

Dr. Romlah Widayati, M.Ag.



*Dimensi*  
**FIQIH**  
**ABU HAYYAN**

*dalam Tafsîr Al-Bahr Al-Muhîth*



DIMENSI FIKIH ABU HAYYAN  
DALAM *TAFSÎR AL-BAHR AL-MUHÎTH*

Hak Cipta © Penulis 2023

Penulis:  
**Dr. Romlah Widayati, M.Ag.**

Penyunting:  
**Thoyyibatus Sa'idah**

Layout Isi:  
**Fahmi Islami**

Desain Cover:  
**Muhammad Ihsanuddin Alhaqiqy**

Diterbitkan oleh:  
**Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta Press**  
(Anggota IKAPI Banten)  
Jl. Moh. Toha No. 31, Pamulang Timur, Kec. Pamulang,  
Tangerang Selatan, Banten 15417, Phone: (021) 7490051

**Katalog Dalam Terbitan (KDT)**

Pamulang: IIQ Jakarta Press, 2023

vi + 161 Halaman; 17 x 25 cm

ISBN: 978-623-8011-29-2



# PRAKATA

Penulisan buku tentang corak fiqih dalam *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, karya Abu Hayyan adalah lanjutan dari rangkaian karya penulis tentang *qira'at syâdzdzah* dalam kitab tafsir tersebut. Dalam karya tersebut penulis menemukan banyak hal yang perlu dikaji dari sosok Abu Hayyan yang memiliki independensi dalam melakukan penafsiran. Para mufasir pendahulunya, pada masanya, dan sesudahnya mayoritas menolak *qira'at syâdzdzah* ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat hukum. Namun, Abu Hayyan dengan tegas mengambil sikap berbeda dengan mereka. Atas dasar itulah, penulis hendak menyajikan kajian lanjutan terhadap *Tafsîr Al-Bahr al-Muhîth*.

Buku yang penulis sajikan ini adalah tentang corak fiqih dalam *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, karya Abu Hayyan Al-Andalusi. Hal ini mengingat adanya perbedaan pendapat dari beberapa literatur sebelumnya yang memiliki penilaian berbeda-beda terhadap Abu Hayyan; sebagian menilai cenderung pada Madzhab Dzahiri, sebagian lain mengatakan pengikut Maliki, sementara yang lain mengatakan pengikut Syafi'i.

Kajian ini tidak untuk menjustifikasi salah satu pendapat tersebut, tetapi untuk melihat sikap dan langkah yang diambil oleh sosok yang memiliki keahlian bahasa Arab yang tinggi, dimana corak *lughawi* mendominasi tafsirnya. Buku ini, hanya bagian kecil dari sekian buku-buku yang ada. Paling tidak, buku ini menjadi bagian kecil dari sesuatu yang dapat disumbangkan untuk para pengkaji selanjutnya dalam bidang kajian Tafsir Al-Qur'an.

Kepada semua pihak yang membantu dalam proses penelitian dan penerbitan buku ini kami ucapkan terima kasih, *jazâkumullâh khairal jazâ`*. *Akhirul kalam*, semoga buku ini membawa banyak manfaat dan menambah khazanah bagi para pembaca.

Jakarta, 25 Mei 2023

Dr. Romlah Widayati, M.Ag.



# DAFTAR ISI

## BAB I: PENDAHULUAN

- A. Corak Fiqih dalam Tafsir bi ar-Ra'yi ..... 1

## BAB II: PROFIL ABU HAYYAN DAN TAFSIRNYA

- A. Biografi Abu Hayyan ..... 7
- B. Kondisi Sosial Politik Masanya ..... 13
- C. Latar Belakang Pendidikan, kepribadian dan Karya-Karyanya ..... 18
- D. Profil *Tafsîr al-Baĥr al-Muĥîth* ..... 26
1. Nama dan Motivasi Penulisan ..... 26
  2. Sumber dan Referensi Penafsirannya ..... 30

## BAB III: LANDASAN UMUM PENAFSIRAN ABU HAYYAN

- A. Gambaran Umum Metodologi Penafsiran Alqur'an 39
- B. Ayat-ayat Ahkam dalam Kajian Tafsir ..... 43
- C. Metode Penetapan Hukum Islam ..... 50
- D. Prinsip-Prinsip Penafsiran Abu Hayyan ..... 63

BAB IV: PENAFSIRAN ABU HAYYAN TERHADAP AYAT-  
AYAT HUKUM

|   |     |
|---|-----|
| A. Penafsiran Ayat Thahârah .....             | 75  |
| B. Ayat Tentang Shalat Qashar .....           | 84  |
| C. Ayat Tentang Puasa .....                   | 88  |
| D. Ayat Tentang Haji dan Umrah .....          | 99  |
| E. Ayat Tentang Perkawinan dengan Wanita      |     |
| Ahli Kitab .....                              | 114 |
| F. Ayat Tentang Iddah Wanita .....            | 123 |
| G. Ayat Tentang Makanan .....                 | 129 |
| H. Analisis Terhadap Metode Istinbat          |     |
| Abu Hayyan dan Kecenderungan Bermadzhab ..... | 136 |

BAB V: PENUTUP

|                      |     |
|----------------------|-----|
| A. Kesimpulan .....  | 153 |
| B. Saran-Saran ..... | 155 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| DAFTAR PUSTAKA ..... | 157 |
|----------------------|-----|



# 1

## PENDAHULUAN

### A. Corak Fiqih dalam Tafsir bi ar-Ra'yi

Profil kitab-kitab tafsir dan para penulisnya secara umum telah dibahas oleh Husein al-Dzahabi dalam bukunya yang terkenal di kalangan pengkaji tafsir: *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Di dalamnya dibahas tentang *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyan al-Andalusi (654-754). Tafsir ini digolongkan ke dalam tafsir *bi al-ra'yi* dengan corak *lughawi*.<sup>1</sup>

Tafsir *bi al-ra'yi* adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan menetapkan rasio sebagai titik tolaknya. Tafsir *bi al-ra'yi* dinamakan juga dengan *al-tafsîr bi al-ijtihâdi*. Kendatipun menjadikan rasio sebagai titik tolak penafsirannya, mufasir *bi al-ra'yi* dalam menafsirkan ayat tidak bisa lepas dari nas Al-Qur'an – sebagai sarana menafsirkan – maupun riwayat-riwayat dari Nabi, di samping beberapa perangkat lainnya, seperti bahasa, syair-syair Arab (*sya'ir jahili*), *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh mansûkh*, dan lainnya.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Musthafâ Muḥammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Cairo: Dâr al-Hadits, 2005/1426, Juz I, h. 271

<sup>2</sup> Al-Farmawi, *al-Bidâyah fi Tafsîr al-Maudhû'*, Mesir: Maktabah a-Hadhârât al-'Arabiyah, 1977h. 35

Sebagai tafsir *bi al-ra'yi* dengan corak *lughawi*, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* banyak diwarnai nuansa bahasa, seperti uraian *nahwu*, *sharf*, *bayân*, dan *badî'* disertai *sya'ir-sya'ir* sebagai dalil pendukungnya. Dari penggunaan bahasa sebagai media ijtihad dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan pendukung hadis, *atsar*, *sabab nuzul*, *nasikh mansukh* dan lainnya inilah, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* dikategorikan dalam tafsir *bi al-ra'yi al-mahmûd*.

Pada dasarnya, corak yang mewarnai sebuah tafsir *bi al-ra'yi* adalah latar belakang mufasirnya. Jika mufasirnya ahli dalam bidang hukum, biasanya tafsirnya cenderung lebih banyak menguraikan masalah hukum, karenanya tafsir tersebut mempunyai corak fiqih. Demikian pula apabila mufasirnya ahli dalam bidang bahasa, tafsirnya cenderung pada uraian bahasa, maka tafsirnya mempunyai corak *lughawi*. Munculnya kecenderungan seorang mufasir pada spesifikasi bidang-bidang tertentu terjadi sejak muncul dan berkembangnya ilmu pengetahuan Islam, yaitu pada abad 3 Hijriyah. Seorang mufasir yang dianggap sebagai pelopor penafsiran dengan melibatkan beberapa cabang ilmu yang berkembang pada masanya adalah Ibnu Jarir al-Thabari (w.310/923) dengan karya tafsirnya "*al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*". Al-Thabari ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an melibatkan berbagai cabang ilmu. Tercatat manhaj yang ditempun al-Thabari dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an melibatkan berbagai cabang ilmu seperti, *nahwu*, *saraf*, *balaghah*, *sya'ir jahili*, *qiraat*, *hadis*, *qaul sahabi*, *pendapat-pendapat para sahabat*, *tab'in*, *pendapat ulama madzhab* terkait dengan *madzhab fiqih*, *teologi* dan lain sebagainya. Bahkan, al-Thabari dalam menafsirkan banyak melakukan *tarjih* terhadap *kaidah bahasa*, *qiraat* maupun *istinbat* yang dilakukan *ulama' madzhab fiqih* maupun *mutakallimin*. Namun, setelah al-Thabari, penafsiran terhadap Al-Qur'an

lebih mengarah pada spesialisasi bidang ilmu tertentu, sehingga muncul beberapa macam corak tafsir.

Periode Abu Hayyan (654-754/1256-1353), masih menyisakan mufasir yang orientasi penafsirannya cenderung pada spesifik bidang ilmu tertentu. Karenanya, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* menarik untuk dikaji pada masing-masing kelompok ayat-ayat yang ditafsirkannya, baik kelompok ayat-ayat tentang akidah, akhlak, hokum, atau lainnya. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui bagaimana pemikiran Abu Hayyan terhadap masalah-masalah tersebut, khususnya ayat-ayat yang berhubungan dengan topik yang diangkat. Bagaimana Abu Hayyan menggunakan bahasa sebagai sarana utama menafsirkan ayat-ayat ahkam. Apakah hasil *ra'yu* yang ia lakukan dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam mendukung madzhab tertentu, mengikuti pendapat ulama pada umumnya, atau mungkin ia mempunyai prinsip sendiri yang tidak dipengaruhi oleh salah satu madzhab tertentu?

Dugaan tersebut muncul karena ada beberapa statemen yang ditujukan kepada Abu Hayyan tentang madzhab yang dianutnya. Ali Iyazi memberikan penilaian bahwa Abu Hayyan dalam bidang fiqih penganut setia Madzhab Maliki, sedangkan dalam bidang teologi, dia penganut Teologi Asy'ari.<sup>3</sup> Al-Dzahabi berpendapat lain, menurutnya, Abu Hayyan adalah pengikut Madzhab Syafi'i. Namun, ada sebagian orang memberi penilaian bahwa ia pengikut Madzhab Zhahiri. Demikian menurut penuturan al-Dzahabi.<sup>4</sup> Sungguhpun demikian, karena al-Dzahabi maupun Iyazi masih berbicara mengenai *manhaj*-nya secara global dan asumsi tentang madzhab fiqih yang dianutnya, maka belum terlihat bagaimana ijtihad yang dilakukan ketika menafsirkan ayat-ayat ahkam. Berangkat dari sinilah buku ini disusun

<sup>3</sup> Muḥammad Ali Iyâzi, *al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Muassasah a-Tiba'ah Wizah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd, 1414 H h. 178

<sup>4</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, h. 271

guna mencari suatu gagasan yang dituangkan Abu Hayyan. Jika ditemukan hal baru, kiranya akan menjadi kontribusi pemikiran tafsir masa kini dan ke depan.

Penafsiran terhadap Al-Qur'an dari waktu ke waktu terus dilakukan seiring dengan perkembangan zaman serta perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Karenanya, muncul berbagai persoalan baru yang harus dihadapi. Pada dasarnya, Allah swt menurunkan Al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nâs*)<sup>5</sup> dan sebagai pemberi jalan keluar dari kegelapan kepada cahaya yang terang benderang.<sup>6</sup> Dalam ungkapan Fazlur Rahman, Al-Qur'an juga merupakan dokumen untuk umat manusia; Al-Qur'an sendiri yang menyatakan sebagai *hudan li al-nâs* dan berbagai julukan lainnya.<sup>7</sup> Al-Qur'an yang memuat prinsip-prinsip dan seruan moral, bukan hanya dokumen hukum (*legal document*), tetapi juga mengandung pernyataan hukum penting<sup>8</sup> yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf*. Al-Suyûthi (w. 911/1505) dalam *al-Itqân* menyebutkan nama-nama yang disandang Al-Qur'an sebanyak 55 nama.<sup>9</sup> Tentu hal ini turut memperkuat kedudukan dan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab suci yang dapat memberikan petunjuk atau solusi dalam menghadapi kondisi sosial, masyarakat, dan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan.

Karenanya, penafsiran terhadap Al-Qur'an terus tetap dilakukan untuk menjawab persoalan-persoalan yang terjadi masa kini dan masa yang akan datang. Sungguhpun ijtihad dengan *ra'yu* (rasio) menjadi sarana, namun praktik penggunaannya harus ditopang dengan perangkat ilmu-ilmu Al-Qur'an (*'Ulûm al-Qur'ân*). *'Ulûm al-Qur'ân* adalah

<sup>5</sup> QS. Al-Baqarah/1: 185, QS Âli 'Imran/2: 04, QS. Yunus/10: 57

<sup>6</sup> QS. Al-Maidah/6: 16, QS. Ibrahim/14:01, Q.S. Al-Hadid/57: 09

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996, h.1

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Cicago: Univercity of Chicago Press, 1997, h.37

<sup>9</sup> Jalâluddin al-Suyûthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1979, Juz I, h.51

perangkat ilmu yang dipergunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an, seperti *lughah*, *sabab nuzûl*, *nâsikh mansûkh*, dan lain-lain. Pada dasarnya, lahirnya 'Ulûm al-Qur'ân diawali dari pengkajian terhadap Al-Qur'an pada masa lalu kemudian menghasilkan berbagai cabang 'Ulûm al-Qur'ân. Dan, kini dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat dibutuhkan seperangkat ilmu yang dihasilkan dari kajian terhadap Al-Qur'ân tadi. 'Ulûm al-Qur'ân telah dirumuskan dan dibukukan sebagai perangkat teori yang dapat dijadikan sebagai basis epistimologi penafsiran Al-Qur'an, seperti al-Suyuthi (w. 911 H) dalam *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Badruddin al-Zarkasyi dalam *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân* telah berjasa besar mengonstruksikan bangunan ilmu Al-Qur'an secara sistematis.

Dalam buku ini akan disajikan biografi Abu Hayyan, kondisi keluarga, kondisi sosial masyarakat, dan perkembangan politik masanya di Andalus, Mesir dan wilayah Islam lainnya, sangat dimungkinkan turut mempengaruhi corak penafsiran Abu Hayyan. Demikian pula halnya dengan relasi antara ulama dan pemerintah setempat pada masa Abu Hayyan. Semua itu tentu memiliki hubungan dialektis dengan pemikiran Abu Hayyan ketika menafsirkan Al-Qur'an. Mengingat ayat-ayat ahkam atau ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an cukup banyak, penulis akan membahas pada beberapa topik, yaitu: bersuci, puasa, perkawinan dengan wanita ahli kitab, poligami, iddah, dan talak.

Dalam konstalasi penafsiran Al-Qur'an terhadap ayat-ayat ahkam, pada dasarnya hanya merupakan sebahagian dari keseluruhan tafsir Al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan. Yang dimaksud dengan istilah tafsir ayat ahkam ialah tafsir Al-Qur'an yang penafsirannya lebih berorientasi atau mengkhususkan pembahasan kepada ayat-ayat hukum.

Mengingat dalam istilah teknis sehari-hari, hukum Islam lazim diidentikkan dengan istilah *fiqh*. Maka, bisa dimengerti jika istilah tafsir ahkam juga umum disebut dengan sebutan *tafsir fiqh*.<sup>10</sup>

Namun demikian, bila dikaitkan dengan corak fiqh, maka akan dihadapkan pada penggalian aspek kaidah *istinbat* hukum yang diletakkan oleh para fuqaha (imam madzhab). Dalam hal ini adalah Madzhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hambali, atau madzhab lainnya. Sebagaimana diketahui, praktik ibadah, muamalah, atau ketentuan hukum komunitas masyarakat Islam masih banyak bergantung pada ketentuan hasil *istinbat* para ulama madzhab masa lalu. Yang perlu dikritisi dalam buku ini adalah corak fiqh Abu Hayyan, apakah ia pengikut setia Madzhab Maliki,<sup>11</sup> sebagaimana dikemukakan Ali Iyazi, cenderung mengikuti Madzhab Syafi'i sebagaimana dikemukakan al-Dzahabi<sup>12</sup>, atau mengikuti Madzhab Dzahiri sebagaimana pernyataan beberapa muridnya?

---

<sup>10</sup> Muḥammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam 3*, h. 118

<sup>11</sup> Ali Iyāzi, *al-Mufasssūrūn*, h. 178

<sup>12</sup> Al-Dzahabi, *al-Tasīr wa al-Mufasssūrūn*, Juz I, h. 273



## 2

# PROFIL ABU HAYYAN DAN TAFSIRNYA

### A. Biografi Abu Hayyan

Abu Hayyan dilahirkan di sebuah kota kecil bernama Matkharisy, salah satu wilayah distrik yang terletak di kota Granada. Ia lahir pada akhir bulan Syawwal tahun 654 Hijriyyah dengan nama lengkap al-Imam Atsiruddin Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf ibn Ali ibn Yusuf Ibn Hayyan al-Andalusi al-Gharnathi al-Nafzi.<sup>1</sup> Al-Gharnathi merupakan penisbatan nama kota kelahirannya, yaitu Granada yang terletak di wilayah Andalus. Sedangkan Nafzah adalah nama salah satu kabilah Barbar.<sup>2</sup> Karena orang tuanya adalah keturunan suku Barbar.<sup>3</sup> Suku Barbar melakukan hijrah secara besar-besaran ke Spanyol, sehingga wilayah ini menjadi tanah airnya yang kedua. Sementara itu, orang tua Abu Hayyan termasuk bagian dari mereka yang melakukan

---

<sup>1</sup> Mani' Abd Halim Mahmud, *Manhaj al-Mufassirin*, terjemah oleh Syahdianor dan Faisal, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003). h.385

<sup>2</sup> Bangsa Barbar adalah keturunan Barbar ibn Qais ibn 'Ailân ibn Mudhar berasal dari Negara Palestin, hidup pada zaman raja Jâlut berkuasa. Setelah Jalut terbunuh keturunan Barbar yang berkembang menjadi beberapa suku yaitu Zanânah, Hawârah, Sonhâjah, Nafzah, Kattâmah Lawwânah, Shadinah, Sanânah, dan Murânah. Mereka meninggalkan Palestina kemudian pindah ke pegunungan yang terletak di kota Sus dan wilayah sekitarnya di Afrika Barat. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalâni, *al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123, CD. Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>3</sup> Ibn Hajar al-'Asqalâni, *al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123

hijrah tersebut. Secara bergantian, dalam dua periode mereka mendirikan dinasti, yaitu Dinasti Murabitun (448-541/1056-1147)<sup>4</sup> dan dinasti Muwahidun (524-667/1130-1269).<sup>5</sup> Akan tetapi setelah penyerbuan tentara Kristen, penguasa Muwahidun meninggalkan Spanyol dan kembali ke Afrika Utara pada tahun 1235 M.<sup>6</sup> selanjutnya digantikan oleh dinasti kecil yang berdiri di bawah pengawasan penguasa kerajaan Castil, dinasti tersebut adalah dinasti Bani Ahmar. Pada periode inilah Abu Hayyan hidup. Tentang kehidupan keluarganya, tidak banyak disinggung dalam buku-buku biografi tentang dia, hanya saja pengarang *al-Durar al-Kâminah* mengungkapkan bahwa Abu Hayyan memiliki seorang anak perempuan bernama Nadzar dan seorang anak laki-laki dan seorang cucu laki-laki yang menjadi syaikh, namanya juga Abu Hayyan.<sup>7</sup>

Abu Hayyan hidup di lingkungan keluarga yang religius dan berpendidikan. Sejak kecil telah ditanamkan oleh orang tuanya untuk gemar menuntut ilmu dengan mendatangi beberapa ulama terkemuka saat itu. Kegemaran ini dilakukan baik di kampung tempat kelahirannya maupun di kota-kota wilayah Andalus yang menjadi pusat ilmu pengetahuan saat itu, seperti Granada dan Mâluqah<sup>8</sup>. Pada usia 25 tahun ia melakukan pengembaraan ke luar negeri. Wilayah yang dituju adalah arah Timur di antaranya Afrika, Iskandaria, Hijaz dan Mesir. Di wilayah-wilayah tersebut ia menyempatkan diri menjumpai ulama dan tokoh-tokoh setempat yang masyhur untuk menimba ilmu pengetahuan

<sup>4</sup> Hassan Ibrahim Hassan, *Islamic History And Culture, From 62-1968*, Terjemahan oleh Jahdan Humam, (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), h. 296

<sup>5</sup> Hassan Ibrahim Hassan, *Islamic History And Culture, From 62-1968*, Terjemahan oleh Jahdan Humam, h. 302

<sup>6</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), h. 99

<sup>7</sup> Ibn Hajar al-'Asqalâni, *al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123

<sup>8</sup> Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, (Kairo: Dâr al-Haditsah, 2005/1426), Juz 1, h. 271

dari mereka. Pada akhirnya ia menetap di Mesir dan menghabiskan waktunya untuk menulis dan mengajar sampai akhir hayatnya. Ia wafat pada hari Sabtu tanggal 28 Safar tahun 754 Hijriyah/1344 Masehi dalam usianya ke-100 tahun setelah beberapa hari sakit di rumah kediamannya yang terletak di pintu gerbang laut.<sup>9</sup>

Abu Hayyan dikenal sebagai sosok *'alim* yang terkemuka pada masanya. Beberapa karakter berikut menggambarkan betapa luas pengetahuannya. Ia hafal Al-Qur'an sekaligus memahami maksud dan maknanya, serta fasih dalam membacanya meskipun mengalami kesulitan ketika mengucapkan huruf *qaf* yang cenderung dibaca huruf *kaf*, sebagaimana yang dikatakan Ibn Hajar. Namun demikian, ia terus berupaya untuk membaca Alqur'ân dengan benar.<sup>10</sup> Ia memiliki daya ingat yang kuat sehingga mampu menghafal beberapa macam syair karya pujangga Arab kenamaan pada masa kecilnya<sup>11</sup>. Abu Hayyan terkenal sebagai seorang yang tekun dan bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu. Oleh karena itu ia tumbuh menjadi orang yang ahli dalam berbagai bidang ilmu, antara lain qira`at, sastra dan sejarah, bahasa arab, hadis, tafsir, dan faham betul tentang sejarah tokoh-tokoh terkemuka, khususnya tentang tabaqah ulama-ulama Magharibah.<sup>12</sup> Menurut penuturan al-Shafadi, Abu Hayyan adalah orang yang sangat menghargai waktu, tidak ada waktu yang luang kecuali diisi dengan bekerja, menulis, atau membaca kitab<sup>13</sup>. Ia adalah ahli dalam bidang bahasa Arab, terutama dalam bidang nahwu dan saraf. Keahliannya

<sup>9</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, h. 272, Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 124, Mani' Abd Halim Mahmud, *Manhaj al-Mufasssirîn*, h.387, Abd al-Mun'im Abu al-'Abbas dalam *Mu'jam Lughah Alqur'ân* karya Abu Hayyân al-Nahwi, (Kairo: Maktabah al-Adab, 2007), h.11

<sup>10</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123,

<sup>11</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), Juz I, h.14

<sup>12</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, II, h. 273

<sup>13</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah*, Juz II, h. 124

dalam bidang ini diakui oleh Masyarakat. Menurut penuturan al-Dzahabi, belum ada orang semasanya di belahan bumi manapun yang mampu menandingi keahliannya dalam bidang nahwu dan saraf.<sup>14</sup> Pada tahun 702 Hijriyyah, reputasinya bertambah maju setelah mendapat anugerah sebagai qadhi dari kalangan ulama ahli nahwu bersama tiga tokoh lainnya dari Amir Rukn al-Din Baybars al-Jasankir, salah satu sultan Mamalik (708-709/1308-1309). Anugerah tersebut diberikan di masjid al-Jâmi' al-Hâkim karena jasa mereka turut serta menyelamatkan peradaban Islam setelah Mesir dan wilayah sekitarnya, bahkan termasuk Baghdad diporakporandakan oleh pasukan Tartar. Tokoh-tokoh yang mendapat anugerah tersebut adalah Sa'ad al-Din al-Haritsi, Atsir al-Din Abu Hayyan al-Nahwi, Syaikh Nur al-Din al-Sathnufi, dan Syaikh 'Ala' al-Din al-Qanuwi. Mereka adalah ulama dan tokoh-tokoh dari kalangan ahli qira'at, nahwu, hadis, dan ilmuwan yang telah berjasa tersebut.<sup>15</sup> Sejak itu Abu Hayyan pun mendapatkan kepercayaan dari raja, pada akhirnya ditunjuk sebagai salah satu pengajar di istana al-Malik al-Manshur mulai tahun 710 Hijriyah bahkan Raja al-Malik al-Nashir<sup>16</sup> mendorongnya untuk menulis sebuah kitab tafsir, maka terwujudlah keinginan tersebut sehingga lahir kitab *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*.<sup>17</sup>

Mengenai madzhab teologi yang dianutnya, menurut penuturan Iyazi, Abu Hayyan penganut teologi Asy'ari.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Mani' Abd Halim Mahmud, *Manhaj al-Mufasssirin*, h. 386, Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, II, h. 271

<sup>15</sup> Abu al-Fidâ' al-Hafizh ibn Katsîr al-Dimasyqi, *al-Bidâ'iyah wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000), Cet. Ke-1, Juz XIV, h. 33s

<sup>16</sup> Salah satu raja *Mamalik Bahri* yang memerintah sebanyak tiga kali, pertama: 693/1294 s/d 694/1295, kedua 698/1299 s/d 708/1309, ketiga 709/1309 s/d 741/1340. Lihat Bosworth, *Dinasti- Dinasti Islam* terjemahan oleh Ilyas Hasan, ( Bandung: Mizan, 1413/1993), Cet.ke-1, h. 88-89

<sup>17</sup> Mani' Abd Halim Mahmud, *Manhaj al-Mufasssirin*, h.389, Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz I, h. 14

<sup>18</sup> Al-Sayyid Muhammad Ali Iyâzi, *al-Mufasssirin Hayâtuhum wa manhajuhum*, (Teheran: Muassasah al-Tibâ'ah wa al-Nasyr Wizârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmiyyah, 1414), Cet.ke-1, 178

Kendati dalam kitab tafsirnya, *Tafsîr al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari –pengikut mu'tazilah– menjadi referensi utama Abu Hayyan, namun dia menjauhkan diri dari aqidah *mu'tazilah* dan *mujassimah* serta menjauhkan diri dari pola pemikiran failasuf dan tetap konsisten pada madzhab salafi.<sup>19</sup> Abu Hayyan hidup semasa dengan Ibnu Taimiyyah. Ketika pertama kali bertemu, Abu Hayyan memuji Ibnu Taimiyyah melalui lantunan bait syair " *belum pernah sepasang mataku melihat orang sehebat dia*". Akan tetapi, setelah Ibnu Taimiyyah mengeluarkan fatwa yang berkenaan dengan akidah, khususnya masalah 'Arsy dan perbuatan manusia, Abu Hayyan segera berpaling darinya dan menentang keras fatwa tersebut karena Ibnu Taimiyah dipandang berfaham *mujassimah*. Ada juga yang berpendapat bahwa hubungan keduanya menjadi renggang karena dalam sebuah halaqah, Ibnu Taimiyyah mengkritik Imam Sibawaih, salah seorang tokoh ahli bahasa yang dibanggakan Abu Hayyan dan karyanya banyak dirujuk dalam tafsirnya.<sup>20</sup>

Dalam bidang fiqih, Abu Hayyan adalah penganut Malikiyah sebagaimana yang dikemukakan oleh Iyazi. Al-Dzahabi berpendapat bahwa Abu Hayyan adalah pengikut Syafi'iyah. Namun, menurut penuturan al-Ashbihani, Abu Hayyan merupakan penganut madzhab Zhahiri yang kemudian pindah ke madzhab Syafi'i setelah pindah ke Kairo. Bahkan, menurut Abu al-Biqai, ia tidak pernah berpindah madzhab setelah bermadzhab Zhahiri. Menurut Syaikh Kamal Ja'far, salah seorang murid yang mendampinginya sejak berusia 18 tahun sampai Abu Hayyan meninggal mengatakan, bahwa ia pengikut Madzhab Zhahiri.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, h. 272. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123

<sup>20</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123

<sup>21</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123, Adil Abd al-Mun'im, *Mu'jam lughah Alqur'ân* karya Abu Hayyân, h. 11

Pernyataan bahwa ia pengikut Madzhab Maliki dikarenakan madzhab yang berlaku di Andalus adalah Madzhab Maliki. Suatu kewajaran jika Abu Hayyan mengikuti madzhab yang dianut mayoritas masyarakat Andalus. Adapun pernyataan bahwa ia adalah penganut Zhahiri, karena banyak murid-muridnya menyatakan demikian. Bahkan, Abu Hayyan sendiri meringkas kitab *al-Muhallâ* karya Ibnu Hazm, salah satu buku acuan Madzhab Zhahiri. Sedang pernyataan bahwa ia penganut Madzhab Zhahiri yang condong kepada Syafi'i, karena Madzhab Syafi'i di kota Mesir banyak diminati masyarakat bahkan menjadi madzhab mayoritas, sementara Madzhab Zhahiri sudah mulai ditinggalkan orang. Terlepas apakah Abu Hayyan penganut Malikiyah, Syafi'iyah, atau Zhahiriyah, ia adalah ulama yang memiliki wawasan luas dalam bidang agama, di mana ketiga madzhab tersebut masih dalam lingkup *sunni* dan masih tergolong madzhab salafi.

