَيْنَ الصَّلَوَاتِ، أَوِ الْفَضْلَى، مِنْ قَوْلِهِمْ لِلْأَفْضَلِ: الْأَوْسَطُ

Shalat pertengahan berarti shalat yang berada di tengah-tengah antara shalat lainnya, atau shalat yang terbaik, sesuai dengan ungkapan mereka bahwa yang terbaik adalah yang berada di pertengahan.

وَإِنَّمَا أَفْرَدْتِ وَعَظَمْتِ عَلَى الصَّلَاةِ « لِإِنْفِرَادِهَا بِالْفَضْلِ وَهِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ. وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ «شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ مَلَأَ اللَّهُ بُيُوتَهُمْ نَارًا، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «إِنَّهَا الصَّلَاةُ الَّتِي شَغَلَ عَنْهَا سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ»، وَعَنْ حَفْصَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لِمَنْ كَتَبَ لَهَا الْمُصْحَفِ: إِذَا بَلَغْتَ هَذِهِ الْآيَةَ فَلَا تَكْتُبِيهَا حَتَّى أَمْلِيهَا عَلَيْكَ كَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرُؤُهَا،

¹⁷ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islâm Wa Adillatuhû* Jilid 1 terj. Abdul Hayyie alKattani, Jakarta: Gema Insani, 2010, hal. 541.

¹⁸ Saleh Al-Fauzan, *Fiqh Sehari-hari*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Ahmad Ikhwan dan Budiman Mushtofa, ..., hal. 59

¹⁹ M. Fadli Suhendra, *Fiqh Ibadah Wanita*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011, Cet. 1, hal. 307.

فَأَمَلْتُ عَلَيْهِ: وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ، وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى وَصَلَاةَ الْعَصْرِ (بالواو)

Sebaliknya, hal itu secara khusus dikaitkan dengan shalat, karena keistimewaannya, yaitu shalat Ashar. Rasulullah SAW bersabda pada hari Perang Ahzab: "Mereka telah menyibukkan kami dari shalat wusthâ, yaitu shalat Ashar. Semoga Allah Swt memenuhi rumah-rumah mereka dengan api." Ia juga berkata: "Sungguh, shalat itulah yang menyebabkan Sulaiman bin Daud terhalang hingga ia bersembunyi di balik tabir." Rasulullah kemudian menambahkan: "Ketika kamu sampai pada ayat ini, jangan menuliskannya sampai aku meng'imla'kannya kepadamu seperti yang aku dengar dari Rasulullah SAW," lalu beliau meng'imla'kannya: "Dan shalat pertengahan itu adalah shalat Ashar." Diriwayatkan dari Aisyah dan Ibn Abbas radhiallahu 'anhuma bahwa shalat pertengahan itu adalah shalat Ashar, dengan menggunakan penghubung "dan" (bil wawi).

فَعَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةُ يَكُونُ التَّخْصِيصُ لِصَلَاتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا الصَّلَاةُ الْوُسْطَى، إِمَّا الظُّهْرِ، وَإِمَّا الْفَجْرِ وَإِمَّا الْمَغْرِبِ، عَلَى اخْتِلَافِ الرِّوَايَاتِ فِيهَا، وَالثَّانِيَةُ: الْعَصْرِ، وَقِيلَ: فَضْلَهَا لِمَا فِي وَقْتِهَا مِنْ إِشْتَغَالِ النَّاسِ بِتِجَارَاتِهِمْ وَمَعَايِشِهِمْ، وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: هِيَ صَلَاةُ الظُّهْرِ، لِأَنَّهَا فِي وَسْطِ النَّهَارِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيهَا بِالْحَاجِرَةِ، وَلَمْ تَكُنْ صَلَاةً أَشَدَّ عَلَى أَصْحَابِهِ مِنْهَا، وَعَنْ مُجَاهِدٍ: هِيَ الْفَجْرِ لِأَنَّهَا بَيْنَ صَلَاتِي النَّهَارِ وَصَلَاتِي اللَّيْلِ، وَعَنْ قُبَيْصَةَ بْنِ دُوَيْبٍ: هِيَ الْمَغْرِبِ، لِأَنَّهَا وَتَرَ النَّهَارِ وَلَا تَنْقُصُ فِي السَّفَرِ مِنَ الثَّلَاثِ: وَقَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ: وَعَلَى الصَّلَاةِ الْوُسْطَى: وَقُرِئَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى) بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ وَالِاخْتِصَاصِ، وَقَرَأَ نَافِعٌ: الْوُسْطَى، بِالصَّادِ وَقَوْمُوا لِلَّهِ فِي الصَّلَاةِ قَانِتِينَ (ذَاكِرِينَ لِلَّهِ فِي قِيَامِكُمْ)، وَالْقُنُوتُ: أَنْ تَذْكُرَ اللَّهَ قَانِمًا، وَعَنْ عِكْرِمَةَ: كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ فِي الصَّلَاةِ فَهَمُّوا، وَعَنْ مُجَاهِدٍ: هُوَ الرُّكُودُ وَكَفُّ الْأَيْدِيِّ وَالْبَصَرِ، وَرَوَى أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قَامَ أَحَدُهُمْ إِلَى الصَّلَاةِ هَابَ الرَّحْمَنُ أَنْ يَمُدَّ بَصَرَهُ أَوْ يَلْتَفِتَ، أَوْ يَتَلَبَّ الْحَصَا، أَوْ يُحَدِّثُ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا

Al-Zamakhsyari menjelaskan, menurut bacaan ini, ada dua shalat, salah satunya adalah shalat pertengahan, yang bisa merujuk pada shalat siang, fajar, atau maghrib, berdasarkan berbagai riwayat mengenai hal tersebut. Yang kedua ialah shalat ashar, dikatakan “Keutamaannya ialah karena pada waktu itu masyarakat sibuk dengan perdagangan dan mata pencaharian mereka”. Dari Ibnu Umar mengatakan yaitu sholat zuhur karena terdapat pada pertengahan hari. Rasulullah s.a.w melaksanakan shalat itu juga saat peristiwa hijrah, dan tidak ada shalat yang dianggap lebih berat oleh para sahabat selain shalat tersebut. Dan dari Mujahid mengatakan shalat tersebut ialah: shalat fajar karena pertengahan antara shalat siang hari dan malam hari. Dari Qubaishah bin Dzuaib mengatakan adalah shalat Maghrib, karena dilaksanakan pada waktu ganjil dalam sehari dan tidak mengalami pengurangan jumlah rakaatnya selama perjalanan. Dan Abdullah membaca: Dan di tengah-tengah shalat. Dan dibaca oleh aisyah radhiallahu’an’ha (وَالصَّلَاةَ الْوَسْطَى) dengan menashabkan sebagai pujian dan kekhususan. Di dalam qiraat imam nafi’ (الدُّرُوسَى) (dengan shad).

فَانْتَبِهَنَّ dan bangkitlah karena Allah di dalam sholat, Mengingat Allah dalam setiap keadaanmu. *وَالْقُنُوتُ* : Untuk mengingat Allah saat bangkit/bangun. Menurut riwayat dari Ikrimah, mereka dahulu berbicara saat shalat, namun kemudian hal itu dilarang. Menurut keterangan dari Mujahid, hal itu merupakan kondisi stagnasi dan pengeangan tangan serta pandangan.

*Diriwayatkan bahwa ketika salah satu dari mereka berdiri untuk shalat, ia takut kepada Yang Maha Penyayang untuk mengalihkan pandangannya, berpaling, membalikkan batu atau krikil, atau memikirkan urusan duniawi.*²⁰

Berikut adalah penjelasan ayat yang berkaitan dengan sholat dalam tafsir al-Kasyaf karya al-Zamakhsyari, yaitu Sûrah al-Baqarah/2: 43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

“Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk.”

²⁰ Al-Zamakhsyari, Tafsîr Al-Kasyaf ‘An Haqâ’iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa ‘Uyûn Al- Aqâwil Fi Wujûh Al- Ta’wil, ..., hal. 139

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ يَعْنِي صَلَاةَ الْمُسْلِمِينَ وَزَكَاتَهُمْ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ مِنْهُمْ، لِأَنَّ الْيَهُودَ لَا رُكُوعَ فِي صَلَاتِهِمْ، وَقِيلَ «الرُّكُوعُ» الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ لِمَا يُلْزِمُهُمْ فِي دِينِ اللَّهِ. وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالرُّكُوعِ: الصَّلَاةُ، كَمَا يُعْبَرُ عَنْهَا بِالسُّجُودِ، وَأَنْ يَكُونَ أَمْرًا بِأَنْ يُصَلِّيَ مَعَ الْمُصَلِّينَ، يَعْنِي فِي الْجَمَاعَةِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَصَلُّوْهَا مَعَ الْمُصَلِّينَ، لَا مُنْفَرِدِينَ

Dan dirikanlah shalat, maksudnya ialah shalat kaum muslimin, dan zakatnya, dan ruku'nya bersama orang-orang yang ruku', karena orang-orang Yahudi tidak ruku' dalam shalatnya. Dikatakan bahwa "ruku'" berarti penyerahan dan ketundukan pada apa yang diwajibkan dalam agama Allah. Dan boleh yang dimaksud dengan rukuk: shalat, sebagaimana mengungkapkan dengan sujud, dan itu menjadi perintah shalat bersama orang-orang yang sholat, maksudnya yaitu berjamaah, seolah-olah dikatakan: Dan dirikanlah shalat dan shalatlah bersama orang-orang yang sholat, tidak secara individu (sendirian).²¹

Allah Ta'ala memerintahkan mereka-dan perintah berfungsi untuk mewajibkan mendirikan shalat dan membayar zakat. Dia mengungkapkan tentang shalat dengan istilah "rukû'" karena di dalam shalatnya Bani Israel tidak ada rukuk. Jadi, Allah menyeru mereka untuk menunaikan shalat dengan cara Islam. Yang dimaksud dengan zakat, menurut pendapat yang paling benar, adalah zakat *fardhu*-sebab ia disebutkan secara beriringan dengan shalat-, tetapi bukan zakat fitrah. Shalat menyucikan jiwa, sedangkan zakat menyucikan harta. Keduanya merupakan bentuk syukur kepada Allah atas nikmat-nikmat Nya. Selain itu zakat punya keistimewaan tersendiri, yaitu ia mewuiudkan prinsip solidaritas sosial di tengah masyarakat. Orang kaya membutuhkan orang miskin, dan sebaliknya orang miskin pun membutuhkan orang kaya. Al-Jashshash menulis: yang dimaksud dengan shalat dan zakat adalah ibadah shalat *fardhu* dan zakat wajib yang diperintahkan kepada kita.²²

Sementara itu, terdapat penjelasan dari beberapa ulama tafsir mengenai Sûrah al-Baqarah/2: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

²¹ Al-Zamakhshari, *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzil Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*, ..., hal. 74.

²² Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr: Akidah, Syari'ah, Manhaj*, Juz 1 & 2 terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, Jakarta: Gama Insani, 2016, Jilid. 1. 115.

“Peliharalah semua salat (*fardu*) dan salat *Wustā*. Berdirilah karena Allah (dalam salat) dengan khusyuk.”

Kata (حَافِظُوا) mempunyai Khithab terhadap semua umat muslim dan memberi perintah langsung dalam menjaga ibadah shalat (الصَّلَاةِ). Secara umum, ayat tersebut membahas tentang pemeliharaan ibadah shalat secara konsisten dengan mengimplementasikan segala syarat dan rukunnya serta menjaga tepat pada saat yang telah ditetapkan dan waktunya dengan segala syarat-syaratnya.²³ Atas dasar dan pertimbangan tersebut, maka manusia dinilai mampu mengimplementasikan perintah shalat dan tidak boleh meninggalkan walau keadaan apapun baik dalam keadaan bahaya, khawatir dan lain sebagainya. Hal ini bertujuan untuk mencapai ketakwaan diri kepada Allah SWT.²⁴ Selain itu, konsistensi dalam pelaksanaan shalat akan memberi pengaruh terhadap ketenangan jiwa dan terhindar dari segala kegeliasahan jika dilakukan secara *khusyū'* dan *tawadlū'*.

al-Alusy menekankan pada konsistensi pelaksanaan shalat sesuai waktu yang telah ditetapkan oleh aturan agama dan berpegang pada prinsip rukun, kewajiban serta sahnya shalat. Dengan mengimplementasikan segala prinsip tersebut, maka akan dicapai tujuan sebagaimana fungsi dasar shalat yaitu mencegah kemungkaran dan terhindar dari segala kemaksiatan. al-Alusy menambahkan tujuan yang dicapai seorang mukmin yang teguh dalam pelaksanaan shalat yaitu akan lebih mudah dalam mengagungkan dan melaksanakan perintah Allah SWT yang lain tanpa melalui pertimbangan pihak lain seperti keluarga, istri bahkan anak. Maka dari itu, seorang mukmin tersebut akan tercapai puncak tujuan yaitu tegaknya agama dan kenaikan derajat disisi tuhan.²⁵

Kata (الْوُسْطَى) menurut al-Alusy sebagaimana penafsiran diatas, dalam penggunaan makna (الْوُسْطَى) yang dijadikan kata sifat terhadap makna shalat yang menimbulkan berbagai perselisihan penafsiran, shalat manakah yang dimaksud dengan shalat *wustha* di antaranya: *pertama*, shalat zhuhur karena dilakukan di siang hari. *Kedua* shalat ashar karena dilakukan diantara dua shalat malam dan siang berdasarkan riwayat dari 'Ali, Hasan, Ibnu 'Abbas dan Ibnu Mas'ud. *Ketiga* shalat Maghrib karena berada di antaranya shalat panjang dan pendek. *Keempat* shalat 'isya' karena berada di antara dua shalat yang tak bisa *diquashar*. *Kelima* shalat

²³ Ahmad Ibn Abi Bakar Al-Qurtubi, *Al-Aḥkām Li-Jamī' al-Qur'ān wa al-Mubīn limā Tadhammāhū min ayyi wa al-Sunnah al-Furqān*, Beirut: Muassasahul Risalah, 2006, Jilid. 4, hal. 167.

²⁴ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Tafsinnya (Edisi yang di sempurnakan)*, Jakarta: Widya cahaya, 2011, Jilid 1-3 h. 354.

²⁵ Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al Sayyid Mahmud Al Alusi, *Rūh Al-Ma'āni Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyah, 1431 H, hal. 381.

fajr karena berada di antara dua shalat malam dan siang. Dikatakan pula shalat *al-wusthâ* ialah shalat witr, dhuha, *'id al-fithri*, shalat *'id al-adha*, shalat *lail*, shalat jum'at, shalat jama'ah dan shalat *khauf*.²⁶

Namun jika berdasarkan pada beberapa rujukan hadits diatas dan dikuatkan dengan penafsiran al-Alusy tersebut, terlihat bahwa shalat *wustha* adalah shalat Ashar seperti yang disebut dalam teks diatas. Berikut hadist yang diriwayatkan imam Muslim:

“*Rasulullah SAW bersabda pada yaumul ahzab: mereka telah menyibukkan kami dari shalat wusthâ yaitu shalat ashar. Semoga Allah SWT memenuhi rumah-rumah mereka dan kuburan mereka dengan api. Kemudian mengerjakan shalatnya antara dua isya yaitu shalat magrib dan isya.*” (HR. Muslim).²⁷

Makna yang sama juga ditemukan dalam *Tafsîr Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil* karya Nashiruddin al-Baidhawi atau dikenal dengan *Tafsîr al-Baidhawî*. Hal ini terlihat dalam penafsiran beliau sebagai berikut:

Jagalah shalat lima waktu dengan melaksanakan sesuai waktunya masing-masing dan senantiasa menjaganya, supaya perintah (shalat lima waktu) dapat ditekankan oleh anak-anak dan suami-istri dan tidak tersibukkan dengan urusan lain. Dan shalat *wusthâ* merupakan shalat pertengahan diantara shalat-shalat tersebut, atau terkhusus lebih utama, shalat ashar sebagaimana Nabi SAW bersabda pada *yaumul ahzâb* kami disibukkan dengan shalat *wusthâ* yaitu shalat ashar, semoga memenuhi rumah-rumah mereka dan kuburan mereka dengan api.²⁸

Dari penafsiran tersebut terlihat bahwa Al-Baidhawi memaknai lafadz (الصَّلَوَاتِ) dengan makna shalat lima waktu yang difardhukan dengan pelaksanaan yang konsisten sesuai aturan syariat juga ditekankan kepada keluarga dengan tujuan keselamatan dunia dan akhirat. Kemudian lafadz “*al-Wusthâ*” dimaknai dengan shala ashar sebagaimana penafsiran tersebut karena merujuk pada hadist seperti yang penulis uraikan sebelumnya.

Dalam penafsiran al-Alusy Sûrah Al-Baqarah/2:238 seperti diuraikan sebelumnya terlihat ia memaknai dengan penafsiran yang sama karena menggunakan pendekatan *eksoterik*, namun ia tidak berhenti pada pemaknaan dzahir, melainkan menafsirinya dengan pendekatan *esoteris*. Hal inilah yang membuat penafsiraanya cukup unik dibanding dengan tafsir lainnya. Ia mengungkapkannya dalam tafsirnya sebagai berikut:

²⁶ Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al Sayyid Mahmud Al Alusi, *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azîm*, ..., hal. 381.

²⁷ Muslim, *Shahîh Muslim* No. 3088, Terj. Muhammad Fuad Abdul Baqi, Saudi Arabia: Dâr al-Ihyâ', 1374 H, hal. 628.

²⁸ Nashiruddin Abu Said Abdullah Bin Umar Bin Muhammad Asy-Syairazi Al-Baidhawi, *Anwâr at-Tanzîl Wa Asrâr at-Ta'wil*, Beirut: Dâr at-Turâts, 1418 H, hal. 147.

Kata (الصَّلَوَات) oleh al-Alusy dimaknai sebagai berikut. *Pertama*, shalat sir, yakni shalat dengan menyaksikan maqam *al-Qalb*. *Kedua*, shalat *Nafs*, yakni shalat yang dilakukan dengan memadamkan keraguan. *Ketiga*, shalat *al-Qalb*, yakni shalat yang dilakukan dengan istiqamah dan selalu dalam penantian cahaya *al-kasf*. *Keempat*, shalat *Rûh*, yakni shalat yang dilakukan dalam penyaksian wasl (penyatuan dengan Allah SWT). *Kelima*, shalat Badan, yakni melakukan shalat melalui pemeliharaan panca indra dan melaksanakan aturan yang ditetapkan Allah swt. Kemudian makna (الْوَسْطَى) oleh al-alusi ditafsirkan sebagai shalat *al-Qalb* yakni pelaksanaan shalat yang tergantung dengan apapun dan terhindar kecenderungan selain Allah SWT.

Shalat *Sirr* merupakan maqam tertinggi yang dibangun Al-Alusi dimana seorang mukmin harus mendasarinya dengan penjernihan hati dan niat karena hati-lah yang akan menjadi poros dalam mengendalikan syahwat dan nafsu ketika melakukan shalat. Sehingga akan terbuka hijab antara dirinya dan tuhan. Pada *maqâm* selanjutnya yaitu shalat *nafs* dimana ia dilakukan dengan mengesampingkan keraguan bahkan *al-ghaflah*. Disini seorang mukmin akan dinilai bagaimana ia menjalankan shalat dalam keadaan tenang dan *khusyû'* karena gangguan utama adalah keraguan yang timbul pada diri mukmin tersebut. Pada tahap berikutnya, shalat *al-Qalb* dimana ia sudah mapan dengan kemantaban hati sehingga dilakukan istiqomah dengan harapan terbukanya cahaya *kasyf*. Pada maqam ini, seorang mukmin menjaganya agar konsisten dalam keadaan hati yang terhindar dari keraguan. Apabila ia melalui maqam- *maqâm* tersebut, makai akan memasuki *maqâm* shalat *rûh*, dimana kondisi hati akan tertuju pada penyatuan tuhan dan memalingkan nafsu duniawi. Dan maqam terakhir adalah shalat badan dimana ia akan menjaga panca indra agar tidak mengganggu konsentrasinya dalam beribadah kepada Allah SWT.