Nama Abu Hayyan cukup dikenal pada masanya, bahkan banyak orang-orang memuji tentang keahliannya dalam bidang bahasa, nahwu dan saraf. Ia mendorong murid-muridnya agar mensyarah karya-karya Ibnu Malik seperti *Kitâb al-Tashîl* dan kitab karya Imam Sibawaih serta karya-karya yang ia tulis sendiri.<sup>22</sup> Banyak orang-orang memberikan pujian kepadanya, dan ia dianggap sebagai orang yang mampu menyesuaikan diri ketika berhadapan dengan kalangan junior dan senior. Murid-muridnya banyak, menjadi orang-orang terkenal dan masyhur, mereka antara lain; Taj al-Din Ahmad ibn Abd al-Qadir ibn Ahmad ibn Maktum (w.749) yang meringkas *Tafsir al-Bahr al-Muhith* pada penafsiran Abu Hayyan, Zamakhsyari dan Ibn 'Athiyyah saja,<sup>23</sup> Syaikh Abu Ishaq al-Tanukhi,

<sup>22</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kâminah fi 'A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz II, h. 123,

<sup>23</sup> Maula Musthafa Ibn Abdillâh al-Qanstantin al-Rûmi al-Hanafi, *Kasyf al-Dzunûn 'an*

Syaikh al-Islam Siraj al-Din al-Bulqini, cucunya sendiri yang bernama Abu Hayyan Muhammad ibn Abi Hayyan.<sup>24</sup> Ibrâhim Muhammad Ibrâhim al-Qaisi al-Safâqisi (w.742), penulis kitab “*al-Majîd fî I’râb al-Qr`ân al-Majîd*”, Ahmad ibn ‘Abd al-Qadir ibn Umami al-Maktum (w.749) penulis kitab “*al-Durr al-Laqîth min al-Bahr al-Muhîth*”, Abd al-Rahim ibn al-Hasan ibn ‘Ali Jamal al-Din al-Asnawi (w.772) Ahmad ibn Yusuf yang masyhur dipanggil Ibn al-Samin al-Halabi (w.756) penulis kitab “*al-Dur al-Mushawwan*”, Muhammad ibn Yusuf ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Da`im al-Halabi (w.778), Abdurrahman ibn Ahmad ibn Ali al-Wasiti (w.781) ulama asal Baghdad yang meringkas kitab *al-Bahr al-Muhîth*, Ibn ‘Aqil (w.769), dan Ibn Hisyam al-Anshari (w.761).<sup>25</sup> Mereka adalah murid-murid Abu Hayyan yang melanjutkan misi gurunya.

## B. Kondisi Sosial Politik Masanya

Abu Hayyan lahir pada tahun 654 Hijriyah di kota Mathkharisy, salah satu kota di wilayah Andalus Spanyol. Ia hidup dalam dua kondisi sosial berbeda yaitu di Granada dan Mesir. Di kota Granada, ia menghabiskan masa kecil dan remajanya hingga usia kurang lebih 25 tahun. Adapun dari tahun 679 H ia meninggalkan Granada untuk mengembara ke beberapa Negara di Afrika dan terakhir menetap di Mesir hingga akhir hayat.<sup>26</sup>

Telah disebutkan di atas bahwa Abu Hayyan lahir pada masa Dinasti Nashriyyah (Bani Ahmar) berkuasa. Dinasti ini hanya memiliki wilayah kekuasaan Granada saja, sementara kota-kota yang menjadi wilayah kekuasaan Islam di bawah

---

*Asâmi wa al-Funûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th), Juz II, h. 145

<sup>24</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalani,*Al-Durar al-Kâminah fi ‘A’yân al-Mi`ah al-Tsâminah*,Juz II, h. 123,

<sup>25</sup> Ayyûb al-Qaisi, *al-Ikhtiyârât al-Nahwiyyah li Abi Hayyân fi al-Irtisyâf al-Dharbi min Lisân al-‘Arab*, (Iskandariyah: Dâr al-Aimân, t.th), h.12-13

<sup>26</sup> Ibnu Hajar, *al-Durar al-Kâminah fi A’yân al-Mi`ah al-Tsâminah*, Juz 2, h. 121,

dinasti Muwahhidun sudah ditaklukkan oleh Raja Alfonso VIII. Namun demikian, menurut peta geografi, Granada merupakan wilayah paling subur di Spanyol, banyak dijumpai dataran (*marj*), Vega dengan sungai yang mengalir sehingga menyajikan pemandangan indah dan suasana nyaman yang jarang dijumpai di kota-kota lainnya. Dinasti Nashriyyah yang didirikan oleh Muhammad Ibnu Yusuf Ibnu Nashr (1232-1273) penyandang gelar “Al-Ghalib” (sang pemenang) sekaligus penguasa pertama dinasti tersebut mampu memajukan Granada sehingga menjadikan penduduknya hidup makmur.<sup>27</sup> Granada dengan industri sutra yang dikembangkan untuk ekspor ke Itali dapat menambah devisa negara dan hasil pertanian yang cukup dapat menjadikan penduduknya hidup sejahtera dengan mendapat jaminan kesejahteraan bahkan pendidikan dari pemerintah.<sup>28</sup>

Pada masa kekuasaannya, Muhammad Ibnu Yusuf Ibnu Nashr tetap melestarikan budaya dan peradaban Islam yang telah dibangun oleh Dinasti Islam sebelumnya. Al-Hamra` salah satu istana kebanggaannya dibangun dengan gaya Arab dan dekorasi bagus hingga mampu membangkitkan kekaguman dunia dan keharuman yang bisa sejenak membangkitkan kebesaran dan kejayaan Spanyol muslim di masa Umayyah. Kegemaran masyarakat setempat terhadap seni dan pengetahuan telah menarik perhatian banyak sarjana terutama dari Afrika Utara.<sup>29</sup>

Dengan demikian dinasti ini merupakan Dinasti Islam satu-satunya yang masih eksis di Spanyol. Sejak penyerbuan Alfonso VIII dari Castile terhadap penguasa Muwahhidun

---

<sup>27</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, h. 699

<sup>28</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, h.701

<sup>29</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, h. 700

hingga tamat riwayatnya di Spanyol.<sup>30</sup> Saat itulah Bani Ahmar atau dinasti Nashriyyah berdiri dan mampu bertahan hingga tahun 1493 Masehi kendati mereka dikenakan membayar upeti kepada raja Castile.<sup>31</sup> Sungguhpun kondisi politik wilayah kota tempat tinggalnya saat itu di kelilingi oleh kerajaan-kerajaan Kristen, oleh karena kekuatan Arab masih eksis, bahkan mampu mengembangkan sisa-sisa kemajuan peradaban yang dibangun oleh para ulama masih berjalan seperti sediakala. Ulama-ulama maupun ilmuwan-ilmuwan masih bebas mengembangkan ilmu pengetahuan melalui sekolah, universitas, maupun halaqah-halaqah yang disediakan oleh para ulama. Maupun pemerintah. Bahasa Arab merupakan bahasa yang dipakai oleh masyarakat ini, bahkan menjadi kurikulum wajib di sekolahan-sekolahan yang diberikan sejak anak memasuki usia sekolah, di samping baca tulis Alqur`ân, dan puisi.<sup>32</sup> Meskipun masalah itu lebih merupakan masalah pribadi, pendidikan seperti ini begitu meluas di kalangan umat Islam, sebagaimana di seluruh tanah-tanah muslim lainnya. Padahal saat itu di Eropa tidak mendukung pengembangan ke arah itu.<sup>33</sup>

Pendidikan lebih tinggi difokuskan pada tafsir Al-Qur'an, teologi, filsafat, tata bahasa Arab, puisi, leksikografi, geografi dan sejarah. Perkembangan peradaban dan ilmu pengetahuan, yang semula berjaya di berbagai wilayah Spanyol, sejak penyerbuan Raja Castile beberapa wilayah seperti Cordova, Seville, Malaga jatuh ke tangan raja Castil

---

<sup>30</sup> Dinasti Muwahidun pada mulanya merupakan organisasi keagamaan yang didirikan oleh Ibnu Tumart dengan melakukan gerakan yang menekankan perlunya melakukan *ijtihad*, meluruskan ajaran tauhid dan menentang *antropomorphism* (tajassum) serta menekankan amar ma'ruf nahi munkar. Pada akhirnya gerakan ini membawa pengaruh besar di tengah-tengah masyarakat Andalus, hingga kemudian menjadi sebuah kekuatan politik menumbangkan dnasti Murabitun yang sudah mulai hancur. Lihat Harun Nasution dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Jambatan,1975), h. 715

<sup>31</sup> Philip K.Hitti, *History of Arabs*, h.699-705

<sup>32</sup> Philip K.Hitti, *History of Arabs*, h. 708

<sup>33</sup> Philip K.Hitti, *History of Arabs*, h.716

dengan melakukan kristenisasi secara besar-besaran hingga tuntas, kecuali wilayah Granada.<sup>34</sup> Dengan demikian secara politis kondisi seperti itu kekuasaan Nashriyyah di Granada sulit untuk maju, karena tidak mendapat dukungan penuh bagi pengembangan peradaban Islam, bahkan sebaliknya tekanan dari segi ekonomi melalui upeti tahunan yang diberikan ke raja Castil, hingga menjadikan Granada tak ubahnya seperti wilayah jajahan yang siap takluk dan mundur kapan saja.

Adapun Mesir ketika Abu Hayyan hijrah dikuasai oleh dinasti Islam yang dipimpin oleh raja-raja Mamalik (keturunan budak). Suhu politik di Mesirpun tidak jauh berbeda dengan Spanyol, Bagdad, dan wilayah-wilayah kekuasaan Islam lainnya. Hanya saja keadaan Mesir tidak separah Bagdad maupun Spanyol. Jika Baghdad mulai hancur oleh pasukan Hulagu Khan dari Tartar, Spanyol oleh Alfonso VIII dengan misinya membawa bendera perang Salib sebagai perang suci. Namun kerajaan Mamalik di Mesir ternyata cukup tangguh ketika menghadapi bangsa Tartar yang melancarkan ambisi kekuasaannya menyerbu wilayah-wilayah Islam lainnya. Berkat raja Baibars dan pasukannya mampu memukul mundur bangsa Tartar.<sup>35</sup> Karenanya tak heran jika Mesir menjadi tempat pelarian penguasa Abbasiyah dan tempat singgah para ilmuwan dan ulama dari berbagai penjuru. Dengan demikian, pusat peradaban Islam sejak Baghdad dan Spanyol mengalami kemunduran, saat itu mulai beralih ke Mesir. Tidak sedikit ulama-ulama terkemuka dari berbagai Negara seperti al-Syathibi dari Spanyol mengembangkan ilmu dan meniti karir di Mesir yang kemudian diikuti Abu Hayyan al-Andalusi. Abu Hayyan sebagaimana diceritakan dalam biografinya, pada

---

<sup>34</sup> Philip K.Hitti, *History of Arabs*, h.700

<sup>35</sup> Philip K.Hitti, *History of Arabs*, h. 865

usia mudanya adalah sosok pemuda yang sangat haus dan mempunyai ambisi dan gairah besar terhadap ilmu. Menurut salah satu riwayat, kepergiannya meninggalkan Granada selain karena semangat tingginya menuntut ilmu dan semangat untuk mengembangkan pengetahuan ada faktor lain di balik itu, yaitu karena ada hubungan kurang harmonis dengan gurunya, Syaikh Abu Ja'far al-Tsaqafi dan Syaikh Abu Ja'far ibn al-Thaba' sehingga masalahnya sampai di tangan Sultan hingga berpuncak ke tingkat pengadilan.<sup>36</sup> Ibnu Hajar tidak menjelaskan persoalan yang terjadi antara Abu Hayyan dan kedua gurunya. Menurut Mani' 'Abdul Halim tekad Abu Hayyan meninggalkan Granada karena tidak mau diajak kerja sama dengan para ilmuwan dan sebagian ulama Granada untuk mengajukan dana kesejahteraan bagi mereka kepada penguasa, hingga akhirnya usulan tersebut menjadi sebuah kebijakan pemerintah. Menurut penilaian Abu Hayyan, dengan menerima tunjangan kesejahteraan tersebut dapat mengurangi kebebasan berfikir seseorang<sup>37</sup>. Dengan dalih tidak menaati kebijakan pemerintah tersebut ia dianggap sebagai pemberontak yang perlu diadili. Mendengar bahwa dirinya akan diadili, ia segera bertekad meninggalkan kota Granada menuju wilayah timur sampai ke Mesir.<sup>38</sup> Di Mesir inilah ia bertemu dengan beberapa ulama sehingga keilmuannya lebih matang, dan akhirnya ia dapat mengembangkan ilmu dan menulis karya ilmiah yang cukup banyak untuk disebarluaskan kepada masyarakat.

Akan halnya hubungan dirinya dengan kedua gurunya, sesungguhnya Abu Hayyan sendiri, sangat menghormati sekali, terbukti dalam mukaddimah kitabnya, Abu Hayyan mengatakan bahwa guru yang paling berjasa terhadap dirinya adalah Imam Abu Ja'far al-Tsaqafi kemudian Imam

<sup>36</sup> Ibn Hajar al-Asqallâni, *al-Durar al-Kâminah fi A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz 1, h.123

<sup>37</sup> Mani' Abdul Halim, *Manhaj al-Mufassirîn*, h. 386

<sup>38</sup> Ibnu Hajar, *al-Durar al-Kaminah*, Juz 2, h. 121

Abu Ja'far Ibn al-Thiba'.<sup>39</sup> Dengan demikian konflik dengan kedua gurunya hanya sebatas jalan pikiran antara guru dengan murid tidak sejalan pada salah satu masalah tertentu.

### C. Latar Belakang Pendidikan, Kepribadian dan Karyanya

Ia mengawali karier kehidupannya dengan menghafal Al-Qur'an kepada ulama setempat, antara lain al-Khathib Abu Muhammad Abd al-Haq Ibn Ali ibn Abdullah al-Anshary al-Wady di Matharisy, baik secara privat maupun kelompok. Selain itu ia juga melakukan *talaqqi* (memperdengarkan bacaannya) kepada al-Khatib Abu Ja'far Ahmad ibn Ali ibn Muhammad al-Ru'ainiy, yang masyhur dipanggil Ibn al-Thaba' (w. 680) di kota Granada, dan kepada al-Hafizh Abu 'Ali Ibn Abu al-Ahwash, seorang ulama yang menguasai qira'at baik yang sahih maupun *syâdz* di kota Malukah<sup>40</sup>. Di samping belajar Alqur'ân, Abu Hayyan juga belajar bahasa kepada beberapa ulama setempat. Pelajaran bahasa merupakan bidang pokok yang diajarkan kepada anak-anak sejak kecil di wilayah Andalus. Oleh karena itu tidak heran jika Abu Hayyan sejak kecil mulai memperlihatkan kepiawaiannya dalam bidang ilmu lughah (bahasa). Beberapa buku bahasa seperti kitab "*al-Fashîh*" karya Abu al-'Abbas Ahmad ibn Yahya al-Syaibâni telah selesai dihafalnya. Kitab-kitab bahasa yang memuat syair-syair karya pujangga Arab terkemuka, Umru' al-Qa'is, Nâbighah, 'Alqamah, Zuhair, Tarfah, dan 'Antsarah telah dihafalnya. Bahkan beberapa kasidah pilihan dari syair Hubaib ibn Aus, turut dihafalkan. Dan masih banyak buku-buku lain dalam bidang bahasa yang ia kuasai sehingga hampir tidak ada satu buku pun yang terlewatkan dari pandangan Abu Hayyan.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz I, h. 14

<sup>40</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz I, h. 271

<sup>41</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz I, h. 14

Buku-buku tentang bahasa dan bidang yang terkait dengan bahasa seperti nahwu, saraf, badi' dan bayan mulai dari buku-buku yang kecil sampai buku-buku yang berskala besar hampir semua dia kuasai. Ulama yang disebut-sebut mempunyai pengaruh besar terhadap Abu Hayyan, khususnya dalam bidang bahasa adalah al-'Allamah Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrahim ibn al-Zubair al-Tsaqafi (w.708).<sup>42</sup> Abu Hayyan banyak menimba ilmu darinya yaitu dalam bidang lughah, ilmu nahwu karya imam Sibawaih, ilmu saraf, bayan, badi', dan ushul fiqh.<sup>43</sup> Kitab-kitab yang ia pelajari dari Abu Ja'far antara lain; kitab "*al-Kitâb*" karya ulama nahwu terkemuka Imam Sibawaih,<sup>44</sup> kitab *Tashîl al-Fawâ'id* karya Abu Abdullah Muhammad ibn Malik al-Jayani, kitab *al-Mumni'* karya Abu Hasan 'Ali ibn Mu'min ibn 'Ufufur, salah satu kitab tentang tasrif, kitab *Minhâj al-Bulaghâ' wa Sirâj al-Udaba'*, dan kitab tentang ilmu bayan dan badi' karya ulama Tunis Abu Hasan Hazim Muhammad ibn Hazim al-Andalusi al-Anshari al-Qarthajani(w.684).<sup>45</sup> Bidang bahasa yang telah ia tekuni inilah yang kelak mengantarkannya menjadi orang yang masyhur dalam bidang lughah, khususnya nahwu, sehingga ia dijuluki Abu Hayyan al-Nahwi.

Selain belajar bahasa, Abu Hayyan juga menekuni bidang hadis. Kitab hadis yang ia pelajari adalah kitab karya ulama terdahulu dan masanya termasuk "*Kutub al-Tis'ah*". Dalam bidang ini, gurunya yang terkenal adalah Syaikh Syams al-

<sup>42</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, h. 15. Abu Ja'far Ibn Zubair selain seorang ulamayang ahli dalam bidang nahwu, juga ulama terkemuka dalam bidang qirâ'ât, banyak ulama berguru kepadanya termasuk Abu Hayyân. Lihat Nabil, *al-Qirâ'ât*, h. 314

<sup>43</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, h. 15

<sup>44</sup> Nama lengkap Imam Sibawaih adalah Abu Bisyr Amr ibn 'Utmân ibn Qumbur Sibawaih (148-188), Sibawaih dalam bahasa parsi artinya bau wangi seperti apel. Imam Sibawaih berasal dari Parsi dan besar di Basrah, menimba ilmu dari beberapa tokoh seperti Khalil, belajar hadis dan fiqh kepada Hammad dll sehingga menjadi tokoh masyhur dalam bidang nahwu. Dia adalah orang pertama yang meletakkan dasar-dasar kaedah ilmu nahwu. Lihat Imam Sibawaih, *al-Kitâb*, Qism al-'Ulûm wa al-Ma'âjim, Global Arabic Encyclopedia, CD.Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>45</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, h. 14-15

Ashfihani. Ia juga belajar ilmu kalam darinya.<sup>46</sup> Abu Hayyan belum merasa puas dengan ilmu yang diraihinya. Kemudian ia belajar kepada ulama ternama di kota Andalus. Kota ini merupakan kota kedua setelah Baghdad yang menjadi pusat peradaban Islam dan ilmu pengetahuan saat itu. Di kota ini Abu Hayyan selain memperdalam qira`at Al-Qur'an yang sudah diawali pelajarannya di kampung halamannya, juga belajar hadis dan ilmu-ilmu lainnya.

Abu Hayyan merupakan sosok yang gigih, tekun, dan haus akan ilmu pengetahuan. Ia tidak hanya dikenal sebagai ulama ahli nahwu belaka, tetapi juga ahli hadis, fiqih, dan qiraat. Abu Hayyan selalu meluangkan waktu untuk menjumpai orang alim dan mempelajari berbagai cabang ilmu padanya. Dalam mengkaji ilmu tidak hanya terbatas di wilayah Andalus. Ia berupaya menambah ilmu ke berbagai negara dengan melakukan perlawatan dari satu wilayah ke wilayah lain. Di antara negara yang dituju adalah Afrika, Iskandariyah, Hijaz dan Mesir. Di Iskandaria, Abu Hayyan mendalami qira`at kepada Abd al-Nashir ibn Ali Ibn Marbuti. Dan di kota Mesir kepada Abu Thahir Isma'il ibn Abdullah al-Muliji.<sup>47</sup> Adapun di kota Hijaz Abu Hayyan mendalami ilmu lughah dan sastra kepada Syaikh Bahâ' al-Din ibn al-Nuhâs (w.698) dan beberapa ulama ternama lainnya.<sup>48</sup>

Bidang qira`at termasuk cabang ilmu yang mendapat perhatian penting oleh Abu Hayyan. Hal ini didasarkan pada banyaknya guru di bidang qira`at yang memberikan ijazah sanad ketika ia belajar di Andalus, Iskandaria maupun Mesir. Di antara guru-gurunya yang memberinya ijazah sanad qira`at adalah Syaikh al-Musnad al-' Adl Fakhr al-Din

<sup>46</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, h.4

<sup>47</sup> Ibnu Marbuti nama lengkapnya Syaikh Shâlih Rasyîd al-Dîn Abi Muḥammad Abd al-Nashîr ibn Ali ibn Yahya al-Hamadzâni. Lihat Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz I, h. 16

<sup>48</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirn*, Juz 1, h.271

Abu Thahir Isma'il Ibn Hibatullah ibn Ali al-Muliji. Al-Miliji memberinya ijazah sanad qira`at Warsy dan qira`at Âshim. Sanad qira`at Warsy yang sudah dipelajari sebelumnya ketika di Andalus diperoleh dari syaikhnya ada 13 tingkatan sanad sampai kepada Rasulullah saw. Sedangkan sanad qira`at Âshim sebanyak 12 tingkatan.<sup>49</sup>

Abu Hayyan berkata tentang jumlah guru-gurunya: "jumlah guru yang telah aku datangi kurang lebih sebanyak 450 orang. Di antara mereka, terdapat Abu al-Hasan ibn Rabi' Ibn al-Ahwash, Abu 'Ali al-Syalwabin (w.645), Abu al-Hasan ibn 'Ushfûr (w.669), Abu al-Hasan ibn al-Dhai' (w.680), Abu al-Hasan al-Abdzi (w.680), Ibn al-Thabâ' (w.680), Ibn al-Nuhâs al-Halabi al-Nahwi (w.698), Ibn Hâzim al-Qarthajani (w.684), Ibn Daqîq al-'Id (w.702), Abu Ja'far ibn al-Zubair (w.708), al-Quthb al-Asqalani,<sup>50</sup> dan sejumlah ulama dari Timur dan Barat memberikan ijazah kepadaku di antaranya al-Syarif al-Dimyathi, Ibnu Daqîq al-'Id dan lain sebagainya".<sup>51</sup>

Ibnu 'Imad dalam *Syadzdzarat al-Dzahab* sebagaimana dikutip Mani' Abd Halim memberikan pujian bahwa Abu Hayyan adalah orang yang tekun dan bersungguh-sungguh dalam belajar hadis, tafsir, bahasa Arab, qira`at, sastra dan sejarah. Namanya terkenal sehingga banyak orang yang memberikan pujian dan banyak pula yang berguru padanya. Bahkan pembesar terkemuka pada masa itu turut duduk mendengarkan pelajaran darinya, sehingga ia disejajarkan dengan Syaikh Taqiyyuddin al-Subki.<sup>52</sup>

Kebesaran nama Abu Hayyan tidak terlepas dari peran guru, keluarga, lingkungan dan kondisi sosial yang

<sup>49</sup> Abu Hayyan, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, h. 16

<sup>50</sup> Ayyûb al-Qaisi, *al-Ikhtiyârât al-Nahwiyyah li Abi Hayyân fi al-Irtisyâf al-Dharbi min Lisân al-'Arab*, h.12

<sup>51</sup> Mani' Abd al-Halim, *Manhaj al-Mufasssirin*, h.386

<sup>52</sup> Mani' Abd al-Halim, *Manhaj al-Mufasssirin*, h.386

melingkupinya, serta murid-muridnya. Tentang guru-gurunya, mereka adalah ulama-ulama terkenal masanya yang memiliki pengetahuan luas sesuai dengan spesifikasi yang dimiliki mereka masing-masing, antara lain adalah:

1. Al-'Allamah Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrahim ibn Zubair al-Tsaqafi (627-708) adalah seorang ulama nahwu, ahli hadis, dan qira'at yang masyhur di kota Granada.
2. Syaikh Baha' al-Din Ibn al-Nuhas (w.698) adalah salah seorang ulama ahli nahwu dan bahasa di kota Hijaz.
3. Al-Khathib Abu Muhammad Abd al-Haq Ibn Ali ibn Abdullah al-Anshary al-Wady di kota Mathharisy, Andalus. Abu Hayyan belajar darinya qira'at Alqur'an dengan membaca dihadapan gurunya langsung secara privat maupun secara kelompok.
4. Al-Khatib Abu Ja'far Ahmad ibn Ali ibn Muhammad al-Ru'ainiy, yang masyhur dipanggil Ibn al-Thaba' (w.680) adalah ulama ahli bahasa dan qira'at kota Granada.
5. Al-Hafidz Abu 'Ali Ibn Abu al-Ahwash, seorang ulama yang menguasai qira'at baik yang sahah maupun *syâdz* di kota Malukah.
6. Fakhr al-Din Abu Thahir Isma'il Ibn Hibatullah ibn Ali al-Muliji.<sup>53</sup>
7. Syaikh Syams al- Ashfihani, kepadanya pula ia belajar ilmu kalam.<sup>54</sup>
8. Abu al-Hasan ibn Rabi' Ibn al-Ahwash,
9. Al-Quthb al-Asqalani,

---

<sup>53</sup> Abu Thâhir Ismâ'il ibn Hibatullah al-Mûlîji adalah salah satu ulama qirâ'ât Mesir murid dari tokoh tekemuka Abu al-Jûd al-Lakhmi (w.605) yang juga ahli dalam bidang nahwu. Abu Thahir belajar bersama di majlis al-Lakhmi dengan 'Alamuddîn al-Sakhâwi, Abu 'Ali Manshûr ibn Abdullah al-Anshârî dan lain sebagainya. Dari murid-murid al-Lakhmi, dia murid yang paling akhir wafatnya, karenanya Allah memberikan kesempatan banyak mengajar Alqur'an kepada umat. Lihat Nabil ibn Muḥammad, *'Ilmu al-Qirâ'ât*, h. 284

<sup>54</sup> Abu Hayyan, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, h.4, Nabil ibn Muḥammad, *'Ilmu al-Qirâ'ât*, h. 284

10. Al-Syarif al-Dimyathi,

11. Ibnu Daqiq al-'Id (w.702) dan lain sebagainya".<sup>55</sup>

Selain guru-guru tersebut di atas, tercatatlah ada tiga guru Abu Hayyan dari kaum perempuan yang menjadi guru-guru tokoh madzhab, yaitu Mu'nisat al-Ayyubiyah (putri al-Malik al-Adil saudara Shalahuddin al-Ayyubi), Syamiyat al-Taimiyah, dan Zainab putri sejarahwan Abdul Latif al-Baghdadi.<sup>56</sup> Dari 450 guru-guru yang didatangi Abu Hayyan baik dari Negara bagian timur dan barat banyak yang memberikan ijazah kepadanya sesuai dengan spesifikasi disiplin keilmuan mereka, di antaranya al-Syarif al-Dimyathi dan Ibnu Daqiq al-'Id dalam bidang hadis.<sup>57</sup> Dalam cabang qiraat menerima dari gurunya al-'Allâmah Fakhr al-Din Abu Thahir Isma'il Ibn Hibatullah ibn Ali al-Muliji, salah seorang ulama Mesir yang menguasai qira'at.

Adapun karya-karya yang dihasilkan Abu Hayyan antara lain: Abu Hayyan termasuk ulama yang produktif menulis. Beberapa karyanya khususnya pada bidang ilmu yang banyak ia tekuni, seperti bahasa, syair, nahwu saraf, qira'at, tafsir dan lain sebagainya. Adapun karya-karyanya tercatat sebanyak 50 buku, antara lain: Kitab *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, tafsir *al-Nahr al-Mâd min al-Bahr*, yaitu karya tafsirnya yang merupakan ringkasan dari *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*. *Ittihâf al-Arîb bimâ fi al-Qur`ân min al-Gharîb*, *Idrâk al-Lisân al-Atrâk*, *al-Tadrîb fi Tamtsîl al-Taqrîb*, *al-Tadzyîl wa al-Takmîl fi al-Syarh al-Tashîl* (dicetak dalam lima Jilid), *Taqrîb al-Muqarrab li Ibn 'Ushfûr*, *Manhaj al-Sâlik fi Kalâm Alfiyah Ibn Mâlik*, *al-Lamhah al-Badriyah fi 'Ilm al-'Arabiyah*, *al-Maufûr min Syarh Ibn 'Ushfûr*, *al-Nakt al-Hisân fi Syarh Ghâyah al-Ihsân*, *Mu'jam Lughah al-Qur`ân*<sup>58</sup> serta *al-'Aqd al-La'âlî*. Karya-karya tersebut

<sup>55</sup> Mani' Abd al-Halim, *Manhaj al-Mufasssîrîn*, h.386

<sup>56</sup> Abd Latif Wâfi, *al-Musâwât fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1965), h. 47

<sup>57</sup> Mani' Abd al-Halim, *Manhaj al-Mufasssîrîn*, h.386

<sup>58</sup> Ayyûb al-Qaisi, *al-Ikhtiyârat al-nahwiyyah li Abi Hayyân fi al-Irtisyâf al-Dharb min Lisân al-'Arab*, h. 14-15

sudah dicetak dan sebagian sudah ditahqiq, kebanyakan dari karya-karyanya adalah tentang tata bahasa, sehingga karya tafsirnyapun sangat kental dengan kajian bahasa. karya-karya lainnya masih banyak lagi dan kebanyakan belum dicetak, misalnya: *Gharîb al-Qur'ân*, *Nihâyah al-I'râb*, dan *Khulâshah al-Bayân*.<sup>59</sup>

Salah satu karya penting Abu Hayyan selain *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* adalah Kitab '*Aqd al-La'âlî*, yaitu kitab tentang qira`at. Kitab ini ditulis dalam bentuk syair atau nadzam, mengikuti nazam Imam al-Syathibi dalam kitab "*Hirz al-Amâni wa Wajh al-Tahâni*". Bait yang ditulis sebanyak 1044 buah dan merupakan kaidah bacaan Imam Qira`at Tujuh, sebagaimana kitab karya al-Syathibi. Perbedaannya, dalam al-Syathibi menggunakan rumus-rumus dalam menjelaskan nama-nama imam qira`at dan nama masing-masing perawinya. Sedangkan dalam karya Abu Hayyan tidak memakai rumus. Abu Hayyan menyebutkan bahwa karya yang ia tulis tersebut bersumber dari 9 kitab qira`at yang masyhur.<sup>60</sup>

Adapun sembilan kitab tersebut adalah kitab-kitab qira`at yang cukup terkenal buah karya ulama-ulama sebelumnya: (1) Kitab *al-Taisîr* karya Abu 'Amr al-Dani (371-444),<sup>61</sup> (2) Kitab *al-'Unwân fî al-Qirâ`ât al-Sab'* karya Abu

<sup>59</sup> Ibn Hajar al-Asqallâni, *al-Durar al-Kâminah fi A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Juz 1, h.123

<sup>60</sup> Tentang sembilan kitab yang dijadikan rujukan penulisan *al-'Aqd al-la'âliy* disebutkan dalam bait sya'irnya:

تنظيم هذا العقد من درتسعة \* من الكتب فالتيسير عنوانه انجلا  
بكاف لتجريد وهاد لتبصرة \* واقناع تلخيصين أضي مكلا  
جنيت له أنسي لفظ لطيفة \* وجانيت وحشيا كثيفا معقلا

"Aku menyusun kitab *al-'Aqd al-La'âliy* bersumber dari sembilan kitab, yaitu: kitab *al-Taisîr al-'Unwân* yang banyak dikenal orang, *al-Kâfi*, *al-Tajrîd*, *al-Hâdi*, *al-Tabshirah*, *al-Iqnâ'*, *al-Talkhîs* yang jelas lagi sempurna. Aku ambil darinya ungkapan yang bagus dan indah, aku menghindari kata-kata yang tidak dikenal, sulit dan perlu penjelasan" Lihat Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz 1, h

<sup>61</sup> Kitab *Al-Taisîr fî al-Qirâ`ât al-Sab'*, karya Abû 'Amr al-Dâni (371-444), nama lengkapnya 'Utmân ibn Sa'id ibn Umar al-Amawi, kitab ini merupakan kitab qiraat termasyhur pada masanya hingga kini dijadikan rujukan pegkaji qiraat. Kitab ini kemudian dijadikan kitab acuan Imam al-Syâthibi dalam menyusun karya qiraat dalam bentuk nadzam yang diberi nama "*Hirz al-Amâni wa Wajh al-Tahâni*" dengan maksud agar mempermudah para pengkaji

Thahir Isma'il ibn Khalaf ibn Sa'id ibn 'Imran al-Anshari al-Andalusi (w.455),<sup>62</sup> (3) Kitab *al-Kâfi*,<sup>63</sup> (4) Kitab *al-Tajrîd fî al-Qirâ'ât*,<sup>64</sup> (5) Kitab *al-Hâdî*,<sup>65</sup> (6) Kitab *al-Tabshirah*,<sup>66</sup> (7) kitab *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât al-Sab'*,<sup>67</sup> (8) Kitab *al-Talkhîsh*,<sup>68</sup> dan (9) Kitab karya Imam Syathibi yang bernama "*Hîrz al-Amâni wa Wajh al-Tahâni*".<sup>69</sup> Kesembilan kitab qira'at tersebut adalah buah karya ulama-ulama yang mayoritas berada di Andalus dan sebagian dari Mesir. Mereka adalah ulama-ulama yang menyebarkan ilmu dengan membuka halaqah. Setidaknya hal ini dapat dijadikan bukti bahwa kota Andalus dalam fenomena sejarah pernah menjadi pusat peradaban Islam yang melahirkan tokoh-tokoh terkemuka dengan karya-

---

qirâ'ât. Lihat Ibn al-Jazari, *Ghâyah al-Nihâyah*, Juz I, h. 503-505

<sup>62</sup> Kitab *al-Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'* adalah buah karya Abu Thâhir Isma'il ibn Khalaf ibn Sa'id ibn 'Imrân al-Anshâri al-Andalusi (w.455) salah seorang ulama qirâ'ât yang ahli dalam bidang sastra dan nahwu, banyak orang berduyun-duyun belajar kepadanya, di masjid 'Amru ibn 'Ash ia menerima murid-muridnya hingga akhir hayat. Kitab ini termasuk salah satu karya qirâ'ât yang banyak dijadikan rujukan ulama, termasuk Ibn al-Jazari. Lihat Ibn al-Jazari, *Ghâyah al-Nihâyah...*, h. 164

<sup>63</sup> Kitab *al-Kâfi* adalah kitab qirâ'ât karya Abu Abdullah Muḥammad ibn Syuraikh al-Isybili al-Ru'aini (w.476), selain al-Kâfi, al-Ru'aini juga menulis kitab qirâ'ât yang berjudul "*al-Tidzkâr*". Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h. 318

<sup>64</sup> Kitab *al-Tajrid fî al-Qirâ'ât* karya Abu al-Qasim Abdurrahman ibn 'Athiq al-Fahhâm (w.516) yang masyhur dijuluki Ibn al-fahhâm, ia adalah ulama qirâ'ât dari Iskandariyah. Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h. 318

<sup>65</sup> Kitab *al-Hâdî fî al-Qirâ'ât* karya Muḥammad ibnu Sufyân al-Qairuwani (w.415), Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h.316

<sup>66</sup> Kitab *al-Tabshirah* adalah kitab qirâ'ât karya al-Makki ibn Abi Thâlib al-Qaisi al-Qairuwani al-Andalusi al-Quthubi (w.437), kitab ini di ringkas oleh Abu Ja'far al-Qaisi al-Qurthubi (w.443) dengan nama "*Mukhtashar Kitab al-Tabshirah li Makki*". Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h.318

<sup>67</sup> Kitab *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât al-Sab'* adalah buah pena al-'Allâmah Abu Ja'far ibn Bâdzisy (w.540) salah seorang ulama qirâ'ât dari Andalus yang berkiprah di sana. Karya ini banyak dijadikan rujukan pengkaji qirâ'ât hingga kini. Kitab ini dicetak oleh percetakan Dâr al-Ihya' Jâmi'ah Um al-Qurâ tahun 1403 dan ditahqiq oleh Dr. Abd al-Majid Qathâmis. Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h.318

<sup>68</sup> Kitab *al-Talkhîsh* yang dimaksud adalah "*Talkhîsh al-'Ibârah bi Lathîf al-Isyârât fî al-Qirâ'ât al-Sab' ah* karya al-Imam Abu 'Ali al-Hasan ibn Khalaf ibn Abdullah ibn Balîmah (w.514). Kitab ini telah dicetak oleh percetakan Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah Jiddah tahun 1409/1988 dan ditahqiq oleh Subai' Ḥamzah Hakimi. Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h. 296

<sup>69</sup> Kitab "*Hîrz al-Amâni wa Wajh al-Tahâni*" atau kadang disebut "*al-Lâmiyyah*" atau lebih masyhur orang menyebut "*Syâthibiyah*" adalah buah karya Al-Allâmah al-Qâsim ibn Firruh ibn Khalaf al-Syâthibi lahir di Andalus pada tahun 538 dan wafat di kota Kairo pada tahun 590. Karya ini ditulis dalam bentuk nadzam berisi kaedah-kaedah bacaan Imam Qiraat Tujuh yang dikutip dari kitab *al-Taisîr*, adapun jumlahnya sebanyak 1137 bait . Lihat Nabil Muḥammad, *Ilmu al-Qirâ'ât*, h. 131

karya mereka yang hingga kini masih banyak dinikmati umat manusia.

#### D. Profil *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*

Di antara karya-karya Abu Hayyan adalah *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* yang dapat dikatakan sebagai karya monumental. Tafsir ini dicetak pertama kalinya dalam bentuk buku tebal sebanyak 8 jilid.<sup>70</sup> Kemudian tafsir ini dicetak ulang oleh penerbit Dar al-Fikr Beirut pada tahun 1992/1412 menjadi 10 jilid. Selain itu penerbit melengkapi satu buku petunjuk berupa indek daftar isi meliputi fihris ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan, hadis-hadis nabi fihris nama kabilah, suku, dan agama, fihris nama tempat, kota, dan negara fihris bait-bait syi'ir, fihris nama-nama tokoh dan golongan, dijelaskan pula fihris syair, dan amtsal yang terdapat dalam tafsir.<sup>71</sup>

Upaya yang dilakukan oleh penerbit Dâr al-Fikr dibawah arahan Sadiqi Muhammad Jamîl ini tidak lain dalam rangka membantu para pengkaji dan peneliti terhadap tafsir ini, mengingat bahwa tafsir ini merupakan salah satu tafsir yang banyak dijadikan rujukan bagi peneliti dan pengkaji tafsir generasi sesudahnya.

##### 1. Nama dan Motivasi Penulisan

Kitab tafsir yang menjadi pokok kajian penelitian ini adalah "*al-Bahr al-Muhîth*". Abu Hayyan memberi nama kitab tafsirnya ini dengan *al-Bahr al-Muhîth*. Nama yang diberikan pada sesuatu biasanya menjadi sebuah lambang atau harapan si pemberi nama tersebut. Demikian halnya dengan Abu Hayyan yang memberi nama tafsirnya dengan *al-Bahr al-Muhîth*. Kata "*al-Bahr al-Muhîth*" terdiri dari dua kata, *al-Bahr* dan *al-Muhîth*. Kata *al-Bahr* artinya 'lautan'. Kata ini biasa dipakai untuk julukan orang

<sup>70</sup> Musthafa Muḥammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, h. 274

<sup>71</sup> Abu Ḥayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz 1, h. 6-7

yang mempunyai sifat mulia dan pemurah, atau 'laut'. Sedangkan *al-Muhîth* artinya 'dalam dan luas'.<sup>72</sup> Dengan demikian, *al-Bahr al-Muhîth* artinya 'lautan yang dalam dan luas'.

Abu Hayyan memberikan nama ini sebagai nama kitab tafsirnya karena ia mempunyai keinginan menjelaskan makna suatu kata pada tiap-tiap ayat yang ditafsirkan secara mendetail dan mendalam. Untuk itu, Abu Hayyan menguraikan segi i'rab, bentuk-bentuk kata, susunan kalimat, maupun segi gaya bahasanya dengan begitu panjang dan mendalam, di samping menggali makna-makna kata yang belum terurai dengan jelas, menjelaskan segi kemu'jizatan Al-Qur'an dengan mengungkap ilmu badi' dan memberikan penjelasan ayat dengan berbagai disiplin ilmu yang dibutuhkan dalam menafsirkan sebuah kitab tafsir Al-Qur'an.<sup>73</sup>

Abu Hayyan berkomentar tentang kitab tafsirnya, ia mengatakan:

فعكفت على تصنيف هذا الكتاب وانتخاب الصفو واللباب , أجيل  
الفكر فيما وضع الناس عن تصانيفهم , وأمعن النظر فيما اقترحوه  
من تأليفهم , فألخص مطولها وأحل مشكلها , وأقيد مطلقها ,  
وأفتح مغلقها , وأجمع مبددها .... وأضيف الى ذلك ما استخرجته  
من لطائف علم البيان المطلع على اعجاز القرآن , وهو العروة  
الوثقى والحبل المتين والصراط المستقيم<sup>74</sup>

*"Saya mengambil keputusan untuk mengarang kitab tafsir, memilih bagian yang penting dan inti. Aku pelajari dan cermati karya-karya (tafsir) mereka, kemudian aku merangkum uraian*

<sup>72</sup> A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, h. 60

<sup>73</sup> Abu Hayyân al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhîth*, Beirut, Juz.1, h.5

<sup>74</sup> Abu Hayyân , *al-Bahr al-Muhîth*, Juz.1, h.5

*mereka yang terlalu panjang. Aku berupaya menjelaskan kalimat yang dianggap sulit, membatasi bagian yang dirasa masih terlalu umum. Aku buka bagian yang masih terkunci rapat dan aku himpun pada bagian yang masih renggang. Aku sandarkan itu semua pada ilmu bayan yang bersumber dari kemu'jizatan Al-Qur'an. Ia (kitabullah) adalah buhul tali ikatan yang kuat yang tidak terputus, dan jalan yang lurus."*

Dari pernyataan yang telah disampaikan Abu Hayyan tentang kitab tafsirnya ini, baik tentang nama yang ia berikan maupun isi kandungan kitab tafsirnya. Tafsir yang ia tulis berupaya menjelaskan dan mengurai penafsiran ulama terdahulu. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an lebih diwarnai dengan penjelasan yang bernuansa bahasa dan perangkat ilmu yang terkandung di dalamnya. Dengan mengungkap segi bahasa, melalui kajian susunan (*uslub*) kata serta kalimat dan beberapa perangkat ilmu pendukung lainnya maka terungkaplah segi kemu'jizatan Alqur'ân

Adapun motivasi yang mendorong Abu Hayyan menulis kitab tafsir al-Bahr al-Muhith sebagaimana pernyataan Abu Hayyan sendiri yang diungkapkan dalam mukaddimah kitab tafsirnya adalah:

وبعد , فان المعارف جمّة , وهي كلها مهمة , وأهمها ما به الحياة الأبدية , والسعادة السرمدية , وذلك علم كتاب الله هو المقصود بالذات , وغيره من العلوم له كالأدوات , هو العروة الوثقى , والحبلى المتين , وما زال يختلج في فكري , أنى اذا بلغت الامد يتغصّد فيه الأديم , ويتغص برؤيتي النديم , وهو العقد الذي يحل عرى الشباب المقول فيه اذا بلغ الرجل الستين , فايه وايا الشوارب , ألوذ بجناّب الرحمن , وأقتصر على النظر في تفسير القرآن , فأتاح

لله لي ذلك قبل بلوغ ذلك العقد<sup>75</sup>

*“Wa ba’du, sesungguhnya ilmu pengetahuan itu banyak, semuanya penting. Namun yang lebih penting adalah yang membawa kepada kehidupan abadi, keberuntungan yang kekal, yaitu ilmu tentang kitab Allah. Ilmu inilah yang dituju, sedangkan ilmu-ilmu lainnya hanyalah sebuah alat (untuk sampai kepada yang dituju). Ia (kitabullah) adalah buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus, timbangan yang lebih sempurna dan lebih kuat, tali yang kukuh dan jalan yang lurus. Adapun yang senantiasa bergejolak dalam ingatan dan pikiranku, bahwa jika nanti aku telah sampai pada masa terpecahnya kulit, yaitu masa lepasnya kebebasan para pemuda yang dikatakan: Apabila seseorang telah menginjak usia 60 tahun hendaklah ia menghindari minuman keras. Saya mohon kepada Allah yang Maha Pengasih untuk semata-mata memikirkan tafsir Al-Qur’an. Lalu Allah memperkenankan keinginanmu itu sebelum sampai masa perjanjian (yaitu usia 60 tahun).”*

Dalam beberapa catatan Abu Hayyan termotivasi dengan beberapa riwayat hadis tentang keutamaan, keistimewaan, dan kedudukan Al-Qur’an sebagai kalâmullah sekaligus petunjuk bagi umat untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Agar fungsi Al-Qur’an sebagai petunjuk (*hudan*) dapat dirasakan manusia sehingga menjadikannya sebagai pedoman disetiap zaman tanpa dibatasi ruang dan waktu, maka perlu kiranya dijelaskan dengan cara menafsirkan, ia mengutip salah satu hadis Nabi yang menyatakan “Seseorang tidak dikatakan mendalami betul terhadap Al-Qur’an sebelum mampu menguraikan isi kandungan Al-Qur’an menjadi beberapa makna”.<sup>76</sup> Dari sini Abu Hayyan merasa terpanggil untuk menafsirkan Al-Qur’an, agar dijadikan pedoman hidup seluruh umat manusia. Di samping motivasi yang lahir dari diri

<sup>75</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhiith*, Juz I, h. 9-10

<sup>76</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhiith*, Juz I, h. 25

pribadi Abu Hayyan, jika dicermati, ada dorongan dari luar yaitu “Malik al-Nashir” penguasa Mamalik yang berupaya memberikan dorongan para ulama dan ilmuwan untuk melahirkan karya-karya barunya, termasuk Abu Hayyan, demi menyelamatkan peradaban Islam yang sudah mulai dirusak dan dimusnahkan oleh musuh-musuh Islam.<sup>77</sup> Terhadap tafsirnya Abu Hayyan berupaya menyingkapkan kandungan makna yang masih terlewatkan oleh ulama-ulama terdahulu yang tertuang dalam karya-karya mereka, dan menghidangkannya dengan mempertajam sisi bahasa, dengan cara demikian akan terlihat jelas segi kemu’jizatan Al-Qur’an.

## 2. Sumber dan Referensi Penafsirannya

Dalam kajian ilmu tafsir, ulama membagi bentuk penafsiran berdasarkan sumber-sumber yang digunakan. Dalam menafsirkan, Al-Qur’an dibagi menjadi tiga macam, yaitu: *tafsir bi al-ma’tsûr*, *tafsir bi al-ra’yi*, dan *tafsir al-isyâri*.<sup>78</sup> *Tafsir bi al-ma’tsûr* adalah menafsirkan ayat Al-Qur’an dengan menggunakan riwayat sebagai sumber pokoknya. Karena itu tafsir ini dinamakan juga *tafsir bi al-riwâyah*, atau *tafsir bi al-manqûl*<sup>79</sup> di antara contoh kitab tafsir bi al-ma’tsur adalah *tafsir al-Jâmi’ al-Ahkâm ‘an Ta`wîl Ayyi Alqur’ân*, karya Ibn Jarir al-Thabari (w.310), *al-Bahr al-‘Ulûm* karya Nashr Muhammad al-Samarqandi (w.373), *Ma’âlim al-Tanzîl* karya Husain ibn Mas’ud al-Baghawi (w.510), *Muharrar al-Wajîz* karya Ibn ‘Athiyyah (w.546). Adapun tafsir *bi al-ra’yi* adalah penafsiran yang dilakukan dengan menetapkan rasio

<sup>77</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, Juz I, h. 10

<sup>78</sup> Muhammad ‘Ali al-Shâbûni, *al-Tibyân fi ‘Ulûm Alqur’ân*, h. 67

<sup>79</sup> Penafsiran dengan corak ini dapat dibagi menjadi empat bentuk penafsiran, meliputi Penafsiran ayat al-Qur’an dengan ayat lain, Penafsiran ayat al-Qur’an dengan hadis nabi, Penafsiran ayat al-Qur’an dengan pendapat para sahabat, dan Penafsiran ayat al-Qur’an dengan pendapat para tabi’in. Lihat Abu Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fi Tafsir al-Maudhû’i*, h. 24

sebagai titik tolaknya, tafsir corak ini dinamakan juga *tafsir bi al-ijtihâdi*, karena penafsiran dengan corak ini didasarkan atas pemikiran seorang mufassir.<sup>80</sup> contoh kitab tafsir bi al-Ra`yi seperti *Tafsîr al-Kabîr* atau *Tafsîr Mafâtîh al-Ghaib* karya Imam Fakhruddin al-Razi (w.606), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl* karya 'Abdullah ibn 'Umar al-Baidhâwi (w.685), *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta`wîl* karya Abdullah ibn Ahmad al-Nasafi, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm* karya Muhammad ibn Muhammad ibn Musthafa al-'Amâdi yang lebih populer dijuluki Abu al-Su'ûd (w.952), dan *al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyan al-Andalusi(w.745). Sedang *tafsir al-isyâri* adalah tafsir yang berusaha menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an, Tafsîr berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang menurut para sufi hanya diketahui oleh para sufi ketika mereka melakukan *suluk*, karena tafsir ini sejalan dengan tasawuf amali, maka corak ini mengacu kepada amaliah praktis umumnya kaum sufi.<sup>81</sup> Contoh kitab tafsir al-isyâri seperti *Tafsîr Alqur`ân al-Karîm* karya Sahl 'Abdullah al-Tustari, *Haqâiq al-Tafsîr* karya Abu 'Abdurrahmân al-Sulami, *al-Kasyf wa al-Bayân* karya Ahmad ibn Ibrâhim al-Naisâbûri, tafsir *Ibn 'Arabi* karya Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Rûh al-Ma`âni* karya Syihâb al-Din Muhammad al-Alûsi(w.1270)

Adapun referensi yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebagaimana mufassir lainnya, Abu Hayyan merujuk dari beberapa kitab tafsir karya ulama sebelumnya.dan kitab-kitab lainnya. Di antara kitab tafsir yang banyak dijadikan rujukan Abu Hayyan adalah:

<sup>80</sup> Subhi al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm Alqur`ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li a-Malâyîn,1977), h. 292

<sup>81</sup> Muḥammad Ali al-Shâbûni memasukkan tafsir isyari sebagai bagian dari sumber penafsiran. Adapun mayoritas ulama memasukkan tafsir isyâri sebagai salah satu corak tafsir . Muḥammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, h. 352

Pertama, *Tafsir al-Kasysyâf* yang ditulis oleh Imam Zamakhsyari (467-538/1074-1143). Kitab tafsir ini merupakan karya tafsir terbesar yang ditulis oleh kalangan mu'tazilah dan membawa pengaruh besar terhadap madzhab tersebut. Kelebihan yang dimiliki kitab tafsir *al-Kasysyâf* ini antara lain adalah nilai pengungkapan tafsir yang menjelaskan segi bahasa, nahwu, saraf dan menguraikan segi *balaghi, I'jaz Al-Qur'an* serta *fashahah*.<sup>82</sup> Oleh karena itu kitab ini menjadi rujukan kebahasaan yang kaya. Dalam mukaddimah kitab tafsirnya, al-Zamakhsyari menyatakan bahwa orang yang menaruh perhatian terhadap tafsir tidak akan dapat menyelami hakekatnya kecuali telah menyelami ilmu *ma'âniy* dan ilmu *bayân*. Dengan dua ilmu ini akan dapat memahami kelembutan *hujjah* Allah dan mengetahui mu'jizat Rasulullah.<sup>83</sup> Sungguhpun kitab tafsir ini dianggap sebagian kalangan ahlusunnah sudah menyimpang karena sering mendatangkan argumentasi untuk membela madzhab mu'tazilah, dan oleh kalangan jumur hal itu dianggap manipulasi terhadap rahasia dan kedudukan Alqur'ân. Namun demikian, mereka tetap mengakui kekokohan langkahnya dalam hal yang berkaitan dengan bahasa dan balaghah. Karenanya kitab tersebut tetap perlu dijadikan bahan kajian dan rujukan mengingat keindahan dan keunikan seni bahasanya. Jika pembacanya tetap berpijak pada madzhab sunni dan mengetahui hujjah-hujjahnya mereka akan selamat.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Nama lengkap Zamakhsyari adalah Abu al-Qasim Mahmud ibn Amr ibn Ahmad al-Zamakhsyari Jarullah, Ia adalah ulamamu'tazili yang ahli dalam bidang sastra, balaghah, dan ilmu-ilmu sya'ir serta ilmu-ilmu lainnya, Ia adalah murid Syaikh Abu Mudhar Mahmud ibn Jarir al-Dhabi dalam bidang sastra. Karya-karya Zamakhsyari cukup banyak, selain kitab tafsir *al-Kasysyaf* ada sejumlah kitab yang ditulisnya antara lain *kitab al-Faiq, Asas al-Balaghah, al-Mufassal, al-Mustashfa fi Amsal al-'Arab*, dan kitab-kitab lain dalam bidang fiqih, ushul, faraid, dan syi'ir. Lihat Muhammad Ali Iyâzi, *al-Mufasssirîn Hayâtuhum*, h. 576-578

<sup>83</sup> al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, Juz I, h.

<sup>84</sup> Mannâ'Khalil Qattân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1414/1994), h. 509

Abu Hayyan menjadikan kitab tafsir ini sebagai referensi utama kitab tafsirnya terutama yang berhubungan dengan masalah nahwu dan i'rab. Seringkali ia mengakhiri kutipannya dengan sanggahan, bahkan terkadang mengkritik dan menyerang meskipun disisi lain ia memuji karena ketrampilan yang menonjol dalam menyingkap retorika (*balaghah*) Alqurân dan kekuatan *bayân*-nya. Salah satu tradisi yang dipegangi Abu Hayyan dalam menerima ilmu, ia telah mendapat ijazah dari gurunya al-Qâdhi ibn al-Khattâb Muhammad ibn Ahmad al-Khalîl al-Sukuni dalam mengkaji tafsir al-Kasysyâf. Secara bersambung sanadnya dari Abu Thahir Barakât ibn Ibrâhim ibn Thahir al-Khasyû'i, melalui Abu Hasan 'Ali ibn Ahmad ibn 'Abd al-Wahîd al-Maqdisi, yang masyhur dipanggil ibn al-Bukhâri, sedang al-Bukhâri mendapatkan ijazah dari al-Zamakhsyâri.<sup>85</sup>

Kedua, tafsir *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir Alqr'ân al-'Azîz*, karya al-Qâdhi Abû Muhammad ibn 'Abd al-Haq ibn Ghâlib ibn 'Abd al-Rahmân ibn Ghâlib ibn 'Athiyah al-Mahâribi, yang lebih masyhur dengan Ibnu 'Athiyah (481-541/1088-1146) adalah mufassir *bi al-ma'tsûr* pengikut madzhab salafi dan beraliran ahlussunnah. Kitab tafsir ini memiliki corak *adabi*.<sup>86</sup> Iyazi

<sup>85</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Juz I, h. 21

<sup>86</sup> Ibnu Athiyah mempunyai nama lengkap Muḥammad Abd al-Haq ibn Ghalib Abd al-Rahman ibn Tamam ibn Athiyah al-Maharibi, Lahir di Granada pada tahun 481 Hijriyah yaitu pada awal Dinasti Murabithin berkuasa di Andalus. Kota Andalus pada masa itu terkenal sebagai kota fuqaha', karena banyak fuqaha' yang ada di kota tersebut. Di lingkungan seperti itu Ibnu Athiyah tumbuh dan berkembang sebagai orang yang gemar menuntut ilmu kepada ulama terkenal kota kelahirannya, ditopang dengan lingkungan keluarga ulama yang mempunyai kedudukan di tengah-tengah masyarakat, lahirlah Ibnu Athiyah sebagai ulama yang ahli dalam berbagai bidang ilmu antara lain: fiqih, hadis, tafsir, bahasa arab, sastra, dll. Hidupnya dia curahkan untuk ilmu dan perjuangan, ia dipercaya menjadi qadhi pada akhir dinasti Murabithin berkuasa. Karya yang ditnggalkan ada dua, yaitu: Fihris fi Tarjamah al-Syuyukh dan kitab tafsir al-Muharrar al-Wajiz, kitab ini banyak dijadikan rujukan mufassir sesudahnya antara lain al-Qurthubi dan Abu Hayyan, lihat Mausû'ah al-'Arabiyyah al-Alaiyyah (Global Arabic Encyclopedia). Ali iyâzi, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum*, h. 622-623, Mani' 'Abdul Halim, *Metodologi Tafsir*, h.280-281

mengategorikan kitab tafsir ini ke dalam tafsir *'aqli ijtihâdi*.<sup>87</sup> Adapun manhaj yang ditempun Ibnu 'Athiyyah dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana dikemukakan Iyazi adalah menggunakan manhaj *balaghi*<sup>88</sup> dan *adabi*.<sup>89</sup> Karya tafsirnya memiliki kelebihan, selain bahasanya ringkas dan padat yang dinukil dari karya-karya mufassir sebelumnya, seperti tafsir karya al-Thabari, bahasa yang disajikan begitu indah dan jelas, kendatipun mengutip kisah-kisah yang bersumber dari *isrâ'iliyyât*, cara pengutipannya dilakukan dengan begitu hati-hati dan disajikan dengan bahasa yang runtun, demikian menurut penilaian Ibn Khaldûn, sebagaimana dikutip oleh Manî'.<sup>90</sup> Ibnu Taimiyah memberikan penilaian tentang tafsirnya, bahwa tafsir Ibnu 'Athiyyah lebih bagus dari tafsir al-Zamakhsyari, karena bahasanya bagus, selektif dalam pengutipan, selamat dari bid'ah bahkan dinilai lebih *rajih* dari tafsir-tafsir lainnya<sup>91</sup>. Karena itulah Abu Hayyan memilih tafsir Ibn 'Athiyyah sebagai referensi dalam menulis tafsirnya. Ia menekuni kitab tafsir tersebut kepada gurunya al-Qâdhi Imam Abu 'Ali al-Husain ibn 'Abd al-'Azîz ibn Abi al-Ahwas al-Qurasyi dengan membaca (*qiraah*) sebagian tafsir tersebut dan kepada al-Hâfidz Abi al-Rabi' Sulaimân ibn Mûsa ibn Sâlim al-Kilâ'i dengan *munâwalah* hingga memperoleh ijazah sanad. Al-Kilâ'i dari Abu al-Qâsim Abdurrahmân ibn 'Abdullâh al-Anshâri, yang dijuluki Ibnu Hubaisy, Ibnu Hubaisy menerima dari Abu al-Hasan ibn Abu 'Âmir Yahya ibn 'Abdirrahmân al-Asy'âri, seorang qadhi dan tokoh theologi Asy'ari Cordova, sedang dia menerima langsung ijazah tertulis dari Ibnu 'Athiyyah sewaktu

<sup>87</sup> Ali Iyâzi, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum*, h. 847

<sup>88</sup> Ali Iyâzi, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum*, h. 842

<sup>89</sup> Ali Iyâzi, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum*, h. 848

<sup>90</sup> Manî' Abdul Halim, *Metodologi Tafsir*, h. 282

<sup>91</sup> Ibnu Taimiyah, *Fatâwa. Ibn Taimiyah*, Juz II, h. 142

di Cordova<sup>92</sup>. Tentang kedua karya tafsir tersebut, Abu Hayyan membandingkan, karya Ibnu 'Athiyyah lebih manqûl (lebih dominant *bi al-ma'tsurnya*) lebih padat dan lebih murni, sedang kitab tafsir karya al-Zamakhshari lebih ringkas dan lebih dalam.<sup>93</sup>

Ketiga, kitab *al-Tahrîr wa al-Tahbîr li Aqwâl Aimmah al-Tafsîr*. Kitab ini merupakan kumpulan dari berbagai kitab tafsir yang dihimpun oleh Syaikh Jamâl al-Din Abi 'Abdillah Muhammad ibn Sulaimân ibn Hasan ibn Husain al-Maqdisi, yang masyhur dipanggil "Ibn al-Naqib". Karya tersebut menurut Abu Hayyan merupakan karya terbesar dalam sejarah tafsir masa itu, karena terdiri dari seratus kitab lebih, hanya saja sering terdapat pengulangan, dan sedikit memberikan ulasan. Tentang kitab ini, Abu Hayyan memperoleh ijazah langsung dari Ibn al-Naqib.<sup>94</sup>

Dalam bidang bahasa kitab yang dijadikan referensi antar lain *al-Muhkam wa Muhith al-A'dzam* karya Ibn Sayyidih. Kitab ini adalah kitab mu'jam terbesar dalam bidang *lughah 'Arabiyyah* sampai pada pereode Ibnu Mandzur. Dicitak pertama kali atas prakarsa Muhammad Abduh menjadi 17 Jilid pada tahun 1316-1321 H<sup>95</sup>, kitab *al-Azhari* dan *al-Mau'ab* karya Ibn al-Tayyâni, *al-Jâmi'* karya Abu Abdullah Muhammd ibn Ja'far al-Tamimi al-Qairuwani<sup>96</sup>, *al-Shahhâh* karya al-Jauhari, *al-Bâri'* karya Abu Ali al-Tâli, *Majma' Bahrain* karya al-Shaghâni.