Pada lafadz (فَتْنَيْنِ), Al-Alusi menekankan pada ketenangan dalam shalat baik dalam keadaan mukim atau *safar*. Hal ini akan mengantarkan seorang mukmin pada tingkatan *al-watanul asli*. Ketika dalam keadaan *safar*, maka terdapat dua cara yaitu dengan sarana *râqibîn* yang artinya seorang mukmin akan berjalan diatas kejujuran dan kebenaran. Saran selanjutnya yaitu *râjilîn*, dimana ia akan selalu mengingat dan berdzikir dalam keadaan apapun.²⁹

Ayat lain yang menerangkan shalat adalah Sûrah Al-Isrâ'/17:78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

²⁹ Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al Sayyid Mahmud Al Alusi, *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsi'r Al-Qur'ân Al-'Azîm*, ..., hal. 210.

“Dirikanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan (laksanakan pula salat) Subuh!436) Sesungguhnya salat Subuh itu disaksikan (oleh malaikat).”

Secara umum Ayat di atas membahas tentang waktu shalat. Ada tiga waktu yang dijelaskan pada ayat tersebut. *Pertama*, tergelincirnya matahari (*dulûk al-syams*). Orang-orang diperintahkan agar mengerjakan shalat setelah tergelincirnya matahari. shalat setelah tergelincirnya matahari mencakup shalat zuhur dan asar. *Kedua*, gelap malam (*ghasaq al-lail*), yaitu terbenamnya matahari. shalat pada waktu ini meliputi shalat maghrib dan isya. *Ketiga*, terbitnya fajar (*qur'ân al-fajr*) yaitu shalat subuh.

Para ulama berbeda dalam menafsiri ayat tersebut, misalnya al-Qurthubi berpendapat bahwa berdasarkan *ijmâ'* para ahli tafsir ayat ini menunjukkan pada shalat fardhu. Namun para ulama berbeda pendapat mengenai makna kata duluk, ada yang berpendapat bahwa artinya adalah tergelincirnya matahari dari jantung langit. Demikian yang dikatakan oleh Umar dan putranya, Abu Hurairah, Ibn Abbas dan sekelompok lainnya dari kalangan tabi'in. Kemudian ada yang berpendapat bahwa artinya ialah terbenam. Demikianlah yang dikatakan oleh Ali, Ibn Mas'ud, Ubay, Ibn Ka'ab. Demikian diriwayatkan dari ibn Abbas. Permulaan duluk adalah tergelincir dan akhirnya adalah terbenam. Dari waktu tergelincir sehingga terbenam dinamakan duluk karena dalam keadaan miring, maka Allah SWT menyebutkan shalat-shalat yang ada dalam kondisi cenderung. Sehingga termasuk kedalamnya shalat zuhur, asar dan maghrib. Boleh juga maghrib masuk ke dalam makna (غَسَقَ اللَّيْلِ) (gelap malam).³⁰

al-Alusy memulai penafsirannya dengan memaknai lafadz (أَقِمِ الصَّلَاةَ) dengan makna shalat fardlu. Namun pada lafadz selanjutnya, ia menguraikan beberapa pendapat tentang makna (غَسَقَ اللَّيْلِ) dengan merujuk beberapa rujukan sahabat sebagaimana mengutip pendapat Imam Malik yang meriwayatkan dari ibn Abbas, ia berkata (دُلُّوكَ) adalah tergelincirnya, Sedangkan (غَسَقَ اللَّيْلِ) adalah bergabungnya malam dengan gelapnya. Di dalam tafsir ini adanya perbedaan pendapat ulama mengenai batas akhir waktu maghrib, satu pendapat mengatakan waktunya hanya satu ketika matahari terbenam. Sedangkan menurut imam Malik didalam *al-muwaththa'*, ia berkata jika mega telah hilang, maka waktu maghrib telah keluar dan masuknya waktu isya. Ia menambahkan bahwa ayat ini menjelaskan waktu pelaksanaan shalat, yang mana waktu tersebut dari tergelincirnya matahari hingga permulaan malam, dan ini mencakup empat shalat yakni shalat zuhur, asar, maghrib dan isya'.

³⁰al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qur'ûbi* Ter. Asmuni, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hal. 7549.

al-Alusy menguraikan lagi tentang para ulama berbeda pendapat mengenai makna kata *dulûk*. Sebagian sahabat memaknainya dengan terbenamnya matahari, ini menurut pendapat Ibn Mas'ud dan Abu Abdurrahman. Sedangkan yang lain memaknainya dengan condong, ini merupakan pendapat dari Ibn Abbas, Abu Burzah, Jabir dan Ibn Umar. Jika yang dimaksud condong pada tengah hari, maka termasuklah didalamnya shalat zuhur, asar, maghrib dan isya. Maka jadilah *ghasaq al-laili* itu tujuan (waktu terakhir) dari shalat-shalat tersebut yang dikerjakan pada waktunya masing-masing. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Alusi mengutip pendapat Imam Malik yang mengatakan bahwa ayat ini mencakup shalat yang lima waktu, maka firman-Nya tergelincirnya matahari termasuk didalamnya shalat zuhur dan asar dan firman-Nya pada bagian permulaan malam termasuk didalamnya shalat maghrib dan isya.³¹

al-Alusi terus menambahkan penafsirannya dari sisi esoterisnya, Didalamnya terdapat sebuah isyarat untuk menyambungkan ke dalam *maqâm* (kedudukan) kewenangan disebutkan bahwa shalat terbagi menjadi lima macam. *Pertama*, shalat *muwâsholah* atau *munâghod* itu terdapat pada *maqâm khâfi*, *kedua*, shalat *musyahadah* yaitu shalat yang terdapat pada *maqâm rûh*, *ketiga*, shalat munajat yaitu shalat yang terdapat pada *maqâm sir*, *keempat*, shalat hudur yaitu shalat yang terdapat pada *maqâm al-Qalbi* dan *kelima* adalah shalat *muthâwa'ah* atau *inqiyâd* yang merupakan shalat yang berada pada maqam *nafs*. Lafadz (لَتَلُوْكَ الشَّمْسُ) merupakan sebuah isyarat untuk menunjukkan tergelincirnya matahari pertama dari waktu *istiwâ'* atas eksistensi seorang hamba dalam beranda atau tempat kekosongan. Oleh karena itu, sesungguhnya seorang hamba tidak melakukan shalat dalam waktu tersebut karena tidak adanya perwujudan hamba pada saat tersebut. Dan sesungguhnya shalat itu wajib dengan tegelincirnya matahari dan terciptanya bayangan baru yang merupakan perwujudan seorang hamba dalam keadaan berpisah sebelum berkumpul dan lafadz (عَسَى اللَّيْلُ) adalah isyarat untuk terangnya hati. Paling kuatnya serta paling *afdhol* nya shalat adalah shalat *muwashalah* dan paling utama shalat adalah shalat *syuhud* yang disebut dengan shalat ashar dan paling ringannya adalah shalat *sir* yang disebut dengan shalat maghrib dan shalat yang paling berat dalam ketetapanannya adalah untuk diri sendiri adalah shalat *nafs* yang disebut dengan shalat isya dan shalat yang paling dihilangi oleh syaitan adalah shalat *fajr*. Lafadz (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ) maksudnya adalah tambahan atas kefardhuan shalat lima waktu secara khusus untukmu sebelum adanya tanda-tanda kedudukan nafsu pada dirimu. Maka dari itu, wajib untuk mengkhususkan shalat lima waktu

³¹ Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al Sayyid Mahmud Al Alusi, *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azîm*..., hal. 310.

yang difardhukan dengan ditambahi ketaatan untuk tambahannya rasa butuh pada maqam ini pada shalat yang dinisbatkan kepada seluruh *maqâm-maqâm*. Dikatakan bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad saw mengkhususkan dengan lafadz *tahajjud* karena sesungguhnya malam adalah waktu yang tepat untuk ber-*mahabbah* terhadap yang dicintai dan Nabi saw adalah yang paling dicintai.³²

Dalam penafsiran al-Alusy tersebut, ia menggunakan pendekatan *isyari*. Hal ini terlihat cara ia memaknai ayat diatas yang berbeda dengan tafsir lain. Ia memulai makna *As-shalâh* dengan lima shalat macam yaitu shalat *muwâsholah* atau *munâghod*, shalat *musyâhadah*, shalat *munajat*, shalat *hudhûr* dan shalat *muthâwa'ah* atau *inqiyâd*.

Dari kelima macam shalat tersebut, masing-masing menduduki posisi yang berbeda satu sama lain. Pertama, shalat *muwâsholah* atau *munâghod* yang menduduki pada *maqâm khâfi*, kedua shalat *musyâhadah* yang bertempat pada kedudukan *maqâm rûh*, ketiga shalat *munajat* shalat yang terdapat pada maqam sir, keempat shalat *hudur* yang berkdudukan pada pada *maqâm al-Qalbi*, dan kelima shalat *muthâwaah* atau *inqiyâd* yaitu yang merupakan shalat yang berada pada *maqâm nafs*. al-Alusy menambahkan Paling kuatnya serta paling *afdhol* nya shalat adalah shalat *muwashalah* dan paling utama shalat adalah shalat *syuhud* yang disebut dengan shalat ashar dan paling ringannya adalah shalat shalat *sir* yang disebut dengan shalat maghrib dan shalat yang paling berat dalam ketetapanannya adalah untuk diri sendiri adalah shalat *nafs* yang disebut dengan shalat isya dan shalat yang paling dihalangi oleh setan adalah shalat *fajr*.³³

³² Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al Sayyid Mahmud Al Alusi, *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azîm*, ..., hal. 390.

³³ Dalam konsep lain terdapat tingkatan shalat yang masyhur pada shalat. Pertama, *Mu'aqab* artinya disiksa, yaitu orang yang mengabaikan aturan-aturan seputar shalat dari mulai waktu shalat, wudlu, sampai rukun-rukun shalat. Shalatnya hanya sekedar untuk memenuhi kewajiban (formalitas). Orang seperti ini cenderung malas menjalankan ibadah shalat. Kedua, *Muhasab* berarti dihisab. Maksudnya adalah shalatnya diperhitungkan oleh Allah. Orang ini mampu menjaga waktu shalat, wudlu, syarat-syarat dan rukun-rukun shalat, tetapi masih terbatas pada aspek *zhahiriyyah* saja. Sedangkan aspek *rûhiyyah* (kekhusyuan) kurang diperhatikan sehingga ketika shalat dijalankan, pikirannya dipenuhi oleh lamunan-lamunan tak berarti. Ketiga, *mukaffar 'anhu* yang artinya diampuni (dihapus) dosa dan kesalahan. Yang menempati tingkatan ini adalah mereka yang mampu menjaga shalat dan segala ruang lingkungannya, kemudian ia bersungguh-sungguh untuk melawan intervensi setan. Ia berusaha menghalau lamunan dan pikiran yang terlintas. Keempat, tingkatan *mutsâbun* atau yang diberi pahala memiliki ciri-ciri seperti tingkatan *Mukaffar 'Anhu*. Lebihnya adalah ia benar-benar iqamah (mendirikan shalat). Ia hanyut dan tenggelam dalam shalat dan penghambaan kepada Allah swt.. Kelima adalah tingkatan yang paling hebat. Mereka yang menempati tingkatan ini adalah orang yang ketika shalat, hatinya langsung tertuju kepada

Konsepsi *maqâm-maqâm* yang diuraikan al-Alusy tampaknya ditekankan pada hati seorang beriman dimana ia tetap menekankan shalat lima fardlu dengan penuh ketaatan kepada Allah SWT supaya tumbuh rasa kebutuhan hamba pada tuhan. Lebih dari itu, menurut al-Alusy bahwa seorang hamba tidak cukup menjalankan shalat fardlu sebagai kewajiban dan rutinitas, akan tetapi mengkhususkan shalat fardlu tersebut agar tumbuh rasa butuh lalu meningkat pada konsepsi kedudukan atau *maqâm-maqâm* yang disebutkan sebelumnya yang puncaknya adalah rasa ketaatan secara totalitas kepada Allah swt. Dalam proses menuju *maqâm-maqâm* tersebut, ia menekankan pada terangnya hati seorang hamba dengan cara tidak melakukan maksiat disela-sela pergantian waktu shalat, karena akan menggugurkan *maqâm* yang telah dicapai. Disini akan terlihat bahwa al-Alusy membangun konsepsi shalat dengan nuansa *isyari*, shalat lima yang dimaksud al-Alusy. Pertama *al-muwasholah* dimana ia berada pada tingkatan *maqâm khafî* dan ia bersifat lembut diantara shalat lain. Menurutnya, shalat tersebut adalah shalat dhuhur. Kedua shalat *musyahadah* yang terdapat pada *maqâm ruh* dan ia bersifat paling utama. Shalat tersebut adalah ashar. Ketiga shalat munajat yaitu shalat yang terdapat pada *maqâm sir* dan ia bersifat samar. Menurut al-Alusy ia merupakan shalat maghrib. Keempat adalah *al-muwathaah* yang terdapat pada *maqâm nafs* dan ini merupakan shalat terberat diantara shalat yang lain. Shalat yang dimaksud adalah shalat isya‘ dan terakhir adalah shalat khudur yang bertempat pada *maqâm-maqâm al-Qalb* dan menurutnya ia sangat berpotensi akan godaan setan. Shalat tersebut adalah shalat *fajr* atau shalat subuh.

C. Ayat-ayat Zakat

Ayat tentang zakat adalah Sûrah At-Taubah/9: 103 sebagai berikut:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Ambillah zakat dari harta mereka (guna) menyucikan dan membersihkan mereka, dan doakanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Al-Zamakhsharî menafsirkan sebagai berikut:

Allah. Ia benar-benar merasakan kehadiran Allah sehingga ia merasa melihat Allah (*ihsan*). Tingkatan ini adalah *Muqarrab min Rabbihî* (didekatkan dari Allah).

تُطَهِّرُهُمْ صَفَةً لِّصَدَقَةٍ. وَقُرِيَ: تُطَهِّرُهُمْ، مِنْ أَظْهَرَهُ بِمَعْنَى طَهَّرَهُ. وَتُطَهِّرُهُمْ، بِالْجَزْمِ جَوَابًا لِلْأَمْرِ. وَلَمْ يَقْرَأْ وَتُرْكِيهِمْ إِلَّا بِإِثْبَاتِ الْيَاءِ. وَالتَّاءُ فِي تَطَهِّرُهُمْ لِلْخِطَابِ أَوْ لِعَيْبَةِ الْمُؤَنَّثِ. وَالتَّرْكِيَّةُ: مُبَالَغَةٌ فِي التَّطْهِيرِ وَزِيَادَةٌ فِيهِ. أَوْ بِمَعْنَى الْإِنْمَاءِ وَالْبَرَكَاتِ فِي الْمَالِ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ وَاعْطِفْ عَلَيْهِمْ بِالذِّعَاءِ لَهُمْ وَتَرَحَّمْ، وَالسُّنَّةُ أَنْ يَدْعُو الْمُصَدَّقُ لِصَاحِبِ الصَّدَقَةِ، إِذَا أَخَذَهَا. وَعَنِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ: أَحَبُّ أَنْ يَقُولَ الْوَالِي عِنْدَ أَخْذِ الصَّدَقَةِ: أَجْرَكَ اللَّهُ فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَجَعَلَهُ طَهُورًا، وَبَارَكَ لَكَ فِيمَا أَبْتَيْتَ. وَقُرِيَ: إِنَّ صَلَاتَكَ، عَلَى التَّوْحِيدِ سَكَنٌ لَهُمْ يَسْكُنُونَ إِلَيْهِ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ تَابَ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ اعْتِرَافِهِمْ بِذُنُوبِهِمْ وَدَعَاءِهِمْ عَلَيْهِمْ بِمَا فِي ضَمَائِرِهِمْ، وَالْعَمُّ مِنَ النَّدَمِ لِمَا قَرِطَ مِنْهُمْ

تُطَهِّرُهُمْ adalah sifat dari لِصَدَقَةٍ (yang bisa mensucikan) Dikatakan : تُطَهِّرُهُمْ dibaca jazm sebagai jawaban untuk Amr. Dan tidak lah di baca تُرْكِيهِمْ kecuali dengan menetapkan huruf ya', Ta pada lafadz تُطَهِّرُهُمْ untuk mukhotob atau untuk go'ib (perempuan yang dibicarakan). Lafadz وَالتَّرْكِيَّةُ bermakna "berlebih-lebihan" di dalam mensucikan dan melebih-lebihkan padanya. Atau bermakna melebih-lebihkan di dalam melipat gandakan shodaqoh dengan keberkahan. Dan menyandarkan kepada mereka sebuah doa bagi mereka dan kasih sayang. Dan Sunnah berdoa orang yang menerima zakat kepada yang memberi zakat "Semoga Allah memberikan pahala atas apa yang engkau berikan, dan semoga Allah memberikan berkah atas harta yang kau simpan dan menjadikannya sebagai pembersih bagimu" dikatakan sesungguhnya sholatmu bermakna ketauhidan. Ketentraman jiwa mereka dan menjadi ketenangan hati mereka dengan bertaubat kepada Allah dan Allah lah yang maha mendengar, mendengar pengakuan mereka terhadap dosa-dosa mereka.³⁴

Ayat tentang zakat yang lain terdapat dalam Surah At-Taubah/9: 60:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَمَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

"Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf),

³⁴ Al-Zamakhshyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzil Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*, ..., hal. 448.

untuk (memerdekakan) para hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (Sûrah At-Taubah/9: 60).

Zakat hanya wajib diberikan kepada delapan golongan yang disebutkan dalam ayat di atas. Kata (أَيُّهَا) dalam ayat di atas menunjukkan pembatasan zakat untuk golongan-golongan tersebut, bukan untuk yang lainnya. Adapun dalil yang menunjukkan bahwa maksud dari kata (الصَّدَقَاتُ) di dalam ayat ini adalah semua zakat yang wajib adalah bahwa huruf (ال) di dalam kata (الصَّدَقَاتُ), karena huruf (ال) di dalam kata (الصَّدَقَاتُ) ini adalah untuk sedekah yang telah disebutkan sebelumnya. Yang telah disebutkan sebelumnya adalah sedekah-sedekah yang wajib, yaitu yang diisyaratkan dalam ayat, “Dan diantara mereka ada yang mencelamu tentang (pembagian) sedekah (zakat).” (Sûrah at-Taubah/9 :58).

Di samping itu, karena Allah menetapkan hak pada sedekah-sedekah tersebut dengan huruf *lam tamlîk* (yang menunjukkan kepemilikan) untuk kedelapan golongan tersebut. Yang menjadi milik mereka hanyalah zakat yang wajib. Di samping itu, di dalam ayat tersebut, Allah menyebutkan bagian untuk *'âmil* (petugas zakat). Para *'âmil* ini dipekerjakan untuk mengumpulkan zakat yang wajib, bukan sedekah yang sunnah. Di samping itu, sedekah yang sunnah boleh didistribusikan kepada selain kedelapan golongan ini. Adapun zakat-zakat yang wajib adalah zakat uang (emas, perak dan kertas), ternak, tanaman dan barang dagangan. Imam Syafi'i berpendapat bahwa semua sedekah yang wajib, baik berupa zakat fitrah maupun zakat harta, wajib didistribusikan kepada kedelapan golongan tersebut, karena ayat di atas menyandarkan semua bentuk sedekah yang wajib untuk mereka dengan huruf *lâm tamlîk* (yang menunjukkan arti kepemilikan). Mereka semua berhak terhadapnya dengan adanya huruf wawu yang ada di antara setiap golongan. Pendistribusiannya dibatasi pada kedelapan golongan tersebut, karena kata (أَيُّهَا) dalam ayat tersebut berfungsi membatasi zakat untuk golongan tersebut, jadi ayat di atas menunjukkan bahwa semua bentuk sedekah yang wajib adalah milik mereka dan menjadi milik mereka secara bersama. Tidak boleh mendistribusikan zakat tersebut kepada kurang dari tiga orang dari setiap golongan karena batas minimal dalam bentuk *jama'* (plural) adalah tiga.³⁵

Namun, ketiga imam madzhab lainnya membolehkan pendistribusian semua zakat tersebut kepada satu golongan. Menurut

³⁵ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 505-506.

pendapat Abu Hanifah dan Malik, boleh mendistribusikannya kepada satu orang dari setiap golongan, karena ayat tersebut adalah untuk *takhyîr* (memberikan pilihan) pada kedelapan golongan tersebut tanpa harus menyertakan golongan yang lain. Dalilnya adalah firman Allah SWT "Dan jika kamu menyembunyikannya dan memberikannya kepada orang-orang fakir, maka itu lebih baik bagimu bagimu." (al-Baqarah/2 :271). Dan sabda Rasulullah SAW dalam hadits yang diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal, "Aku diperintahkan untuk mengambil sedekah dari orang-orang kaya kalian dan menyerahkannya kepada orang-orang fakir kalian." (HR Imam Ahmad, Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, an-Nasdi, dan Ibnu Majah).

Yang disebutkan dalam ayat dan hadits di atas adalah satu golongan saja, yaitu orang-orang fakir.

Dalil Abu Hanifah dan Malik tentang kebolehan memberikan semua zakat kepada satu orang saja adalah bahwa (ل) dalam kata yang berbentuk plural yang definitif (al-jam' al-mu'arraf) di sini (yaitu kata الصَّدَقَاتُ) adalah majas, yaitu jenis sedekah untuk jenis fakir. Jenis fakir dapat terwujud dengan satu orang, sehingga zakat dapat diberikan kepada satu orang dari golongan fakir ini. Huruf (ل) dalam kata (الصَّدَقَاتُ) ini dipahami sebagai majas karena ia tidak dapat dipahami untuk makna yang sebenarnya, yaitu tercakupnya seluruh orang fakir dan memberikan sedekah kepada setiap orang fakir.³⁶

Rahasia dari penggunaan huruf *lam* yang menunjukkan arti milik dalam enam golongan (yaitu orang-orang fakir; orang-orang miskin, para amil zakat, para muallaf, orang-orang yang berutang dan *ibnu as-sabîl*) adalah karena mereka orang-orang yang dapat memiliki, sedangkan penggunaan huruf *fa'* untuk dua golongan yang lain (yaitu budak dan *sabilillâh*, karena yang dimaksud dengan keduanya adalah *jihah* (arah), atau sifat dan kepentingan umum kaum Muslimin, bukan sosok orang. Hal ini juga untuk menyatakan bahwa mereka lebih berhak dalam menerima zakat daripada semua golongan yang telah disebutkan, sehingga menggunakan huruf *fi* dalam firman Allah, (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ) mengandung pengutamaan terhadap dua golongan ini melebihi pemerdekaan budak dan orang-orang yang berutang.

Adapun penjelasan tentang delapan golongan yang disebutkan di dalam ayat di atas adalah sebagai berikut.

1. (لِلْفُقَرَاءِ) (orang-orang fakir). Mereka adalah orang-orang kekurangan bukan orang-orang berkecukupan, yang tidak memiliki sesuatu untuk menutupi kebutuhan mereka.

³⁶ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 506.

2. (المسكين) (orang-orang miskin). Mereka adalah kelompok lain dari golongan orang-orang yang kekurangan.³⁷ Kemiskinan adalah suatu situasi dimana seseorang atau rumah tangga mengalami kesulitan untuk memenuhi kebutuhan dasar, sementara lingkungan penduduknya kurang memberikan peluang untuk meningkatkan kesejahteraan secara berkesinambungan atau untuk keluar dari kerentanan.³⁸

Para ahli fiqih berbeda pendapat tentang siapa yang kondisinya paling buruk dari kedua golongan ini, orang fakir ataukah orang miskin. Para ulama madzhab Syafi'i dan madzhab Hambali berpendapat bahwa orang fakir kondisinya lebih buruk daripada orang miskin. Menurut mereka, orang fakir adalah orang yang tidak memiliki harta sama sekali dan tidak memiliki pekerjaan yang dapat menutupi kebutuhan mereka. Adapun orang miskin, dia memiliki harta namun tidak mencukupi kebutuhannya, sedangkan menurut madzhab Hanafi dan Maliki, orang miskin kondisinya lebih buruk dari orang fakir. Perbedaan pendapat ini tidak menghasilkan apa-apa dalam permasalahan zakat. Namun, konsekuensi hukum dari perbedaan ini muncul ketika dalam kasus wasiat untuk orang fakir bukan untuk orang miskin atau sebaliknya. fuga dalam kasus orang yang berwasiat untuk memberikan sesuatu kepada orang-orang fakir dan sesuatu yang lain kepada orang-orang miskin.

Dalil-dalil para ulama madzhab Syafi'i dan Hambali adalah bahwa dalam ayat di atas Allah SWT mendahulukan golongan orang-orang fakir karena kondisi mereka lebih membutuhkan daripada golongan yang lain. Di samping itu Allah SWT berfirman, "*Adapun perahu itu adalah milik orang miskin yang bekerja di laut.*" (Sûrah al-Kahf/18: 79) Ayat ini menyebut orang yang memiliki perahu sebagai orang miskin.³⁹

Di samping itu juga, Rasulullah SAW berlindung dari kefakiran, namun beliau bersabda dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Hakim dari Abu Sa'id al-Khudri, "*Ya Allah hidupkalah aku dalam kondisi miskin dan matikanlah aku dalam kondisi miskin, serta kumpulkanlah aku bersama orang-orang miskin.*" (HR al-Hakim). Tentu tidak masuk akal beliau berlindung dari suatu kondisi lalu meminta kondisi yang lebih buruk darinya mengingat orang miskin adalah orang yang memiliki harta yang sedikit.

Dinukil dari sejumlah pakar bahasa, seperti Ibnu al-Anbari, bahwa orang miskin adalah yang memiliki sesuatu untuk dimakan,

³⁷ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 506.

³⁸ Sa'diyah El-Adawiyah, "Kemiskinan dan Faktor-Faktor Penyebabnya," dalam *Jurnal Khidmat Sosial*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 43.

³⁹ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 507.

sedangkan orang fakir adalah orang yang tidak memiliki apa-apa. Para pakar bahasa tersebut mengatakan, "*Al-Faqîr* secara bahasa artinya adalah orang yang sebagian ruas tulang punggungnya tercabut disebabkan kefakiran yang sangat parah. Jadi, tidak ada kondisi yang lebih buruk dari itu."⁴⁰

Adapun dalil-dalil para ulama Hanafi dan Maliki yang mengatakan bahwa kondisi orang miskin lebih buruk dibanding orang fakir adalah bahwa Allah SWT menyebut orang miskin dengan sifat, "*Atau kepada orang miskin yang sang at fakir.*" (al-Balad/90: 16) Maksudnya, menempelkan kulitnya di tanah untuk menutupi tubuhnya yang menunjukkan bahwa dia sangat membutuhkan.

Sebagian pakar bahasa, seperti al-Ashma'i dan Ibnu as-Sikkit mengatakan bahwa al-Miskiin adalah orang yang tidak memiliki apa-apa dan *al-Faqîr* adalah orang yang memiliki sedikit harta yang dapat mencukupinya. Orang miskin adalah orang yang tinggal di mana pun dia berada yang menunjukkan puncak dari kekurangan dan kesengsaraan. Secara *zâhir*, makna bahasa yang dinukil dari para pakar bahasa untuk kata fakir dan miskin ini bertentangan, sehingga kedua kelompok di atas dimaklumi ketika memilih pendapat mereka masing-masing. Secara umum, mereka sepakat bahwa fakir dan miskin adalah dua golongan yang berbeda. Namun, diriwayatkan dari Abu Yusuf dan Muhammad, keduanya mengatakan bahwa fakir dan miskin adalah satu golongan.

Dampak dari perbedaan pendapat ini tampak pada orang yang berwasiat dengan sepertiga hartanya kepada Fulan, orang-orang fakir dan orang miskin. Dalam hal ini, orang yang berpendapat bahwa fakir dan miskin adalah satu golongan maka dia akan mengatakan bahwa Fulan mendapatkan setengah harta dan orang-orang miskin serta orang-orang fakir mendapatkan setengah sisanya, sedangkan orang yang menjadikan fakir dan miskin dua golongan yang berbeda maka mereka akan membagi wasiat tersebut menjadi tiga bagian secara rata.⁴¹ Memang Para mufassir berbeda-beda di dalam menafsirkan kata fakir dan miskin. Ada yang mengatakan bahwa orang fakir lebih lemah kondisinya daripada orang miskin. Sebagian lagi berpendapat bahwa orang miskin lebih lemah kondisinya daripada orang Fakir. Ada mufassir myang menyamakan istilah Fakir dan miskin.⁴²

3. (وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا) yaitu orang-orang yang bertugas mengambil dan mengumpulkan zakat yang diutus oleh imam atau pemimpin Muslim.

⁴⁰ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 507.

⁴¹ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 508.

⁴² Muhammad Nurzansyah, "Perbandingan Tafsir Kata Faqir dan Miskin Dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Rausyana Fikr*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2021, hal. 94.

Al-Bukhari meriwayatkan dari Abu Humaid as-Sa'idi, dia mengatakan bahwa, Rasulullah SAW mengangkat seorang laki-laki dari Bani Asad untuk mengumpulkan sedekah Bani Salim. Laki-laki tersebut bernama Ibnu al-Lutbiyyah. Ketika dia datang membawa sedekah tersebut kepada Rasulullah saw., beliau mengauditnya.

Para ulama berbeda pendapat tentang kadar yang diambil oleh para amil zakat ke dalam tiga pendapat. Pertama, Mujahid dan Syafi'i berpendapat bahwa amil zakat mengambil seperdelapan. Jika bayaran yang seharusnya mereka dapatkan lebih banyak dari bagian mereka, dilengkapi dari *Baitul Mal*. Dalam satu pendapat dilengkapi dari bagian-bagian yang lain. Pendapat ini sesuai dengan makna eksplisit ayat. Kedua, para ulama Hanafi dan Maliki berpendapat bahwa para amil zakat diberi bagian dari zakat sesuai dengan upah dari pekerjaan yang mereka lakukan, karena, mereka telah memasrahkan diri mereka untuk kepentingan orang-orang fakir; biaya untuk menutupi kebutuhan mereka dan para pembantu mereka ada dalam harta orang-orang fakir. Apabila biaya untuk menutupi kebutuhan mereka menghabiskan harta zakat, menurut para ulama Hanafiyah mereka tidak diberi lebih dari setengah zakat, dan mereka diberi tengah-tengahnya.⁴³

Ketiga, Mereka diberi dari *Baitul Mal*. Ini merupakan pendapat yang lemah karena Allah SWT telah memberitahukan bagian mereka di dalam zakat maka bagaimana mereka tidak diberi bagian dari zakat? Bagian yang diberikan kepada amil adalah seperti upah bagi keria mereka sehingga mereka tetap diberi bagian dari zakat walaupun kaya. Dengan ini, mereka tetap diberi bagian dari zakat walaupun dari keturunan Bani Hasyim menurut Malik dan Syafi'i. Karena Nabi saw. mengutus Ali bin Abi Thalib r.a. untuk mengumpulkan sedekah dan beliau juga mengutusnya sebagai amil ke Yaman untuk mengumpulkan zakat Beliau juga mengangkat sejumlah orang dari Bani Hasyim menjadi petugas zakat, Hal ini dilakukan juga oleh para khalifah setelah Rasulullah SAW. Di samping itu, amil zakat adalah orang yang dibayar untuk melakukan pekerjaan yang dibolehkan sehingga keturunan Bani Hasyim dan yang lainnya berada dalam posisi yang sama di dalamnya, sebagaimana dalam pekerjaan yang lain.

Abu Hanifah mengatakan bahwa, *"Amil zakat yang masih keturunan Bani Hasyim tidak diberi bagian dari zakat karena bagian amil adalah bagian dari sedekah. Rasulullah saw. telah bersabda dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari al-Muththalib bin Rabi'ah, "sesungguhnya sedekah tidak halal bagi*

⁴³ Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*:..., Jilid. 5, hal. 512.

keluarga Muhammad. ini sesungguhnya ia adalah kotoran orang-orang." (HR Muslim).⁴⁴

Firman Allah Swt (وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا) menunjukkan bahwa semua pekerjaan yang termasuk dalam fardhu kifayah, seperti pengumpul zakat, penulisnya, pembaginya, penghitungnya, orang yang memberitahu petugas tentang orang yang wajib zakat dan penjaga harta zakat, boleh mengambil upah dari pekerjaan yang mereka lakukan. Termasuk di dalamnya juga menjadi imam shalat. Shalat, walaupun *fardhu 'ain* bagi setiap orang, meluangkan diri sepenuhnya untuk menjadi imam termasuk dalam *fardhu kifayah* seperti disebutkan oleh al-Qurthûbî. Pendapat ini juga menunjukkan bahwa pemimpin wajib mengirim para petugas untuk mengumpulkan zakat, karena sebagian pemilik harta tidak tahu apa yang wajib dia keluarkan dan yang lainnya terkadang kikir dengan hartanya. Di dalam Shahih Bukhari dan Muslim terdapat hadits dari Abu Hurairah r.a bahwa Rasulullah SAW mengutus Umar bin al-Khathab r.a untuk mengumpulkan sedekah. Abu Dawud meriwayatkan dari Abu Rafi, *maulâ* Rasulullah SAW, dia mengatakan bahwa, "Rasulullah saw. mengangkat seorang laki-laki dari Bani Makhzum untuk mengumpulkan sedekah."⁴⁵ Menurut Ibnu Katsir, Amil zakat adalah mereka yang mengatur dan berusaha dalam mengelola zakat, mereka tidak diperbolehkan bagi kerabat dekat Rasulullah SAW.⁴⁶

4. (وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ) mereka adalah orang-orang yang pada awal-awal masa Islam menampakkan keislaman mereka. Mereka dibujuk hatinya dengan diberi bagian dari zakat karena keyakinan mereka terhadap Islam masih lemah. Golongan ini ada dua macam, yaitu orang-orang Muslim dan orang-orang kafir. Adapun orang-orang Muslim dari golongan ini, mereka diberi bagian dari zakat agar keislaman mereka menjadi kuat, sedangkan orang-orang kafir ketika kondisi mereka kafir; menurut madzhab Hambali dan Maliki, mereka diberi bagian dari zakat untuk membuat mereka senang dengan Islam. Hal ini karena "Nabi SAW memberi para *mu'allafah qulûbuhum* (orang-orang yang dibujuk hatinya) dari kalangan orang-orang Muslim dan orang-orang Musyrik."

Menurut madzhab Hanafi dan Syafi'i saat ini mereka tidak diberi bagian dari zakat, baik membujuk hati maupun untuk tujuan yang lain, karena pada awal Islam mereka diberi bagian dari zakat mengingat sedikitnya jumlah kaum Muslimin dan banyaknya jumlah musuh.

⁴⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 512-513.

⁴⁵ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 513.

⁴⁶ Rahmad Hakim, "Studi Komparatif Kriteria Amil Zakat, Hak dan Kewajibannya Pada Lembaga Amil Zakat Nasional (LAZNAS) Di Indonesia," dalam *Jurnal Ziswaf : Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 7 No.1 Tahun 2020, hal. 2.

Adapun saat ini Allah telah membuat Islam dan kaum Muslimin menjadi jaya dan jumlah kaum Muslimin pun sudah mencukupi, tanpa perlu lagi membujuk hati orang-orang kafir. Para Khulafaur Rasyidin setelah Rasulullah SAW juga tidak memberi mereka. Umar RA mengatakan bahwa, "Kami tidak akan memberikan sedikit pun dari zakat agar orang masuk Islam. Jadi, barangsiapa ingin beriman, maka berimanlah dan barangsiapa ingin kafir; kafirlah."⁴⁷

Adapun orang-orang Muslim dari kalangan *muallafah qulûbuhum*, di dalamnya terdapat beberapa golongan yang diberi bagian dari zakat untuk mengukuhkan keislaman mereka: *Pertama*, Orang-orang yang keislamannya masih lemah. Mereka diberi agar keislaman mereka menjadi kuat. *Kedua*, Orang Muslim yang terhormat di kaumnya yang apabila diberi bagian dari zakat maka diharapkan dapat membuat orang-orang yang sepertinya tertarik untuk masuk Islam. Hal ini dilakukan karena Nabi SAW telah memberi bagian kepada Abu Sufyan bin Harb dan yang lainnya. Beliau juga memberi az-Zabarqan bin Badr dan Adi bin Hatim karena status mereka sebagai tokoh yang terhormat di kaumnya. *Ketiga*, orang yang berjaga-jaga di perbatasan antara kawasan kaum Muslimin dan kawasan orang-orang kafir untuk menjaga umat Islam dari kejahatan orang-orang kafir tersebut *Keempat*, orang yang mengumpulkan zakat dari satu kaum yang sulit dijangkau oleh petugas zakat walaupun mereka sendiri tidak menghalanginya. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Abu Bakar r.a. memberi bagian dari zakat kepada Adi bin Hatim ketika dia menemuinya dengan membawa zakatnya dan zakat kaumnya ketika banyak orang Muslim yang murtad.

Apakah masih ada bagian untuk *muallafah qulûbuhum* ataukah bagian mereka telah dihapus? Terdapat dua pendapat dalam hal ini. Para ulama madzhab Hanafi dan Maliki mengatakan bahwa bagian *muallafatu qulûbuhum* telah hilang dengan menyebarnya dan kuatnya Islam, sehingga setelah berlalunya masa awal Islam, jumlah golongan yang berhak menerima zakat adalah tujuh, bukan lagi delapan. Gugurnya bagian untuk golongan ini masuk dalam kategori berakhirnya hukum dengan berakhirnya illahnya, seperti berakhirnya waktu berpuasa dengan berakhirnya waktunya, yaitu siang hari.⁴⁸

Jumhur ulama, termasuk di antaranya adalah Khalil dari Madzhab Maliki, mengatakan bahwa hukum *muallafah qulûbuhum* masih tetap ada dan tidak dihapuskan, sehingga mereka tetap diberi bagian dari zakat ketika dibutuhkan. Adapun tindakan Umar r.a., Utsman r.a. dan

⁴⁷ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 514.

⁴⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 514-515.