Dalam bidang nahwu, kitab yang dijadikan referensi Abu Hayyan paling banyak adalah "*al-Kitab*" karya Abu Bisyr Amr ibn Usmân ibn Qunbur Sibawaih (148-188/769-

<sup>92</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz I, h. 22

<sup>93</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz I, h. 21

<sup>94</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz I, h. 22

<sup>95</sup> Ibnu Sayyidih, *al-Muhkam wa al-Muhith al-A'dzam*, al-Kitâb: Qism al-Lughah wa al-Ma'âjim, CD. Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2

<sup>96</sup> Nama laqabnya (al-Qazzaz). Lihat Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, h.14

804) adalah ulama asal Parsi dan besar di Basrah yang pertama kali meletakkan dasar-dasar kaedah Nahwu.<sup>97</sup> Selain itu kitab *Tashîl al-Fawâid* karya Abu Abdullah Muhammad ibn Mâlik al-Jayâni dari Damaskus, *al-Mumni'* karya Abu al-Hasan Ali ibn Mukmin ibn Usfur al-Hadhrami al-Syabili. Kitab-kitab tersebut dia pelajari melalui Al-'Allamah Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrâhim ibn Zubair al-Tsaqafi

Dalam bidang ilmu bayân dan badî' Abu Hayyan mengambil referensi dari kitab *Minhâj al-Bulaghâ` wa Sirâj al-Udabâ`* karya Abu al-Hasan Hâzim ibn Muhammd Hâzim al-Andalusi al-Anshâri al-Qarthâjâni.<sup>98</sup> Dalam bidang hadis, kitab yang banyak dirujuk adalah Shahîh al-Bukhâri dan Muslim, kemudian, sunan Abu Daud, sunan Turmudzi, sunan Nasâ'i, sunan Ibnu Mâjah, sunan al-Syâfi'i, Musnad al-Dârimi, musnad al-Thayâlisi, sunan al-Dâr al-Quthni, Mu'jam al-Kabîr, Mu'jam al-Shaghîr dan lain-lain. Dalam bidang ushul, Abu Hayyan mengacu pada kitab *al-Mahshûl* karya Abu 'Abdullah Muhammad Ibn 'Umar al-Râzi.<sup>99</sup>

Adapun dalam bidang Qira`at Alqur`ân Abu Hayyan mengambil referensi dari berbagai kitab-kitab qira`at yang cukup banyak baik qira`at mutawâtirah maupun syâdzdzah. Menurutnya kitab qira`at sab'ah yang paling bagus adalah kitab *al-Iqnâ'*, karya Abu Ja'far Ibn Bâdzis (491-540 ), ditulis dalam dua Jilid dan diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Fikr Damaskus tahun 1403 dan ditahqiq oleh Doktor 'Abd al-Majîd Qattâsh.<sup>100</sup> Adapun qira`at 'asyrah karya yang dijadikan referensi adalah kitab *al-*

<sup>97</sup> Abu Bisyr Amr ibn Usmân ibn Qunbur Sibawaih, *al-Kitâb*, al-Kitâb Qism al-Lughah wa al-Ma'âjim, Maktabah al-Syâmilah Ishdâr al-Tsâni

<sup>98</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz I, h. 15

<sup>99</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz I, h. 19

<sup>100</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn 'Ali ibn Ahmad ibn Khalaf al-Anshâri Ibn Bâdzisy, *Kitâb al-Iqnâ' fi al-Qirâ`ât al-Sab'*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1403), Cet.ke-1, h.9-10

*Mishbâh* karya Abu al-Karam al-Syahrazûri.<sup>101</sup> Di samping itu ia juga mengambil dari buah karyanya sendiri *al-'Aqd-al-La`âli* (untaian mutiara-mutiara).<sup>102</sup> Sebagaimana diketahui bahwa tradisi ijazah sangat diperhatikan Abu Hayyan, terhadap kitab-kitab yang dia jadikan referensi utama sebagaimana tiga kitab tafsir di atas. Dalam bidang qira`at, Abu Hayyan talaqqi secara langsung hingga memperoleh ijazah sanad dari gurunya. Syaikh qira`at yang memberikan ijazah sanad adalah Syaikh Abu Thahir Ismâ'il ibn Habatullâh al-Mûlîji. Darinya Abu Hayyan mendapatkan ijazah sanad qira`at Warsy. Qira`at ini sesungguhnya ia sudah pelajari ketika di Granada karena Qira`at Warsy dengan sebagian *thariqnya* merupakan qiâ`ât yang berkembang di Andalus dan wilayah sekitarnya. Sanad yang ia peroleh untuk qirâ`at Warsy ada 13 rangkaian sanad sampai kepada Rasulullah saw. Darinya pula, Abu Hayyan *talaqqi* bacaan (qira`at) Imam 'Âshim hingga mendapat ijazah sanad. Adapun sanad bacaan 'Âshim dari gurunya sebanyak dua belas untuk sampai kepada Rasûlullâh saw. Qira`at ini banyak dipakai oleh mayoritas penduduk Irak bahkan mayoritas masyarakat muslim sekarang.<sup>103</sup>

Dari uraian di atas dapat kita lihat bahwa Abu Hayyan sangat memperhatikan tradisi ijazah dan riwayat yang digunakan dalam mentransmisikan ilmu. Tradisi seperti ini adalah tradisi yang biasa dilakukan oleh ulama salaf. Dalam tradisi salafi, pemberian ijazah seorang guru kepada muridnya merupakan bukti kepercayaan seorang guru terhadap murid-muridnya yang dinilai sudah mampu

<sup>101</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥīth*, Juz I, h.16

<sup>102</sup> Sembilan kitab yang dia maksud sebagai buku referensi al-'Aqd al-La`âliy adalah: kitab *al-Taisîr*, kitab *al-'Unwân*, kitab *al-Kâfi*, kitab *al-Tajrîd*, kitab *al-Hâdi*, kitab *al-Tabshirah*, kita *al-Iqnâ'*, kitab *al-Talkhîsh*, dan kitab *al-Syâthibi*. Lihat Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥīth*, Juz I, h. 16

<sup>103</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥīth*, Juz I, h. 23

mengemban amanat untuk menyebar luaskan ilmu yang telah ia peroleh kepada generasi berikutnya, karena bisa jadi banyak murid-murid yang belajar kepada seorang Syaikh tetapi tidak semuanya diberi ijazah oleh gurunya. Murid yang diberi ijazah adalah mereka yang dianggap sudah lulus menempuh ujian kelayakan sebagai murid yang pantas mendapatkan kepercayaan. Bagi seorang murid yang mendapat ijazah, akan merasa lebih mantap dan merasa lebih bertanggung jawab mengemban tugas yang diberikan oleh gurunya.

Beberapa karya yang dijadikan rujukan Abu Hayyan, sebagaimana terlihat di atas adalah karya tafsir yang mempunyai corak *adabi* dan *balaghi*, karenanya karya tafsir tersebut, utamanya tafsir *al-Kasysyâf* dan *Muharrar al-Wajîz* pengaruhnya sangat kental sekali dalam tafsir *al-Bahr al-Muhîth*. Terhadap kitab *Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Athiyyah, Abu Hayyan menghimpun dan mengambil bagian-bagian yang inti, adapun terhadap kitab *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhshari, ia mentalkhis (meringkas) dan menyelami ke dalam dengan menganalisa dan berijtihad dengan *ra'yunya* kemudian mentarjih melalui analisa kebahasaan.<sup>104</sup> Dari sinilah ulama mengelompokkan tafsir *al-Bahr al-Muhîth* sebagai tafsir *bi al-ra'yi*.<sup>105</sup> Namun demikian bukan berarti, Abu Hayyan tidak mengutip dari beberapa karya tafsir ulama lain, terhadap kitab tafsir lain maupun kitab-kitab lainnya, ia juga mengutip, hanya saja tidak sebanyak kitab-kitab di atas, misalnya tafsir *Mafâtîh al-Ghaib* karya al-Râzi, atau kitab *lughah* karya Imam Sibawaih (w.180) kitab *al-Muhkam* karya Ibnu Sayyidih, kitab *al-Muhtasib* karya Ibn Jinni, al-Akhfasy (w.215), al-Farra`, al-Nuhas, dll.

<sup>104</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz I, h. 21

<sup>105</sup> Muḥammad Ali al-Shâbûni, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1424/2003), Cet. Ke-1, h, 195



# 3

## LANDASAN UMUM PENAFSIRAN ABU HAYYAN

### A. Gambaran Umum Metodologi Penafsiran Al-Qur'an

Metode tafsir adalah suatu cara atau *manhaj* yang ditempuh oleh seorang mufassir untuk mengungkap makna lafazh-lafazh Al-Qur'an.<sup>1</sup> Nasruddin Baidan mendefinisikan metode sebagai seperangkat pedoman dan aturan yang dipilih oleh seorang mufassir untuk melakukan pendekatan terhadap ayat Al-Qur'an demi tujuan-tujuan tertentu yang ingin dicapainya.<sup>2</sup>

Menurut al-Farmâwî, metode yang digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an, ada empat. Pertama, *tahlîlî*; yaitu metode tafsir yang mufassirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtunan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana

---

<sup>1</sup> Khalid bin Ustmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsir Jam'an wa Dirâsatan*, (Kairo: Dâr Ibn 'Affân, 1421), h.105

<sup>2</sup> Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alqur'an*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2000, h.2

tercantum di dalam mushaf.<sup>3</sup> Kedua, *ijmâlî* yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara global. Dengan metode ini mufassir berupaya menjelaskan makna-makna Al-Qur'an dengan uraian singkat, menggunakan bahasa yang mudah dimengerti sehingga dapat dipahami semua orang dari yang berpengetahuan luas sampai orang yang berpengetahuan sekedarnya. Sistematisnya menurut susunan ayat yang ada dalam mushaf.<sup>4</sup> Ketiga, *muqâran* adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan cara melakukan perbandingan. Perbandingan itu dapat berbentuk: 1) Menafsirkan ayat-ayat yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam kasus yang sama; 2) Membandingkan ayat Al-Qur'an dengan hadis yang pada lahirnya terlihat bertentangan; 3) Membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>5</sup> Keempat, metode *mawdhû'î* (tematik); yaitu menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan cara menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Setelah itu -jika mungkin- disusun berdasarkan kronologi turunnya dengan memperhatikan sebab nuzulnya. Langkah selanjutnya adalah menguraikannya dengan menjelajah seluruh aspek yang dapat digali. Hasilnya diukur dengan timbangan teori-teori akurat sehingga mufassir dapat menyajikan tema tersebut secara utuh dan sempurna.<sup>6</sup>

Berdasarkan kerangka metodologi al-Farmawi, dapat dikatakan bahwa metode yang dipakai Abu Hayyân dalam tafsirnya adalah metode *tahlili* karena Abu Hayyân menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat Alqur`ân sebagaimana tercantum di dalam mushaf. Pada sisi lain,

<sup>3</sup> Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajîyyah Maydhû'îyah*, (Mesir: Mathaba'ah al-Hadharat al-'Arabiyah, 1977), h.24

<sup>4</sup> Al-Farmâwî, *al-Bidâyah*, h.43. Lihat juga Nasiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Aur'an*, (Surakarta" Pustaka Pelajar, 2000), h.13

<sup>5</sup> Nasiruddin Baidan, *Metodologi*, h.151

<sup>6</sup> Al-Farmâwî, *al-Bidâyah*, h.32

kadang-kadang Abu Hayyân menggunakan metode *ijmâli* pada ayat atau surat-surat tertentu, karena pada ayat-ayat atau surat-surat tertentu, ia hanya menjelaskan secara global dengan uraian ringkas, seperti pada ayat-ayat atau surat-surat menjelang akhir hingga selesai. Metode *muqâranah* juga dipakai oleh Abu Hayyân, khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat ahkâm. Terhadap ayat-ayat ahkâm atau ayat-ayat hukum ia membandingkan dan mendiskusikan beberapa pendapat ulama`berikut argumentasinya yang berbeda-beda sebelum ia *mentarjih* untuk menentukan pilihan pendapat yang paling kuat.

Sebagaimana mufassir *tahlili* lainnya, Abu Hayyân ketika menafsirkan Al-Qur'an langkah pertama yang dilakukan adalah: menjelaskan kosa kata disertai dengan menjelaskan kaidah tata bahasa dari segi nahwu dan sorofnya, kedua: menjelaskan sebab nuzulnya ayat dengan menjelaskan *nasikh mansukhnya*, jika ayat tersebut ada pembahasan itu, ketiga: menjelaskan *munasabah* (korelasi) dengan ayat sebelumnya, keempat: menjelaskan qirâ'ât baik qirâ'ât *mutawatir* maupun *syâdz* disertai dengan penjelasan argument kebahasaan dan penjelasan I'rabnya, kelima: menjelaskan susunan redaksi ayat berdasarkan ilmu badi' dan bayan disertai dengan penjelasan I'rab, keenam: memaparkan pendapat-pendapat fuqaha' disertai dengan argument mereka masing-masing, khususnya ulama' madzhab empat.

Suatu karya tafsir jarang ditemukan memiliki metode penafsiran dengan tehnik atau bentuk penafsiran tunggal. Demikian juga suatu tafsir tidak selamanya dalam menafsirkan menggunakan sumber penafsiran hanya dari satu arah saja. Suatu tafsir dapat disebut tafsir *al-Ma'tsûr* tetapi terkadang ia juga termasuk tafsir *al-Ra'yu*, sebab ketika ia menjelaskan suatu ayat banyak menyebut

penjelasan-penjelasan Nabi dan sahabat, tetapi terkadang ia juga secara detail menjelaskan dengan menggunakan *ra`yu* (ratio), Tafsir *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari meskipun dikenal sebagai tafsir *bi al-ra`yi* yakni dengan pendekatan sastra atau kebahasaan tetapi terdapat juga di dalamnya sumber *ma`tsûr*.<sup>7</sup> Tafsir *Nazm al-Durar fi Tanâsub al-Âyât wa al-suwar* karya Ibrâhîm bin ‘Umar al-Biqâ’i sangat kental dengan penjelasan-penjelasan *munâsabah* (keserasian) antar ayat maupun surat dalam Al-Qur’an yang murni *bi al-ra`yi* tetapi dalam uraiannya juga tidak meninggalkan sama sekali tafsir *bi al-ma`tsûr*.<sup>8</sup> Demikian pula keberadaan tafsir *al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyân al-Andalusi ini. Bila ditinjau dari sumbernya, juga menggunakan dua sumber; tafsir *bi al-ma`tsûr* dan tafsir *bi al-ra`yi* yang *mahmûd* (terpuji) dan *maqbul* (dapat diterima) karena mufassir bersangkutan tidak menafsirkan ayat semata-mata dengan akal melainkan didasari dengan pengetahuan yang mendalam tentang kaidah-kaidah bahasa termasuk bantuan-bantuan *syâ’ir-syâ’ir jahiliyyah* dan dibantu dengan perangkat ulûm Al-Qur’an, seperti *qirâ`ât*, riwayat tentang *sabab nuzûl*, *nasikh mansûkh*, dan lain sebagainya.

Menganalisis metode tafsir dengan kerangka metodologi al-Farmawi yang dilakukan Abu Hayyân dalam *al-Bahr al-Muhîth* ketika menafsirkan ayat sering memaparkan beberapa pendapat ulama dengan cara membanding-bandingkan atau menghadap-hadapkan, kemudian mentarjih pendapat yang lebih kuat. Dari sini dapat dinilai bahwa metode yang

<sup>7</sup> Seperti ketika menjelaskan QS. Al-Baqarah/2:156. ia menjelaskan makna musibah pada firman Allah “*alladzina idzâ ashâbathum mushîbah...*” dengan hadis Nabi yang menyatakan “*kullu syai`in yu`dzi al-mu`min fahuwa mushîbah*” (bahwa segala yang menimpa seorang mu`min berupa penderitaan dinamai musibah). Lihat Abu al-Qâsim Mahmûd Jârullâh. Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, Juz I, h. 146, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>8</sup> Seperti ketika menafsirkan QS al-An`âm/6:82, ia mengutip tafsir Nabi riwayat dari ‘Abdullah ibn Mas`ûd dalam kitab-kitab hadits riwayat al-Bukhâri, Muslim, al-Turmudzy, dan al-Nasa`i tentang makna al-zhulm dalam ayat itu adalah al-syirk. Lihat Ibrâhîm bin ‘Umar al-Biqâ’i, *Nazm al-Durar fi Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Juz III, h. 79, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

digunakan Abu Hayyân adalah gabungan antara *tahlili* dan *muqâran*.

## B. Ayat-Ayat Ahkâm dalam Kajian Tafsir

Secara garis besar, Al-Qur'an berisikan tentang aqidah, hukum, ahlak, janji (*wa'ad*) ancaman (*wâ'id*), kisah, sejarah, ilmu pengetahuan, teknologi dan lain sebagainya. Sejalan dengan isi kandungan yang satu sama lain berbeda-beda, para mufassir mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam beberapa kelompok. misalnya, ayat-ayat yang membahas masalah aqidah dinamakan ayat *al-aqâ'id*, ayat-ayat yang memaparkan masalah kisah dinamakan ayat-ayat *al-qashash*, ayat-ayat yang memuat hal ihwal hukum, dinamakan ayat-ayat *ahkâm*, dan seterusnya.

Sesuai dengan pengelompokan ayat-ayat Al-Qur'an di atas, berbarengan dengan perkembangan metode dan kitab-kitab tafsir yang bersifat umum, bermunculan pula berbagai corak tafsir, metode penafsiran, dan kitab-kitab tafsir yang bersifat khusus. Di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak khusus antara lain *Tafsir Ayat al-Ahkâm* (tafsir ayat-ayat hukum) yang juga lazim disebut dengan istilah tafsir *fiqh*.<sup>9</sup> Dengan demikian penafsiran terhadap ayat-ayat hukum, maka orientasi penafsirannya diarahkan pada penggalian (*istinbat*) hukum terhadap ayat-ayat ahkâm melalui *ijtihad* sebagaimana yang dilakukan oleh ulama mujtahid, di mana hukum yang dihasilkan adalah hukum fiqih

Al-Qur'an adalah sumber hukum yang utama dalam menentukan dan mengambil kesimpulan. Eksistensi (*wurud*) Al-Qur'an mulai ayat pertama sampai terakhir tidak diragukan. Akan tetapi ayat-ayat Al-Qur'an yang langsung menunjuk pada materi hukum sangat terbatas jumlahnya.

<sup>9</sup> Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam 1*, (Jakarta: Logos, 1997/1417), Cet ke-1, h. 2

Menurut Abdul Wahab Khalaf, ayat-ayat hukum dalam bidang ibadah berkisar antara 200 sampai 250, hukum mu'amalah berkisar antara 230 sampai 250.<sup>10</sup> Sedangkan jumlah ayat Al-Qur'an seluruhnya lebih dari 6.000 ayat, jadi jumlah ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an sekitar 4-5% dari seluruh ayat Al-Qur'an, bahkan menurut Prof. H.M. Rasyidi, ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang hukum kurang lebih 200 ayat, yakni kurang lebih 3% dari jumlah seluruh ayat Al-Qur'an.<sup>11</sup> Perbedaan pendapat antara Abdul Wahab Khalaf maupun H.M. Rasyidi tentang jumlah ayat-ayat Ahkam, yang jelas jumlah ayat-ayat Ahkam sangat sedikit dibanding ayat-ayat yang berbicara masalah alam semesta, kisah, akidah, ahlak dan sebagainya.

Ayat-ayat Ahkam yang berisi tentang ketentuan hukum Islam, cakupannya sangat luas, meliputi beberapa aspek kehidupan umat manusia. Oleh karena obyek pembahasan hukum Islam adalah meliputi firman Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan (*iqtidha'*), pilihan (*takhyir*) maupun bersifat *wadh'y'* sementara aktifitas mukallaf cukup banyak, seiring dengan kemajuan teknologi, ilmu pengetahuan dan perkembangan zaman. Maka perlu ditetapkan hukumnya. Dengan kata lain hukum Islam harus sanggup menampung semua persoalan-persoalan yang ada dalam kehidupan umat.

Secara garis besarnya, hukum Islam dibagi menjadi dua kategori *pertama*: kategori ibadah, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan antara manusia dengan Khaliqnya, kendatipun dalam ketentuannya ada keterkaitan dengan dimensi-dimensi kemanusiaan dan sosial. *Kedua*: kategori mu'amalah, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan antara sesama manusia atau antara manusia dengan alam

<sup>10</sup> Abd al-Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunisi li al-Da'wah al-Islamiyyah, 1972), h. 22-23,

<sup>11</sup> H.M. Rosyidi, *Keutamaan Hukum Islam*, Cet. ke II, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, h. 22

sekitarnya, sungguhpun di dalam ketentuannya ada keterkaitan dengan dimensi ketuhanan.<sup>12</sup>

Hukum Islam Kategori *Ibadah* meliputi: bersuci, (dengan sub bagian antara lain istinja, berwudhu, tayammum, mandi), solat, puasa, zakat, dan ibadah haji serta hal-hal yang berkaitan dengannya. Sedang hukum Islam kategori *mu'amalah* antara lain meliputi: *munakahat* (pernikahan), jual beli dengan berbagai macam transaksi keuangan, *jinayat* (hukum pidana), *mawâris*, *qadha'*, khilafah, dan jihad.<sup>13</sup> Ahli hukum modern membuat klasifikasi hukum Islam kategori *mu'amalah* menjadi beberapa bagian:

1. Hukum keluarga (*al-ahwâl al-syakhshiyah*) yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan masalah keluarga, di dalamnya antara lain dibahas tentang hak-hak dan kewajiban suami istri dalam kehidupan rumah tangga, hak dan kewajiban anak terhadap orang tua atau orang tua terhadap anaknya, dan bagaimana menciptakan kehidupan ruma tangga yang harmonis. Dalam rumusan fiqh dikenal dengan *munâkahât*. Ayat-ayat yang membahas masalah *munakahat* dalam Al-Qur'an sekitar 70 ayat.
2. Hukum perdata (*al-ahkâm al-Madaniyyah*) yaitu hukum Islam yang mengatur kepentingan manusia yang berhubungan dengan segala macam transaksi keperdataan dan keuangan, seperti jual beli, sewa menyewa, hutang piutang, gadai, *syirkah* (kongsi) dan lain sebagainya. Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah perdata diperkirakan sebanyak 70 ayat.
3. Hukum pidana (*al-Ahkâm al-Jinâ'iyah*) yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan dengan segala bentuk pelanggaran berikut sanksinya demi menjaga

---

<sup>12</sup> Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali: Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002) h.15

<sup>13</sup> Yûsuf Mûsa, *al-Fiqh al-Islâmi Madkhal li Dirâsatih*, (t.t, t.p, 1958), h.150

kepentingan masyarakat, baik berkaitan dengan masalah agama, akal, jiwa, harta maupun kehormatan, seperti hukuman bagi pencuri, hukuman untuk pembunuh, dan lain sebagainya. Ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan masalah pidana kurang lebih berjumlah 30.

4. Hukum acara perdata dan pidana (*ahkâm al-murâfa'ât*) yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan dengan tatacara bagaimana suatu hukum dan keadilan itu dapat ditegakkan bila terjadi pelanggaran, baik dalam bidang perdata maupun pidana. Ayat-ayat yang masuk kategori hukum acarasekitar 13 ayat.
5. Hukum tata negara dan perundang-undangan (*al-ahkâm al-dustûriyyah*) yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan pokok-pokok pemerintahan, ketatanegaraan, dan perundang-undangan dimaksudkan untuk mengatur hubungan antara rakyat dengan penguasa, hak dan kewajiban masing-masing agar tidak terjadi kezaliman, penyelewengan, tindak sewenang-wenang, dan kediktatoran. Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah ini kurang lebih sebanyak 10 ayat.
6. Hukum antar negara atau antar bangsa (*al-ahkâm al-dauliyyah*) yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan satu negara dengan bangsa lain, hubungan antara muslim dengan non muslim, baik dalam suasana damai maupun kondisi perang. Ayat-ayat tentang hukum antar negara diperkirakan sebanyak 35 ayat.
7. Hukum ekonomi dan keuangan (*ahkâm al-iqtishâdiyyah wa al-mâliyah*) yaitu hukum Islam yang mengatur sumber-sumber kekayaan dan keuangan, mengatur hubungan dan tanggung jawab sosial orang-orang kaya terhadap orang-orang miskin, hubungan dan tanggung jawab negara/ pemerintah terhadap rakyat-rakyatnya yang lemah. Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah ekonomi dan keuangan kurang lebih sebanyak:

10 ayat.<sup>14</sup> Sekian jumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara masalah hukum inilah berisi undang-undang yang mengatur tatanan kehidupan umat.

Ulama sepakat bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama hukum Islam. Nas (*teks*) Al-Qur'an yang menjadi obyek penafsiran dikategorikan menjadi dua yaitu: *qath'i al-dilâlah* dan *dzanni al-dilâlah*. Nas *qath'i al-dilâlah* adalah nas Al-Qur'an yang penunjukan hukumnya jelas dan tegas. Para ulama' sepakat terhadap nas yang *dilalahnya* *qath'i* (jelas dan tegas) tidak ada lahan untuk ijtihad di dalamnya, karenanya tidak mengandung penafsiran dan penakwilan. Contohnya: perintah solat lima waktu dalam firman Allah "*aqîmu al-shalâh*" diwajibkan atas setiap muslim yang mukallaf, perintah membayar zakat dalam firmanNya "*wa âtu al-zakâh*" dan perintah melaksanakan ibadah haji bagi yang mampu (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا). Perintah wajib melaksanakan solat, membayar zakat dan menunaikan ibadah haji bagi yang mampu, *dilalah* (petunjuk) nya sudah *qath'i* (jelas) karenanya tidak ada lapangan ijtihad di dalamnya, maka ulama' mengkategorikan hukum wajib melaksanakan solat, membayar zakat, puasa dan haji masuk kategori hukum syari'ah karena *dilalahnya* *qath'i*. Dengan kata lain jika perintah tersebut termasuk syari'at, maka tidak ada lahan ijtihad di dalamnya, karena mempunyai sifat absolut, universal, permanen, tidak berubah dan tidak dapat berubah. Hukum Islam kategori syari'ah ini disebut juga dengan istilah *mâ 'ulima min al-dîn bi al-dhârurah*.<sup>15</sup> Syari'ah statusnya *qath'i*, ia harus diikuti tidak boleh dikurang dan tidak boleh ditambah, berlaku untuk seluruh umat manusia sepanjang zaman, dalam segala kondisi dan situasi.

Adapun *dzanni al-dilâlah* adalah nash Al-Qur'an yang penunjukan hukumnya belum jelas. Terhadap nas yang

<sup>14</sup> Abd al-Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 32-33

<sup>15</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1977, h.45

*dilalahnya dzanniy* terbuka ruang jthihad di dalamnya. Dengan demikian, hasil ijthihad seseorang atau sekelompok orang lebih banyak bersifat relatif, tidak mutlak benar. Tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menjadikan hasil ijthihad seseorang atau sekelompok orang sebagai kebenaran mutlak. Perbedaan pendapat di kalangan mereka justru mencerminkan kerelatifan pendapat tersebut. Perbedaan pendapat di kalangan umat Islam dalam mengambil keputusan atau menetapkan hukum, sudah dibangun sejak zaman Nabi, Perbedaan pendapat terhadap hasil ijthihad ulama' adalah bukti bahwa hukum Islam bersifat elastis dan tidak kaku. Ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara masalah hukum, mayoritas masih bersifat umum, maka hadis akan menjelaskan terhadap makna kandungan Al-Qur'an. Namun demikian zaman terus berjalan dan berubah, kehidupan sosial masyarakatpun mengalami perubahan, dengan demikian menuntut adanya ketentuan yang dapat mengaturnya. Al-Qur'an dan hadis Nabi sesungguhnya telah memberikan kaidah-kaidah umum yang dapat dijadikan landasan penggalian hukum Islam. Nabi dengan tegas memberikan wewenang kepada sahabat melakukan ijthihad dengan *ra'yu* untuk menetapkan suatu hukum ketika tidak menemukan ketentuan hukumnya dalam Al-Qur'an dan hadis, sebagaimana hadis Mu'adz bin Jabal:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ فَذَكَرَ: كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرِي فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَهُ<sup>16</sup>

*“Rasulullah saw bertanya kepada Mu’adz ibn Jabal ketika mengutus ke Yaman: Bagaimana cara engkau memutuskan perkara? Dia menjawab: Aku memutuskan (perkara) berdasarkan Kitabullah, tanya Nabi: Jika tidak ditemukan dalam Kitabullah ?, ia menjawab: aku memutuskan berdasarkan sunnah Rasulullah. Nabi bertanya kembali: Jika di dalam sunnah rasul tidak ada? Ia menjawab: Aku akan berijtihad dengan ra’yu (ratio). Ia berkata: (mendengar jawabanku) Rasulullah pun lantas menepuk dadaku sembari berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik dan ridha kepada utusan Rasulullah saw”*

Jadi berijtihad menggunakan akal dalam permasalahan hukum Islam, mendapat restu dari Rasulullah saw. Bahkan lebih tegas Allah menyebutkan bahwa menggunakan akal pikiran sangat diperlukan dalam memahami berbagai persoalan. Allah berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرة/2: 179)

*Dan dalam qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertaqwa (QS. al-Baqarah/2: 179)*

Ayat ini menunjukkan bahwa mempergunakan akal pikiran untuk menyingkap makna yang terkandung dalam ayat-ayat ahkâm yang *dilâlahnya* masih dzanni adalah sesuai dengan petunjuk Al-Qur’an. Izin nabi kepada Mu’adz bin Jabal menggunakan nalar (ratio) untuk menetapkan hukum merupakan babak pertama penetapan hukum berdasarkan nalar. Nabi mendorong bagi mereka yang mampu dan memiliki kapasitas keilmuan yang memadahi diberi wewenang melakukan ijtihad dengan segala perangkat yang dibutuhkan. Nabi memberikan dorongan melalui sabdanya:

<sup>16</sup> Ahmad Ibnu Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz V, h. 242, CD al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

17 إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

“Apabila seorang hakim berijtihad dan hasil ijtihadnya benar, maka imbalannya adalah dua pahala, apabila hasil ijtihadnya salah maka mendapat pahala satu”

Hukum yang dihasilkan melalui ijtihad terhadap nas Al-Qur’an maupun hadis dinamakan fiqih, karenanya fiqih statusnya *dzanni* penerapannya disesuaikan dengan tuntutan zaman. *Dzanni* artinya kebenarannya tidak mutlak, ia benar tetapi mengandung kemungkinan salah atau benar tetapi mengandung kemungkinan salah. Hanya saja menurut mujtahidnya porsi kebenarannya dianggap lebih dominan (*rajih*). Atas dasar ini muncul ungkapan Imam mujtahid yang cukup populer:

18 رَأَيْنَا صَوَابَ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ وَرَأْيِي غَيْرِنَا خَطَأٌ يَحْتَمِلُ الصَّوَابَ

“Pendapat kami benar, mengandung kemungkinan salah dan pendapat selain kami salah mengandung kemungkinan benar”

Contoh fiqih seperti tertib dalam berwudhu’, masalah niat dalam wudhu’, masalah batasan mengusap kepala, batalnya wudhu’ sebab menyentuh lawan jenis yang bukan mahramnya, penetapan hilal untuk menentukan awal Ramadhan, masalah wali dan saksi dalam nikah, dan lain sebagainya.

### C. Metode Penetapan Hukum Islam

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa Al-Qur’an adalah sumber utama hukum Islam, sementara *dilâlah* (petunjuk hukum) nas Al-Qur’an ada yang *qath’i* dan ada pula yang *dzanni*. Terhadap nas yang *dzanni al-dilâlah*, ulama melakukan ijtihad untuk memperoleh ketentuan hukum.

<sup>17</sup> Syarafuddin al-Nawawi, *Syarah Nawawi ‘ala Muslim*, Bab Tark al-Washiyah liman Laisa lahu Syai’, Juz XI, h. 91, CD al-Maktabah al-Syâmilah

<sup>18</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabiyy, t.th) h. 388

Di dalam memahami ayat-ayat ahkâm guna memperoleh ketentuan hukum yang bersifat relative tersebut, ulama' madzhab membuat standar masing-masing, di samping membuat suatu rumusan yaitu berupa kaidah ushuliyah. Kaidah ushuliyah hasil rumusan ulama' mujtahid tersebut tidak lain bersumber dari Al-Qur'an dan hadis.<sup>19</sup> Dengan adanya kaidah-kaidah *ushuliyah* ini hukum-hukum cabang (*furu'*) baik perdata, pidana, ekonomi dan lain-lain menjadi sempurna. Kaidah ini menjadi petunjuk bagi *mujtahid* dalam penetapan hukum dan menjadi pelita untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umat. Karena Al-Qur'an hanya menerangkan dasar-dasar yang menjadi sendi-sendi hukum itulah, maka tampak keluasan dan elastisitas hukum Islam.