Ali r.a. yang tidak memberikan zakat kepada mereka adalah karena pada masa kepemimpinan mereka tidak ada kebutuhan untuk memberi golongan ini, bukan karena gugurnya bagian mereka, karena, ayat ini termasuk dalam ayat-ayat yang turun terakhir dan tujuan dari memberikan zakat kepada mereka adalah untuk mendorong mereka agar masuk Islam, bukan agar mereka membantu kita sehingga bagian mereka gugur karena menyebarnya Islam. Kesimpulannya, pemberian bagian dari zakat untuk golongan *muallafah qulûbuhum* ini merupakan kewenangan imam. Dia boleh memberikan mereka jika menurutnya hal itu dapat merealisasikan masalah.⁴⁹ Seorang muallaf setelah bersyahadat dan masih lemah aqidahnya. Lemah aqidahnya dapat terlihat dari pengalaman syariat Islam yang masih belum maksimal seperti ibadanya (sholat, zakat, puasa dan lainnya) belum dilaksanakan secara konsisten, akhlakul karimah belum mapan. Berarti muallaf tersebut perlu adanya pembinaan atau bimbingan.⁵⁰

5. (وَفِي الرِّقَابِ) artinya (وَفِي فَكِّ الرِّقَابِ) (untuk membebaskan budak), sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Abbas ra dan Ibnu Umar ra. Artinya terdapat kata yang dihilangkan dari kalimat ini. Menurut mayoritas ulama, maksudnya adalah para *mukâtab* Muslim yang tidak memiliki harta untuk melunasi pembayaran yang harus mereka berikan kepada tuannya agar dapat merdeka, walaupun dia kuat dan mampu bekerja. Hal ini terjadi karena tidak mungkin memberikannya kepada budak yang ingin dimerdekakan kecuali jika dia seorang budak mukaatab. Hal ini juga ditunjukkan oleh firman Allah SWT "dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikarunia' kan-Nya kepadamu." (an-Nûr/24: 33).⁵¹

Hanya saja Abu Hanifah dan para ulama madzhab Hanafi mengatakan bahwa budak tidak dimerdekakan dengan zakat secara penuh, tetapi dia diberi bagian darinya untuk sekadar membantu memerdekanya, dan untuk membantu budak mukatab dalam melunasi cicilannya. Firman Allah (وَفِي الرِّقَابِ) mengharuskan keikutsertaan *muzakki* dalam memerdekakan seorang budak, bukan memerdekakannya sendiri. Para ulama Madzhab Maliki mengatakan bahwa bagian untuk golongan wa fir-riqaab ini digunakan untuk membeli seorang budak lalu dimerdekakan, karena, setiap kali disebutkan budak di dalam Al-Qur'an, adalah untuk dimerdekakan.

⁴⁹ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr:...*, Jilid. 5, hal. 515.

⁵⁰ Mahmud, et.al, "Pembinaan Keluarga Muallaf Upaya Membentuk Pribadi Muslim," dalam *Jurnal Risâlah, Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 127.

⁵¹ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr:...*, Jilid. 5, hal. 515.

Pemerdekaan ini tidak terealisasi kecuali pada budak yang status budaknya masih utuh sebagaimana di dalam *kafarat Wala* mereka adalah kepada Baitul Mal.⁵²

6. (وَالْغَرْمِيْنَ) mereka adalah orang-orang yang menanggung dan terlilit utang, serta tidak memiliki harta untuk melunasinya. Menurut pendapat para ulama Madzhab Syafi'i dan Hambali, utang tersebut bisa jadi untuk dirinya sendiri atau untuk orang lain dan bisa jadi untuk ketaatan maupun untuk kemaksiatan. Apabila dia berutang untuk dirinya sendiri, dia tidak diberi zakat kecuali jika dia fakir. Jika dia berutang untuk memperbaiki hubungan dua pihak yang berselisih, walaupun antara *Ahlu Dzimmah* disebabkan pembunuhan, perusakan perampasan harta, dia diberi dari jatah untuk *ghârimîn*, walaupun dia orang kaya. Hal ini berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Sedekah tidak halal bagi orang kaya kecuali untuk lima golongan, yaitu untuk orang yang berjihad fî sabîlillâh, petugas zakat (amil zakat), orang yang menanggung utang, orang yang membeli zakat dari orang fakir dengan hartanya dan orang yang memiliki tetangga miskin lalu orang miskin tersebut diberi sedekah kemudian dia menghadiahkannya kepada orang kaya.*" (HR Abu Dawud dan Ibnu Majah).

Para ulama madzhab Hanafi mengatakan bahwa bahwa *ol-ghaarim* adalah orang yang menanggung utang yang tidak memiliki harta sebanyak satu nishab selain dari utangnya itu. Artinya dia adalah orang fakir. Para ulama mazhab Maliki berpendapat bahwa *al-ghârim* adalah orang yang terbebani utang bukan karena kebodohan dan bukan pula untuk keperluan yang negatif. Dan dia tidak memiliki harta untuk melunasi utangnya, sehingga dia adalah orang fakir. Zakat ini diberikan apabila utang tersebut bukan untuk kemaksiatan, seperti minum khamr dan judi. Dia berutang bukan dengan tujuan agar mendapatkan bagian dari zakat, seperti orang yang memiliki harta yang cukup, namun dia bersikap boros dalam membelanjakan utangnya agar dapat mengambil bagian dari zakat, dia tidak diberi bagian dari zakat karena tujuannya buruk. Berbeda dengan orang fakir yang berutang karena kondisi darurat dan berniat untuk mengambil bagian dari zakat, fakir ini diberi bagian dari zakat sesuai dengan kadar utangnya karena niatnya yang baik.⁵³ *Gharim* yaitu orang yang tidak cukup hartanya untuk membayar hutang. Tetapi umumnya fuqaha berpendapat, apabila ia berhutang

⁵² Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 515-516.

⁵³ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 516-17.

untuk kepentingan umum, maka boleh diberikan zakat kepadanya, walaupun ia sendiri orang yang kaya.⁵⁴

7. (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) menurut pendapat jumhur ulama, mereka adalah para mujahid yang berperang dan tidak mendapatkan bayaran dari pemerintah. Mereka diberi bagian dari zakat untuk biaya ketika berperang, baik mereka orang kaya maupun orang miskin, karena as-sabîl, ketika disebutkan secara mutlak maka maksudnya adalah perang dan inilah yang dipakai di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Adapun pasukan yang mendapatkan bayaran dari pemerintah, dia tidak diberi bagian dari zakat, karena orang yang telah mendapatkan gaji yang cukup, dia telah tercukupi dengannya. Seseorang tidak boleh menunaikan haji dan berjihad menggunakan zakat hartanya. Zakat hartanya juga tidak boleh digunakan untuk membiayai orang yang menunaikan haji untuknya dan orang yang menggantikannya berperang, karena dengan hal itu dia tidak menunaikan apa yang diperintahkan padanya. Berdasarkan pendapat ini, tentara saat ini tidak diberi bagian dari zakat karena para tentara dan polisi saat ini telah diberi gaji bulanan yang tetap. Akan tetapi, ketika kondisi darurat atau kebutuhan yang mendesak, bagian tersebut dapat diberikan untuk membeli senjata atau diberikan sebagiannya kepada para sukarelawan yang berjihad.⁵⁵
8. (وَأَنَّ السَّبِيلَ) ia adalah musafir yang kehabisan bekal ketika dalam perjalanan atau ketika ingin melakukan perjalanan untuk ketaatan, bukan untuk kemaksiatan dan dia tidak mampu mencapai tujuannya kecuali dengan bantuan. Ketaatan di sini seperti haji, jihad, dan haji sunnah. Adapun orang yang kehabisan bekal dalam perjalanan yang dibolehkan, seperti untuk berolahraga dan berpariwisata, menurut sebagian ulama madzhab Syafi'i, dia tidak diberi bagian dari zakat karena dia tidak dalam kondisi kekurangan. Namun, menurut pendapat para ulama lain, dia diberi bagian dengan dalil dibolehkannya qashar dan tidak berpuasa baginya. Ibnu sabil diberi bagian dari zakat dengan kadar yang dapat mengantarkannya sampai ke tujuannya walaupun di negaranya dia orang kaya. Adapun orang yang mengaku sebagai salah satu dari delapan golongan tersebut, dia diminta untuk membuktikan apa yang dia katakan. Apabila dia orang yang mengaku terbebani utang, dia harus membuktikan utangnya. Adapun sifat-sifat lain, kondisinya yang tampak dapat menjadi saksi baginya dan hal itu sudah

⁵⁴ Bakri Hamdani, *Hukum Islam dan Kaitannya*, Bandung: Al-Ihyal Bandung, 2000, hal. 199.

⁵⁵ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 517.

cukup. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Ibnu al-Arabi dan al-Qurthubi yang keduanya dari Madzhab Maliki.

Ar-Rafi'i dari Madzhab Syafi'i menyebutkan bahwa untuk sifat yang tidak tampak seperti kefakiran dan kemiskinan, orang yang mengaku berada dalam kondisi tersebut tidak dituntut untuk membuktikannya. Dia diberi tanpa perlu mem bawa bukti. Adapun sifat yang tampak jelas, seperti amil zakat, *mukatab* (budak) yang sepakat dengan tuannya untuk memerdekakan diri dengan membayar cicilan) dan orang yang menanggung utang mereka dituntut untuk membuktikannya. *Mu'allafah qulûbuhum* juga tidak diminta untuk membuktikan apa yang dia katakan tentang masih lemahnya keislamannya. Namun, jika ada orang yang mengaku sebagai orang yang terpendang dan ditaati oleh kaumnya, dia diminta untuk mendatangkan bukti. Terkenalnya kondisi seseorang atau banyaknya orang yang tahu tentang kondisinya dapat menggantikan bukti bagi orang yang diminta untuk membuktikan kondisinya,⁵⁶

Zakat merupakan salah satu sendi pokok ajaran Islam. Urgensi zakat yang merupakan anjuran agama Islam untuk menunaikan zakat dan memberikannya kepada yang berhak dengan ketentuan mencapai *nishâbnya* (kadar *minimum* harta tertentu) mempunyai nilai sangat signifikan dalam kehidupan manusia. Seorang insan yang sarat akan segala permasalahan pada fitrahnya menuntut untuk selalu berinteraksi kepada sesama, baik dalam hal materi maupun non materi. Keutamaan ajaran zakat, jika diperbandingkan dengan ajaran-ajaran lain menunjukkan bahwa hanya zakatlah yang dianggap sarat dengan nilai-nilai sosial. Oleh sebab itu, zakat dalam mata rantai peningkatan kesejahteraan umat Islam menjadi prioritas untuk diaplikasikan tentu dalam konteks sosial. Zakat dalam kehidupan sosial menarik perhatian para tokoh Islam klasik maupun kontemporer untuk dijabarkan secara detail dan sederhana. Karena melihat zakat merupakan ibadah *mâliyah ijtimâiyyah* yang mengakomodir masyarakat dari kalangan awam hingga kalangan berpendidikan. Sehingga ajaran tentang zakat dapat dengan mudah difahami pada semua golongan.⁵⁷

Pengertian zakat ditinjau dari bahasa, merupakan kata dasar (*mashdar*) dari *zakâ* yang berarti berkah, tumbuh, bersih, dan baik. Menurut *Lisân al-'Arab*, arti dasar dari kata zakat ditinjau dari sudut

⁵⁶ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 5, hal. 517-18.

⁵⁷ Mustaqim Makki, "Tafsir Ayat-Ayat Zakat Sebagai Penguat Konsep Filantropi Ekonomi Keummatan," dalam *Jurnal Qawanin*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 118.

bahasa, adalah suci, tumbuh, berkah, dan terpuji.⁵⁸ Sesuatu dikatakan *zakâ*, jika orang tersebut baik dan terpuji. Definisi senada dilontarkan al-Wahidi sebagaimana dikutip Qardhawi bahwa kata dasar *zakâ* berarti bertambah dan tumbuh, sehingga dapat dikatakan bahwa "tanaman itu *zakâ*", artinya tanaman itu tumbuh. Juga dapat dikatakan bahwa tiap sesuatu yang bertambah adalah *zakâ* (bertambah). Bila suatu tanaman tumbuh tanpa cacat, maka kata *zakâ* di sini berarti bersih.⁵⁹

Di samping itu, selain hati dan jiwanya bersih, kekayaan-nya akan bertambah pula. Ayat di atas mendiskripsikan bahwa zakat yang dikeluarkan *muzakki* (orang yang mengeluarkan zakat) dapat membersihkan dan mensucikan hati manusia, tidak lagi mempunyai sifat yang tercela terhadap harta, seperti sifat rakus dan kikir. Hasbi al-Shiddiqi mengutip pendapat Abu Muhammad Ibnu Qutaibah yang mengatakan bahwa lafadz zakat diambil dari kata *zakâh* yang berarti *nama'*, yakni kesuburan dan penambahan. Menurutnya bahwa *syara'* memakai kata tersebut untuk dua arti, yaitu *pertama*, dengan zakat diharapkan akan mendatangkan kesuburan pahala. Karenanya, harta yang dikeluarkan itu dinamakan zakat. *Kedua*, zakat itu merupakan suatu kenyataan jiwa suci dari kikir dan dosa. Ditilik dari segi terminologi fiqh seperti yang dikemukakan oleh pengarang *Kifâyah al-Akhyâr*, Taqiy al-Dîn Abu Bakar, zakat berarti "sejumlah harta tertentu yang diserahkan kepada orang-orang yang berhak dengan syarat tertentu". Jumlah yang dikeluarkan dari kekayaan itu disebut zakat karena yang dikeluarkan menambah banyak, membuat lebih berarti, dan melindungi kekayaan itu dari kebinasaan. Pendapat tersebut juga diamini oleh Abdurrahman al-Jaziri yang mengatakan bahwa, zakat adalah pemilikan harta yang dikhususkan kepada *mustahiq* (penerima)nya dengan syarat-syarat tertentu.⁶⁰

Wahbah al-Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islamî wa Adillatuhû* mengungkapkan beberapa definisi zakat menurut para ulama' madzhab:

1. Menurut Malikiyah, zakat adalah mengeluarkan bagian yang khusus dari harta yang telah mencapai *nishabnya* untuk yang berhak menerimanya (*mustahiq*)nya, jika milik sempurna dan mencapai haul selain barang tambang, tanaman dan *rikâz*.

⁵⁸ Yasin Ibrahim Al-Syakh, *Zakat Menyempurnakan Puasa Dan Membersihkan Harta*, Bandung: Marja, 2004, hal. 11.

⁵⁹ Sudirman, *Zakat Dalam Pusaran Arus Modernitas*, Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. 13-14.

⁶⁰ Mustaqim Makki, "Tafsir Ayat-Ayat Zakat Sebagai Penguat Konsep Filantropi Ekonomi Keummatan," ..., hal. 123-124.

2. Hanafiyah mendefinisikan zakat adalah kepemilikan bagian tertentu dari harta tertentu untuk orang/ pihak tertentu yang telah ditentukan oleh *syara'* (Allah SWT) untuk mengharapkan keridhaan-Nya.
3. Syafi'iyah mendefinisikan zakat adalah nama bagi sesuatu yang dikeluarkan dari harta dan badan dengan cara tertentu.
4. Hanabilah mendefinisikan zakat adalah hak yang wajib dalam harta tertentu untuk kelompok tertentu pada waktu tertentu.⁶¹

Dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* karya Quraish Shihab, Ada tiga landasan filosofis menurut pendapat Quraish Shihab terkait dengan di wajibkannya zakat bagi umat Islam. Kewajiban tersebut tentunya bagi seseorang yang memiliki harta yang sudah memenuhi syarat-syarat untuk mengeluarkan zakatnya. Misalnya seperti kepemilikan seseorang terhadap hartanya ketika mencapai satu *nishab* orang tersebut diwajibkan mengeluarkan zakat. Tiga landasan filosofis tersebut ialah:

1. *Istikhlâf* (Penugasan sebagai khalifah di bumi) Allah SWT adalah pemilik seluruh alam raya dan segala isinya, termasuk pemilik harta benda. Seseorang yang beruntung memperolehnya pada hakikatnya hanya menerima titipan sebagai amanah untuk disalurkan dan dibelanjakan sesuai kehendak pemiliknya (Allah SWT).
2. Solidaritas Sosial Manusia sebagai makhluk sosial, kebersamaan antara beberapa individu dalam suatu wilayah membentuk masyarakat yang walaupun berbeda sifatnya dengan individu-individu tersebut, namun ia tidak dapat dipisahkan darinya. Demikian juga dalam bidang material. Betapapun seseorang memiliki kepandaian, namun hasil-hasil material yang diperolehnya adalah berkat bantuan pihak-pihak lain, baik secara langsung disadari, maupun tidak.
3. Persaudaraan Manusia berasal dari satu keturunan, antara seorang dengan yang lainnya terdapat pertalian darah, dekat atau jauh. Kita semua bersaudara. Pertalian darah tersebut akan lebih kokoh dengan adanya persamaan-persamaan lain, yaitu agama, kebangsaan, lokasi domisili, dan sebagainya. Karena persamaan dan persaudaraan inilah maka sangat wajar bagi kita yang memiliki kelebihan harta membaginya kepada saudara-saudara yang kekurangan dan membutuhkan dalam bentuk zakat, infaq ataupun sedekah.⁶²

D. Ayat-ayat Puasa

Rukun Islam yang keempat adalah puasa. Sebagaimana rukun-rukun Islam lainnya, seperti ikrar dua kalimat syahadat, mengerjakan sholat,

⁶¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamî wa Adillatuhî*, ..., Jilid. 3, hal. 1788-1789.

⁶² Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qu'ran*, Bandung: Mizan, 2004, hal. 323.

mengeluakan zakat, menunaikan haji, jika puasa ditunaikan sesuai dengan ketentuan yang dikehendaki Allah maka ia akan menghasilkan fungsi pendidikan diri. Dengan berpuasa, seorang muslim berarti tengah membiasakan diri untuk menjalani berbagai akhlak utama yang berfondasikan ketakwaan kepada Allah SWT.

Ibadah puasa adalah ibadah yang telah dipilih oleh Allah, Tuhan semesta alam, sebagai milik-Nya. Sebab, orang yang berpuasa itu tidak melakukan sesuatu, melainkan hanya meninggalkan syahwatnya (kesenangan nafsunya). Dengan puasa, ia meninggalkan hal-hal yang dicintainya, semata hanya karena cintanya kepada Allah. Puasa juga merupakan hubungan rahasia di antara seorang hamba kepada Tuhannya. Orang lain hanya melihat bahwa orang yang berpuasa itu tidak melakukan hal-hal yang bisa membatalkan puasa secara *lahiriyah*. Namun orang Kata puasa yang dipergunakan untuk menyebutkan arti dari al-Shaum dalam rukun Islam keempat ini dalam Bahasa Arab disebut *shaum*, *shiyâm* yang berarti puasa.⁶³ Menurut L. Mardiwarsito dalam bahasa kawi disebut “*upawasa*” yang berarti berpuasa.⁶⁴ Dalam Bahasa Arab dan al-Qur’an puasa disebut *shaum* atau *shiyam* yang berarti menahan diri dari sesuatu dan meninggalkan sesuatu atau mengendalikan diri.⁶⁵ Jadi, secara umum pengertian puasa menurut bahasa adalah menahan diri atau mengendalikan diri baik dari makan, bicara, maupun berjalan.

Secara terminologi, pengertian puasa banyak dikemukakan oleh para ahli, di antaranya oleh: Menurut Abi Abdillah Muhammad bin Qasim al-Syafi’I, “Puasa menurut *syara*’ adalah menahan diri dari segala sesuatu yang dapat membatalkannya seperti keinginan untuk bersetubuh, dan keinginan perut untuk makan semata-mata karena taat (patuh) kepada Tuhan dengan niat yang telah ditentukan seperti niat puasa Ramadhan, puasa *kifarat* atau puasa nadzar pada waktu siang hari mulai dari terbitnya fajar sampai terbenamnya matahari sehingga puasanya dapat diterima kecuali pada hari raya, hari-hari *tasyrîk* dan hari *syakk*, dan dilakukan oleh seorang muslim yang berakal (tamyiz), suci dari haid, nifas, suci dari *wilâdah* (melahirkan) serta tidak ayan dan mabuk pada siang hari”.⁶⁶

Menurut Imam Muhammad bin Ismail al-Kahlani “Menahan diri dari makan, minum dan hubungan seksual dan lain-lain yang telah diperintahkan menahan diri dari padanya sepanjang hari menurut cara

⁶³ Adib bisri dan Munawar al-Fatah, *Kamus Indonesia Arab, Arab Indonesia*, Surabaya: Pusaka Progressifme, 1999, hal. 272.

⁶⁴ L. Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno (Kawi)*, Indonesia: Nusa Indah, 1978, hal. 380.

⁶⁵ Mohammad Daud, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 276.

⁶⁶ Abi A'bdillah Muhammad Bin Qasim Al-Syafi'i, *Tausyih 'Ala Fath Al-Qarib Al-Mujib*, Dar Al-Kutub Al-Islamiah, t.th., hal. 110.

yang telah disyaratkan. Disertai pula menahan diri dari perkataan siasia (membuat), perkataan yang merangsang (porno), perkataan-perkataan lainnya baik yang haram maupun yang makruh pada waktu yang telah disyariatkan, disertai pula memohon diri dari perkataan-perkataan lainnya baik yang haram maupun yang makruh pada waktu yang telah ditetapkan dan menurut *syara'* yang telah ditentukan".⁶⁷

Dari beberapa definisi di atas maka dapat ditarik pengertian bahwa puasa (*shiyâm*) adalah suatu substansi ibadah kepada Allah SWT yang memiliki syarat dan rukun tertentu dengan jalan menahan diri dari segala keinginan syahwat, perut, dan dari segala sesuatu yang masuk ke dalam kerongkongan, baik berupa makanan, minuman, obat dan sebagainya, sejak terbit fajar hingga terbenam matahari yang dilakukan oleh muslim yang berakal, tidak haid, dan tidak pula nifas yang dilakukan dengan yakin dan disertai dengan niat.

Adapun ayat Al-Qur'an yang menerangkan puasa yakni Al-Baqarah/2: 183 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa."

Pada awal ayat dipergunakan kata-kata panggilan kepada orang-orang yang beriman "amanu" tentu hal ini mempunyai maksud-maksud yang terkandung didalamnya. Karena puasa itu bukan suatu ibadah yang ringan, yakni harus menahan makan, minum, bersenggama dan keinginan-keinginan lainnya. Sudah tentu yang dapat melaksanakan ibadah tersebut hanyalah orang-orang yang beriman saja. Dalam hal ini, Hamka menjelaskan bahwa Abdillah bin Mas'ud pernah mengatakan, bahwa apabila sesuatu ayat telah dimulai dengan panggilan kepada orang-orang yang percaya sebelum sampai ke akhirnya kita sudah tahu bahwa ayat ini mengandung suatu perihal yang penting ataupun suatu larangan yang berat. Sebab Tuhan Yang Maha Tahu telah memperhitungkan terlebih dahulu bahwa yang bersedia menggalangkan bahu buat memikul perintah Ilahi itu hanya orang yang beriman Maka perintah puasa adalah salah satu perintah yang meminta pengorbanan kesenangan dia dan kebiasaan tiap hari.⁶⁸

⁶⁷ Imam Muhammad Bin Ismail Al-Kahlani, *Subulus Salâm*, Jilid. 3, Beirut: Dârul Al-Kitâb Al-'Ilmiyah, t.th., hal. 305.

⁶⁸ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid. 2, Jakarta: PT. Pustaka, Panjimas, 1994, hal. 90.

Berdasarkan ayat di atas tegas bahwa, Allah Swt mewajibkan puasa kepada hamba-hamba-Nya yang beriman, sebagaimana Dia telah mewajibkan kepada para pemeluk agama sebelum mereka. Dia telah menerangkan sebab diperintahnya puasa dengan menerangkan sebab diperintahnya puasa dengan menjelaskan faedah-faedahnya yang besar dan hikmah-hikmahnya yang tinggi, yaitu mempersiapkan jiwa orang yang berpuasa untuk mempercayai derajat yang takwa kepada Allah SWT dengan meninggalkan keinginan-keinginan yang dibolehkan demi mematuhi perintah-Nya dan demi mengharap pahala dari sisi-Nya, supaya orang mukmin termasuk golongan orang-orang yang bertakwa kepada-Nya yang menjauhi larangan-larangan-Nya. Perintah puasa bagi umat Islam diwajibkan oleh Allah Swt. pada bulan yang mulia yaitu bulan Ramadhan karena di bulan Ramadhan itulah diturunkan Al-Qur'an kepada umat manusia melalui Nabi Muhammad SAW.

Sabda Nabi Muhammad SAW: *"Islam dibangun diatas lima (landasan); persaksian tidak ada ilah selain Allah dan sesungguhnya Muhammad utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, haji dan puasa Ramadhan"*.

Hadis diatas menjelaskan tentang kepribadian seseorang yang beriman. Orang yang beriman menurut al-Asy'ari adalah orang yang membenarkan dengan hati segala sesuatu yang datang bersamaan dengan diutusnya Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul secara mutlak, baik disertai dengan argumentasi maupun tidak. Sedangkan untuk mencapai keimanan yang sempurna, maka seseorang yang beriman harus menyertai keimanannya dengan melakukan amal-amal yang ada pada hadis tersebut, yaitu mempercayai bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, haji dan puasa Ramadhan.⁶⁹

Dalam *Tafsîr Al-Jailanî* karya Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani menjelaskan bahwa puasa adalah menahan beberapa hal tertentu dari terbit fajar sampai terbenamnya matahari, pada bulan khusus yang telah disebutkan syariat. Selain itu, puasa juga berarti, menahan secara mutlak dan menolak secara total dari segala yang selain Allah. Puasa jenis kedua ini dilakukan oleh para *ahlun nahyi wa al-yaqîn* yang telah mencapai *kasyf* atas segala hal, serta mencapai hakikatnya *hasba al-maqdûr*, Puasa diwajibkan kepada orang-orang dari umat para nabi yang dahulu dan sesungguhnya puasa itu diwajibkan agar bertakwa, dengan harapan dapat menjaga diri dari sikap berlebihan dalam urusan makan karena itu dapat

⁶⁹ Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad bin Musa bin Ahmad bin Husain al-Ghitabi al Hanafi Badr ad-Din al-'Aini, *Umdat al-Qârî*, Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, Beirut: t.p, t.t), hal. 104.

mematikan kalbu, memadamkan api rindu kepada Allah, dan meredupkan cinta yang hakiki kepada-Nya.⁷⁰

Adapun di dalam kitab *Tafsîr Rûh al-Bayân* karya Ismail Haqqi menjelaskan bahwa kata (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) adalah mewajibkan atas kalian berpuasa di bulan Ramadhan. Dijelaskan juga bahwa puasa menurut syariat adalah menahan dari siang hari disertai dengan niat kemudian menahan diri dari hal-hal yang bisa membatalkan puasa, yang sebagian besar dari keinginan jiwa, dan ini adalah yang dimaksud dengan puasa umum/awam. Sementara itu, puasa khusus adalah selain menahan makan dan minum serta syahwat juga menahan segenap anggota badan dari rasa curiga dan segala hal yang menghalangi dirinya dari sampai (*wushûl*) kepada Allah. Adapun puasa *Khawâshul Khawâsh* yaitu menjaga hatinya dari segala sesuatu yang dapat menghalangi perjumpaannya dengan Tuhan-Nya.⁷¹

Maka dapat disimpulkan penafsiran Sûrah Al-Baqarah/2: 183 berisi tentang dalil kewajiban puasa. Pernyataan para mufassir menunjukkan bahwa iman dan puasa memiliki hubungan yang erat di antara keduanya. Puasa merupakan pembalikan dari kesempurnaan iman seorang muslim. Keimanan seorang muslim tidak cukup di dalam hati, harus diikuti dengan perbuatan. Kewajiban berpuasa juga dibebankan kepada umat para nabi sebelum Nabi Muhammad SAW. Dan apa yang dimaksud dengan yang terdahulu pada ayat sebelumnya, menurut Syekh Abdul Qadir Al-Jailani dan Ismail Haqqi mereka adalah ahli kitab. Redaktur ayat tersebut dipandang sebagai penguat yang sah dan anjuran untuk menegakkan ibadah puasa. Sebab, sesuatu yang sulit jika dilakukan banyak orang dan menjadi kebiasaan umum, akan terasa ringan dan mudah.

Syeikh Wahbah Zuhaili dalam Tafsirnya mengatakan bahwa Allah mewajibkan puasa atas kalian sebagaimana telah diwajibkan atas orang-orang beriman, para pemeluk agama-agama lain sejak zaman Nabi Adam a.s. Dia menyeru mereka dengan atribut "iman" yang menuntut untuk melaksanakan apa yang diserukan itu. Dia menjelaskan bahwa puasa adalah kewajiban atas seluruh manusia. Ini merupakan anjuran untuk menjalani puasa, sekaligus merupakan penjelasan bahwa perkara-perkara yang berat-apabila sudah menjadi umum (dikerjakan semua orang)-terasa ringan untuk dikerjakan, dan orang-orang yang melaksanakannya merasa santai dan tenteram karena perkara-perkara (yang berat) tersebut berlandaskan kebenaran, keadilan, dan persamaan.

⁷⁰ Abdul Qadir Al-Jailani, *Tafsîr Al-Jailânî*, Terj. Muhammad Fadhil Jailani Al-Hasani, Istanbul: Markaz Al-Jailani, 2009, hal. 193-194.

⁷¹ Ismail Haqqi, *Rûh al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihyâ' al-Turâth al-'Arabi, 2001, hal. 289.

Al-Zamakhshari, dalam Tafsir Al-Kasyaf, memberikan penjelasan mengenai ayat tentang puasa yang terdapat dalam Surah Al-Baqarah ayat 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

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

(كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ) عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالْأُمَّمِ مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى عَهْدِكُمْ. قَالَ عَلَى رِضَى اللَّهِ عَنْهُ: أَوْلُهُمْ آدَمَ. يَعْنِي أَنَّ الصَّوْمَ عِبَادَةٌ قَدِيمَةٌ أَصْلِيَّةٌ مَا أَحَلَّى اللَّهُ أُمَّةً مِنْ إِفْتِرَاضِهَا عَلَيْهِمْ. لَمْ يُفَرِّضْهَا عَلَيْكُمْ وَحَدَّكُمْ (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) بِالْمُحَافَظَةِ عَلَيْهَا وَتَعْظِيمِهَا لِأَصَالَتِهَا وَقَدِيمِهَا. أَوْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الْمَعَاصِيَ. لِأَنَّ الصَّائِمَ أَظْلَفَ لِنَفْسِهِ , وَأَزْدَعُ لَهَا مِنْ مُوَاقَعَةِ السُّوءِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ , فَإِنَّ الصَّوْمَ لَهُ وَجَاءٌ , أَوْ لَعَلَّكُمْ تَنْتَظِمُونَ فِي زُمْرَةِ الْمُتَّقِينَ. لِأَنَّ الصَّوْمَ شِعَارُهُمْ. وَقِيلَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ كَصَوْمِهِمْ فِي عَدَدِ الْأَيَّامِ وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ. كُتِبَ عَلَى أَهْلِ الْإِنْجِيلِ فَأَصَابَهُمْ مَوْتَانِ. فَزَادُوا عَشْرًا قَبْلَهُ وَعَشْرًا بَعْدَهُ. فَجَعَلُوهُ خَمْسِينَ يَوْمًا. وَقِيلَ: كَانَ وَقُوعُهُ فِي الْبَرْدِ الشَّدِيدِ وَالْحَرِّ الشَّدِيدِ. فَشَقَّ عَلَيْهِمْ فِي أَسْفَارِهِمْ وَمَعَادِيهِمْ فَجَعَلُوهُ بَيْنَ الشِّتَاءِ وَالرَّبِيعِ. وَزَادُوا عَشْرِينَ يَوْمًا كِفَارَةً لِتَحْوِيلِهِ عَنْ وَقْتِهِ.

(sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu) Mengenai para nabi dan umat-umat mereka dari masa Nabi Adam hingga zamanmu, Ali r.a berkata : Yang pertama adalah Nabi Adam, menunjukkan bahwa puasa merupakan ibadah yang sudah ada sejak zaman dahulu dan merupakan bentuk ibadah asli yang tidak dikecualikan oleh Allah bagi umat mana pun. tidak mewajibkannya hanya kepada individu saja.(agar kamu bertakwa) Dengan menjaga kelestariannya serta mengagungkan keaslian dan tradisi lamanya.atau agar kamu takut dari melakukan maksiat-maksiat, karena orang yang berpuasa lebih murah hati terhadap

dirinya sendiri. Dan saya menghalanginya dari melakukan hal-hal yang buruk.

Rasulullah saw berkata: Maka ia harus berpuasa, karena puasa itu diperuntukkan baginya dan waktunya telah tiba, atau mungkin Anda termasuk golongan orang-orang saleh, karena puasa adalah ciri khas mereka. Dikatakan artinya: Hal ini serupa dengan puasa mereka yang berlangsung selama jumlah hari yang sama, yaitu bulan Ramadhan. Puasa tersebut diwajibkan atas kaum pengikut Injil, namun karena mereka mengalami dua peristiwa kematian, mereka menambah sepuluh hari sebelum dan sepuluh hari sesudahnya, sehingga totalnya menjadi lima puluh hari. Dikatakan: Hal tersebut terjadi ketika cuaca sangat dingin dan sangat panas, yang menyulitkan mereka dalam perjalanan dan penghidupan. Karena itu, mereka memindahkannya ke antara musim dingin dan musim semi, serta menambahkan dua puluh hari sebagai penebusan karena telah menyimpang dari waktu yang seharusnya.

Kemudian al-Zamakhsyari memberikan penjelasan pada ayat 184 yang masih berkaitan dengan puasa:

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

“(Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka, siapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, (yaitu) memberi makan seorang miskin. Siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, itu lebih baik baginya dan berpuasa itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.” (Sûrah Al-Baqarah/2: 184).

(مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) وَاخْتَلَفَ فِي الْمَرَضِ الْمَبِيحِ لِلْإِفْطَارِ، فَمِنْ قَائِلٍ: كُلُّ مَرِيضٍ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخُصَّ مَرِيضًا دُونَ مَرِيضٍ كَمَا لَمْ يَخُصَّ سَفَرًا دُونَ سَفَرٍ، فَكَمَا أَنَّ لِكُلِّ مُسَافِرٍ أَنْ يَفْطَرَ، فَكَذَلِكَ كُلُّ مَرِيضٍ. وَعَنِ ابْنِ سَيْرِينَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ يَأْكُلُ فَاعْتَلَّ بِوَجْعِ أَصْبَعِهِ، وَسَأَلَ مَالِكُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُهُ الرَّمْدُ الشَّدِيدُ أَوِ الصَّدَاعُ الْمَضْرِرُّ وَلَيْسَ بِهِ

مَرَضٌ يَضِجُهُ، فَقَالَ: إِنَّهُ فِي سَعَةِ مِنَ الْإِفْطَارِ. وَقَائِلٌ: هُوَ الْمَرَضُ الَّذِي يَعْسُرُ مَعَهُ الصَّوْمَ وَيَزِيدُ فِيهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَعَنِ الشَّافِعِيِّ: لَا يُفْطَرُ حَتَّى يَجْهَدَهُ الْجِهْدَ غَيْرَ الْمُحْتَمِلِ. وَاخْتَلَفَ أَيْضاً فِي الْقَضَاءِ فَعَامَّةُ الْعُلَمَاءِ عَلَى التَّخْيِيرِ. وَعَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْخِصْ لَكُمْ فِي فِطْرِهِ وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَشَقَّ عَلَيْكُمْ فِي قَضَائِهِ، إِنْ شِئْتَ فَوَاتِرٌ، وَإِنْ شِئْتَ فَفَرِقٌ، وَعَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عُمَرَ. وَالشَّعْبِيُّ وَغَيْرِهِمْ أَنَّهُ يَقْضَى كَمَا فَاتَ مُتْتَابِعاً. وَفِي قِرَاءَةِ أَبِي: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرٍ مُتْتَابِعَاتٍ. فَإِنْ قُلْتَ: فَكَيْفَ قِيلَ (فَعِدَّةٌ) عَلَى التَّنْكِيرِ وَلَمْ يَقُلْ: فَعِدَّتُهَا، أَمْ فَعِدَّةُ الْأَيَّامِ الْمَعْدُودَاتِ قُلْتَ: لَمَّا قِيلَ: فَعِدَّةٌ، وَالْعِدَّةُ بِمَعْنَى الْمَعْدُودِ فَأَمْرٌ بِأَنْ يَصُومَ أَيَّامًا مَعْدُودَةً مَكَانَهَا. عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُؤْتَرُ عَدَدٌ عَلَى عَدَدِهَا، فَأَعْنَى ذَلِكَ عَنِ التَّعْرِيفِ بِالْإِضَافَةِ (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) وَعَلَى الْمُطِيقِينَ لِلصِّيَامِ الَّذِينَ لَا عَدْرَ بِهِمْ إِنْ أَفْطَرُوا (فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ) نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ صَاعٌ مِنْ غَيْرِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِرَاقِ، وَعِنْدَ أَهْلِ الْحِجَازِ مُدٌّ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي بَدءِ الْإِسْلَامِ: فَرَضَ عَلَيْهِمُ الصَّوْمَ وَلَمْ يَتَعَدَّوْهُ فَاشْتَدَّ عَلَيْهِمْ، فَرَخَّصَ لَهُمْ فِي الْإِفْطَارِ وَالْفِدْيَةِ. وَقُرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يُطِيقُونَهُ، تَفْعِيلٌ مِنَ الطَّوَقِ إِمَّا بِمَعْنَى الطَّاقَةِ أَوْ الْقِلَادَةِ، أَمْ يَكْلِفُونَهُ أَوْ يُقَادُونَهُ وَيُقَالُ لَهُمْ صُومُوا. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا مَعْنَى يُطِيقُونَهُ، أَمْ يَصُومُونَهُ جَهْدَهُمْ وَطَاقَتَهُمْ وَمَبْلَغَ وَسَعَتِهِمْ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَزَادَ عَلَى مِقْدَارِ الْفِدْيَةِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ فَالتَّطَوُّعُ خَيْرٌ لَهُ أَوْ الْخَيْرُ. وَقُرِيَ فَمَنْ يَطَّوَّعَ، بِمَعْنَى يَتَطَوَّعُ وَأَنْ تَصُومُوا أَيُّهَا الْمُطِيقُونَ أَوْ الْمُطَوَّقُونَ وَحَمَلْتُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَجَهَدْتُمْ طَاقَتَكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ مِنَ الْفِدْيَةِ وَتَطَوَّعُ الْخَيْرِ. وَيَجُوزُ أَنْ يَنْتَظِمَ فِي الْخُطَابِ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ أَيْضاً. وَفِي قِرَاءَةِ أَبِي: وَالصِّيَامُ خَيْرٌ لَكُمْ.

(sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain)
Terdapat perbedaan pendapat mengenai jenis penyakit yang diperbolehkan untuk tidak berpuasa. Adapun diantaranya dikatakan : semua jenis penyakit, Karena Tuhan Yang Maha Esa tidak membedakan

antara penyakit satu dengan penyakit lainnya, sama seperti Allah tidak membedakan antara perjalanan dengan perjalanan lainnya. Setiap musafir berhak untuk berbuka puasa, begitu juga setiap orang yang sedang sakit. Berdasarkan pendapat Ibnu Sirin, dia memasuki bulan Ramadhan, saat dia sedang makan, dan kemudian dia mengalami sakit pada jarinya. Malik ditanya mengenai seseorang yang menderita konjungtivitis parah atau sakit kepala yang hebat, namun tidak mengalami penyakit yang mengganggu kenyamanannya. Maka berkata : sesungguhnya itu waktu untuk berbuka. Dikatakan : Ini adalah penyakit yang membuat puasa menjadi sulit atau memperburuk kondisinya. Berdasarkan firman Allah swt “Allah menghendaki kemudahan bagi Anda”.