Nabi Muhammad adalah mufassir utama dan pertama terhadap nas-nas Al-Qur'an. Sepeninggal Nabi kegiatan tersebut dilanjutkan oleh para sahabat binaan Nabi, setelah generasi sahabat berakhir dilanjutkan oleh para tabi'in. oleh karena kondisi masyarakat terus berkembang, kondisi dan situasipun terus berubah seiring dengan perkembangan zaman, menuntut adanya ketentuan hukum yang mampu menjawab. Dari itulah muncul beberapa tokoh mujtahid yang konsen terhadap kondisi dan situasi dengan mencurahkan segenap tenaga melakukan ijtihad terhadap nas-nas untuk mencari dan menetapkan hukum.

Para mujtahid yang memiliki kapasitas keilmuan dan ketajaman nalar melakukan ijtihad dan memberikan fatwa-fatwanya terhadap persoalan-persoalan hukum di masyarakat, baik masalah yang berkaitan dengan ibadah, maupun mu'amalah. Fatwa-fatwa hasil ijtihad mereka diikuti oleh orang banyak bahkan menjadi pedoman ketetapan hukum di beberapa negara. Mereka inilah dikenal dengan

---

<sup>19</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet. ke-XII, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1987, 1987, h. 197-199

Ulama' madzhab. Di kalangan umat Islam madzhab (aliran-aliran) fiqih cukup banyak. Beberapa mazhab fiqih tersebut dapat dikategorikan kepada tiga kelompok besar, yaitu: kelompok *Ahl al-sunnah*, kelompok Syi'ah, dan kelompok Khawarij. Mazhab-mazhab hukum *ahl-al-sunnah* banyak sekali, antara lain adalah mazhab Sufyan bin Uyainah di Makkah, mazhab Malik bin Anas di Madinah, mazhab al-Hasan al-Bashri di Bashrah, mazhab Abu Hanifah dan Sufyan al-Tsaury di Kufah, mazhab al-Auza'i di Syam, mazhab al-Syafi'i dan Laits bin Sa'ad di Mesir, mazhab Ishaq bin Rahawaih di Nisapur, mazhab Ibnu Abi Layla, mazhab Ibn Jarir al-Thabari, mazhab Abu Tsaur dan Ahmad bin Hanbal, dan mazhab Dawud al-Asfahani/al-Zhahiri di Baghdad. Di kalangan Syi'ah terdapat mazhab Ja'fariyah atau mazhab Imamiyah al-Itsna 'Asyariyah, mazhab Zaidiyah, mazhab al-Bahrah al-Isma'iliyah. Sedangkan dikalangan Khawarij terdapat madzhab 'Ibady.<sup>20</sup>

Di dunia Islam, madzhab sunni paling banyak diikuti dan dikenal, namun sebagian besar telah hilang. Madzhab sunni yang masih eksis adalah Madzhab Hanafi, Madzhab Maliki, Madzhab Syafi'i, dan Madzhab Hambali. Berikut dipaparkan biografi singkat keempat madzhab tersebut ditambah madzhab Dzahiri berikut pokok-pokok landasan hukum yang mereka pegang

### 1. **Mazhab Hanafi**

Mazhab ini dibangun atas dasar pemikiran Imam Abu Hanifah dengan nama lengkapnya Nu'man bin Tsabit al-Zauthi. Ia lahir di Kufah pada tahun 80 H/699 M dan wafat pada tahun 150 H/767 M.<sup>21</sup> Imam Abu Hanifah mempunyai pedoman dalam menetapkan hukum, sebagaimana pernyataan yang beliau ungkapkan:

<sup>20</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 110-111

<sup>21</sup> Yusuf Musa, *al-Madkal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 1953,

*“Saya mengambil hukum dari Al-Qur’an, jika saya tidak mendapatkannya dari Al-Qur’an, maka saya bersandar kepada sabda –sabda Rasulullah yang sah dan ang terdapat dikalangan orang-orang yang bisa dipercaya. Bila di dalam Al-Qur’an dan hadis tidak saya temukan sesuatupun, aka saya mengambil mana yang saya kehendaki dan meninggalkan mana yang saya kehendaki. Setelah berpijak pada pendapat para sahabat, saya menengok kepada pendapat orang-orang lain, jika telah sampai kepada pendapat Ibrahim al-Sa’bi, Hasan basri, Ibnu Sirin, Sa’id bin Musayyab, maka akupun berhak melakukan ijtihad sebagaimana yang mereka lakukan”<sup>22</sup>*

Sa’ad bin Muzahib pernah mengemukakan:

*“Pendapat Abu Hanifah berpegang kepada apa yang dipercaya, menjauhkan diri dari keburukan, suka memperhatikan adat istiadat dan hal ihwal yang banyak, apa yang dianggap baik dan buruk oleh mereka. Imam Hanafi memecahkan berbagai problematika dengan jalan qiyas, apabila jalan itu terasa kurang tepat, maka beliau menempuh jalan istihsan selama jalan ini bisa ditempuh. Jika metode inipun tidak dapat ditempuh, maka beliau mengembalikan urusan itu kepada apa yang telah dilakukan oleh kaum muslimin”<sup>23</sup>*

Berdasarkan pernyataan di atas dapat diambil pemahaman bahwa dasar istimbat hukum Imam Abu Hanifah adalah:

- a. Al-Qur’an
- b. Sunnah Rasulullah dan atasar-atsar yang sah dan masyhur dikalangan ulama’ ahli
- c. Fatwa para sahabat
- d. Qiyas
- e. Istihsan
- f. ‘Urf (adapt istiadat) yang berlaku dimasyarakat

Abu Hanifah di dalam memecahkan masalah-masalah baru yang belum terdapat dalam al-Qur’an

---

<sup>22</sup> Muhammad Ali al-Sâyis, *Nasi’atu al-Fiqhi al-Ijtihad wa Athwâruhu*, Majmu’ al-Buhûts al-Islâmiyyah, kitab VII, 1970, h. 94

<sup>23</sup> Munawir Kholil, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992) Cet ke-VIII, h. 77

dan Sunnah, ia memutuskan perkara dengan jalan qiyas (analog), bahkan lebih mengutamakan analog dari pada hadis yang tidak masyhur dikalangan ulama' ahli, selain itu juga banyak menetapkan hukum berdasarkan *istihsan* dan *istihsab*. Madzhab Hanafi dikenal dengan madzhab *ahl al-ra'yi*.

Murid Imam Abu Hanifah yang masyhur yang meneruskan pemikiran-pemikiran Abu Hanifah adalah Imam Abu Yusuf al-Anshary, Imam Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, Imam Zufar bin Hudzail, dan al-Hasan bin Ziyad al-Kufy.<sup>24</sup>

## 2. Mazhab Maliki

Mazhab ini dibangun oleh Malik bin Anas , Lahir di Madinah pada tahun 93 Hijriyah. Dasar Imam Malik dalam memutuskan suatu hukum adalah al-Qur'an kemudian Sunnah Rasulullah saw. bila tidak didapati dalam kedua sumber itu, maka beliau mengikuti ijmak ulama ahli Madinah dan praktik penduduk Madinah. Jika Ijma' pun tidak didapatkan barulah beliau berpindah kepada qiyas. Bila qiyas juga tidak beliau dapatkan, maka beliau memutuskan dengan jalan "*al-mashalih al-mursalah*" atau "*istishlah*", yaitu memelihara tujuan agama dengan cara menolak kebinasaan dan menuntut kebaikan, atau memelihara tujuan syara' dengan jalan menolak segala sesuatu yang merusak makhluk. Ketentuan *mashalih mursalah* digunakan adalah ketika semua dasar-dasar penetapan hukum di atas tidak ada yang menentanginya.

Tentang cara Imam Malik mengambil hukum ini diungkapkan oleh Qadhy Iyadh sebagai berikut:

*"Imam Malik selalu mengutamakan ayat-ayat Al-Qur'an dalam menyusun dalil-dalinya yang jelas, ia memulai dengan nas kemudian zhahirnya lalu mafhumnya, setelah itu beralih ke hadis, dengan mengutamakan hadis mutawatir, lalu yang*

<sup>24</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 114

*masyhur, kemudian ahad dengan cara yang tertib seperti ketika beliau mengambil hukum dari Al-Qur'an. Setelah Al-Qur'an dan hadis barulah beliau berpindah pada ijma'. Jika dalam sumber-sumber pokok itu beliau tidak menjumppai pemecahan, barulah Beliau menempuh jalan qiyas yang dijadikan sandaran untuk menyimpulkan suatu hukum"*<sup>25</sup>

Secara ringkas, dasar madzhab Malik dalam menetapkan hukum adalah sebagai berikut:

- a. Nas (Kitabullah yang mutawatir)
- b. Dzahir nas
- c. Dalil nas (mafhum mukhalafah)
- d. Amalan (perbuatan) penduduk Madinah
- e. Khabar ahad
- f. Ijma'
- g. Fatwa seorang sahabat
- h. Qiyas
- i. *Istihsan*
- j. *Sadd al-dzarî'ah* (menutup jalan yang membawa kerusakan)
- k. *Mura'ah al-khilaf* (menghormati perbedaan pendapat)
- l. *Istishab* (berpegang pada hukum keadaan semula)
- m. *Mashalih al-Mursalah*, dan
- n. *Syar'u manqablana* (syari'at sebelum Islam)

Jika diperbandingkan dengan Imam Abu Hanifah, istinbat yang dilakukan Imam Malik agak sedikit berbeda, yaitu : Dalam hal sunnah, Imam Malik tidak memberikan persyaratan yang ketat sebagaimana Abu Hanifah. Imam Malik menerima khabar ahad asalkan sanadnya sahih ataupun hasan sekalipun berlawanan dengan qiyas. Syarat penting dalam menerima khabar ahad adalah tidak bertentangan dengan amal perbuatan penduduk Madinah. Di samping itu , Imam Malik menerima hadis

---

<sup>25</sup> Muhammad Ali al-Sâyis, *Nasi'atu al-Fiqhi al-Ijtihad wa Athwârulu*, h. 96

mursal sebagaimana Imam Abu Hanifah. Imam Malik mendahulukan khabar ahad dari pada qiyas.

Imam Malik memandang tradisi penduduk Madinah adalah *hujjah*, yakni dapat dijadikan dalil . bahkan ia mendahulukan dari qiyas dan Khabar ahad. Hal ini karena Imam Malik memandang bahwa amalan perbutan penduduk madinah adalah mempunyai kedudukan sama dengan riwayat orang banyak (*jama'ah*) dari Rasulullah yang mempunyai status mutawatir. Riwayat jama'ah tentu lebih didahulukan dari pada riwayat ahad.

Qaul Shahabi, yaitu fatwa salah seorang sahabat, jika ternyata sah sanadnya sedang sahabat tersebut terpercaya dan fatwanya tidak bertentangan dengan sunnah Rasul yang sahih, Imam Malik memandang sebagai dalil atau *hujjah* yang didahulukan atas qiyas <sup>26</sup> . Oleh karena begitu kuatnya Imam Malik berpegang pada sunnah atau tradisi, madzhab Maliki dikenal dengan madzhab tradisional.

### 3. Mazhab Syafi'i

Mazhab ini didirikan oleh Imam Syafi'i. Mazhab fiqih al- Syafi'i merupakan perpaduan antara Mazhab Hanafi dan Mazhab Maliki. Ia terdiri dari dua *qaul* (pendapat), yaitu *qaul qadim* (pendapat lama) di Irak dan *qaul jadid* (pendapat baru) di Mesir. Mazhab Syafi'i terkenal sebagai mazhab yang paling berhati-hati dalam menentukan hukum. Karena kehati-hatiannya tersebut, kadangkala pendapatnya terasa kurang tegas.

Adapun pokok-pokok istinbat hukum yang digunakan Imam Syafi'i antara lain adalah:

- a. Kitabullah,
- b. Sunah mutawatirah,

---

<sup>26</sup> Ibrahim Hosen, *Fiqih perbandingan Masalah Nikah*, Jilid 1, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003, h. 82-83

- c. Ijma',
- d. Sunnah sahahah (*khobar ahad*),
- e. Qiyas, dan
- f. *Istihsab* (berpegang pada hukum keadaan semula).

Sesudah kitabullah dan sunnah *mutawatir*, Imam Syafi'i memandang bahwa Ijma' lebih utama dari *khobar ahad* dan *zahir* hadis. Mengenai sunnah Imam Syafi'i hanya mensyaratkan sanadnya *muttasil* (tidak terputus) dan sah. Oleh karena itu, ia menolak hadis *mursal* riwayat Ibnu al-Musayyab. Sedangkan Imam Abu Hanifah dan Imam Malik menerima hadis *mursal*. Imam Syafi'i mendahulukan *Khobar ahad* atas Qiyas. Ia memandang bahwa Qiyas adalah *hujjah*, tetapi dengan syarat-syarat yang cukup berat.

Atas dasar pandangan tersebut, tidak heran jika Imam Syafi'i menolak *Istihsan* dan *Masalih Mursalah* sebagaimana ia memandang bahwa *Qaul Sahabi* (fatwa salah seorang Sahabat) dan amal perbuatan penduduk Madinah tidak dapat dijadikan *hujjah*. Jelasnya jika Imam Abu Hanifah memberikan persyaratan ketat dalam menerima hadis, sementara Imam Malik demikian longgar di dalam menerima hadis, dengan cukup mensyaratkan hadis yang tidak bertentangan dengan tradisi penduduk Madinah, sedang Imam Syafi'i dalam hal ini menempuh jalan tengah, yaitu: menerima hadis sebagai *hujjah* apabila sanad hadis tersebut *muttasil* (sampai kepada Rasulullah) dan diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, dapat dipercaya dan adil kendatipun periwayatannya *ahad*.

Dalam hal qiyas, Imam Abu Hanifah terlalu banyak menggunakan *qiyas*, sementara Imam Malik sebaliknya, beliau agak sedikit sekali bahkan jarang menggunakan

*qiyas*. Hal ini sebetulnya sangat dimaklumi karena persoalan yang dijumpai Imam Malik di mana beliau tinggal di Madinah tidak sedemikian maju seperti kondisi Irak di mana Imam Abu Hanifah tinggal. Irak letaknya jauh dari Madinah, sehingga sedikit sekali hadis yang sampai ke sana, sementara di Madinah, kondisi kehidupan masyarakat masih sedemikian sederhana, dan banyak ditemui perawi-perawi hadis, bahkan tradisi penduduk Madinah adalah tradisi yang berlangsung sejak zaman Nabi, otomatis tradisi tersebut adalah hasil binaan Nabi. Sedang Imam Syafi'i dalam hal ini menempuh jalan tengah, yaitu hanya mensyaratkan agar *'illat* qiyas itu *madbutah* (memenuhi syarat). Berdasarkan uraian tersebut diketahui bahwa mazhab Syafi'i merupakan sintese antara mazhab Hanafi dan mazhab Maliki.<sup>27</sup>

Ciri lain mazhab Syafi'i dalam menyimpulkan hukum adalah senantiasa bersandar pada Al-Qur'an menurut artinya yang zhahir, kecuali apabila ada *dalil* (petunjuk) yang menjelaskan atau menunjukkan maksud lain. Terhadap al-Sunnah. Menurutnyanya orang tidak mungkin berpindah dari sunnah selama sunnah masih ada. Mengenai Hadis Ahad, al-Syafi'i tidak mewajibkan syarat "kemahsyuran" sebagaimana yang berlaku pada Mazhab Hanafi. Tidak pula mewajibkan persyaratan yang ditetapkan oleh Malik yaitu harus sesuai dengan tradisi penduduk Madinah yang memperkuatnya. Menurut al-Syafi'i hadis itu sendiri sudah dianggap cukup. Baginya hadis ahad dapat dijadikan sandaran, selama yang meriwayatkannya dapat dipercaya, teliti, dan selama hadis itu *muttasil* (sanadnya bersambung)

---

<sup>27</sup> Ibrahim Hosen, *Fiqh perbandingan Masalah Nikah*, Jilid 1, h. 82-83

kepada Rasulullah. Jadi beliau tidak mengharuskan hanya mengambil hadis mutawatir saja.

Tentang *ijma'* yang menjadi sandaran ketiga, menurut al- Syafi'i. Jika dengan *ijma'* belum juga mencukupi, beliau beralih kepada fatwa shahabat yang diketahui tidak ada yang mempertentangkannya. Apabila fatwa shahabat yang disepakati tersebut tidak terdapat, maka beliau beralih kepada fatwa shahabat yang masih dipereliskahkan. Setelah itu barulah ia menempuh jalan *qiyas*. Jadi beliau mempergunakan *qiyas* bila keadaan telah memaksa. Syafi'i tidak menyetujui cara *istihsan* yang dijadikan sandaran ulama Irak, begitupula ia tidak menyetujui jalan *mashalih mursalah* yang ditempuh oleh Malik. Bila al- Syafi'i tidak mendapatkan keputusan hukum dari dasar-dasar di atas, maka beliau mengambil dengan jalan *istidlal*, mencari alasan, berdasarkan atas kaidah-kaidah agama, meski itu dari ahli kitab yang terakhir disebut "*syar'u man qablana*" ..

#### 4. **Mazhab Hanbali**

Mazhab ini didirikan oleh Imam Ahmad bin Hanbal, lahir pada tahun 164 H di Bagdad. Ulama' mengakui bahwa Ahmad bin Hanbal adalah ahli hadis yang ulung (*muhadditsîn*) dan pernah berguru kepada Imam Syâfi'i dalam bidang fiqih .karena kapasitasnya dalam bidang hadis demikian menonjol, lama' mempersoalkan, apakah beliau termasuk *muhadditsîn* atau *mujtahid*. Namun demikian, beliau mempunyai prinsip yang dijadikan landasan menetapkan hukum, dengan lebih banyak berpijak pada dalil-dalil *naqli* daripada ketentuan dalil *aqli* (akal). Dan pokok-pokok madzhabnya mendekati sistem gurunya. Ibn Qayyim menulis bahwa Imam Ahmad bin Hanbal dalam menetapkan mazhabnya bersandar pada lima pokok, yaitu sebagai berikut.

- a. Nash Al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia memberikan fatwa berdasarkan nash, tanpa menghiraukan siapa yang menentangnya, meskipun yang menentangnya itu seorang shahabat terkenal, Dalam hal hadis, Imam Ahmad menitikberatkan pada sahih sanad, tanpa memandang pada banyak atau sedikitnya yang meriwayatkan. Atas dasar ini, Imam Ahmad menolak Ijma' yang berlawanan dengan *khobar ahad* (sedangkan Imam Syafi'i sebaliknya). Imam Ahmad sependapat dengan imam-imam lain dalam menolak perbuatan penduduk Madinah yang berlawanan dengan *khobar ahad* (sedangkan Imam Hanafi sebaliknya). Tegasnya, menurut Imam Ahmad, jika suatu hadis itu telah jelas sahihnya, walaupun *ahad*, ia beranggapan tidak perlu menoleh lagi pada pendapat lain
- b. Fatwa Shahabat. Bila tidak ditemukan nash, maka Imam Ahmad memakai fatwa shahabat, jika diketahui bahwa fatwa tersebut tidak diperselisihkan. Kalau terdapat perbedaan pendapat tentang sesuatu fatwa dikalangan shahabat, ia memilih fatwa yang terdapat pada Kitab Allah atau Sunnah Rasulullah
- c. Fatwa yang dekat dengan nash. Apabila ada beberapa pendapat yang diperselisihkan dikalangan shahabat tentang suatu hukum, beliau memilih pendapat shahabat yang mendekati al-Qur'an dan sunnah. Kadang beliau tidak memberikan fatwa jika tidak ada yang menguatkan pendapat shahabat itu, dan kadang kala pula mengambil salah satu pendapat yang masih diperselisihkan tersebut.
- d. Hadis mursal dan dha'if dianggap lebih kuat dari qiyas. Imam Ahmad bukan saja berpegang pada hadis *mursal* dan hadis *da'if*, bahkan ia mengutamakan atas Qiyas apabila tidak ada hadis yang sederajat atau ijma' yang menolak hadis *mursal* dan hadis *da'if* tersebut. Yang dimaksud dengan istilah *da'if* oleh Imam Ahmad ialah yang bukan hadis *munkar* dan *batil* atau tidak sampai pada derajat hasan dan sohih.

- e. Qiyas. Manakala tidak terdapat *nas* atau fatwa para sahabat atau salah seorang dari sahabat atau hadis *mursal* atau hadis *da'if*, barulah Imam Ahmad, secara terpaksa berpegang pada Qiyas. Jika memperhatikan sistem *istinbat* yang ditempuh oleh Imam Ahmad, dapatlah kita tegaskan bahwa mazhab Imam Ahmad sangat berpegang pada riwayat.<sup>28</sup>

## 5. Pokok-Pokok Madzhab Daud al-Zhahiri

Madzhab Zhaahiri adalah madzhab yang dinisbatkan kepada dua ulama, yaitu Daud ibnu Ali al-Asbihani dan Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm. Daud al-Zhahiri (lahir 202 H) adalah salah seorang fuqaha' ternama yang mempunyai pengaruh besar dalam mengembangkan madzhabnya di wilayah bagian timur hingga abad ke 5 Hijriyah. Daud al-Dzahiri sangat mengagumi kepribadian Imam Syafi'i, karenanya ia pelajari madzhab Syafi'i dan menjadi pengikut setia madzhab ini. Namun dalam perjalanan karier keilmuannya, ia keluar dari madzhab Syafi'i kemudian mendirikan madzhab sendiri, yang masyhur dengan madzhab Zhahiri. Adapun pokok-pokok madzhabnya antara lain adalah ber-*istidlal* (menggambil dalil hukum) berdasarkan pada dzahirnya nas Al-Qur'an dan Hadis saja. Ia tidak menggunakan *ra'yu* dalam istinbat hukum, karenanya ia menolak *qiyas*, *istihsan*, *sadd al-Dzari'ah*, *mashâlih al-mursalah* dll.<sup>29</sup>

Adapun Ibnu Hazm lahir pada tahun 384 Hijriyah di Cordova, karir ilmiahnya diawali dengan menghafal Al-Qur'an berikut ilmu-ilmunya di bawah asuhan para ulama', kemudian hadis dan retorika hingga menjadi tokoh terkemuka pada masanya. Ibnu Hazm pada mulanya menganut madzhab Maliki, kemudian pindah ke Madzhab Syafi'i, lantaran demikian kagumnya terhadap

---

<sup>28</sup> Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan Masalah Nikah* h..83-88

<sup>29</sup> Abdul Fattâh Kabbârah, *al-Fiqh al-Muqârin*, Beirut: Dâr al-Naghâis, 1997, h. 59-60

keteguhan Imam Syafi'i dalam mempertahankan Al-Qur'an dan Hadis sebagai landasan utama penetapan hukum. Cukup lama Ibnu Hazm menjadi pengikut madzhab Syafi'i, namun kemudian ia pindah menjadi pengikut Daud al-Dzahiri dengan komitmen besar yang melanjutkan misi Daud yang berpegang pada dzahir nas, Al-Qur'an dan hadis saja serta menolak penggunaan nalar (*ra'yu*) dalam istinbat hukum.<sup>30</sup>

Dalil-dalil yang digunakan madzhab dzahiri dalam penetapan hukum adalah: Al-Qur'an, sunnah (hadis) Nabi yang diriwayatkan oleh perawi yang *tsiqah* (dapat dipercaya) diriwayatkan oleh sejumlah perawi (mutawatir), dan ijma' ulama'. Golongan ini menolak adanya *ta'lil al-nushush* (penetapan 'illah terhadap nash), pandangan terakhir inilah yang membedakan antara madzhab Dzahiri dengan Fuqahâ' madzhab lainnya. Dengan demikian mereka menolak qiyas. Akan tetapi dalam praktiknya, mazhab ini juga menerima konsep 'analogi' (*qiyas*). Dalam mazhab ini qiyas dikenal dengan istilah *al-dalil*.<sup>31</sup>

Ciri mazhab ini adalah pengamalan teks literal dari Al-Qur'an dan Sunnah tanpa dibarengi penafsiran terhadapnya, kecuali apabila ada dalil yang memerintahkan penggunaan pengertian selain makna lahiriyah tersebut. Apabila tidak didapatkan nash, mereka berpegang pada ijmak. Mereka menolak dengan jalan qiyas secara tegas dengan alasan bahwa dalam Al-Qur'an dan Hadis terdapat sendi-sendi yang mencukupi segala masalah.

<sup>30</sup> Muhammad Ali ibn Sa'id ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushul al-Ahkâm*, Juz 1, Beirut: Dær al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985, h. 17

<sup>31</sup> Abdul Fattâh Kabbârah, *al-Fiqh al-Muqârin*, h. 61

## D. Prinsip-Prinsip Penafsiran Abu Hayyan

Prinsip-prinsip yang digunakan Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah:

### 1. Pendekatan Kebahasaan

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, langkah pertama yang dilakukan Abu Hayyân adalah menjelaskan kosa kata atau makna mufradat, Di dalam menjelaskan makna kata disertakan pula bukti (*syâhid*) dari sya'ir Arab jahili, karena untuk mengetahui kata-kata sulit, sumber yang paling utama adalah syair Arab. Dalam kaitan ini Abu Hayyân mengutip salah satu riwayat Ibnu 'Abbas yang menjelaskan bahwa

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَيُّ عِلْمِ الْقُرْآنِ  
أَفْضَلُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَرَبِيَّتُهُ، فَالْتَمِسُوهَا فِي  
الشِّعْرِ» وَقَالَ آيضًا: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، وَالْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ  
تَعَالَى يُحِبُّ أَنْ يُعْرَبَ، وَقَدْ فَسَّرَتِ الْحِكْمَةُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَمَنْ  
يُؤْتِيَ الْحِكْمَةَ) بِأَنَّهَا تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ»<sup>32</sup>

*"Suatu ketika seseorang bertanya kepada Nabi saw, wahai Nabi Ilmu apa yang paling utama untuk memahami Alqur'an? jawab Nabi: yaitu ilmu bahasa Arab, karena itu pelajari tentang syi'ir-syirnya". Dalam hadis lain Nabi bersabda: "Tafsirkan Al-Qur'an dan pelajari kata-kata gharib (sulit), sesungguhnya Allah SWT menyukai orang-orang yang melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an . Beliau menafsirkan kata "al-hikmah" pada firman Allah (siapa orang yang diberi al-hikmah) yang dimaksud adalah orang-orang yang diberi pengetahuan tentang tafsir Al-Qur'an".*

Dari hadis tersebut dapat diketahui bahwa, Abu Hayyân dalam menafsirkan Al-Qur'an menggunakan dasar bahasa sebagai kunci utama menafsirkan Al-

<sup>32</sup> Abū Hayyân, *al-Bahr al-Mulîth*, Juz I, h.24-25

Qur'an. Tentu saja dalam menjelaskan segi bahasa sangat erat kaitannya dengan syair-syair Arab, karena untuk mengetahui kata-kata sulit, sumber yang paling utama adalah syair Arab Jahili. Apa yang dilakukan Abu Hayyân, sesungguhnya dilakukan oleh mufassir-mufassir lain ketika memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu dengan pendekatan kebahasaan.

## 2. Ilmu Nahwu dan saraf (ilmu gramatika)

Ilmu nahwu dan sharaf adalah ilmu yang membahas tentang bentuk dan kedudukan kata berikut susunannya. Ilmu gramatika sangat erat kaitannya dengan ilmu bahasa (ilmu lughah), karena obyek yang menjadi kajian ilmu nahwu dan sharaf adalah bahasa arab. Abu Hayyân dalam menguraikan makna suatu kata atau suatu kalimat, hampir tidak ada satu ayat yang terlewatkan kecuali oleh Abu Hayyân dijelaskan segi-segi kedudukan I'rab atau uraian bentuk-bentuk kata. Sehingga penjelasan-penjelasan I'rab -khususnya- mendominasi dalam kitab tafsirnya, sebagaimana contoh ketika menjelaskan makna kata (الرِّيحَ) berikut ini:

Menurutnya, kata (الرِّيحَ) adalah jama' taksir, bentuk mufradnya adalah kata (الرِّيح) yang berasal dari kata (رَاحَ - يَرُوحُ) huruf *waw* diganti dengan *ya'* karena mengikuti kasrahnya harakat huruf sebelumnya.<sup>33</sup> demikian seterusnya. Jika menjelaskan tiap-tiap kata, ia memaparkan demikian mendetail, sehingga semua lafadh yang ada elalu dijelaskan asal usul kata tersebut, kemudian ia jelaskan maknanya, ibarat kamus bahasa.

Memangkeahliannya dalambidangnahwudiakui oleh tokoh-tokoh seangkatan maupun generasi sesudahnya, karenanya "nahwu" yang menjadi keahliannya ini selalu melekat pada namanya yaitu, "Abu Hayyân al-Nahwi",

<sup>33</sup> Abû Hayyân, al-Bahr al-Muhith, Juz II, h. 64

Mengamati prinsip-prinsip penafsiran Abu Hayyân tentang i'rab dan praktek yang ditemui di lapangan, Iyâzi maupun al-Zhahabi menggolongkan tafsir karya Abu Hayyân bercorak lughawi dan lebih fokus pada corak nahwu.<sup>34</sup>

Apa yang dilakukan Abu Hayyân memberikan penjelasan-penjelasan segi I'rab dalam kitab tafsirnya, sesungguhnya dilakukan pula oleh mufassir-mufassir sezaman maupun mufassir pendahulunya, seperti Ibnu 'Athiyyah, al-Zamakhsyari, al-Thabari dan lainnya, bahkan sampai pereode al-Suyuthi (w. 911/1505) ilmu gramatika termasuk ilmu yang menjadi prioritas dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>35</sup> Dalam hal ini Abu Hayyân berbeda dengan mufassir lain, karena prinsip tafsir menurutnya adalah menjelaskan lafazh-lafazh Al-Qur'an yang memiliki macam-macam bacaan, di mana perbedaan bacaan tersebut karena susunan kata atau kalimatnya berbeda-beda, sehingga dimungkinkan sekali perbedaan susunan maupun bentuk kalimat melahirkan perbedaan makna atau pemahaman.