Menurut imam Syafi'i : Jangan berbuka puasa hingga dia kehabisan tenaga akibat usaha yang tidak bisa ditahan. Terdapat juga perbedaan pendapat mengenai Qada', karena sebagian besar ulama berkeyakinan bahwa ada pilihan. Dari Ubaidah bin Jarrah r.a “sesungguhnya Allah tidak mengizinkan kepadamu didalam berbuka, maksudnya ialah ia memberatkan di dalam melaksanakan qada nya, jika dia menghendaki maka mengada-adakan, dan jika menghendaki maka memisahkan. Dari Ali bin Umar bin Sya'bi dan yang lainnya bahwasanya ia menetapkan sesuai apa yang telah di fatwakan yaitu secara berturut-turut, di dalam bacaan abiy “mengganti sebanyak hari yang dia tidak berpuasa itu pada hari-hari yang lain”, maksudnya ialah secara berturut-turut. Maka jika mengatakan “bagaimana jika dikatakan (فَعِدَّةٌ) “sebagai bentuk isim nakirah” dan tidak mengatakan (فَعِدَّتُهَا) yaitu menambahkan hari yang dihitung ? aku mengatakan ketika dikatakan (فَعِدَّةٌ) dan (الْعِدَّةُ) maknanya yang dihitung itu merupakan “amr” (perintah) yakni dengan berpuasa beberapa hari sesuai waktunya, mengetahui bahwa suatu bilangan tidak mempengaruhi bilangannya, hal ini tidak memerlukan defisini sebagai idafat وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ dan Orang-orang yang mampu berpuasa dan tidak ada alasan jika berbuka, maka wajib membayar tebusan dengan memberi makan kepada orang miskin, setengah saa' gandum atau satu saa' lainnya menurut masyarakat Irak, dan di kalangan hijaz menambahkan, nyatanya yang demikian itu terjadi pada awal islam: Mereka diwajibkan berpuasa dan mereka tidak terbiasa, sehingga menjadi sulit bagi mereka, sehingga mereka diberi izin berbuka dan membayar uang tebusan.⁷²

Dikatakan oleh Ibn Abbas يُطِيقُونَهُ sebagai تَفْعِيلٌ dari الطَّوْقُ maksudnya adakalanya bermakna “kemampuan” atau “kalung” yakni yang dibebankan kepadanya atau yang digantungkan kepadanya, dan

⁷² Al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasysyaf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzil Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*, ..., hal. 112.

mengatakan kepada mereka berpuasalah. Bisa jadi ini adalah makna yang dapat mereka tanggung, yaitu mereka berpuasa dengan sekuat tenaga, dan sebatas kemampuan mereka, maka barangsiapa yang mengerjakan amal shaleh dan lebih dari jumlah tebusannya, maka itu lebih baik baginya, maka kebaikan yang disunnahkan itu lebih baik baginya atau kebaikannya. dan dikatakan: “ فَمَنْ يَطَّوْعُ ” artinya “menjadi sukarelawan,” dan mereka berpuasa wahai orang-orang yang mampu dan membebani diri sendiri serta mengerahkan tenaga, maka itu lebih baik bagimu daripada tebusan dan kebaikan sukarela. Ini juga dapat digunakan dalam khitab orang sakit atau bepergian.

Didalam bacaan Abiy : berpuasa lebih baik bagi kalian.

Al-Zamakhshary juga mencantumkan qira'at syadz yang ada pada ayat 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ
 شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ 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 (١٨٥)

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) 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, supaya kamu bersyukur.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) فَمَنْ كَانَ شَاهِدًا، أَيْ حَاضِرًا مُّقِيمًا غَيْرَ مُسَافِرٍ فِي
 الشَّهْرِ، فَلْيَصُمْ فِيهِ وَلَا يُفْطِرْ. وَالشَّهْرُ: مَنْصُوبٌ عَلَى الظَّرْفِ وَكَذَلِكَ الْهَاءُ فِي: (فَلْيَصُمْهُ)

وَلَا يَكُونُ مَفْعُولًا بِهِ كَقَوْلِكَ: شَهِدْتَ الْجُمُعَةَ، لِأَنَّ الْمُقِيمَ وَالْمَسَافِرَ كِلَاهُمَا شَاهِدَانِ
لِلشَّهْرِ

(barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu) barang siapa yang hadir yaitu saat ini, menetap dan tidak bepergian selama sebulan, maka baginya berpuasa dan tidak berbuka. *وَالشَّهْرَ* dinashobkan sebagai zharf demikian juga pada lafadz *(فَأَيُّصُمُهُ)* tidak sebagai maf'ul dengannya seperti ucapanmu *شَهِدْتَ الْجُمُعَةَ* (aku hadir/ada sholat jumat) karena yang bermuqim dan yang bepergian keduanya ada pada bulan tersebut.⁷³ Dalam ayat ini, terdapat qira'at syadz yang dibaca sebagai "فَأَيُّصُمُهُ" dengan perubahan dari kata asal "فَأَيُّصُمُ" menjadi "فَأَيُّصُومُهُ". Qiraat ini memberikan penekanan tambahan pada objek "bulan" yang disarankan untuk berpuasa, meskipun dalam qiraat mutawatir bentuk ini tidak digunakan. Qiraat syadz ini memberikan nuansa lebih eksplisit dalam menyatakan kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan.

Puasa menjadi penyuci jiwa, mendatangkan keridaan Tuhan, dan mendidik jiwa agar bertakwa kepada Allah pada saat sepi dan ramai, membina kemauan, dan mengajarkan kesabaran dan ketahanan dalam menanggung kesusahan, penderitaan, dan penghindaran syahwat. Oleh sebab itu Nabi SAW bersabda, "Puasa adalah separuh dari kesabaran".⁷⁴

Bahwa puasa mendidik jiwa untuk bertakwa terwujud dari beberapa aspek, yang terpenting di antaranya berikut ini.

1. Puasa memupuk di dalam jiwa rasa takut kepada Allah Ta'ala pada saat sepi dan ramai, sebab tidak ada yang mengawasi orang yang berpuasa kecuali Tuhannya. Kalau ia merasa amat lapar atau haus dan ia mencium aroma makanan Yang lezat atau melihat air yang jernih menggiurkan, namun ia tidak mau menyentuh perkara yang membatalkan puasanya itu karena dorongan imannya dan takutnya kepada Tuhannya, maka ia telah mengejawantahkan makna takut kepada Allah. Apabila syahwat terlihat begitu menarik hatinya namun ia tidak memperturutkan dorongan nafsunya karena takut melanggar larangan puasa, berarti ia malu kepada Allah dan ingat kepada-Nya. Apabila hawa nafsu menguasai jiwa, ia cepat ingat, mudah kembali dengan bertobat yang tulus. Allah Ta'ala berfirman,

⁷³ Al-Zamakhshari, *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqâwil Fi Wujûh Al-Ta'wil*, ..., hal. 113

⁷⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*: ..., Jilid. 1, hal. 378-379.

“*Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa, jika mereka dibayangkan bayangi pikiran jahat (berbuat dosa) dari setan, mereka pun segera ingat (kepada Allah). Maka, seketika itu juga mereka melihat (kesalahan-kesalahannya).*” (Surah Al-A’raf/7: 201) Di antara sekian faedah terbesar puasa bagi rohani adalah bahwa orang yang berpuasa mengharap ganjaran dan pahala dari Allah dan ia berpuasa karena Allah semata-mata.

2. Puasa meredakan syahwat dan mengurangi pengaruh dan kendalinya, sehingga ia kembali ke batas normal dan keadaan tenang. Hal ini dinyatakan oleh Rasulullah SAW ketika beliau menggambarkan puasa bagi orang yang belum sanggup menikah, yang haditsnya diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud: “... dan barangsiapa belum sanggup menikah maka hendaknya ia berpuasa, sebab puasa itu meredakan syahwat.” Beliau bersabda pula dalam hadits yang diriwayatkan oleh Nasa'i dari Mu'adz, “*Puasa adalah pelindung,*” Yakni puasa mencegah pelakunya dari perbuatan maksiat.⁷⁵
3. Puasa memunculkan perasaan yang peka dan melahirkan rasa kasih sayang yang mendorong seseorang untuk memberi. Ketika lapar ia akan teringat kepada orang-orang yang sengsara yang tidak punya makanan, sehingga puasa mendorongnya untuk membantu mereka, dan ini adalah salah satu ciri orang-orang beriman yang disebutkan Allah: “...Tetapi berkasih sayang sesama mereka,.” (al-Fath/48: 29).
4. Puasa merealisasikan konsep persamaan antara si kaya dan si miskin, antara orang terpandang dan rakyat biasa, dalam pelaksanaan satu kewajiban yang sama. Ini adalah salah satu faedah sosial puasa, seperti halnya poin terdahulu,
5. Puasa membiasakan kedisiplinan dalam penghidupan, pengekangan kehendak dalam tempo antara waktu sahur dan berbuka dalam satu waktu. Puasa mewujudkan kehematan apabila etika-etika puasa dipatuhi.
6. Puasa memperbaiki struktur fisik, menguatkan kesehatan, membebaskan badan dari endapan-endapan dan fermentasi yang berbahaya, menyegarkan organorgan tubuh, dan menguatkan memori apabila seseorang memantapkan tekadnya dan mengonsentrasikan pikirannya tanpa menyibukkan diri dengan mengingat kesenangan-kesenangan fisik. Semua makna ini disinggung oleh Nabi SAW dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dalam ath-Thibb dari Abu Hurairah: “*Berpuasalah, niscaya kalian sehat.*”⁷⁶ Sebuah penelitian menjelaskan bahwa puasa Ramadhan memiliki pengaruh terhadap

⁷⁵ Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*., Jilid. 1, hal. 379.

⁷⁶ Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*:..., Jilid. 1, hal. 379-380.

peningkatan tekanan *intraokular* khususnya pada pagi hari baik pada orang sehat maupun orang dengan gangguan *glucoma*.⁷⁷ Biasanya hal ini terwujud setelah tiga atau empat hari berpuasa sesudah seseorang terbiasa dengan puasa dan tidak menuruti keadaan lemas pada masa pertama-tama berpuasa. Semua faedah-faedah fisik rohani, kesehatan, dan sosial ini baru terwujud apabila terpenuhi syaratnya, yaitu tidak berlebihan dalam menu berbuka dan menu sahur. Jika tidak keadaannya malah berbalih dampaknya akan menjadi buruk apabila seseorang makan terlalu kenyang dan tidak makan-minum dalam porsi yang sedang. Selain itu, agar tujuan-tujuan tersebut terealisasi dalam puasa juga disyaratkan menjaga lidah, menjaga pandangan, dan menghindari *ghibah*, namimah [adu domba], dan hiburan yang haram. Nabi SAW bersabda dalam hadits Qudsi "Barangsiapa tidak meninggalkan perkataan dusta dan perbuatan keji, maka tidak ada gunanya ia meninggalkan makanan dan minumannya karena Allah."

Betapa banyak orang yang berpuasa yang tidak mendapatkan apa-apa dari puasa kecuali rasa lapar dan dahaga. Jadi, menahan diri dari hal-hal pembatal puasa yang abstrak sama hukumnya dengan meninggalkan pembatal-pembatal puasa yang bersifat materi. Puasa terbatas pada beberapa hari tertentu yang sedikit jumlahnya, yaitu hanya satu bulan dalam satu tahun, dan ia biasanya berlalu dengan cepat karena hari-hari bulan Ramadhan penuh berkah, berlimpah kebaikan dan ihsan. Rasulullah SAW bersabda, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah dari Salman, "*Bulan Ramadhan itu awalnya adalah rahmat, pertengahannya adalah ampunan, dan akhirnya adalah pembebasan dari neraka*"⁷⁸

E. Ayat-ayat Haji dan Umrah

Pengertian haji secara etimologis berasal dari *qashdu* (maksud, niat, menyengaja), sedangkan kata umrah berarti ziarah. Secara terminologis, haji adalah ialah bermaksud (menyengaja) menuju *Baitullâh* dengan cara dan waktu yang telah ditentukan. Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa haji dan umrah adalah untuk melakukan kewajiban ziarah ke *Baitullâh* karena Allah.⁷⁹

Ibadah haji, secara terminologis memiliki arti sebagai perjalanan ibadah ke *baitullâh* untuk melakukan berbagai ritual dengan mengikuti sejumlah syarat dan rukun ibadah haji sebagai rukun Islam yang kelima.

⁷⁷Sumarno Adi Subrata dan Merses Varia Dewi, "Puasa Ramadhan Dalam Perspektif Kesehatan: Literatur Review," dalam *Jurnal Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2017, hal. 244.

⁷⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr:...*, Jilid. 1, hal. 180

⁷⁹ Istianah, "Prosesi Haji Dan Maknanya," dalam *Jurnal Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 31.

Dalam praktiknya, ibadah haji meliputi serangkaian ibadah di tempat-tempat tertentu, seperti Ka'bah, *Shafâ* dan *Marwah*, Muzdalifah dan Arafah, dan aktivitas ritual tertentu, seperti *ihram*, *thawaf*, *sa'i* dan *wuqûf*, di waktu tertentu, yakni bulan Syawal, Dzulqa'dah dan Dzulhijjah. Pengertian ini menunjukkan bahwa ibadah haji harus dilaksanakan dengan mengikuti ketentuan atau aturan-aturan fikih ibadah yang sudah ditetapkan Allah dalam Al-Qur'an, dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW dan diperjelas pelaksanaannya oleh para ulama. Dalam kajian fikih secara umum, apa yang menjadi syarat pelaksanaan ibadah haji adalah:

1. Muslim;
2. Berakal;
3. Dewasa;
4. Mampu; dan
5. Merdeka.

Rukun haji atau kegiatan yang harus dilakukan ibadah haji adalah:

1. *Ihrâm*;
2. Wukuf di arafah;
3. *Thawaf ifâdhah*;
4. *Sa'i*;
5. *Tahallul*; dan
6. Tertib.

Jika salah satu atau lebih dari rukun haji ini ditinggalkan, maka ibadah haji yang dilakukan menjadi tidak sah. Sedangkan wajib haji atau kegiatan yang harus dilaksanakan pada saat ibadah haji dan bagi yang tidak melaksanakannya harus membayar denda (*dam*) adalah:

1. Berihram di *miqât*;
2. *Mabît* di Muzdalifah;
3. *Mabît* di Mina;
4. Melontar *jumrah*; dan
5. *Thawaf Wada'*.

Hukum pelaksanaan ibadah haji adalah wajib bagi mereka yang mampu atau memenuhi syarat haji.⁸⁰

Ibadah umrah, secara terminologis memiliki arti melakukan thawaf di *baitullâh* dan *sa'i* di antara *Shafa* dan *Marwah* dengan berihram. Melihat pada prosesnya, ibadah umrah disebut juga oleh para ulama dengan istilah haji kecil atau ibadah haji yang dikurangi. Para ulama berbeda pandangan terkait hukum pelaksanaan umrah. Para ulama dari mazhab Hanafi dan Maliki berpendapat bahwa hukum umrah adalah sunnah muakkadah. Sedangkan para ulama dari mazhab Syafi'i dan

⁸⁰ Aang Ridwan, Ariq Ramlan dan Fauzidan, "Komunikasi Dan Penyiaran Islam dalam Perjalanan Haji dan Umrah," dalam *Jurnal Mabru: Academic Journal of Hajj and Umrah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 8.

Hambali berpendapat bahwa hukum umrah adalah wajib seperti halnya ibadah haji bagi yang mampu. Perbedaan pendapat ini timbul dari perbedaan interpretasi para ulama atas dalil-dalil keagamaan yang ada tentang ibadah umrah tersebut. Ibadah umrah memiliki syarat yang sama dengan ibadah haji, namun memiliki perbedaan dalam hal rukun dan kewajiban pelaksanaannya. Rukun umrah adalah:

1. *Ihrâm*;
2. *Thawaf*;
3. *Sa'i*; dan
4. *Tahallul*.

Perbedaan utama antara rukun haji dan umrah adalah tidak ada pelaksanaan wukuf di Arafah dalam ibadah umrah. Adapun kewajiban dalam umrah ada dua, yaitu: ihram dari miqat dan menjauhi larangan-larangan ihram.

Dalam praktiknya, banyak umat Islam yang melakukan ibadah umrah secara berulang, sebagai bagian dari upaya mendapatkan kepenuhan spiritual di tanah suci Makkah sebagai muasal agama Islam. Praktik pengulangan umrah ini memang diperbolehkan oleh para ulama secara umum, baik dari mazhab Syafi'i, Hambali, ataupun Hanafi. Sementara para ulama dari mazhab Maliki berpendapat bahwa pengulangan umrah dalam setahun dihukumi makruh. Alasan utama para ulama dari mazhab Maliki yang memakruhkan pengulangan umrah tersebut adalah Nabi dan para sahabat tidak pernah melakukan umrah lebih dari sekali dalam setahun.⁸¹

Adapun ayat yang menerangkan kewajiban haji adalah Sûrah Ali-Imran/3: 95-96 sebagai berikut:

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَرَّكًَا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ^ج فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ^ه وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا^ظ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا^ظ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“Sesungguhnya rumah (ibadah) pertama yang dibangun untuk manusia adalah (Baitullah) yang (berada) di Bakkah (Makkah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi seluruh alam. Di dalamnya terdapat tanda-tanda yang jelas, (di antaranya) Maqam Ibrahim. Siapa yang memasukinya (Baitullah), maka amanlah dia. (Di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, (yaitu bagi) orang

⁸¹Aang Ridwan, Ariq Ramlan dan Fauzidan, “Komunikasi Dan Penyiaran Islam dalam Perjalanan Haji dan Umrah,” ..., hal. 9.

yang mampu¹⁰⁹) mengadakan perjalanan ke sana. Siapa yang mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu pun) dari seluruh alam.”

Sesungguhnya *Bait al-Harâm* adalah kiblat shalat dan doa kaum Muslimin, *Bait al-Harâm* adalah rumah untuk beribadah bagi umat manusia yang pertama kali dibangun. *Bait al-Harâm* dibangun oleh Nabi Ibrahim a.s. dan putranya, Nabi Isma'il a.s. untuk beribadah. Allah SWT berfirman, "Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan pondasi Baitullah bersama Ismail, (seraya berdoa), "Ya Tuhan kami, terimalah (amal) dari kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mendengar Maha Mengetahui". (Sûrah al-Baqarah/2 : 127).