### 3. Ilmu Bayan dan Badi'

Ilmu Bayan dan Badi' yaitu ilmu yang membahas tentang keindahan bahasa dilihat dari susunan redaksinya. Abu Hayyân menganggap penting menjadikan ilmu Bayan dan badi' sebagai dasar menafsirkan Al-Qur'an, karena susunan bahasa Al-Qur'an amat indah dan bagus. Bagi Abu Hayyân, aspek *I'jaz Al-Qur'an* adalah terletak pada keindahan susunannya yang luar biasa (*nazhm al-badi'*) dan gaya bahasa (*uslûb*) yang berbeda dengan susunan

<sup>34</sup> Muḥammad Ali Iyâzi, *al-Mufasssirin Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Muassasah al-Thibâ'ah wa al-Nasyr Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmiy), Cet.ke-1, t.th, hal. 179, Musthafâ Muḥammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirin*, (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005/1426), Juz I, hml. 271

<sup>35</sup> Jalâluddîn al-Suyûthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm Alqur'an*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1979), Juz I, hlm. 51

bahasa indah yang dikenal masyarakat Arab pada umumnya, Karena begitu indahnya susunan bahasa Al-Qur'an yang diturunkan sebagai mu'jizat kerasulan Nabi yang paling agung, para ulama` melakukan kajian terhadap kemu'jizatan Al-Qur'an dari segi uslubnya. Di antara mereka adalah Abu 'Ubaidah (w. 170) dalam bukunya "*I'jâz Al-Qur'an*".<sup>36</sup> Al-Farrâ` (w.207) menulis "*Ma'ani Al-Qur'an*"<sup>37</sup>. Karena sebagian susunan dari beberapa aspek *I'jâz Al-Qur'an* adalah terletak pada keindahan susunan maupun gaya bahasa yang dikenal orang Arab, Berkenaan dengan pernyataan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa kaumnya- dan tantangan Al-Qur'an kepada masyarakat Arab untuk mendatangkan yang serupa dengannya, kehadiran Al-Qur'an segera mendapat respon masyarakat saat itu. Salah satu contoh penjelasan Abu H<sub>ayy</sub>ân terkait dengan ilmu bayan dan badi', misalnya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 227

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ  
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf..."

Redaksi kalimat tersebut menjelaskan tentang kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi seorang suami terhadap isterinya. Menurut Abu H<sub>ayy</sub>ân, redaksi kalimat seperti ini merupakan *uslub* (susunan) bahasa yang indah. Dalam ilmu balaghah susunan seperti ini masuk dalam lingkup kajian ilmu *badi'* dan *bayân*. Jika diungkapkan susunannya akan menjadi وَلَهُنَّ عَلَىٰ أَزْوَاجِهِنَّ (مِثْلُ الَّذِي لِرِّجَالِهِنَّ عَلَيْهِنَّ) redaksi وَلَهُنَّ عَلَىٰ أَزْوَاجِهِنَّ dibuang

<sup>36</sup> Abu Ubaidah, *I'jâz Alqur'an*, (Mesir: al-Kanaji, 1955)

<sup>37</sup> Al-Farrâ`, *Ma'ani Alqur'an*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1955)

dan diganti dengan *عَلَيْهِنَّ*. Sedangkan redaksi *لَا زَوَاجَهُنَّ* diganti dengan *لَهُنَّ* □. Redaksi di atas memiliki arti: “isteri mempunyai kewajiban terhadap suami mereka sama seperti beban kewajiban yang harus dipenuhi suami terhadap isterinya”.<sup>38</sup> Mendahulukan menyebut hak atas kewajiban mereka, menurut Quraish Shihab sebagai penegasan tentang hal tersebut, sekaligus menunjukkan betapa pentingnya hak itu diperhatikan.<sup>39</sup> Redaksi susunan kata antara *لَهُنَّ* dengan *عَلَيْهِنَّ* yang serasi dan seimbang pada ungkapan di atas, dalam ilmu balaghah dinamakan *thibâq*.<sup>40</sup> Pembahasan seperti ini mendapat perhatian yang cukup serius dari Abu Hayyân.

#### 4. Ilmu Hadis

Hadits merupakan bagian penting dalam menafsirkan Al-Qur'an, Abu Hayyân dalam menafsirkan Al-Qur'an meletakkan hadis sebagai dasar utama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Karena fungsi hadis adalah sebagai penjelas (*bayan*) makna Al-Qur'an,<sup>41</sup> ia tidak setuju dengan kelompok orang yang mengandalkan *ra`yu* saja ketika menafsirkan Al-Qur'an. sesungguhnya cukup besar perhatian Abu Hayyân terhadap hadis-hadis yang dijadikan referensi penafsirannya, seperti *Shahih Bukhâri*, *Shahih Muslim*,<sup>42</sup> Abu Hayyân juga merujuk dari tafsir sahabat, tabi'in dan pendapat ulama` serta menjadikannya sebagai prioritas dalam menjelaskan kandungan Al-Qur'an dari pada *ra`yu*.

Adapun pendapat Abu Hayyân tentang *ra`yu* (rasio) yang dijadikan dasar untuk menafsirkan Al-Qur'an

<sup>38</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muḥiṭh*, Juz II, h. 460

<sup>39</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, *Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume I, h. 457

<sup>40</sup> Muḥammad 'Ali al-Shâbûni, *Shafwah al-Tafâsîr*, (Jiddah: Dâr al-Qalam,1399) Juz I, h.147

<sup>41</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muḥiṭh*, Juz III, h. 686

<sup>42</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muḥiṭh*, Juz I, h. 15

adalah *ra'yu* yang mengikuti dasar-dasar kaidah ilmu yang telah disepakati oleh para ulama' untuk menafsirkan Al-Qur'an seperti, kaidah ilmu bahasa, nahwu, dan kaidah ilmu ushul. Ia menolak penafsiran dengan *ra'yu* yang tidak didasari ilmu tersebut, menurutnya, para mufassir yang melakukan demikian termasuk orang yang dikecam dalam sabda Nabi, sebagaimana disebut dalam hadisnya "Siapa yang berbicara tentang Al-Qur'an berdasarkan *ra'yu* (hawa nafsu) nya, sungguhpun benar apa yang dia katakan, maka pendapatnya tetap dianggap salah".<sup>43</sup>

Jika diamati pernyataan tersebut secara sepintas serta prinsip-prinsip penafsirannya –sebagaimana disebut di atas-, tafsir *al-Bahr al-Muhîth* lebih condong ke corak *bi al-ma'tsûr*, padahal Iyâzi maupun al-Dzahabi menggolongkannya dalam jajaran tafsir *bi al-Ra'yi*. Pada dasarnya pernyataan Abu Hayyân yang mencela *ra'yu* sebagai dasar menafsirkan Al-Qur'an, adalah *ra'yu* yang tidak didasari dengan pengetahuan ilmu yang memadahi untuk menafsirkan Al-Qur'an. Pernyataan tersebut dia lontarkan ketika menyaksikan kelompok *bathîniyyah* menafsirkan ayat berdasarkan makna batin, padahal bisa difahami secara jelas menurut makna zhahir.<sup>44</sup>

Bagaimanapun juga seorang mufassir *bi al-ma'tsûr* ketika menafsirkan Al-Qur'an, tidak terlepas dari unsur *ra'yu* di dalamnya, demikian pula mufassir *bi al-ra'yi* ketika menafsirkan Al-Qur'an tidak bisa mengabaikan unsur-unsur riwayat (*ma'tsûr*). Abu Hayyân dalam

<sup>43</sup> Teks hadisnya sebagai berikut:

روي عنه صلى الله عليه وسلم: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ

Lihat Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz I, h. 25. Abadi, 'Aun al-Ma'bûd fi Syarh Sunan Abi Daud, Bab al-Kalâm fi Kitâb Allah Bighairi 'Ilm, Juz 8, h.147, al-Hâfidz Abu al-Âli Muḥammad 'Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Rahmân al-Mabarkafûri, *Tuhfah al-Ahwadziyyi* Syarh al-Turmudziy, Ma Jâ'a fi allazi Yufassir Alqur'an, juz 8, h.268, CD. Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2, al-Manawi, *Faidh al-Qadîr Syarh al-Jâmi' al-Shaghîr*, Juz 6, h.247, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>44</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz I, h. 13

menafsirkan Al-Qur'an selain menggunakan riwayat juga menggunakan *ra'yu*, dengan menggali (ber-*ijtihad*) terhadap makna-makna yang terkandung di dalamnya berdasarkan kaidah ilmu-ilmu tersebut. Dengan kata lain, penafsiran yang dilakukan Abu Hayyân adalah mengungkap makna ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengetahui maksud yang dikandung oleh firman Allah melalui *ijtihad*. Dalam menafsirkan ayat, Abu Hayyân sangat menjauhi penafsiran *bi al-ra'yi al-madzmûm*.<sup>45</sup>

## 5. Ilmu Ushul Fiqh

Ilmu Ushul merupakan salah satu ilmu yang sangat diperlukan dalam menafsirkan Al-Qur'an karena ilmu ini sangat terkait dengan lughah, seperti lafazh *mujmal*, *mubayyan*, *muqayyad* (khusus), mutlak dan sebagainya. Memahami bahwa Al-Qur'an berisi pesan-pesan moral (*mau'idzah*), dan petunjuk (*dalil*) untuk seluruh umat manusia dan berlaku sepanjang masa, isi pesan-pesan yang disampaikan masih menyisakan ruang dan tempat untuk digali dan dikaji sepanjang masa. maka sangat wajar jika redaksi yang disampaikan Allah swt adalah dalam bentuk kalimat yang masih *mujmal*, *mubayyan*, *muqayyad* dan mutlak. Untuk itulah ilmu Ushul sangat penting dijadikan sarana menggali isi kandungan Al-Qur'an, khususnya terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum (*ayat-ayat ahkâm*). Adapun Kitab-kitab yang dijadikan bahan menafsirkan ayat-ayat tersebut antara lain kitab *al-Mahshûl* karya Abu Abdullah Muhammad ibn Umar al-Râzi (544-606/1149-1209).<sup>46</sup>

Melihat pernyataan yang dikemukakan Abu Hayyân di atas, penggunaan kaidah ushul dalam mengungkap ayat-ayat hukum sangat diperlukan, karena lafazh-lafazh

<sup>45</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, h. 412-413

<sup>46</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Mulîth*, Juz I, h. 15

Al-Qur'an banyak yang masih *mujmal* (global) maka untuk memahami dan mengungkap isi kandungannya perlu menggunakan kaidah-kaidah ushul. Abu Hayyân dalam memahami lafazh-lafazh berpegang pada makna zhahir, jika lafazh tersebut dapat difahami secara zhahir, kecuali ada indikasi makna lain yang menjelaskannya. Dari sini terlihat agaknya. Ia melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat ahkam menggunakan langkah-langkah pedoman istimbat hukum mirip dengan yang dilakukan madzhab Syâfi'i. sebab dari cara pemahaman berdasarkan dzahir nas, Abu Hayyân, tidak seratus persen memahami nas berdasarkan dzahirnya saja, tetapi disertai penjelasan hadis Nabi, ijma' sahabat maupun pendapat jama'ah. Sementara madzhab Dzahiri sangat dominant berpegang pada zhahir nas, bahkan terkadang tidak menggunakan hadis dalam menetapkan hukum. Terhadap *qiyas* Madzhab Dzahiri tidak memakai, sementara Abu Hayyân dengan tegas menyatakan, bahwa untuk menafsirkan Al-Qur'an sangat diperlukan penggunaan ra'yu, selagi ra'yu tersebut tidak bertentangan dengan nas Al-Qur'an dan hadis. Akan halnya terhadap madzhab Maliki, -oleh karena perbedaan menonjol antara Maliki dengan Syâfi'i adalah tradisi penduduk Madinah dijadikan landasan oleh madzhab Maliki, tidak tampak di dalam pernyataan Abu Hayyân mengungkap hal itu. Yang dijumpai di dalam pernyataan Abu Hayyân adalah qaul sahabah atau ijma' sahabat dapat dijadikan landasan penafsiran. Untuk mengetahui lebih jauh keberadaan sahabat, perlu melakukan penelusuran lebih jauh.

## 6. Ilmu Kalam

Menurut Abu Hayyân, ilmu kalam termasuk ilmu yang diperlukan dalam menafsirkan Al-Qur'an karena bahasannya meliputi sifat wajib, jaiz dan mustahil

bagi Allah serta membahas tentang kenabiyah. Dalam ilmu ini, terdapat satu hal yang banyak diperdebatkan oleh kelompok mutakallimin yaitu tentang sifat-sifat Allah. Oleh karena itu, pembahasan tentang penafsiran ini menjadi bagian sangat penting. Menurut Abu Hayyân banyak karya ulama' yang berbicara masalah ilmu kalam ini, tetapi pendapat mereka banyak yang menyimpang sehingga penjelasan tentang hal tersebut perlu disampaikan agar tidak tersesat. Pandangannya tentang ilmu kalam dalam beberapa ayat yang dia tafsirkan adalah cenderung ke faham sunni, ia mencela pendapat *mu'tazilah* karena terlalu mengandalkan rasio khususnya dalam membicarakan ayat-ayat tentang *al-kasb* (usaha), dan *af'âl al-'ibâd* (perbuatan manusia), demikian pula golongan *mujassimah* yang menurutnya terlalu picik ketika menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihât* tentang sifat-sifat Tuhan seperti menafsirkan kata *yad*, *wajh*, *a'yun*, mereka menganggap Allah mempunyai tangan, wajah, dan mata seperti manusia. Abu Hayyân menilai penafsiran mereka menyimpang jauh dari akidah yang lurus.<sup>47</sup>

Abu Hayyân sebagai mufassir bermadzhab sunni, perlu dipertanyakan kenapa menjadikan tafsir *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari sebagai referensi utama karya tafsirnya. Hal ini perlu dipertanyakan, mengingat tafsir *al-Kasysyâf* adalah tafsir yang benuansa *mu'tazili*. Memang hal itu diakui Abu Hayyân sendiri, dengan menjadikan referensi utama terhadap karya tafsirnya bukan berarti dalam segala hal ia mengkiplat dan menerima seratus persen. Abu Hayyân menjadikan referensi *al-Kasysyâf* karena belum ada karya tafsir corak

---

<sup>47</sup> Lihat ketika menafsirkan QS. Ali Imrân/3:7. Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîṭh*, Juz III, h. 28-29

lughawi dan adabi yang menandingi tafsir karya al-Zamakhshari ini. Ia mengambil referensi dalam bidang lughah bukan dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat kalam. Dalam banyak hal Abu Hayyân sering mengkritik pendapat al-Zamakhshari dalam masalah tersebut.

## 7. Ilmu Qirâ'ât

Ilmu qirâ'ât merupakan ilmu yang membahas tentang perbedaan lafazh baik karena adanya *ziyâdah* atau *naqs*, maupun perubahan harakat yang disampaikan melalui riwayat baik nilai sanadnya mutawatir ataupun *syâdz*. Di sinilah sebagaimana dikemukakan al-Zarqâni bahwa obyek ontologi (nilai guna) ilmu qirâ'ât adalah merupakan instrumen untuk menjaga orisinalitas kitab suci Al-Qur'an sekaligus bermanfaat sebagai kunci untuk memasuki disiplin ilmu tafsir.<sup>48</sup> Ilmu qirâ'ât adalah ilmu yang membahas tentang "tata cara melafalkan kosa kata Al-Qur'an dari segi perbedaannya yang disandarkan pada perawinya"<sup>49</sup> jelaslah kiranya bahwa materi pembahasan qirâ'ât teletak pada cara melafalkan kosa kata yang berbeda-beda, serta sumber periwayatan qirâ'ât tersebut. Kajian terhadap kosa kata erat kaitannya dengan ilmu gramatika, sedang memahami makna kosa kata terhadap qirâ'ât erat kaitannya dengan ilmu bahasa (lughah). Sementara itu mengetahui sumber periwayatan suatu qirâ'ât erat hubungannya dengan ilmu hadis. Dengan demikian semua unsur ilmu-ilmu tersebut di atas saling terkait satu sama lain ibarat mata rantai yang tidak terputus.

<sup>48</sup> Muḥammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm Alqur`an*, (Mesir: Musthafa Bâb al-Ḥalabi, t.th) Jilid I, h. 21

<sup>49</sup> Abû Syâmah al-Dimasyqiy, *Ibrâz al Ma'âniy min Ḥirz al-Amâniy fi Qirâ'ât al-Sab' li al-Imâm al-Syâthibi*, (Mesir: Maktabah Musthafa al-Albâniy al-Halabiy wa Aulâduhu, tth), hal.12

Pernyataan Abu Hayyân bahwa qirâ`ât menjadi obyek kajian dalam tafsir ini, menjadi jelas karena pada dasarnya tafsir yang dimaksud adalah memahami dan menyingkap makna suatu lafazh, sedangkan lafazh-lafazh Al-Qur'an kadang-kadang memiliki variasi bacaan berbeda-beda dan sumbernyapun beragam. Perbedaan bacaan kemungkinan besar mengalami perubahan makna karenanya melahirkan makna baru, atau justru mendukung maksud makna lafazh bersangkutan atau melengkapi makna yang ada.

Al-Qur'an adalah sumber hukum  
yang utama dalam menentukan  
dan mengambil kesimpulan

# 4

## PENAFSIRAN ABU HAYYAN TERHADAP AYAT-AYAT HUKUM

### A. Penafsiran Ayat Thahârah

Bersuci adalah menghilangkan hadas besar atau hadas kecil dalam rangka beribadah kepada Allah SWT. Tata cara bersuci dalam Islam dilakukan dengan wudhu, mandi atau tayammum. Perintah bersuci dijelaskan dalam QS. al-Ma'idah (4): 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى  
الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا  
فَاظْهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ  
أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا  
بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ  
لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Ayat ini turun berkenaan dengan 'Aisyah sewaktu pulang dari perang Muraisi' (Bani Musthaliq) dan sampai di Baidâ` Aisyah kehilangan kalung kemudian berhenti di situ untuk mencari kalungnya yang terjatuh. Rombonganpun tidak dapat melanjutkan perjalanan karena waktu sudah larut malam sehingga bermalam di tempat itu, ketika masuk waktu pagi Nabi tidak mendapatkan air untuk berwudhu', lalu turunlah ayat ini Pada peristiwa ini pula muncul berita bohong (*hadîts al-ifki*) yang didesuskan oleh Abdullah ibn Ubay ibn Salûl terhadap Siti 'Aisyah.<sup>1</sup>

Adapun munasabah ayat ini dengan ayat sebelumnya adalah pada ayat sebelumnya menjelaskan tentang hubungan antara sesama manusia yang bersifat duniawi, seperti perintah memenuhi perjanjian, penjelasan tentang makanan halal dan haram, serta pernikahan, kemudian ayat ini menegaskan, agar urusan duniawi jangan sampai membuat lengah untuk ingat kepada Allah dengan menegakkan solat. Adapun perintah solat hendaknya didahului dengan bersuci terlebih dahulu.<sup>2</sup> Dari sini tersirat bahwa perhatian terhadap masalah duniawi dan ukhrawi harus seimbang

Ayat ini dimulai dengan perintah Allah kepada orang-orang mukmin dengan firmanNya Ayat tersebut dimulai dengan panggilan kepada orang-orang mu'min dengan firmanNya: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ kata *idzâ quntum* (berupa *fi'il mâdhî* secara bahasa mengandung arti "telah"), namun ditafsirkan oleh Abu Hayyân dengan *idzâ aradtum* (bila kamu hendak mendirikan shalat) karena melaksanakan wudhû` pada saat melaksanakan salat adalah tidak mungkin. Hal ini serupa dengan QS. Al-Nahl/16:98

<sup>1</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz IV, h. 186-187. tentang sabab al-Nuzul ayat tersebut Abu Hayyân tidak menjelaskan secara mendetail, demikian pula dalam beberapa ayat, ia hanya menjelaskan poin-poin utamanya, kendatipun ia juga mengutip riwayat lainnya. Hal ini agaknya Abu Hayyân tidak ingin berpanjang lebar menjelaskan secara mendetail pada sabab al-nuzûl saja, tetapi lebih banyak menguraikan penafsirannya.

<sup>2</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz IV, h. 187

(*faidzâ qara`ta Alqur`ân fasta'idz billâh*), yakni bila kamu akan membaca Alqur`an ber-*ta'awudz*-lah.<sup>3</sup> Selain dari itu ia mengutip pendapat lain bahwa kata *idzâ qumtum* bisa diartikan *idzâ qashadtum* (bila kamu bermaksud/berniat hendak melaksanakan salat) karena orang yang bertujuan hendak melakukan sesuatu kemudian mengerjakannya berarti sudah ada maksud atau niat sebelumnya, dengan demikian perintah melaksanakan salat terkandung di dalamnya adanya maksud atau niat<sup>4</sup>. Ini menunjukkan bahwa Abu Hayyân sangat konsen terhadap penafsiran dari segi kebahasaan.

Berdasarkan zhahir ayat menurut Abu Hayyân melahirkan dua perbedaan pendapat tentang hukum yang terkandung di dalamnya terkait dengan perintah tersebut. Menurut Dâwud Zhahiri, wudhu' wajib bagi setiap orang yang hendak melaksanakan salat, baik mempunyai hadats atau tidak. Menurut jumah berwudhu ketika hendak salat wajib bagi orang yang berhadats saja, karenanya bagi yang tidak berhadats boleh melaksanakan salat tanpa harus berwudhu terlebih dahulu. Menurut mereka bahwa redaksi ayat ada yang terbuang, jika ditampakkan "*idzâ qumtum ila al-shalâh muhditsîn*" (apabila hendak melaksanakan salat sedang kamu dalam keadaan ber-*hadats*) pemahaman demikian dapat dilihat pada redaksi perintah bersuci yang terdapat pada kalimat "*wa inkuntum junuban fa al-thahharu*" (jika kamu dalam keadaan junub maka bersucilah), dengan demikian maksud redaksi ayat tersebut adalah: apabila mempunyai hadas kecil maka basuhlah anggota-anggota wudhu, jika mempunyai hadats besar maka mandilah dengan membasuh seluruh anggota tubuh.<sup>5</sup> Adapun kewajiban berwudhu

<sup>3</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîth*, Juz IV, h. 187, Al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Alqur`ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 2000), Cet. Ke-3, Juz VI, h.81

<sup>4</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîth*, Juz IV, h. 187

<sup>5</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîth*, Juz IV, h. 187

bagi yang hendak salat ditujukan kepada orang yang baru bangun tidur, selesai buang hajat, atau bersentuhan dengan wanita, demikian menurut penuturan Abu Hayyân.<sup>6</sup> Berbeda dengan pendapat Al-Râzi, menurutnya ayat tentang kewajiban berwudhu' sebagaimana di atas, tidak ada redaksi yang terbuang, yaitu *muhditsîn*. Ia mengaggap bahwa redaksi tersebut sebagai *qirâ`ât syâdzdzah* yang tidak boleh dijadikan *hujjah* hukum terhadap keumuman lafazh *idzâ qumtum* (apabila hendak melaksanakan salat).<sup>7</sup>

Dengan demikian terdapat perbedaan penafsiran ulama` tentang kewajiban berwudhu` pada setiap kali salat, **pertama**: perintah berwudhu setiap kali salat berlaku umum baik ketika mempunyai hadas maupun tidak, Pendapat **kedua** mengatakan bahwa pada mulanya setiap hendak salat wajib berwudhu terlebih dahulu, karena dalam kondisi tertentu Nabi merasa berat, kemudian Allah memberi *rukhsah* bahwa berwudhu' ketika hendak salat hanya wajib bagi yang berhadats saja, sebagaimana keringanan tidak melakukan siwak setiap kali hendak salat.<sup>8</sup> Pada dasarnya kaedah penafsiran yang ia pegangi bahwa suatu perintah menunjukkan arti wajib, namun kewajiban ini kemudian di-*naskh*. Dari sini Abu Hayyân mengakui adanya kaedah nasikh mansukh. Dalam hal ini Al-Qur'an dinaskh oleh hadis. Menurut hemat penulis, sunnah Nabi tersebut tidak me-*naskh* QS. Al-Mâ'idah/5:6, melainkan hanya men-*takhsîs* keumuman ayat. Artinya ayat tersebut sejak awal memerintahkan bersuci secara umum kepada setiap orang yang akan mendirikan salat, kemudian di-*takhsîs* oleh sunnah Nabi ketika *fath* Makkah.

<sup>6</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 187-188

<sup>7</sup> Al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghaib*, Juz V, h. 478

<sup>8</sup> *Rukhsah* tidak melakukan siwak setiap hendak salat sebagaimana sabda Nabi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْلَا أَنْ أُشِقِّي عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرِهِمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

Lihat al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Bâb Mâ Jâ`a bi al-Siwâk, hadis no.22, Juz 1, h. 41, Abu Daud, *Sunan Abu Dawud*, Bâb al-Siwâk, hadis no. 43, Juz 1, h. 69, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2, Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 188,

Pada redaksi ayat berikutnya *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* Abu Hayyân menjelaskan tentang anggota wudhu' yang wajib dibasuh atau anggota wudhu` yang harus diusap dengan redaksi perintah "*fa isghsilû*" dan "*wa imсахû*". Sebagai mufassir corak *lughawi*, Abu Hayyân menjelaskan makna *faghsilû wujûhakum*, hakekat makna *al-ghasl* menurut pendapat yang dikutip Abu Hayyân adalah mengalirkan air ke seluruh tubuh disertai dengan gerakan tangan yang meratakan ke permukaan.<sup>9</sup> Oleh sebab itu orang yang menyelam ke dalam air tanpa ada gerakan tangan yang meratakan air ke anggota badannya tidak dapat disebut sebagai *al-ghasl* yang dikehendaki oleh ayat. Jadi secara bahasa *al-qhasl* harus disertai dengan *al-dalk* (menggosokkan tangan), Pendapat ini sesuai dengan pendapat Mâlikiyyah.<sup>10</sup>

Redaksi ayat berikutnya menjelaskan tentang anggota badan yang wajib dibasuh dalam berwudhu' yaitu: wajah, kedua tangan sampai siku-siku, mengusap sebagian kepala, kemudian membasuh kedua kaki sampai mata kaki, sebagaimana firman-Nya *fa ighsilû wujûhakum wa aidikum ila al-marâfiq* dst. Penyebutan anggota badan yang wajib dibasuh dengan *waw' athaf*, (basuhlah wajahmu dan kedua tanganmu sampai siku-siku) dan seterusnya mengundang perbedaan pendapat. Apakah dalam membasuh anggota wudhu dituntut adanya tartib atau tidak. Menurut al-Syâfi'i tartib termasuk salah satu syarat sahnya wudhu', sementara Abu Hânifah dan Mâlik menganggap bahwa tartib tidak termasuk syarat sahnya wudhu`. Syafi'i memahaminya dari redaksi yang disebut secara berurutan setelah *fâ`* pada *faghsilû*, sedang *fâ`* mempunyai makna *li al-ta'qîb* (menghendaki adanya tartib berdasarkan urutan penyebutan), di samping adanya sabda

<sup>9</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 188

<sup>10</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 188

nabi “*ibda`u bimâ bada`a Allâh*” (mulailah sebagaimana Allah telah memulainya), hadis ini sekalipun dijadikan dasar dalam pelaksanaan ibadah haji, namun bisa dijadikan dasar dalam konteks yang berbeda berdasarkan kaedah “*al-ibrah bi ‘umûm al-lafzhi lâ bikhushûsh al-sabab*” (ungkapan difahami berdasarkan umumnya lafazh bukan sebab yang khusus). Adapun Abu Hânifah memandang bahwa penetapan tartib sebagai syarat sahnya wudhu’ termasuk *ziyâdah ‘ala al-nash*, karenanya dianggap *me-naskh* nas Qur`an dengan khabar ahâd, hal ini tidak boleh terjadi.<sup>11</sup> Adapun Abu Hayyân memahaminya berdasarkan zhahir ayat di mana di dalamnya tidak tertera ketentuan adanya tartib ketika membasuh kedua tangan dan kedua kaki. Menurutnya, yang dituntut berdasarkan sunnah Nabi adalah mendahulukan anggota kanan dari anggota kiri. Sementara itu penyebutan kata “*ilâ*” pada “*ilâ al-marâfiq*” berdasarkan zhahir ayat difahami sebagai batas akhir yang dibasuh, karenanya membasuh tangan harus dimulai dari ujung jari dan berakhir sampai siku-siku, namun jumbuh menganggap sunah memulai dari jari-/telapak tangan.<sup>12</sup> Terlihat dari sini Abu Hayyân lebih memilih memahami berdasarkan zhahir ayat.

Perintah pada redaksi berikutnya adalah perintah mengusap kepala sebagaimana difahami dari kalimat “*wa imsahû bi ru`ûsikum*”. Huruf *ba’* difahami sebagian ulama’ menunjukkan *li al-tab`îdh* (sebagian) sehingga artinya “usaplah sebagian kepala”, *ilshâq* (menempel), dan berfungsi sebagai huruf *ziyâdah*, Dalam penafsirannya al-Syaukâni (w.1250 H) menulis, mufassir yang menganggap huruf *bâ`* sebagai *zâ`idah* pada frase itu karena menyamakan dengan kalimat *فَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ* dalam konteks tayammum. Maksudnya, dalam tayammum wajah harus diusap semua

<sup>11</sup> Al-Râzi, *Mafâtilh al-Ghaib*, Juz V, h. 481

<sup>12</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz IV, h. 190

karena *bâ`* dalam kata *biwujûhkum* adalah *zâidah*, sehingga kalimat itu seakan *فَامَسْحُوا رُءُوسَكُمْ* (usaplah kepalamu).<sup>13</sup>

Karena berbeda dalam memahami fungsi *bâ`*, fuqahâ` berbeda pendapat dalam menentukan batasan kepala yang wajib diusap, Malikiyyah dan Hanabilah berpendapat wajib mengusap semua kepala, karena *ihthyath* (hati-hati),<sup>14</sup> menurut al-Shâbuni pendapat ini memahami bahwa huruf *bâ`* dalam kata *biwujûhkum* adalah *zâidah* yang fungsinya sebagaimana telah disebutkan di atas.<sup>15</sup> Adapun Syâfi'i dan Hanafi memahami makna *bâ`* pada *biwujûhkum* adalah *li al-tab'îdh* untuk menunjukkan sebagian, bukan *ziyâdah*. Maka ayat tersebut artinya "maka usaplah sebagian kepalamu", hanya saja Hanafiyyah menentukan sebagian kepala ialah seperempat, sedang Syâfi'i memahami mengusap sebagian kepala sedikitnya apa yang disebut mengusap.<sup>16</sup> Abu Hayyân dalam hal ini cenderung pada pendapat Syâfi'i, ia memahami berdasarkan zhahir pengertian mengusap.<sup>17</sup>

Pada redaksi lafazh *وَأَرْجُلَكُمْ* terdapat perbedaan qira'at (1) Ibnu Katsîr, Abû 'Amr, Hamzah, dan Abu Bakar Syu'bah membaca *majrûr* (kasrah lâmm) "*wa arjulikum*" karena *ma'thûf* kepada kata *bi ru'ûsikum*. (2) Sedang menurut qirâ'ât Imam Nâfi', Ibnu 'Âmir, al-Kisâ'i dan Hafsh kata *وَأَرْجُلَكُمْ* dibaca *nasab* "*wa arjulakum*" karena *ma'thûf* pada *wujûhakum wa aidiyakum*. Kedua qirâ'ât ini nilai sanadnya shahîh dan mutawâtir, karena perawi bacaan tersebut adalah Imam qirâ'ât Tujuh.<sup>18</sup> Selain dari itu Abu Hayyân juga mengungkap *qirâ'ât syâdzdzah* pada kata 3) *(وَأَرْجُلَكُمْ)* al-Hasan membaca *rafa'* "*wa arjulukum*", kedudukan I'rabnya sebagai *mubtadâ`*

<sup>13</sup> Muḥammad bin 'Ali al-Syaukânî, *Fath̃ al-Qadîr*, Juz II, h.277, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2

<sup>14</sup> Al-Zamakhsyarî, al-Kasysyâf, Juz II, h.5, Abu Hayyân, al-Baḥr al-Muḥîth, Juz IV, h. 190

<sup>15</sup> Muḥammad 'Ali al-Shâbûnî, *Rawâ'î' al-Bayân fi Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Juz I, h. 538

<sup>16</sup> Muḥammad 'Ali al-Shâbûnî, *Rawâ'î' al-Bayân fi Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Juz I, h. 538

<sup>17</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîth*, Juz IV, h. 190-191

<sup>18</sup> Muḥammad 'Ali al-Shâbûnî, *Rawâ'î' al-Bayân fi Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Juz I, h. 533-534

sedang khabarnya *mahdzûf* redaksinya menjadi وَأَرْجُلَكُمْ مَغْسُولَةً (dan kaki kalian dibasuh)<sup>19</sup>. Perbedaan tersebut memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Berdasarkan makna zhahir bahwa kaki wajib diusap berdasarkan qirâ`ât yang membaca *jâr* sebagaimana kepala karena 'amilnya adalah kata "*wa imsaḥû*". Sedang bagi yang membaca *nasab* berarti kaki wajib dibasuh sebagaimana wajah dan tangan karena 'amilnya adalah kata "*ighsilû*".

Pendapat yang berpegang pada pengertian mengusap adalah pendapat Ibnu 'Abbâs, Anas, 'Ikrimah, al-Sya'bi, dan Abû Ja'far al-Bâqir (imamnya Syi'ah Imâmiyyah), namun Jumhur Ulamâ` memilih pemahaman berdasarkan qirâ`ât yang membaca *nasab* (*wa arjulakum*) yaitu keharusan membasuh kaki sebagaimana wajah dan kedua tangan. Ia mengkritik pendapat yang memahami bahwa kaki cukup diusap berdasarkan qirâ`ât yang membaca *jâr*. 'athaf kepada *ru`ûsikum* bukan berarti perintah untuk mengusap kaki, melainkan memberi peringatan agar supaya tidak berlebih-lebihan dalam menggunakan air, mengingat pada umumnya ketika orang membasuh kaki menggunakan air secara berlebih-lebihan. Dalam memperkuat pendapatnya ia menukil riwayat dari Zaid yang mengatakan bahwa orang Arab biasa menggunakan istilah mengusap yang dimaksud adalah membasuh anggota tubuh dengan air secara tidak berlebih-lebihan, seperti ungkapan "*tamassaḥtu li al-shalâh*" maksudnya "aku membasuh anggota badanku dalam rangka untuk melaksanakan salat".<sup>20</sup>

Selain dari pada itu Abu Hayyân juga mengkritik pendapat ulama` yang mengatakan bahwa bacaan *nasab* (*wa arjulakum*) 'athaf kepada *wujûhakum*, sehingga antara 'athaf

<sup>19</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 192. Abû al-Su'ûd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Musthafa al-'Amadi, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâya al-Kitâb al-Karîm*, Juz II, h. 207, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>20</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 192

dengan *ma'thûfnya* dipisahkan oleh jumlah kalimat yaitu “*wa imsahû bi ru`ûsikum*” karena “*arjulakum*” ‘athaf kepada “*wujûhakum wa aidiyakum*”, Abu Hayyân mengatakan bahwa alasan demikian kurang tepat, menurutnya kata وَأَرْجُلَكُمْ berdiri sendiri.<sup>21</sup> Karenanya Abu Hayyân membenarkan qirâ`ât al-Hasan yang membaca *rafa'* (*wa arjulukum*), yakni redaksinya bisa berbunyi “*wa arjulukum mamsûhah*” dan “*wa arjulukum maghsûlah*”. Dalam hal ini, Abu Hayyân cenderung pada pendapat Daud al-Zhâhiri yaitu mengkompromikan antara membasuh dan mengusap kaki.<sup>22</sup> Adapun pengertian mengusap kaki tidak sama dengan mengusap kepala. Terhadap kedua qirâ`ât mutawâtirah di atas, Abu Hayyân memberikan pembelaan cukup besar dengan menuturkan kalimat “Alqur`an adalah kitab suci yang diturunkan Allah, siapapun tidak layak melakukan *takhrij* dengan melontarkan kritikan terhadap bacaan yang bersumber dari Allah”.<sup>23</sup> Atas dasar itu semua, ia mengemukakan bahwa ketiga qirâ`ât di atas semuanya benar.

Dari ayat yang ditafsirkan tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Menggosok anggota wudhu' menurut Malikiyyah harus disertai dengan menggosok (*al-dalk*) berdasarkan umumnya pengertian “*fa ighsilu*”. Menurut madzhab lainnya sah tanpa menggosok.
2. Tata cara membasuh tangan menurut Zhahiri wajib dimulai dari ujung jari berdasarkan dzahir kata “*ila al-marâfiq*”. Menurut Imam lain menganggap sunnah. Abu Hayyân memahami berdasarkan redaksi ayat yang menyatakan “*ilâ*”. Pendapatnya sesuai dengan pandangan Daud Zhahiri

<sup>21</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 192

<sup>22</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 192

<sup>23</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz III, h. 650

3. Membasuh anggota wudhu maupun mengusap sebagian kepala menurut Syâfi'i wajib tertib (urut) sesuai dengan penyebutan redaksi ayat, menurut ulama' lain tartib tidak termasuk rukun wudhu'. Abu Hayyân memilih berdasarkan zhahir ayat yang menunjukkan tidak adanya perintah membasuh berurutan
4. Mengusap kepala, menurut Malikiyyah dan Hanabilah wajib mengusap seluruh kepala. Sedang menurut Hanafiyah dan Syafi'iyah wajib mengusap sebahagian. Hanya saja pengertian sebahagian antara keduanya berbeda. Menurut Hanafiyah seperempat, sedang menurut Syafi'iyah mengusap sebagian kepala sedikitnya apa yang disebut mengusap. Abu Hayyân dalam hal ini cenderung pada pendapat Syâfi'i yang memahami berdasarkan zhahir pengertian mengusap
5. Membasuh kaki yang difahami dari firman Allah "*wa arjulakum*", karena perbedaan qira'at Syi'ah Imamiyah memilih makna mengusap kaki, sedang Jumhur mengartikan membasuh kaki. Adapun Abu Hayyan cenderung memilih pendapat Daud Zhahiri yaitu membasuh dengan tidak berlebih-lebihan berdasarkan qira'at syadzdzah yang membaca rafa' "*wa arjulukum*".

## B. Ayat Tentang Shalat Qashar

Aturan mengqasar solat dijelaskan pada firman Allah QS. al-Nisa'/4:101

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا

*"Dan apabila kamu bepergian di bumi, maka tidaklah berdosa kamu mengqasar solat, jika kamu takut diserang orang kafir. Sesungguhnya orang kafir itu adalah musuh kamu yang nyata".*

Ayat ini menjelaskan tentang hukum mengqasar solat serta ketentuan-ketentuan yang berkaitan di dalamnya. Pada frase *وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ*, menjelaskan kebolehan mengqasar solat pada saat bepergian (*musafir*) Pada ayat ini tidak dijelaskan tentang tujuan kepergiannya, apakah dalam rangka keta'atan seperti berperang, menuntut ilmu, atau kepergiannya untuk tujuan maksiat. Di samping itu tidak dijelaskan pula tentang jarak tempuh diperbolehkannya mengqasar solat. Dalam menafsirkan ayat ini Abû Hayyân menjelaskan beberapa pendapat fuqaha' terkait dengan ketentuan qashr solat.

*Pertama:* hukum mengqasar solat pada saat bepergian. Fuqaha' berbeda pendapat (1) Menurut Syâfi'i dan Ahmad bahwa mengqasar solat pada saat bepergian adalah rukhsah, dengan demikian mengqasar solat pada saat bepergian hukumnya mubah, maka boleh mengqashar dan boleh tidak.<sup>24</sup> Hal ini difahami dari maksud redaksi "*falaisa 'alaikum junâh*" artinya: tidak ada dosa apabila mengqasar solat, pengertian ini difahami berdasarkan dzahir nas. (2) Menurut Hanâfi, hukum qasar solat saat bepergian adalah wajib<sup>25</sup>, pendapatnya berdalil pada hadis riwayat Aisyah: "*Diwajibkan solat dua rakaat dua raka'at, bagi yang mukim ditambah sedang ketentuan (dua rakaat) bagi musafir*"<sup>26</sup> (3) menurut Malik, hukum qashr bagi musafir adalah sunnah. Abu Hayyân lebih cenderung memahami berdasarkan makna dzahir ayat tersebut, yang menyatakan bahwa hukum mengqasar solat bagi musafir adalah mubah.

*Kedua:* bepergian yang diperbolehkan mengqasar solat, ulama berbeda pendapat (1) Syâfi'iyyah dan Hanâbilah

<sup>24</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 47. Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-bayân fi Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h.515

<sup>25</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 47. Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-bayân fi Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h.516

<sup>26</sup> Al-Jashshâs, *Ahkâm Al-Qur'an*, Juz II, h. 210. Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-bayân fi Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h.517

menyatakan bahwa kebolehan mengqasar solat bagi musafir apabila bepergian dalam rangka menunaikan kewajiban atau ketaatan, seperti jihad, ibadah haji, umrah, menuntut ilmu dan lain sebagainya, maupun kepergiannya yang sifatnya mubah seperti berdagang, (2) Maliki berpendapat kebolehan mengqasar solat adalah bagi orang yang bepergian yang sifatnya mubah, baik untuk ketaatan atau lainnya selain melakukan maksiat (3) Hanafi, Tsauri dan Daud Dzahiri berpendapat bahwa kebolehan mengqasar solat bagi musafir adalah sifatnya umum, baik untuk ibadah, bepergian yang sifatnya mubah maupun bepergian untuk maksiat.<sup>27</sup>

*Ketiga:* jarak diperbolehkan mengqasar solat dalam hal ini ulama' juga berbeda pendapat (1) Menurut Daud Dzahiri hukum qasar solat mubah bagi setiap orang yang keluar rumah tanpa ada syarat jarak jauh dekatnya (2) menurut Syafi'iyah, Hanâbilah, dan Mâlikiyyah bepergian yang diperbolehkan mengqasar solat adalah bepergian yang jaraknya kurang lebih 4 burd atau 48 mil, sekitar 16 farsakh (3) Menurut al-Tsauri dan Hanafiyah, batas jarak boleh qasar solat adalah bepergian jika ditempuh dengan berjalan kaki atau kendaraan unta, yakni sekitar 3 hari 3 malam.<sup>28</sup> mengenai jarak tempuh diperbolehkannya qasar solat, Abu Hayyân tidak memilih mana pendapat yang dianggap kuat, hanya saja dalam hal tujuan bepergian yang diperbolehkan mengqasar solat, Abu Hayyân tidak sependapat dengan Daud Dzâhiri, ia lebih cenderung pada pendapat Syâfi'iyah yang mensyaratkan musafir diperbolehkan mengqasar solat apabila kepergiannya dalam rangka keta'atan. Menurut analogi yang ia kemukakan, berbuat maksiat haram

<sup>27</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîth*, Juz IV, h. 47. Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-bayân fi Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h. 517

<sup>28</sup> Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîth*, Juz IV, h. 47. Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-bayân fi Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h. 518

hukumnya, *rukhsah* (keringanan) tidak pantas diberikan untuk perbuatan maksiat.<sup>29</sup>

Frase berikutnya *إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا*, menurut zahir ayat, redaksi ini merupakan syarat dari kebolehan mengqasar solat. Karenanya solat qasar yang dijelaskan oleh ayat ini hanya berlaku dalam kondisi tidak aman, seperti peperangan sebagaimana dinyatakan “jika kamu takut diserang orang kafir. Sesungguhnya orang kafir itu adalah musuh kamu yang nyata”, demikian menurut sebagian ulama’. Namun ada pendapat lain mengatakan bahwa redaksi kalimat tersebut bukan merupakan syarat dari frase kalimat sebelumnya. Jadi berhenti pada “*taqshurû min al-shalâh*” saja. Sehingga hukum mengqasar solat berlaku bagi musafir maupun orang dalam peperangan, demikian pendapat yang dipilih Abu Hayyân dan beberapa mufassir lain<sup>30</sup> Menurut Abu Hayyân, hal ini dikuatkan oleh salah satu riwayat yang menyatakan bahwa ada sekelompok pedagang bertanya: kami sedang bepergian untuk berdagang, bagaimana cara kami solat? Kemudian turun ayat: *وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ*. Kemudia setelah beberapa waktu lamanya, ketika terjadi peperangan para sahabat bertanya tentang cara solat dalam kondisi perang, lalu turun ayat: “*in khiftum an yaftinakumulladzîna kafaru inna al-kâfirîna kânû lakum ‘aduwwan mubîna*”.

Dengan demikian Apabila kebolehan qasar solat dikaitkan dengan syarat sebagaimana disebut dalam redaksi “*in khiftum*”, maka kebolehan mengqasar solat dalam kondisi aman berdasar pada nas hadis di atas. Menurut Abu Hayyân hadis *menaskh* ayat Al-Qur’an. Dari sini tampak bahwa Abu Hayyân mengakui *naskh* Al-Qur’an dengan hadis.<sup>31</sup> Pendapat

<sup>29</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz IV, h. 48

<sup>30</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz IV, h. 48, Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi’ al-bayân fi Tafṣîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h. 510-511

<sup>31</sup> Abû Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz IV, h. 48

ini senada dengan pandangan Imam Syâfi'i yang menerima *naskh* Al-Qur'an dengan hadis.

### C. Ayat Tentang Puasa

Puasa adalah salah satu rukun Islam. Allah menurunkan ayat yang berisi tentang perintah puasa Ramadhan pada abad kedua Hijriyyah. Dengan turunnya ayat tersebut, hukum puasa yang diwajibkan sebelumnya dinaskh. Perintah melaksanakan puasa disebutkan dalam firman Allah QS. al-Baqarah (2): 183-185:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

“Wahai orang-orang beriman diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan terhadap orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaqwa (183) “(yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin. barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan. Maka Itulah yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu Mengetahui” (184) “(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah

bulan Ramadhân, bulan yang di dalamnya diturunkan Alqur`an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). Karena itu barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barang siapa 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 bagi kamu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepada kamu supaya kamu bersyukur (185).

Kata *shiyâm* sinonim dengan *shaum* sebagai masdar dari kata *shâma*, menurut lughawi artinya *al-imsâk* (menahan), kata ini kadang digunakan untuk istilah orang yang enggan berbicara, sebagaimana (QS. Maryam/19:26), angin tidak bertiup (*shâmat al-rîh*), binatang ternak enggan makan dan berjalan (*khailun shiyâmun*).<sup>32</sup> Menurut istilah artinya menahan makan dan minum dan segala yang membatalkan puasa disertai dengan niat mulai terbit fajar hingga terbenamnya matahari.<sup>33</sup>

Pada frase *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَيَّ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* menjelaskan tentang kewajiban melaksanakan puasa yang ditujukan kepada orang-orang mukmin. Redaksi kewajiban puasa tidak disebutkan siapa yang mewajibkan. Hal ini mengandung dua kemungkinan, *pertama* bahwa yang mewajibkan puasa adalah diri sendiri sehingga puasa menjadi kebutuhan setiap individu, karena puasa membawa manfa'at banyak bagi pelakunya, seperti membuat badan menjadi sehat, menumbuhkan rasa giat beribadah atau beramal. *Kedua* perintah puasa adalah perintah Allah karena Allahlah yang akan memberikan imbalan siapa saja yang melaksanakan perintahnya dengan imbalan pahala

<sup>32</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 172

<sup>33</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 172

yang besar dan memberikan sanksi bagi yang mengabaikan perintah-Nya. Oleh karena menahan diri termasuk sesuatu yang berat dan sulit bagi setiap orang sehingga tidak dinisbatkan kepada Allah, melainkan dinisbatkan kepada setiap mukallaf (orang yang dibebani), sehingga setiap mukallaf dapat melaksanakan dengan senang dan gembira.<sup>34</sup>

Frase berikutnya *كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَم* artinya: "sebagaimana diwajibkan kepada umat sebelum kamu". Kewajiban puasa sudah ada sejak zaman Nabi Adam as, dan umat-umat sesudahnya sampai zaman nabi Muhammad diutus, hanya saja dalam pelaksanaannya berbeda-beda. Misalnya puasa nabi Nuh, satu tahun puasa satu tahun kemudian tidak puasa. Puasa Daud, satu hari puasa satu hari tidak. Puasa Asyura yang dilakukan setiap tanggal sepuluh Muharram oleh umat Yahudi, dan lain sebagainya. Konon orang Yahudi dan Nasrani sebelum turunnya Alqur`an. Mereka melaksanakan puasa Ramadhân selama sebulan penuh, hanya saja mereka menambah satu hari sebelum dan sesudahnya demi menjaga kehati-hatian. Setelah berlangsung sekian lama mereka merasa kesulitan dalam menjalankan kewajiban itu, karena bulan Romadhan jatuh pada musim panas. Untuk menghindari kesulitan mereka pindahkan ke musim lain.<sup>35</sup>

Ayat ini ditutup dengan firman Allah *لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* artinya "supaya kamu menjadi (hamba-hamba) yang bertaqwa". Dengan demikian tujuan puasa adalah membentuk manusia menjadi manusia yang bertaqwa, karena orang yang melaksanakan puasa dapat terhindar dari azab atau siksa Allah, lantaran ia telah melaksanakan perintahnya. Pada sisi lain puasa itu sendiri membawa manfa'at banyak bagi pelakunya. Dari sini jelas bahwa Allah memerintahkan sesuatu kepada umat manusia, karena sesuatu tersebut membawa manfaat bagi

<sup>34</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 177

<sup>35</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 179

pelakunya, jika tidak dilakukan justru bisa berdampak tidak baik terhadap orang tersebut. Dalam hal ini Nabi bersabda: "puasalah niscaya kalian akan sehat". Dengan menahan lapar dan haus, hawa nafsu mulai terkekang dan mulai melemah sehingga jiwa dihiasi oleh sifat-sifat mulia.

Ayat berikutnya Allah menjelaskan tentang pelaksanaan puasa terkait dengan waktu, *rukhsah* (keringanan) bagi orang sakit, bepergian atau dalam kondisi lainnya serta ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan, sebagaimana disebutkan:

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) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin. barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan. Maka Itulah yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu Mengetahui" (184).

Dalam menafsirkan ayat ini ditemukan beberapa pokok pembahasan terkait dengan hukum yang terkandung di dalamnya, yaitu:

*Pertama* Perbedaan Ulama sekitar *rukhsah* berbuka puasa bagi orang musafir dan orang sakit.

Pengertian sakit pada ayat ini dipaparkan Abu Hayyân, Menurut Ibnu Sirrin, memahami berdasarkan zhahir ayat mencakup segala macam sakit baik ringan atau berat, menurut Malik sakit yang dapat menambah penderitaan, menurut Syafi'i sakit berat yang dapat membahayakan diri<sup>36</sup>. Adapun

<sup>36</sup> Abu Hayyân, *al-Bah̄r al-Muh̄ith*, Juz II, h. 183

musafir yang diperbolehkan berbuka menurut makna dhahir adalah umumnya berpergian. Abu Hayyân memaparkan perbedaan pendapat dikalangan ulama tentang jarak dan waktu bepergian. Ibnu Umar, Ibnu Abbas al-Tsauri dan Abu Hanifah membatasi (lama dan waktu) berpergian maksimal 3 hari dengan jarak 4 burud (16 farsakh), menurut Malik jarak boleh berbuka bagi musafir dianalogikan dengan jarak bolehnya mengqashar shalat, yaitu minimal menghabiskan waktu satu hari satu malam diperkirakan jarak tempuhnya sekitar 42,45 mil atau 30 mil, Abu Hayyân tidak memberikan komentar dalam hal ini hanya saja mengatakan bahwa rukhsah berbuka ketika musafir hanya berlaku untuk musafir dalam ketaatan seperti jihad, haji, silatur rahmi, dan mencari nafkah<sup>37</sup> persyaratan yang dikemukakan ini sama dengan persyaratan seorang musafir diperbolehkan mengqasar solat sebagaimana dijelaskan ketika menafsirkan QS. Al-Nisa' /4: 101:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّكُمْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾

*"Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqashar sembahyangmu, jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu."*

Kedua: Perbedaan ulama' tentang hukum orang sakit atau musafir yang berpuasa, apakah tetap wajib mengqadha' pada hari lain atau tidak? Sebagaimana disebut dalam frase *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ*. Abu Hayyan memahami berdasarkan makna zhahir. Menurut makna zhahir, orang sakit dan musafir wajib baginya mengqadha' puasa sebanyak hari-hari yang ditinggalkan. Pada ayat

<sup>37</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 183

tersebut tidak dijelaskan apakah orang sakit dan musafir tersebut puasa siang hari ramadhan atau tidak. Dalam menafsirkan maksud redaksi ayat tersebut Abu Hayyân mengutip dua pendapat

*Pertama:* mengatakan bahwa orang sakit dan musafir yang wajib megqadha' puasa adalah bagi mereka yang meninggalkan puasa saja. Pendapat ini dipilih oleh Jumhur Ulama'. Karena buka puasa pada siang hari Ramadhan adalah sebagai *rukhsah* bagi orang sakit dan musafir. Tentang criteria sakit diperbolehkan berbuka puasa, mereka berbeda pendapat.<sup>38</sup> Menurut Ibnu Sirrin, memahami berdasarkan zhahir ayat mencakup segala macam sakit baik ringan atau berat, menurut Malik sakit yang dapat menambah penderitaan, menurut Syafi'i sakit berat yang dapat membahayakan diri.<sup>39</sup> Adapun musafir yang diperbolehkan berbuka menurut makna dhahir adalah umumnya berpergian. Abu Hayyân memaparkan perbedaan pendapat dikalangan ulama tentang jarak dan waktu bepergian. Ibnu Umar, Ibnu Abbas al-Tsauri dan Abu Hanifah membatasi (lama dan waktu) berpergian maksimal 3 hari dengan jarak 4 burud (16 farsakh), menurut Malik jarak boleh berbuka bagi musafir dianalogikan dengan jarak bolehnya mengqashar shalat, yaitu minimal menghabiskan waktu satu hari satu malam diperkirakan jarak tempuhnya sekitar 42,45 mil atau 30 mil, Abu Hayyân tidak memberikan komentar dalam hal ini hanya saja mengatakan bahwa rukhsah berbuka ketika musafir hanya berlaku untuk musafir dalam ketaatan seperti jihad, haji, silatur rahmi, dan mencari nafkah.<sup>40</sup>

*Kedua:* mengatakan bahwa orang sakit dan musafir pada bulan Ramadhan wajib mengqadha' puasa pada hari-hari lain, Pendapat ini dipilih oleh Daud Zhahiri, alasan yang ia

<sup>38</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 186

<sup>39</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 183

<sup>40</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 183

kemukakan antara lain: hadis riwayat Abu Hurairah yang menjelaskan:

عن ابي هريرة انه قال: مَنْ صَامَ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ فَعَلَيْهِ الْقِصَاءُ وَتَابَعَهُ عَلَيْهِ شَوَادُّ مِنَ النَّاسِ<sup>41</sup>

"Dari Abu Hurairah ra, ia berkata: "Barang siapa puasa dalam perjalanan, maka wajib baginya mengqadha (pada hari lain). Hal ini diikuti pula oleh beberapa orang."

Hadis tersebut dimaknai apabila musafir tetap melaksanakan puasa Ramadhân, mereka tetap wajib mengqadha' sebagaimana orang mukim yang mendapat rukhsah tidak puasa karena sakit. Adapun jumhur ulama' menganggap sah puasa orang sakit dan musafir. Mereka tidak wajib mengqadha' pada hari lain. Dalam hal ini Abu Hayyân cenderung pada pendapat jumhur ulama'. Abu Hayyân menjelaskan maksud ayat dengan mengungkapkan perbedaan qira'at, di mana perbedaan tersebut diduga karena adanya perbedaan bacaan. Menurutnya, kata عِدَّة, ada dua perbedaan qirâ`ât, yaitu dibaca *rafa'* dan *nasab*<sup>42</sup> (1) Imam qirâ`ât tujuh membaca *rafa'* (فَعِدَّةٌ). Dalam menguraikan bacaan Abu Hayyân menafsirkan melalui analisa bahasa dari segi gramatika (*i'râb*). Dari segi *i'râb* ada dua kemungkinan, pertama kedudukannya bisa sebagai *mubtada'* sedang khabarnya *mahdzuf*, bila dimunculkan bunyi kalimatnya: عِدَّةٌ عَلَيْهِ (maka wajib atas mereka berpuasa beberapa hari),<sup>43</sup> kedua kedudukannya sebagai khabar dari *mubtada'* yang *mahdzuf* taqdirnya فالواجب عِدَّةٌ (artinya: maka wajib mengganti beberapa hari). (2) Qirâ`ât lain dibaca *nasab* (عِدَّةٌ) mempunyai makna فاليصم عِدَّةٌ (artinya: maka berpuasalah

<sup>41</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 186

<sup>42</sup> Zamakhsyari, *al-Kasasyâf*, Juz I, h. 162, CD.al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>43</sup> Muḥammad Ali al-Shâbûni, *Rawâ'î' al-Bayân*, Juz 1, h.196

berapa hari).<sup>44</sup> Qirâ`ât pertama nilai sanadnya mutawâtir, sedang qirâ`ât kedua statusnya *syâdzdzah*.

Perbedaan tersebut membawa implikasi terhadap penafsiran ayat. Pada qirâ`ât pertama ( yang membaca rafa' "fa 'iddatun") mempunyai makna "maka wajib bagi mereka berpuasa pada hari-hari lain". Menurut Abu Hayyân, berdasarkan dzahir makna dari qirâ`ât ini adalah bagi orang sakit dan musafir mereka wajib melaksanakan puasa pada hari-hari lain sebanyak mereka sakit dan musafir.<sup>45</sup> Atas dasar ini difahami bahwa orang sakit dan musafir wajib puasa pada hari-hari lain, -karena redaksi ayat tidak menjelaskan apakah orang tersebut berbuka puasa atau tidak-, maka seandainya mereka tetap puasa, puasanya tidak sah. Penafsiran terhadap qirâ`ât ini didasarkan pada hadis riwayat Abu Hurairah dan Abdurrahman bin 'Auf, sebagaimana dijelaskan di atas. Atas dasar hadis tersebut apabila musafir tetap melaksanakan puasa Ramadhân, mereka tetap wajib mengqadha' sebagaimana orang mukim yang mendapat rukhsah tidak puasa karena sakit. Pendapat ini dipilih oleh Daud al-Zhahiri.<sup>46</sup>

Adapun qirâ`ât kedua yang membaca nasab "fa 'iddatan", Abu Hayyân menafsirkan lagi melalui pendekatan kebahasaan dengan menganalisa segi gramatikanya. Menurutnya, dibaca *nasab* mempunyai beberapa kemungkinan (a) kedudukan i'rabnya sebagai *maf'ûl* sedang *fâ'il*nya tidak tampak, yaitu "فَالْيَصُمْ عِدَّةً" "fa al-yashum 'iddatan" (maka puasalah beberapa hari), (b) sebagai *mudhâf ilaih* sedang *mudhâfnya* tidak disebut, bila ditampakkan "fa shaum 'iddah mâ afthara" (maka berpuasa sebanyak hari-hari yang ditinggalkan), kemungkinan ketiga (c) kedudukannya

<sup>44</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥīth*, Juz II, h. 187

<sup>45</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥīth*, Juz II, h. 186

<sup>46</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥīth*, Juz II, h. 186

sebagai syarat, adapun jawabnya *mahdzûf*, maka redaksi kalimat menjadi *فَأْفِطِرَ فَعِدَّةً* "fa afthir fa 'ddah" (artinya : berbukalah kemudian puasalah pada hari lain).<sup>47</sup> Redaksi seperti ini sebagaimana ditemui dalam QS Al-Syu'ara' /26:63 yang artinya: "pukullah laut itu dengan tongkatmu maka laut itu menjadi terbelah".<sup>48</sup>

Berdasarkan qirâ`ât ini difahami bahwa orang sakit dan musafir boleh tidak puasa dan wajib *qadhâ`* (mengganti) puasa sebanyak hari-hari yang ditinggalkan pada hari lain. Qirâ`ât ini mendukung pendapat mayoritas ulama` tentang kebolehan *takhyîr* (memilih) berpuasa atau tidak bagi orang sakit dan musafir, dengan menggantinya pada hari lain. Pendapat ini dikuatkan oleh hadis riwayat Abu Dardâ',

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ حَمَزَةَ بْنَ عَمْرٍو  
الْأَسْلَمِيَّ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ  
أَصُومُ أَفْأَصُومُ فِي السَّفَرِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ  
شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفِطِرْ<sup>49</sup>

"*Hamzah ibn 'Amr al-Aslami bertanya kepada Nabi Saw: "Sesungguhnya saya sedang melakukan puasa, Bolehkan saya berpuasa ketika musafir, kemudian Nabi menjawab: "Jika kamu ingin puasa maka puasalah, jika berbuka silahkan"*

Kebolehan memilih untuk tetap berpuasa atau berbuka berlaku untuk puasa wajib maupun sunah, adapun sebagian Zhahiriyah menganggap bahwa puasa yang dimaksud adalah puasa sunah.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 186-187, Al-Zamakhshyari, *al-Kasysyâf*, Juz I, h.162, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>48</sup> Teks ayat QS. Al-Syu'ara' /26:63 adalah:

أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ. Lihat Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h.184

<sup>49</sup> Lihat Ibnu al-Bâjî, *al-Muntaqa fi Syarh al-Muwatha`*, Juz II, h.174, CD.al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2, Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h.183

<sup>50</sup> Ibnu al-Bâjî *al-Muntaqa fi Syarh al-Muwatha`*, Juz II, h.174, al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

Ketiga: perbedaan Ulama, orang yang meninggalkan puasa karena sakit atau musafir, apakah wajib qadha' puasa saja atau wajib qadha' dan membayar fidyah. Dalam hal ini Abu Hayyân menjelaskan dua pendapat. *Pendapat Pertama*: Abu Hanifah, Syafi'i, al-Tsauri dan al-Auza'i, cukup mengqadha' sebanyak puasa yang mereka tingalkan saja. *Pendapat Kedua*: Imam Malik, menurutnya wajib mengqadha' dan membayar kafarat.<sup>51</sup> Terhadap dua perbedaan pendapat ini Abu Hayyân cenderung pada pendapat Abu Hanifah, Syafi'i cs, menurutnya Alqur`an dan Hadist menetapkan ketentuan Qadha' bagi musafir yang berbuka pada siang harinya dan tidak ada riwayat yang menyebutkan adanya kewajiban membayar kafarat. Dengan demikian menetapkan membayar kaffarat berarti menetapkan ketentuan hukum wajib yang tidak ditetapkan oleh Allah.<sup>52</sup> Berdasarkan pengamatan tersebut terlihat bahwa Abu Hayyân tidak "ta'assub" (fanatik) terhadap mazhab tertentu.