Kemudian beberapa abad setelah itu, Masjid al-Aqsha baru dibangun. Masjidil Aqsha dibangun oleh Nabi Sulaiman bin Dawud AS. pada tahun 1005 SM. Oleh karena itu, menjadikan *Bait al-Harâm* sebagai kiblat tentu lebih layak dan hal ini berarti bahwa Nabi Muhammad SAW adalah pengikut agama Nabi Ibrahim a.s. yang beribadah menghadap ke Ka'bah *al-Musyarrifah*. *Bait al-Harâm* sebagai tempat yang aman dan larangan membunuh seseorang yang berlindung dan melarikan diri ke tanah Haram. Islam telah mengukuhkan keistimewaan *Bait al-Harâm*, adapun kejadian ditaklukkannya kota Makkah dengan jalan kekerasan, maka hal ini karena keadaan terpaksa untuk membersihkan Makkah dari kesyirikan dan agar hanya Allah SWT semata Yang disembah. Saat itu, ada waktu sesaat dari waktu siang yang dihalalkan untuk Rasulullah saw. yang setelah itu tidak pernah dihalalkan lagi untuk orang lain. Kemudian Rasulullah SAW mengumumkan seperti yang terdapat di dalam sirah, bahwa barangsiapa yang masuk masjid, maka ia aman, barangsiapa yang masuk rumahnya, maka ia aman dan barangsiapa yang masuk ke dalam rumah Abu Sufyan, maka ia aman.⁸²

Di antara keistimewaan *Bait al-Harâm* adalah menjadi tempat berkumpulnya para jamaah haji dan dijadikannya ibadah haji sebagai kewajiban bagi kaum Muslimin yang mampu menunaikannya. Haji adalah satu dari lima rukun Islam. Hal ini mengandung pengagungan terhadap *Bait al-Harâm*. Adapun yang dimaksud memiliki kesanggupan melakukan perjalanan menuju sesuatu adalah, adanya kemampuan untuk sampai kepada sesuatu tersebut. Kata *sabîlan* (kemampuan melakukan perjalanan) bersifat umum mencakup kemampuan yang bersifat fisik dan kemampuan yang bersifat materi. Haji wajib bagi setiap Muslim selagi tidak ada sesuatu penghalang baginya untuk sampai ke tanah *Harâm*, baik penghalang yang bersifat fisik atau materi atau kedua-duanya. Adapun penghalang yang bersifat fisik seperti, sakit, khawatir terhadap

⁸² Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 2, hal. 346.

keselamatan diri dari ancaman musuh atau binatang buas, atau dengan kata lain, jalan menuju ke tanah *Harâm* tidak aman. Sedangkan penghalang yang bersifat materi seperti tidak memiliki bekal biaya dan kendaraan atau transportasi bagi orang yang sulit untuk sampai ke tanah *Harâm* kecuali harus memiliki bekal biaya dan kendaraan. Sedangkan jika yang menjadi penghalang adalah kedua-duanya adalah seperti tidak memiliki biaya dan kendaraan disertai sakit atau keadaan jalan yang tidak aman.⁸³

Mayoritas ulama sepakat bahwa bekal biaya dan kendaraan termasuk syarat *al- Istithâ'ah* (mampu). Hal ini berdasarkan dalil sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ali dari Rasulullah SAW bahwa beliau bersabda seperti yang diriwayatkan oleh Tirmidzi dari hadits *dha'if*. "*Barangsiapa yang telah memiliki bekal biaya dan kendaraan yang bisa ia gunakan untuk pergi ke Baitullâh, tetapi ia tidak menunaikan ibadah haji, maka tidak ada beda bagi dirinya antara mati dalam keadaan sebagai seorang Yahudi atau Nasrani.*" Hal ini karena Allah SWT telah berfirman di dalam Al-Qur'an, "*mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullâh.*" Para sahabat seperti Ibnu Umar dan yang lainnya menafsiri *istithâ'ah* dengan bekal biaya dan kendaraan.⁸⁴ *Istithâ'ah* adalah kemampuan jemaah untuk menunaikan ibadah haji lahir, batin, terpelihara dan selamat, tanpa mengabaikan tanggung jawabnya terhadap keluarga.⁸⁵

Ayat (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) maksudnya adalah, dan barangsiapa yang mengingkari bahwa *Baitul Harâm* adalah rumah ibadah yang pertama didirikan, tidak melaksanakan perintah Allah Swt berupa ibadah haji, maka sesungguhnya Allah Swt tidak butuh kepadanya, karena Allah Swt, Zat Yang Maha kaya dan tidak butuh kepada seluruh alam. Mayoritas ulama memiliki pandangan bahwa ayat ini ditujukan kepada orang yang tidak mau menunaikan ibadah haji, padahal ia telah memiliki kemampuan untuk menunaikannya. Hal ini berdasarkan hadits Rasulullah SAW seperti yang diriwayatkan oleh Tirmidzi, namun di dalam sanad hadits ini terdapat kelemahan "*Barangsiapa yang mati dan belum menunaikan ibadah haji, maka hendaklah ia memilih antara mati dalam keadaan sebagai seorang Yahudi atau Nasrani.*"

Berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh adh-Dhahhak di dalam sebab turunnya ayat, bahwa ketika ayat kewajiban haji turun, Rasulullah SAW mengumpulkan pemeluk enam agama, yaitu kaum Muslimin,

⁸³ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 2, hal. 347.

⁸⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 2, hal. 347.

⁸⁵ Primadatu Deswara, "Isthithâ'ah Kesehatan Jemaah Haji," dalam *Jurnal Persada Husada Indonesia*, Vol. 10 No. 37 Tahun 2023, hal. 29.

Yahudi, Nasrani, *Shâbi'în*, kaum *musyrikîn* dan kaum Majusi, lalu beliau berkata seperti yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim dan An-Nasa'i, "*Sesungguhnya Allah SWT telah mewajibkan atas kalian ibadah haji, maka berhajilah kalian.*"

Lalu kaum Muslimin mengimani perintah ini, sedangkan kaum yang lainnya mengingkarinya. Mereka berkata, "*Kami tidak mau mengimannya, kami tidak mau mengerjakan shalat dan haji.*" Lalu Allah SWT menurunkan ayat (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ).

Tujuan ayat dan berita-berita ini adalah memunculkan perasaan benci terhadap sikap enggan menunaikan ibadah haji dan penekanan terhadap orang-orang yang memiliki kemampuan agar mereka menunaikan ibadah haji.⁸⁶

Ayat tentang haji yang lain sekaligus umrah adalah Sûrah Al-Baqarah/2: 196 sebagai berikut:

وَاتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلُقُوا
رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ
فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ
فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا
رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Akan tetapi, jika kamu terkepung (oleh musuh), (sembelihlah) hadyu yang mudah didapat dan jangan mencukur (rambut) kepalamu sebelum hadyu sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepala (lalu dia bercukur), dia wajib berfidyah, yaitu berpuasa, bersedekah, atau berkorban. Apabila kamu dalam keadaan aman, siapa yang mengerjakan umrah sebelum haji (tamatu'), dia (wajib menyembelih) hadyu yang mudah didapat. Akan tetapi, jika tidak mendapatkannya, dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (masa) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna. Ketentuan itu berlaku bagi orang yang keluarganya tidak menetap di

⁸⁶ Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*:..., Jilid. 2, hal. 347-348.

sekitar Masjidilharam. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Keras hukuman-Nya.” (Sûrah al-Baqarah/2: 196)

Berikut penafsiran al-Zamakhsyarî terhadap ayat di atas:

وَأْتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ انْتُوا بِهِمَا تَامِينَ كَامِلِينَ بِمَنَاسِكَهُمَا وَشَرَائِطُهُمَا لَوَجْهِ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ تَوَانٍ وَلَا نُقْصَانٍ يَقَعُ مِنْكُمْ فِيهِمَا. جَعَلَ الْوُقُوفَ عَلَيْهَا كَبَعْضِ مَنَاسِكَ الْحَجِّ الَّذِي لَا يَتِمُّ إِلَّا بِهِ. وَقِيلَ: إِتْمَامُهَا أَنْ تَحْرَمَ بِهِمَا مِنْ دَوْبِرَةِ أَهْلِكَ، رُوِيَ ذَلِكَ عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. وَقِيلَ: أَنْ تُفْرَدَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا سَفَرًا كَمَا قَالَ مُحَمَّدٌ: حَجَّةٌ كُوفِيَّةٌ وَعُمْرَةٌ كُوفِيَّةٌ أَفْضَلُ. وَقِيلَ: أَنْ تَكُونَ النَّفَقَةُ حَلَالًا. وَقِيلَ: أَنْ تَخْلُصُوهُمَا لِلْعِبَادَةِ وَلَا تَشُوبُوهُمَا بِشَيْءٍ مِنَ التِّجَارَةِ وَالْأَعْرَاضِ الدُّنْيَوِيَّةِ. فَإِنْ قُلْتَ: هَلْ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى وَجُوبِ الْعُمْرَةِ قُلْتَ: مَا هُوَ إِلَّا أَمْرٌ بِإِتْمَامِهَا، وَلَا دَلِيلٌ فِي ذَلِكَ عَلَى كَوْنِهَا وَاجِبِينَ أَوْ تَطَوُّعِينَ، فَقَدْ يُؤْمَرُ بِإِتْمَامِ الْوَاجِبِ وَالتَّطَوُّعِ جَمِيعًا، إِلَّا أَنْ تَقُولَ: الْأَمْرُ بِإِتْمَامِهَا أَمْرٌ بِأَدَائِهَا، بِدَلِيلِ قِرَاءَةِ مَنْ قَرَأَ: وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ. وَالْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ فِي أَصْلِهِ، إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِ الْوُجُوبِ، كَمَا دَلَّ فِي قَوْلِهِ: (فَاصْطَادُوا)، (فَانْتَشَرُوا) زِيَادَةُ تَوْصِيَةِ بِصِيَامِهَا وَأَنْ لَا يَتَهَاوَنُ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَدَدِهَا، كَمَا تَقُولُ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ لَكَ إِهْتِمَامٌ بِأَمْرٍ تَأْمُرُهُ بِهِ وَكَانَ مِنْكَ بِمَنْزِلِ: اللَّهُ اللَّهُ لَا تَقْصُرْ. وَقِيلَ: كَامِلَةٌ فِي وَقُوعِهَا بَدَلًا مِنَ الْهُدَى. وَفِي قِرَاءَةِ أَبِي: فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى التَّمَتُّعِ، عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ لَا مَتَعَةٌ وَلَا قِرَانٌ لِحَاضِرِي

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ عِنْدَهُمْ، وَمِنْ تَمَتُّعٍ مِنْهُمْ أَوْ قِرْنٍ كَانَ عَلَيْهِ دَمٌ وَهُوَ دَمٌ جِنَايَةٌ لَا يَأْكُلُ مِنْهُ وَأَمَّا الْقَارِنُ وَالْمَتَمَتُّعُ مِنْ أَهْلِ الْآفَاقِ فَدَمُهُمَا دَمٌ نُسْكَ يَأْكُلَانِ مِنْهُ. وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ: إِشَارَةٌ إِلَى الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ وَجُوبُ الْهَدْيِ أَوْ الصِّيَامِ وَلَمْ يُوجِبْ عَلَيْهِمْ شَيْئًا. وَحَاضِرُوا الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ: أَهْلُ الْمَوَاقِيتِ فَمَنْ دُونَهَا إِلَى مَكَّةَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ. وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ: أَهْلُ الْحَرَمِ وَمَنْ كَانَ مِنَ الْحَرَمِ عَلَى مَسَافَةٍ لَا تَقْصُرُ فِيهَا الصَّلَاةُ وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي الْمَحَافِظَةِ عَلَى حُدُودِهِ وَمَا أَمَرَكُمْ بِهِ وَنَهَاكُمْ عَنْهُ فِي الْحَجِّ وَغَيْرِهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِمَنْ خَالَفَ لِيَكُونَ عَاقِبَتُكُمْ بِشِدَّةِ عِقَابِهِ لَطْفًا لَكُمْ فِي التَّقْوَى.

Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah, kerjakanlah semuanya itu dengan lengkap, lengkap dengan amalan dan syarat-syaratnya karena Allah, tanpa ada penundaan atau kelalaian dari kalian terhadap keduanya. Menjadikan wukuf kepadanya seperti beberapa amalan haji yang tidak dapat sempurna kecuali dengannya. Dikatakan: Penyempurnaan adalah dengan memakai ihram bersama mereka dari lingkungan kelompok anda. Hal ini diriwayatkan oleh Ali, Ibnu Abbas, dan Ibnu Mas'ud radhiyallahu 'anhum. Dikatakan: Untuk mengifradkan (menyendirikan) perjalanan sebagaimana Muhammad bersabda: Haji Keffyah dan Umrah Keffyah lebih baik. Dikatakan: memberikan nafkah itu diperbolehkan. Dikatakan: Bahwa mengikhlasannya untuk beribadah dan tidak mencampurnya dengan perdagangan atau tujuan duniawi. Jika berkata: Apakah ada dalil bahwa umrah itu wajib? Aku berkata: Itu hanya perintah untuk menunaikan, dan tidak ada dalil bahwa hal itu wajib atau sukarela. Maka sungguh memerintahkan untuk menyempurnakannya adalah wajib, dan melaksanakannya secara sukarela. Kecuali yang dikatakan perintah untuk menyempurnakannya adalah perintah untuk melaksanakannya. Dengan dalil bacaan orang yang membaca: "Dan melaksanakan haji dan umrah". Perintah itu pada hakikatnya wajib, kecuali ada bukti yang menunjukkan pertentangan tentang kewajiban tersebut, sebagaimana disebutkan dalam sabdanya: (Maka mereka berburu), (Maka menyebarlah).

Perbanyaklah anjuran untuk berpuasa, dan jangan mengangap remeh atau mengurangi jumlahnya, Sebagaimana Engkau katakan kepada seseorang jika Engkau berkepentingan terhadap suatu perkara yang Engkau perintahkan kepadanya, dan hal itu ada dalam kedudukanmu: Ya Allah, Ya Allah, janganlah kamu lengah. Dikatakan : menyempurnakan dari sesuatu yang terjadi tersebut adalah sebagai pengganti dari hadyu (denda). Di dalam qirâ'ât Ubay *فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ* (maka berpuasalah tiga hari secara berturut-turut) itu merupakan isyarat tamattu'. Menurut Abu Hanifah dan para sahabatnya, tidak ada tamattu' atau qirân bagi mereka yang menghadiri Masjidil Haram di antara mereka, dan siapa pun di antara mereka yang melakukan tamattu' atau qirân, maka dia akan terkena darah, itu adalah darah kejahatan dan dia tidak boleh memakannya dan orang yang melakukan tamattu' dari kalangan penduduk cakrawala, darahnya adalah darah ritual yang boleh mereka makan. Menurut Al-Syafi'i: merujuk pada hukumnya yaitu wajibnya berkorban atau berpuasa, namun tidak mengharuskan mereka melakukan apa pun. Mereka yang menghadiri Masjidil Haram: mereka yang bertemu di mîqât, dan mereka yang melakukan perjalanan ke Mekah menurut kalangan Abu Hanifah. Menurut Al-Syafi'I, orang-orang yang berada di Tempat Suci dan siapa pun yang berasal dari Tempat Suci pada jarak yang tidak dipersingkat shalatnya, dan bertakwalah kepada Allah yang menjaga batas-batasnya dan apa yang Dia perintahkan kepadamu dan dilarang untuk kamu lakukan selama haji. dan lain-lain, dan ketahuilah bahwa Allah sangat berat azabnya bagi siapa saja yang durhaka, sehingga pengetahuanmu tentang beratnya azab-Nya menjadi kebaikan bagimu dalam ketakwaan.⁸⁷

Sebab turunnya firman Allah Ta'ala "Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah": Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari Shafwan bin Umayyah, katanya: Seorang laki-laki menghadap Nabi SAW sementara badannya berlumur za'faran dan ia mengenakan jubah. Ia bertanya, "Apa yang harus saya lakukan dalam umrah saya, wahai Rasulullah SAW?" Maka Allah Swt menurunkan firman-Nya, "Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah Swt." Rasulullah SAW lantas berseru, "Mana orang yang bertanya tentang umrah tadi?" Orang itu menyahut, "Saya di sini!" Beliau bersabda, "Lepaskan pakai anmu, Ialu (kalau bisa) mandilah dan hiruplah air dengan hidung lalu keluarkan lagi, selanjutnya apapun yang kau kerjakan dalam hajimu kerjakan pula dalam umrahmu." Sebab turunnya firman Allah Ta'ala, "Jika ada di antaramu yang sakit": Bukhari meriwayatkan dari Ka'b bin

⁸⁷ Al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iq Ghawâmid Al-Tanzil Wa 'Uyûn Al- Aqâwil Fi Wujûh Al- Ta'wil*, ..., hal. 118.

Ujrah bahwa ia pernah ditanya tentang firman Allah Ta'ala: "*maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa...*", maka ia berkata: "*Aku dibawa menghadap Nabi SAW sementara kutu rambutku berjatuh ke wajahku.*" Beliau bersabda, "*Tak kusangka keadaanmu sedemikian payahnya. Apakah kau tidak punya kambing ?*" Aku menjawab, "*Tidak.*" Beliau bersabda, "*Kalau begitu berpuasalah tiga hari, atau beri makan enam orang miskin, masing-masingnya setengah sha' makanan, dan cukurlah rambutmu.*" Jadi, ayat ini turun berkenaan denganku secara khusus, tapi berlaku untuk kalian semua secara umum." Muslim meriwayatkan dari Ka'b bin Ujrah, katanya: "*Ayat ini turun sehubungan denganku. Saat itu aku menemui Rasulullah SAW lalu beliau bersabda, "Mendekatlah kemari." Setelah aku mendekat dua atau tiga langkah, beliau bersabda, "Apakah kau terganggu dengan kuat rambutmu?" Kata Ibnu Aun (salah satu perawi hadits ini): Kurasa Ka'b menjawab, "Ya". Lalu beliau menyuruhku berpuasa, atau bersedekah, atau menyembelih kurban yang mudah didapat.*"⁸⁸

Ahmad meriwayatkan dari Ka'b : "*Saat itu kami sedang bersama Nabi SAW di Hudaibiyah dan kami sedang ihrâm serta kaum musyrikîn menghalangi kami datang ke Ka'bah, sementara rambutku tebal (panjang) sehingga kutu di kepalaku sampai berjatuh di wajahku. Ketika Nabi SAW berpapasan denganku, beliau bertanya, "Apakah kau terganggu dengan kutu rambutmu?" Akhirnya beliau menyuruhku mencukur rambut, dan saat itulah turun ayat ini: "Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban."*⁸⁹ Dalam kamus istilah fiqh, *fidyah* berarti sejenis denda atau tebusan yang dikenakan kepada orang islam yang melakukan beberapa kesalahan tertentu didalam ibadah atau menebus ibadah karena *uzur* yang disyari'atkan.⁹⁰

Haji sudah dikenal di kalangan bangsa Arab Jahiliyah, sejak masa Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail, dan Islam menyetujuinya setelah menghapus berbagai jenis kesyirikan dan kemungkaran yang terselip di dalam ritual haji itu, serta Islam menambah ke dalamnya beberapa manasik, Allah Ta'ala mewajibkan haji atas kaum muslimin pada tahun 6 H dengan firmanNya, "*...Dan (di antaranya) kewajiban monusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu.*" (Sûrah Ali Imran/3: 97) Ibadah haji yang pertama kali ditunaikan kaum muslimin adalah pada tahun 9 H dengan dipimpin

⁸⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 1, hal. 433-434.

⁸⁹ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 1, hal. 434

⁹⁰ M. Abdul Mujiieb, Mabruhi Tholha dan Syafi'ah AM, *Kamus Istilah Fiqh*, Jakarta : PT Pustaka Firdaus, 2002, hal. 77.

Abu Bakar RA (kemudian Nabi SAW mengerjakan haji pada tahun 10 H), dan pada saat itulah Abu Bakar mengumumkan kepada kaum *musyrikîn* yang sedang berhaji: "*setelah tahun ini orang musyrik tidak boleh berhawaf*", dan turunlah ayat "*...Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwa), karena itu janganlah mereka mendekati Masjidil harâm sesudah tahun itu...*" (Sûrah at-Taubah/9: 28).⁹¹

Sejak itu setiap tahun kaum muslimin dari berbagai belahan bumi berduyun-duyun ke *Baitullâh* yang mulia dengan hati yang penuh kerinduan dan pengagungan. Dengan dinaungi panii iman kepada Allah Ta'ala, suara mereka nyaring melantunkan *talbiyah*, dan hati mereka khusyuk di tempat-tempat yang agung itu. Mereka bertujuan menyucikan jiwa mereka dari kotoran-kotoran maksiat dan pelanggaran perintah-perintah Tuhan. Dalam semua barisan dan gerakan massal mereka, mereka terlebur dengan konsep persamaan, tanpa ada perbedaan antara pemimpin dan bawahan, penguasa dan rakyat, kaya dan miskin. Mereka lepas dari atribut-atribut kemewahan dunia. Di seluruh peniuru dunia ini tidak akan Anda temukan perkumpulan besar dan mukamar internasional seperti muktamar haji setiap tahun, di mana Anda dapati di sana berbagai suku bangsa, warna kulit dan logat bahasa dari seluruh pelosok dunia.⁹²

⁹¹ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 1, hal. 434-435.

⁹² Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*:..., Jilid. 1, hal. 435.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Al-Zamakhsyarî dalam karyanya, *Tafsîr Al-Kasysyâf* tidak mencantumkan semua *qirâ'ât syadzdzâh* dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan Fiqih Ibadah dan implikasinya. Berikut penjelasan tentang beberapa *qirâ'ât syadzdzâh* yang dicantumkan beliau:

1. Ayat Thararah: dalam menafsirkan Sûrah Al-Mâidah/5: 6, Al-Zamakhsyarî mengutip *qirâ'ât* Abdullah yang berbunyi فَأَمُّوا صَعِيداً yang artinya “Maka pergilah ke tempat yang tinggi”. Hukum yang distinbath dari bacaan ini adalah agar tidak *tahâwun* (meremehkan) perkara tayammum. Harus berusaha yang keras dahulu dalam mencari air, kalau tidak ada baru bertayammum.
2. Ayat Shalat: dalam menafsirkan Sûrah Al-Baqarah/2: 238, Al-Zamakhsyarî menjelaskan, menurut Qira'at tersebut, ada dua macam shalat, salah satunya adalah shalat pertengahan, yang bisa merujuk pada shalat siang, fajar, atau maghrib, berdasarkan berbagai riwayat mengenai hal tersebut. Yang kedua ialah shalat ashar, dikatakan “Keutamaannya ialah karena pada waktu itu masyarakat sibuk dengan perdagangan dan mata pencaharian mereka”.
3. قَانِتِينَ dan وَقَوْمُوا لِلَّهِ dan *bangkitlah karena Allah di dalam sholat*, قَانِتِينَ *Mengingat Allah dalam setiap keadaanmu*. والقنوت : *Untuk mengingat Allah saat bangkit/bangun*, inilah menurut al-Zamakhsyari. Sedangkan lafadz قَانِتِينَ menurut al-Alusy berarti ketenangan dalam shalat baik dalam keadaan mukim atau *safar*.

4. Ayat Zakat: dalam menafsirkan Sûrah At-Taubah/9: 103, Al-Zamaksyarî mengutip sebuah *qirâ'ât* tanpa menyebutkan sumbernya, yakni lafadz *تُطَهَّرُهُمْ* dengan menjazmkan *ra'*-nya sebagai *jawab fi'il amr* (خُدْ). Dalam Ushul fiqih, setiap kata perintah yang diiringi dengan *jawabul amr* (*jawab fi'il amr*) maka dihukumi wajib.
5. Ayat Puasa: dalam menafsirkan Sûrah Al-Baqarah/2:184, Al-Zamakhsyari memberikan tafsirannya yaitu : Pada yat 184, beliau mengutip *qirâ'ât* Ubay dalam kata *مُتَتَابِعَاتٍ* *أَيَّامٍ* *أُخْرٍ* *فَعِدَّةٌ* *مِنْ* *أَيَّامٍ* *أُخْرٍ*. Jika ditambahi kata diakhir, maka mengganti semua puasa yang pernah ditinggalkan harus dilakukan secara berurutan, tidak boleh diberi jeda.
6. Al-Zamakhsyari juga mencantumkan qira'at syadz yang ada pada ayat 185, Dalam ayat tersebut, terdapat qira'at syadz yang dibaca pada lafadz "فَلْيَصُومُوا" dengan perubahan dari kata asal "فَلْيَصُومُوا" menjadi "فَلْيَصُومُوا". Qiraat ini memberikan penekanan tambahan pada objek "bulan" yang disarankan untuk berpuasa, meskipun dalam qiraat mutawatir bentuk ini tidak digunakan. Qiraat syadz ini memberikan nuansa lebih eksplisit dalam menyatakan kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan.
7. Ayat Haji dan Umrah: dalam menafsirkan Sûrah Al-Baqarah/2: 196, Al-Zamakhsyari mengutip *qirâ'ât* Ubay, yakni lafadz *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* *مُتَتَابِعَاتٍ* yang artinya puasa tiga hari berturut-turut. Konsekuensinya harus berturut-turut dalam berpuasa penggnti *dam* ini.
8. Qira'at syâdz dalam masyarakat tidak berperan sebagai hujjah untuk menetapkan hukum fikih ibadah yang formal. Meskipun qira'at syâdz mungkin memberikan wawasan atau makna tambahan dalam tafsir, ia tidak digunakan sebagai landasan hukum dalam pelaksanaan ibadah seperti shalat, puasa, atau zakat. Qira'at yang diterima secara mutawatir tetap menjadi dasar yang sah dalam menetapkan hukum-hukum tersebut. Oleh karena itu, urgensi qira'at syâdz di masyarakat lebih berkaitan dengan bidang penafsiran dan kebahasaan, bukan dalam konteks hukum fikih ibadah yang mengikat.

B. Saran

Dengan berakhirnya penulisan ini, saya berpesan kepada diri saya khususnya dan pembaca umumnya, agar senantiasa konsisten dalam menjalankan semua perintah Allah serta konsisten dalam menjauhi segala larangan-Nya. Karena hanya dengan itu semua, kita bisa merasakan ketenangan, ketenteraman dan kenyamanan dalam hidup.

Selain itu, apapun halangan dan rintangan, kita harus selalu senantiasa dan berusaha menjadi insan yang beriman dan bertakwa secara sempurna, agar tujuan kebahagiaan secara komprehensif kita capai.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Itr, Nur al-Din. *‘Ulûm Al-Qur’ân al-Karîm*, Damaskus: Matba’ah al-Salb, 1993.
- Baqi Abdul. *Mu’jam Al-Mufahras Li Al-Fâdz Al-Qur’ân*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1987.
- Ja’far Abi, Musa’id Muslim. *Manâhij al-Mufassirîn*, t.tp.: Dar al-Ma’rifah, 1980.
- Abror, Khoirul. *Fiqih Ibadah*, Bandar Lampung: Arjasa Pratama, 2019.
- Al-Hasan Abu, Ala al-Din ‘Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn ‘Umar al-Syayhi *Lubab al-Ta’wil fî Ma’âni al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H, Jilid II.
- Jayb Abu, Sa’dy. *Al-Qomus Al-Fiqhiyah Lughotan wa Istilahan*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 1988.
- Musa Abu, Muhammad Husain. *Al-Balaghah Al-Qur’âniyyah fî Tafsîr al-Kasysyâf wa Atsaruhâ fî Dirâsah al-Balâghiyah*, t.tp.: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.th..
- Ahmad, Muhammad. *Tauhid Ilmu Kalam*, Bandung: Pustaka Setia, 1998.

- al-Alusi, Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al Sayyid Mahmud. *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azîm*, Beirut: Dârul Kutub al-'Ilmiah, 1431 H.
- Amin, Ahmad. *Dhuhâ al-Islâm*, juz III, Cairo Al-Nahdhah al-Mishriyah, 1966.
- Anwar, Rosihon dan Abdul Rozak. *Ilmu Kalam*, Pustaka Setia, Bandung, 2000.
- Asshiddieqy, Hasbiy. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Ayazi, Muhammad. *Al-Mufasssirûn Hayâtihim wa Manhajihim* Juz II, Qabli: Wazarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Islami, 1386.
- Baidan, Nashiruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- al-Baidhawi, Nashiruddin Abu Said Abdullah Bin Umar Bin Muhammad Asy-Syairazi. *Anwâr at-Tanzîl Wa Asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dâr at-Turâts, 1418 H.
- al-Baydawi, Nasr al-Din Abu Sa'id 'Abd Allah ibn Umar ibn Muhammad al-Syirazi. *Tafsîr al-Baydawî*, Beirut: Dar al-Turath al-'Arabi, 1418, Juz 2.
- Bakri, Nazar. *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Bandung: Rajawali Press, 1993.
- Boswort, C.E.. *Dinasi-Dinasti Islam*, Terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993.
- Chalil, Moenawir. *Biografi Empat Serangkai Mazhab*, Jakarta : Bulan Bintang, 1995.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2010.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Sejarah Perkembangan Pemikiran Dalam Islam*, Bagian 1, Jakarta: Beunabi Cipta, 1987.
- Al-Dawudi, Ahmad. *Thabaqât al-Mufasssirîn* Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn* Juz I, t.tp.,: Maktabah Wahbah, t.th..

- Dhaif, Syauqi. *Al-Balaghah Tathawwur wa Târikh*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1965.
- Direktorat Jenderal Bimas Islam, Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010.
- Fahani. *Târikh Daulah Ali Saljuq*, Mesir: Al-Kutub Al-'Arabiyah, 1900.
- Farid, Ahmad. *60 Biografi Ulama Salaf*, Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. *Al-Bidâyah fî Al-Tafsîr Al-Maudhû'i*, Mesir: Dirâsât Manhajiyah Maudhû'iyah, 1997.
- Al-Fauzan, Saleh. *Fiqih Sehari-hari* terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Ahmad Ikhwani dan Budiman Mushtofa, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Fauzi. "Elaborasi Wudhu dalam Perspektif *Lawn Tafsîr al-Ahkâm*: Kajian Pemahaman terhadap QS. Al-Maidah Ayat 6," dalam *Jurnal Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2021.
- Ghazali, M. Bahri. *Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992.
- Haidir, Abdullah. *Mazhab Fiqih: Kedudukan dan Cara Menyikapinya*, t.tp.: Dar Khalid bin Al Waleed, 2004.
- Hajar, Aprilita. "Pengaruh Qiraat Shadh Dalam Hukum (Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah)", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2022.
- Hakim, M. Baqir. *Ulûmul Qur'ân*, terj. Nashirul Haq, dkk, Jakarta: Al-Huda, 2006.
- Hanafî, Ahmad. *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Hanafî, Muchlis M. *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah*, Tangsel: Lentera Hati, 2013.
- Haroen, Nasroen. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hasanuddin. *Perbedaan Qira'at: dan Pengaruhnya Terhadap Istinbâth Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.

- Hitti, Philip K.. *History of the Arabs* Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- Ibn Hazm, Ahmad. *Al-Ihkâm fi Ushûl Al-Ahkâm Juz I*, Beirut: Dâr Al-Ahqâf Al-Jadîdah, 1400.
- Al-Jamal, Hassan. *Biografi 10 Imam Besar*, Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Jamal, Khairunnas dan Afriadi Putra. *Pengantar Ilmu Qira'at*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- Jauhari, Wildan. *Biografi Imam Abu Hanifah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Jinni, Ibn. *Al-Muhtasab fi Tabyîni Wujûhi Shawâdh Al-Qirâ'ât wa Al-Îdhâh 'Anhâ juz I*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1971.
- Al-Juwaini, Mustafâ Al-Sawi. *Manhaj al-Zamakhsyarî fi al-Tafsîr wa Bayân I'jâzihî*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1119.
- Kemenag RI. *Al-Qur'an dan Tafsinya (Edisi yang di sempurnakan)*, Jakarta: Widya cahaya, 2011, Jilid 1-3.
- Kusumawardani, Diah. "Makna Wudhu dalam Kehidupan menurut Al-Qur'an dan Hadis," dalam *Jurnal Riset Agama*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.
- Lubab, Nafiul dan Novita Pancaningrum. "Mazhab: Keterkungkungan Intelektual Atau Kerangka Metodologis (Dinamika Hukum Islam)," dalam *Jurnal Yudisia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015.
- Ma'shum, Ali dan Zainal Abidin Munawwir. *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo, 2003.
- Al-Maidani, *Ma'ârij Al-Tafakkur wa Daqâiq Al-Tadabbur Juz XV*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2006.

- Mawardi, Udi Mufardi. *Teologi Washil Ibn 'Atha (Manifesto Pertautan Hati, Fikiran, dan Tindakan dalam Mencintai Tuhan)*, Serang: LP2M UIN SMH, 20217.
- Munawir, A. Warson. *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progesif, 1997.
- Musa, Kamil. *Ahkâmal 'Ibâdah, Shalat, Zakat, Shaum, Haji*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 1991.
- Muslim. *Shahîh Muslim* No. 3088, Terj. Muhammad Fuad Abdul Baqi, Saudi Arabia: Dâr al-Ihyâ', 1374 H.
- Nasir, Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami Al-Qur'an*, Surabaya: Imtiyaz, 2011.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Pakpahan, Elpanti Sahara. "Pemikiran Mu'tazilah," dalam *Jurnal Al-Hadi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017.
- Prastowo, Andi. *Memahami Metode-Metode Penelitian Suatu tinjauan Teoretis & Praktis*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Qardawi, Yusuf. *Al-'Ibâdah fî Al-Islâm*, Mesir: Muassasah al-Risalah, 1979.
- Al-Qatthan, Manna Khalil. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001.
- Al-Qifti. *Inbâh al-Ruwâh 'alâ Anbâh al-Nuhah*, Juz III, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1986.
- al-Qurṭhubi, Ahmad Ibn Abi Bakar. *Al-Aḥkâm Li-Jamî' al-Qur'ân wa al-Mubîn limâ Tadhammâhû min ayyi wa al-Sunnah al-Furqân*, Beirut: Muassasahul Risalah, 2006, Jilid. 4.
- al-Qurṭhubi. *Tafsîr al-Qurṭûbî* Ter. Asmuni, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

- al-Qusyairi, Abd al-Karim Ibn Hawazin bin Abd al-Malik. *Latâ'if al-Isyârât Tafsîr al-Qusyairi*, Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitâb, t.th, Juz 1.
- Rafidah, Ibrahim ‘Abd Allah. *Al-Nahwa wa Kutub Al-Tafsîr* t.ttp: Dâr Al-Jamâhiriyyah, 1990.
- Rijal, Syamsul, Harjoni Desky dan Angga Syahputra. “Kajian Kritis Pemikiran Abu Yusuf Terhadap Perkembangan Ekonomi Islam Modern,” dalam *Jurnal Jeskape: Jurnal Ekonomi Syariah, Akuntansi dan Perbankan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2021.
- Romli. *Muqâranah Mazâhib fil Ushûl*, Jakarta : Gaya Media Pertama, 1999.
- Royani, Zulkifli. "Fiqh dan Prinsip Ibadah dalam Islam", dalam *Jurnal Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran dan Pencerahan*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2017.
- Al-Rumi, Yaqut Al-Hamawi. *Mu'jam Al-Adibba'*, Beirut:Dar al-Gharbi al-Islami, 1993.
- Salim, Abdul Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Samin. *Fiqh Ibadah: Buku Ajar*, Jambi: T.tp, 2020.
- Sari, Milya dan Asmendri. “Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA”, dalam *Jurnal Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020.
- Al-Shiddieqy, Hasbi. *Pokok Pokok Pegangan Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, t.th..
- Al-Shiddieqy, Hasby. *Ilmu-ilmu Al-Qur'an: Membahas Ilmu-ilmu Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, Semarang: PT.Pustaka Rizki Putra, 2014.
- Shidqon, Alfian. Zakian Rifqa dan Noufal P. Tumewu, “Melacak Sinisme Al-Zamakhsyari Terhadap Perempuan (Aplikasi Semiotika-Psikonalisis Jacques Lacan),” dalam *Jurnal Lathaif: Literasi Tafsir Hadis dan Filologi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2023.
- Shihab, Quraish. *Filsafah Ibadah dalam Islam dalam buku Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Putra, 1992.

- al-Singkili, Abd al-Rauf. *Turjuman al-Mustafid*, Jil. I, Jakarta: Raja Publishing: 2014.
- Sitorus, Iwan Romadhan. "Asal Usul Ilmu Qira'at", dalam *Jurnal El-Afkar*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, Bandung: Alfabeta, 2016.
- Suhendra, M. Fadli. *Fiqh Ibadah Wanita*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011, Cet. 1.
- Supiana, dkk. *Ulûmul Qur'ân*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Supriyadi, Dedi. *Perbandingan Mazhab Dengan Pendekatan Baru*, Bandung : CV Pustaka Setia, 2008.
- Suryadilaga, M. Alfatih dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010.
- Syalabi, Ahmad. *Mausû'ah al-Târikh al-Islamiy wa al-Hadhârah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974.
- Syibromalisi, Faizah Ali. "Pengaruh Qira'at Terhadap Penafsiran", dalam *Jurnal Alfanar: Jurnal Al-Qur'an Dan Hadits*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2011.
- Syibromalisi, Faizah Ali. *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Al-Syurbasi, Ahmad. *Al-Aimmatu Al-Arbaah*, Terj. Sabil Huda dan Ahmadi, Jakarta : Bumi Aksara, 1993.
- Al- Syurbasi. Ahmad, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, Amzah, 2008.
- Tim Forum Karya Ilmiah Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Purna Siswa 2011 MHM Lirboyo Kota Kediri. *Al-Qur'an Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsîr Kalâmullâh*, Kediri: Lirboyo Press, 2013.
- al-Tsa'alabi, Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Makhluḥ. *al-Jawâhir al-Ḥassan fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1418 H, Jilid II.

- Umar, Ratnah. “Qira’at Al-Qur’an (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira’at)”, dalam *Jurnal Al-Asas*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.
- Usman, Iskandar. *Istihsan Dan Pemahaman Hukum Islam*, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Usman. *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Usmani, Ahmad Rofi’. *Ensiklopedia Tokoh Muslim*, Bandung: Mizan, 2015.
- Utami, Murni. “Noor Hafizah, Nurul Izatil Hasanah, “Mazhab Hanafiah Dan Perkembangannya: Sejarah Dan Peta Pemikiran,” dalam *Jurnal Islamic Education*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023.
- Wafiyath, Ibn Khalkan. *Al-A’yân wa Anbâi Abnai Al-Zamân* Juz V, Beirut: Dar Sadir, 1978. Watt, W. Montgomeri. *Kejayaan Islam*, Terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1990.
- Widayati, Romlah. *Implikasi Qirâ’ât Syâdzdzah Terhadap Istimbâth Hukum*, Tangerang Selatan: Transpustaka, 2015.
- Yahya, Mukhtar. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung : PT. Al-Ma’arif, 1997.
- Yamani, Moh. Tulus. “Memahami al-Qur’an dengan Metode *Tafsîr Maudhû’î*,” dalam *Jurnal PAI*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015.
- Yanggo, Huzaimah Tahido. *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Tangsel: Logos Wacana Ilmu, t.th..
- Al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf ‘An Haqâ’iq Ghawâmid Al-Tanzîl Wa ‘Uyûn Al- ‘Aqâwil Fi Wujûh Al- Ta’wîl*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 2009.
- Al-Zamakhsyari, Mahmûd bin ‘Umar. *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al- ‘Aqâwil fi Wujûh al-Ta’wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2013.
- Al-Zamakhsyari. *Atwaq al-Dzahab fi al-Mawâ’iz wa al-Khitâb*, t.tp.: Maktabah Lisân al-‘Arab, 1304 H.
- al-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-Azim. *Manâhil Al-‘Irfan fi ‘Ulûm Al-Qur’ân Juz II*, Mesir: Musthâfâ Bâb Al-Ḥalabî, t.th.

- Al-Zarqani, Muhammad ‘Abd Al-Azim *Manâhil Al-‘Irfân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân* Juz I, Mesir: Mustafâ Bab Al-Halabi, t.th..
- Al-Zuhaily, Wahbah. *Fiqh Islâm Wa Adillatuhû* Jilid 1 terj. Abdul Hayyie alKattani, Jakarta: Gema Insani, 2010.
- al-Zuhayli, Wahbah. *Tafsîr Al-Munîr: Akidah, Syari’ah, Manhaj, At-Taubah-Yusuf: Juz 11 & 12* terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, Jakarta: Gama Insani, 2016), Jilid. 6.
- Zuhri, Muhammad. *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 1997.
- Zulhelmi. “Epistemologi Pemikiran Mu’tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2013.