Keempat: Hukum mengqadha' puasa Ramadhan, apakah wajib berturut-turut atau tidak, sebagaimana dijelaskan pada frase *فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ*. Ulama' berbeda pendapat:

*Pendapat Pertama* yaitu pendapat yang dikemukakan: Ali ibn Abi Thalib, al-Sya'bi, al-Nakhâ'i, dan Daud al-Zhahiri, bahwa qadha' puasa Ramadhân wajib dikerjakan berturut-turut. Pendapa ini berhujjah dengan (1) Qirâ`ât Ubay ibnu Ka'ab yang membaca dengan menyisipkan kata (2) (مُتَتَابِعَاتٍ) Firman Allah Q.S. Ali Imran/3: 133<sup>53</sup> yang memerintahkan agar bersegera menuju ampunan Allah, Berdasarkan umumnya perintah tersebut, apabila kita mempunyai

<sup>51</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 184

<sup>52</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 184

<sup>53</sup> Teks ayat Q.S. Ali Imran/3: 133

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ  
Artinya: "Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa"

kesalahan supaya segera meminta ampun kepada Allah, demikian halnya hutang puasa juga dianjurkan segera melunasinya,<sup>(3)</sup> Menurut rasio, jika puasa Ramadhân wajib dikerjakan berturut-turut maka mengqadha` puasa Ramadhân pun juga wajib dikerjakan berturut-turut.<sup>54</sup> Jadi qadha` puasa Ramadhân dianalogikan dengan pelaksanaan puasa Ramadhân. (4) Hadis Nabi, antara lain diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra yang menyatakan bahwa Rasulullah Saw bersabda: “Siapa yang mempunyai hutang puasa Ramadhân, hendaklah dikerjakan berturut-turut, tidak diselang-seling” (H.R. al-Dâr al-Quthni).<sup>55</sup> Demikian pula hadis riwayat Mâlik ibn Anas yang menyatakan bahwa “Qadha` puasa Ramadhân dengan berturut-turut adalah bagi orang sakit atau musafir yang berbuka pada siang harinya”.<sup>56</sup>

*Pendapat Kedua:* Yaitu Jumhur Ulama': Maliki, Syâfi'i, Hanafi, dan Hambali mengatakan bahwa qadha` puasa Ramadhan boleh dikerjakan tidak berturut-turut (selang-seling). Alasan yang dikemukakan pendapat ini antara lain adalah (1) Ayat Al-Qur'an (qirâ`ât mutawâtirah) *فعدة من أيام أخر* tidak memberikan pernyataan berturut-turut.<sup>57</sup> Seandainya qadha` puasa diharuskan berturut-turut tentu redaksi ayat akan sama dengan ketentuan kafarat zhihar, sebagaimana disebut dalam firman Allah dalam QS Al-Mujadalah/58:4<sup>58</sup> dan redaksi ayat tentang *diyât*

<sup>54</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 187. Nabil Ibn Muhammad Ibrâhim, 'Ilmu al-Qirâ`ât Nasy`atuhu Athwâruhu 'Âtsâruhu fi al-'Ulûm al-Syar`iyyah, (Riyâdh: Maktabah al-Taubah, 1421/2000), Cet. Ke-1, h. 393

<sup>55</sup> Teks matan hadisnya sebagai berikut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمٌ مِنْ رَمَضَانَ فَلْيَسِرْهُ وَلَا يَفْطِرْهُ (رواه الدارقطني)

Lihat Ali Ibn Ahmad ibn Mahdi al-Dâr al-Quthni, *Sunan Dâr al-Quthni, Kitâb al-Shiyâm*, Juz 2, (Cairo: Dâr al-Mahâsin, t.th) h. 192

<sup>56</sup> Teks hadisnya adalah:

يَصُومُ قِضَاءَ رَمَضَانَ مُتَتَابِعًا مِنْ أَفْطَرِهِ مِنْ مَرَضٍ أَوْ فِي سَفَرٍ

Lihat Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, Juz II, h.396, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>57</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h.

<sup>58</sup> Teks ayat QS. Al-Mujâdalah/58:4

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّاسَا

(kompensasi) terhadap pelaku pembunuhan semi sengaja, sebagaimana firman Allah dalam QS Al-Nisa'/4: 92<sup>59</sup> (2) Hadis riwayat Bukhâri dari Ibn 'Abbâs yang menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda: "Qadha' puasa Ramadhân boleh dikerjakan secara terpisah berdasarkan firman Allah (maka boleh baginya mengganti puasa pada hari-hari lain)"<sup>60</sup>

Berdasarkan uraian di atas terlihat, masing-masing pendapat mempunyai argumen sendiri-sendiri yang menguatkan pendapatnya. Namun kenapa Imam Malik dalam al-Muwatta` menyebut salah satu hadis yang menjelaskan, tentang qadha` puasa Ramadhân dikerjakan berurut-turut?, padahal dia sendiri mempunyai pendapat membolehkan tidak berturut-turut. Menurut al-Bâji dalam kitab *al-Muntaqa*, sebagaimana dikutip Ibn' Asyûr bahwa yang dimaksud oleh hadis tersebut adalah ketentuan berturut-turut bagi orang yang mengqadha` tidak hanya difahami sebagai suatu kewajiban, melainkan juga mempunyai makna sunnah.<sup>61</sup> Dalam hal ini Abu Hayyân tidak memberikan cenderung pada salah satu pendapat.

#### D. Ayat Tentang Haji dan Umrah

Ayat-ayat tentang haji dijelaskan antara lain pada QS. al-Baqarah/2: 125,128, 189,196-200,203, QS.Ali Imran/3: 96,97, QS. al-Maidah/5: 1-2, 94-97. Haji adalah salah satu rukun Islam kelima. Perintah melaksanakan ibadah haji dan umrah dijelaskan oleh firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 196

<sup>59</sup> Teks QS. Al-Nisa'/4:92

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ

<sup>60</sup> Teks hadisnya sbb.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَا بَأْسَ أَنْ يُفْرَقَ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ}

Lihat Al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri, Kitâb al-Shaum, Bab Mata Yuqha Qadhâ'u Ramadhân*, Juz VII, h.46, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>61</sup> Muḥammad Thâhir Ibn 'Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz II, h. 141, al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

وَأْتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا 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 فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

*"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Tetapi jika kamu terkepung (oleh musuh), maka (sembelihlah) hadyu yang mudah didapat, dan kamu jangan mencukur kepalamu, sebelum hadyu sampai ditempat penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu dia bercukur), maka dia wajib ber-fidyah, yaitu berpuasa, bersedekah, atau berkorban. Apabila kamu dalam keadaan aman, maka barang siapa mengerjakan umrah sebelum haji, dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (musim) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itu seluruhnya sepuluh (hari). Demikian itu, bagi orang-orang yang keluarganya tidak ada (tinggal) di sekitar Masjidil Haram. Bertaqwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras hukuman-Nya."*

Dalam menafsirkan penggalan ayat *wa atimmu al-hajj* Abu Hayyân mengutip beberapa pendapat, sebagai berikut: (1) Menurut 'Ali, Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Sa'ad, Thawus arti أَتَمُّوا adalah melaksanakan ihram dari tempat tinggal (2) Menurut al-Sya'bi dan Ibn Zaid, sempurnanya ibadah haji dan umrah apabila dikerjakan dengan baik, tidak mengerjakan sesuatu yang menyebabkan hajinya rusak, (3) Menurut al-Tsauri Tidak berniaga pada waktu melaksanakan haji (4) Menurut Qatadah dan Qasim ibn Muḥammad, tidak ihram umrah pada bulan haji, umrah dengan haji dikerjakan secara terpisah dengan dua kali pergi dan karenanya tidak dikenakan membayar dam, (5) Menurut Ibnu Jubair, melaksanakan haji

dengan cara ifrad, tidak qiran,<sup>62</sup> (6) Melaksanakan dengan haji qiran (7) Biaya haji dan umrah harus dengan harta halal (8) menurut Muqâtil, tidak melakukan perbuatan syirik dalam ibadah haji. Adapun menurut al-Maturidi orang-orang kafir biasa melakukan haji untuk Allah sedang umrah untuk berhala.<sup>63</sup> Abu Hayyân tidak metarjih pendapat mana yang tepat, namun ia memberikan ketegasan, bahwa untuk memperoleh kesempurnaan dalam pelaksanaan ibadah haji, hendaknya ibadah haji dikerjakan dengan sesempurna mungkin, sesuai dengan syarat dan rukunnya, menjauhkan diri dari tindakan-tindakan syirik, sebagaimana yang dilakukan orang-orang jahiliah pada masa lampau, di samping itu bekal yang dipakai adalah dari hasil usaha halal, dan dikerjakan dengan penuh ikhlas.

Perintah menunaikan ibadah haji, wajib dikerjakan di Baitullah. Dengan demikian tidak sah menunaikan ibadah haji selain di Baitlâh, seandainya ada keyakinan sekelompok orang yang mempunyai faham melaksanakan ibadah haji tidak mesti ke Baitullah, maka hajinya batal. Abu Hayyân menegaskan demikian berdasarkan penjelasan dari qirâ`ât Ibnu Mas'ud yang membaca (إِلَى الْبَيْتِ) وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ (إِلَى الْبَيْتِ) pada qirâ`ât ini terdapat penyisipan kata, sungguhpun qirâ`ât tersebut tidak sesuai dengan mushaf 'Utsmâni, namun demikian dapat dijadikan sebagai sarana menafsirkan Al-Qur'an. Maka qirâ`ât Ibnu Mas'ud menjelaskan maksud pelaksanaan ibadah haji, di mana haji harus dikerjakan di Baitullah. Kendati dalam ayat lain, maupun nas al-hadis menjelaskan tentang tempat pelaksanaan haji, akan tetapi Abu Hayyân terlihat sangat kuat dalam berpegang pada

<sup>62</sup> Abu Bakar Muhammad Abdullah Ibn 'Arabi, *Alhâm Alqur'an*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th), Juz I, h.117

<sup>63</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz II, h.253-254. Ibnu 'Athiyyah, *Muḥarrar al-Wajīz*, Juz, I, h. 212

bahasa (lughah) sebagai sarana utama dalam memahami makna suatu kata.

Redaksi perintah pada *وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ* ditemukan adanya perbedaan bacaan. Ali, Ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit, Ibn Abbas, Ibn 'Umar, al-Sya'bi, dan Abu Hayyah membaca *rafa* (dhammah) lafazh *'-umrah* (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ). menurut Abu Hayyân, berdasarkan qira'at tersebut menunjukkan bahwa redaksi kalimat antara haji dan umrah terpisah, di mana pada redaksi ini, yang diperintahkan untuk melaksanakan dengan sempurna adalah haji saja, sedang umrah tidak termasuk dalam perintah itu. Mengingat, karena lafazh (الْعُمْرَةُ) *marfû'* (dhammah) kedudukannya sebagai isim, dan terpisah dari haji. Ketika mansûb (الْعُمْرَةَ) sebagaimana qirâ`ât lain yang dikemukakan di atas, memberikan pemahaman bahwa yang dituntut untuk menyempurnakan di situ adalah menyempurnakan haji dan umrah.<sup>64</sup> Dengan demikian qirâ`ât yang membaca *dhammah* memahami bahwa, ibadah umrah hukumnya sunnah, karena tidak termasuk dalam perintah wajib menyempurnakan seperti ibadah haji, sebab yang dituntut dalam ibadah umrah hanya niat, ihram, thawah, dan sa'i. Menurut Abu Hayyân, tidak tepat memasukkan umrah dalam perintah menyempurnakan, sebagaimana yang dituntut dalam haji, mengingat antara tata cara atau syarat dalam ibadah haji dan umrah berbeda.<sup>65</sup>

Pada dasarnya dalam memahami kata *أَتَمُّوا* pada awal ayat ini, menurut Abu Hayyân sudah mengundang diskusi para ulama', khususnya tentang penentuan hukum umrah, apakah wajib atau sunnah. Dalam kaitan ini ada dua pendapat yang dikemukakan:

*Pertama* menurut Syâfi'i, Ahmad ibnu Hambal dan Imamiyah berpendapat bahwa umrah hukumnya wajib,

<sup>64</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 255

<sup>65</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 255

berdasar umumnya perintah pada firman Allah “Hendaklah kamu menyempurnakan haji dan umrah karena Allah”; kalangan sahabat dan tâbi’in yang berpendapat demikian antara lain ‘Ali, Ibnu ‘Abbâs, Ibn ‘Umar, Masrûq, ‘Athâ’, Thâwus, Mujâhid, Ibnu Sîrîn, al-Sya’bi, Ibnu Jubair dan sebagian pengikut Malikiyah.<sup>66</sup> pernyataan ini sebagaimana redaksi qirâ`ât yang membaca (وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ).<sup>67</sup>

Kedua menurut Mâlik dan Abu Hanifah, bahwa hukum umrah adalah sunnah. Kalangan sahabat yang berpendapat demikian antara lain adalah Ibnu Masûd dan Jâbir, dari tabi’în seperti al-Nakha’i.<sup>68</sup> Namun menurut Maliki dan Hanafi, apabila ibadah umrah masuk dalam salah satu syarat pelaksanaan Ibadah haji, maka hukumnya menjadi wajib, jika umrah terpisah dengan haji (*umrah mufradah*), hukumnya sunnah. Salah satu dalil yang dijadikan dasar oleh pendapat ini adalah qirâ`ât Ibnu mas’ûd yang membaca (وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ).<sup>69</sup> Perbedaan pendapat tersebut menurut Abu Hayyân, karena tidak ada *nas* Al-Qur’an secara tersendiri yang menjelaskan tentang status ibadah umrah. Ketentuan tentang hukum umrah ditetapkan berdasarkan hadis Nabi.

Abu Hayyân memberikan komentar terhadap perbedaan pendapat tersebut, menurutnya, pendapat pertama yang mengatakan bahwa hukum ‘umrah adalah wajib dan berdasar pada perintah (أَتُّوا) tidak tepat. ia mengemukakan beberapa alasan: *Pertama*: Umrah tidak bisa disamakan dengan haji, karena tata cara ‘umrah berbeda dengan tata cara haji. *Kedua*, Seandainya redaksi ayat *wa atimmu al-hajja*

<sup>66</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz II, h. 255

<sup>67</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz II, h. 255. al-Râzi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz III, h.155, Muḥammad Jawad Mughniyah, *Fiqih ‘ala Madzâhib al-Khamsah*, (Jakarta: Penerbit Lentera, 1428/2007), h.217, Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz II, h. 255. al-Râzi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz III, h.155, Muḥammad Jawad Mughniyah, *Fiqih ‘ala Madzâhib al-Khamsah*, Jakarta: Penerbit Lentera, 1428/2007, h. 218

<sup>68</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz II, h. 255, Muḥammad Jawad Mughniyah, *Fiqih ‘ala Madzâhib al-Khamsah*, h. 218

<sup>69</sup> Muḥammad Jawad Mughniyah, *Fiqih ‘ala Madzâhib al-Khamsah*, h. 218

*wa al-'umrata lillâh* "Sempurnakan haji dan 'umrah karena Allah", menunjukkan adanya perintah menyempurnakan haji dan 'umrah, bukan berarti ibadah 'umrah hukumnya wajib, karena tidak ada indikasi yang menunjukkan adanya ketentuan itu, sebagaimana redaksi hadis tentang puasa enam hari pada bulan Syawwal disandingkan dengan puasa Ramadhân, bukan berarti status puasa Syawwal yang hukumnya sunnah menjadi wajib seperti puasa Ramadhân. Dengan demikian perintah menyempurnakan haji yang hukumnya wajib, dengan sendirinya tidak berarti merubah ketentuan hukum umrah yang statusnya sunah.<sup>70</sup>

Dari pernyataan Abu Hayyân ini, cenderung membela pendapat Mâliki dan Abu Hanifah, dia tidak setuju dengan pendapat Syâfi'i yang mengatakan bahwa umrah hukumnya wajib. Berkaitan dengan itu al-Râzi, pengikut madzhab Syâfi'i, menguatkan pendapat madzhabnya, dengan mengemukakan beberapa alasan, menurutnya (1) Perintah sebagaimana ditunjukkan pada lafazh "*atimmu*" adalah perintah melakukan sesuatu dengan sempurna (2) Perintah tersebut mengandung kemungkinan, apabila sesuatu disyaratkan maka dituntut melaksanakan dengan sempurna, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah/2: 181 yang artinya "... maka sempurnakan puasa sampai malam hari"<sup>71</sup> bahwa yang dituntut dalam perintah ayat tersebut adalah melaksanakan puasa dengan sempurna sampai malam (3) Pendapat ini dikuatkan oleh qirâ`ât 'Alqamah yang membaca (وَأَقِيمُوا الْحَجَّ)<sup>72</sup>. Berkenaan dengan diskusi

<sup>70</sup> Hadis tentang puasa Syawwâl: *Abu Hayyân, al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 255

<sup>71</sup> Teks QS. Al-Baqarah/2: 181 sebagai berikut: *ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ*

<sup>72</sup> Pernyataan al-Râzi dalam tafsirnya adalah:

*قرأ بعضهم { وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ } وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خير الواحد لكنه بالإتفاق صالح لترجيح*

*تأويل*

Artinya: "Qirâ`ât ini *syâdz*, kendati demikian qira`ât ini dapat disejajarkan dengan khabar ahad, karena itu sudah disepakati untuk dapat dijadikan hujjah dalam menafsirkan ayat", Lihat Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz III, h. 155

tersebut, Ibnu Taimiyyah mengemukakan pandangannya yang cukup bijaksana sebagai berikut.

وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ {إِجَابُ الْإِتْمَامِ وَأَوْجَبُ إِتْمَامَهُمَا} ، وَفِي الْإِبْتِدَاءِ  
 إِنَّمَا أُوجِبَ الْحَجَّ ، وَهَكَذَا سَائِرُ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ لَيْسَ فِيهَا إِلَّا  
 إِجَابُ الْحَجِّ ، وَلِأَنَّ الْعُمْرَةَ لَيْسَ فِيهَا جِنْسٌ غَيْرُ مَا فِي الْحَجِّ فَإِنَّهَا إِحْرَامٌ  
 وَإِحْلَالٌ وَطَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ . وَهَذَا كُلُّهُ دَاخِلٌ فِي  
 الْحَجِّ ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَأَفْعَالُ الْحَجِّ لَمْ يَفْرِضِ اللَّهُ مِنْهَا شَيْئًا مَرَّتَيْنِ ،  
 فَلَمْ يَفْرِضْ وَقُوفَيْنِ وَلَا طَوَافَيْنِ وَلَا سَعْيَيْنِ ، وَلَا فَرَضَ الْحَجَّ مَرَّتَيْنِ ،  
 فَطَوَافُ الْوُدَاعِ لَيْسَ بِرُكْنٍ بَلْ هُوَ وَاجِبٌ وَلَيْسَ هُوَ مِنْ تَمَامِ الْحَجِّ ، وَلَكِنْ  
 كُلُّ مَنْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ عَلَيْهِ أَنْ يُودَعَ<sup>73</sup>

*"Sempurnakan Haji dan umrah karena Allah", perintah menyempurnakan di sini adalah menyempurnakan keduanya, pada mulanya yang diwajibkan adalah haji, dalam beberapa hadis sahihpun menyatakan bahwa kewajiban itu hanya haji, karena umrah tidak sama dengan haji, ia hanya terdiri dari ihram, tahallul, tawaf di Baitullah, dan sa'i antara safa dan marwa, hanya saja semua amaliah ini masuk dalam amaliah haji. Karena demikian, Allah tidak mewajibkan mengerjakan haji dua kali sekaligus, sehingga tidak harus dua kali wuquf, dua kali tawaf, dua kali sa'i, dan tidak pula wajib melaksanakan haji dua kali, sedang tawaf wada' tidak termasuk rukun, melainkan wajib dan tidak termasuk syarat sempurnanya haji, tetapi setiap orang yang keluar dari Makkah wajib tawaf wada'."*

Perbedaan pendapat hasil ijtihad ulama' di atas, menurut penulis selain karena adanya perbedaan dalam memahami maksud firman Allah dan adanya perbedaan qirâ'ât, juga karena adanya nash hadis yang menjelaskan tentang hukum haji dan umrah yang dijadikan dalil oleh mereka.

*Pertama:* pendapat Syâfi'i dan Hambali yang menganggap wajib hukum umrah. Mereka memahami perintah pada kata

<sup>73</sup> Ibnu Taimiyyah, *Fatâwa al-Kubra*, Juz VII, h. 435, al-Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2

“atimmu” (menyempurnakan) menunjukkan hukum wajib sebagaimana haji, huruf “waw” pada “*wa al-‘umrah*” dibaca *rafa*” athaf kepada haji. Pendapat ini didukung oleh hadis Jabir ra dari jalur lain yang menyatakan bahwa الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ فَرِيضَتَانِ (haji dan umrah adalah wajib).<sup>74</sup>

Kedua: pendapat Hanafi dan Maliki menganggap bahwa hukum umrah adalah sunnah, selain berdalil pada qirâ’ât ibnu mas’ûd yang membaca *rafa* “*wa al-umrah*” mereka berdalil pada salah satu riwayat Jabir bin Abdullah yang menjelaskan bahwa seorang suku Badui bertanya kepada Nabi mengenai hukum umrah, lalu Nabi menjawab bahwa umrah tidak wajib, tetapi jika melaksanakannya itu lebih baik”.<sup>75</sup> Kedua hadis yang dijadikan pegangan masing-masing ulama’ di atas, terjadi perbedaan pendapat, padahal keduanya diriwayatkan oleh Jabir. Hadis yang dijadikan pegangan pendapat kedua *marfû’*, sedang hadis yang dijadikan dalil oleh pendapat pertama *mauqûf*. Namun dari tinjauan sanad dari perawi kedua hadis tersebut terdapat perawi yang dinilai dha’if.<sup>76</sup> Dengan demikian dalil yang menjadi pegangan kuat tentang hukum melaksanakan umrah adalah kembali kepada redaksi nash Alqur`an, yaitu “*wa atimmu al-hajja wa al-umrata lillâh*”.

Frase kalimat berikutnya فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلُقُوا زُرُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مِنَ الْهَدْيِ dan الْهَدْيُ adalah mufrad, sedang jamaknya “*al-hadiyyah*” atau “*al-hadiyyu*”. Menurut Abu Faris *al-hadyu* atau *al-hadiyyu* adalah:

<sup>74</sup> Hadis ini dinilai mauquf pada Jabir, karena ia bertanya kepada orang Arab badui, dan orang itu menjawabnya. Dalam sanad hadis ini terdapat al-Hajjaj bin Arthah, seorang rawi yang dha’if. Lihat Hasan Sulaiman al-Nauri dan `Alawi Abbâs al-Maliki, *Ibânah al-Ahkâm Syarah Bulugh al-Marâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1416/1996) Cet. ke-1, Juz II, h.355

<sup>75</sup> Teks matan hadisnya:

حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ أَنَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْعُمْرَةِ أَوْاجِبَةٌ هِيَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا وَأَنْ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ

Lihat Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin Hambal*, hadis nomor; 13877, CD al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

<sup>76</sup> Hasan Sulaiman al-Nauri dan `Alawi Abbâs al-Maliki, *Ibânah al-Ahkâm*, Juz II, h. 354

الهدْيُ مِنَ النِّعَمِ إِلَى الْحَرَمِ قَرِيبَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى artinya “binatang yang disembelih untuk dihadiahkan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah”.<sup>77</sup> Atas dasar ini dapat dijelaskan bahwa siapa yang ingin tahallul setelah ihram haji atau umrah, maka wajib baginya membayar hadyu berupa unta, sapi, atau kambing.

Pada frase وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ Abu Hayyân menjelaskan tentang makna مَحَلَّهُ menurut Ali, Ibnu Mas`ud, Ibnu ‘Abbâs, ‘Athâ`, al-Hasan, dan Mujâhid adalah tempat di mana mereka tahallul, menurut al-Kisâ'i kata mahillah bisa dibaca mahallah. Mahillah artinya bebas dari ihram dengan melakukan tahallul (*al-ihlâl min al-ihrâm*), sedang mahallah. Artinya tempat melaksanakan tahallul<sup>78</sup> Abu al-Su`ûd memahami kata mahillah (dengan kasrah hâ) mempunyai dua makna, yaitu tempat dan waktu tahallul. Karena ada dua perbedaan makna yang diduga karena adanya perbedaan qirâ`ât, maka akan membawa pengaruh terhadap maksud ayat, jika diartikan sebagai tempat di mana al-hadyu (binatang yang disembelih sebagai kompensasi membatalkan melaksanakan haji) dipotong, maka difahami bahwa “jangan tahallul sebelum hadyu tiba ditempatnya”, dari sini difahami, apabila al-hadyu belum tiba walaupun waktunya telah tiba, seseorang belum boleh tahallul. Adapun bacaan mahillah mempunyai pemahaman, “jangan melakukan tahallul, sebelum waktunya al-hadyu tiba” dengan demikian difahami, kendatipun hadyu belum tiba ditempat sudah diperkenankan tahallul lantaran waktunya telah tiba.

<sup>77</sup> Menurut Ibnu Fâris: الْهَدْيُ وَالْهَدْيِيُّ: مَا هَدِيَ مِنَ النِّعَمِ إِلَى الْحَرَمِ قَرِيبَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، يُقَالُ هَدَيْتُ وَهَدَيْتُ وَقَالَ ضَرَبُوا صَمِيمًا قَدَّالَهُ بِمَهْدٍ الْكَامِلِ: وَطَرِيفَةُ ابْنِ الْعَبْدِ كَانَ هَدِيْعَهُمْ \* ضَرَبُوا صَمِيمًا قَدَّالَهُ بِمَهْدٍ Zakariya, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, Cet. Ke-1, 1415/1994), h. 1067

<sup>78</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 259. menurut Abu Faris mahallah (مَحَلَّة) artinya tempat tinggal orang, tempat turun, atau bebas, seseorang dikatakan dikatakan mahallah (مَحَلَّة) karena hutangnya telah lunas sehingga ia bebas, sedang mahillah (مَحَلَّة) artinya melewati batas haram, seseorang dikatakan tahallul karenanya ia telah bebas dari ihram (segala yang dilarang ketika ihram), Lihat Abu Faris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, h. 246

Firman Allah selanjutnya *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ* Maksud dari redaksi itu adalah “siapa yang berihram untuk haji dan umrah kemudian sakit, atau terkena gangguan (luka) di kepala kemudian kamu bercukur, maka wajib membayar fidyah dengan mengganti salah satu ketentuan yang telah ditetapkan, yaitu: puasa, sadaqah kepada orang miskin, atau *nusuk*, yaitu memotong seekorkambing.<sup>79</sup>

Firman Allah selanjutnya *فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ فَمَنْ لَمْ يُجِدْ فِي سَبْعَةِ أَيَّامٍ* redaksi ini berupa perintah melaksanakan puasa sebanyak tujuh hari sebagai *fidyah* setelah adanya ketentuan *takhyîr* (memilih) antara memotong hadyu atau puasa tiga hari ketika haji dan tujuh setelah kembali ke tanah air<sup>80</sup>. Redaksi ini tidak ada pernyataan wajib, sunnah, atau lainnya sehingga bisa jadi mengandung pengertian memilih antara keduanya. Menurut Abu Hayyân, pada redaksi kata “*fashiyâmu*” ada qira’at lain yang membaca dengan redaksi nasab “*fashiyâma*” qira’at ini nilainya syâdzdzah. Menurutnya, qira’at ini mempertegas maksud pernyataan “*fashiyâmu*” perintah berpuasa sehingga jika diterjemahkan akan nampak ketentuan itu “Jika kamu tidak mendapatkannya (*hadyu*), maka berpuasalah tiga hari dalam musim haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali” Redaksi perintah sebagai ungkapan verbal lebih mengenal, karena berhadapan langsung dengan lawan bicara, sehingga perintah wajib yang disampaikan dapat dilaksanakan dengan segera.

<sup>79</sup> Al-Syaukâni, *Fathî al-Qâdir*, Juz I, h. 196

<sup>80</sup> Ulama’ berbeda dalam menentukan puasa, apakah tujuh hari tersebut dilaksanakan setelah selesai haji yang dimulai ketika diperjalanan pulang ke tanah air atau pada waktu setelah sampai di tanah air. Menurut Mujahid, Ishâq, Ahmad dan Abu Hanifah puasa boleh dikerjakan sejak berada di perjalanan pulang menuju tanah air, namun jika menetap maka puasa langsung boleh dikerjakan setelah selesai ibadah haji. Menurut Mâlik, boleh dikerjakan setelah pulang dari Mina. Adapun menurut Qatâdah, ‘Athâ dan Ibn Jubair, puasa diwajibkan ketika setelah sampai di tanah airnya, karena hal itu merupakan salah satu rukhsah dari Allah yang diberikan kepada hambanya Lihat Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 267-268

Perintah wajib melaksanakan, jika diungkapkan dalam bentuk informasi, menurut rasa bahasa kurang mengena dibanding diungkapkan dalam bentuk perintah. Dengan demikian *qirâ`ât syâdzdzah* di sini memberikan penegasan bahwa apabila tidak mendapatkan hadyu, sebagai gantinya adalah wajib berpuasa tiga hari pada waktu melaksanakan haji, dan tujuh hari dilaksanakan ketika pulang ke tanah air. Redaksi perintah di sini memberi penegasan, bahwa puasa selama tujuh hari tersebut wajib dilaksanakan ketika pulang ke tanah air atau selesai melaksanakan haji.

Ayat berikutnya QS. Al-Baqarah/2: 198<sup>81</sup> menjelaskan tentang hukum berniaga pada musim haji. Berdasarkan ijtihad ulama ada dua pendapat. Pertama membolehkan, kedua tidak diperbolehkan. Secara garis besarnya, ayat tersebut menjelaskan tentang larangan berbuat dosa atau melanggar hukum yang telah ditetapkan, sebagaimana disebut dalam redaksi ayat *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ* kata *جُنَاحٌ* sinonim dengan kata *إثم* artinya dosa. namun *junâh* lebih umum dari *itsmun*. Pengertian *junâh* mencakup di dalamnya hukuman yang dijatuhkan terhadap pelaku sehingga membuat pelakunya jera pada saat mencari karunia Allah (seperti berniaga) sebagaimana disebut pada kata *فَضْلًا*. Adapun kata *fadhla* mempunyai makna keuntungan yang diperoleh dari hasil berniaga, termasuk menyewakan barang, seperti kendaraan, dan lain sebagainya.<sup>82</sup>

Pada ayat ini terdapat perbedaan bacaan (*qirâ`âh*), yaitu pada lafazh: 1). (*لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ*) Imam *qirâ`ât Sab'* membaca tanpa menambah redaksi kata (2) Ibnu Mas'ud, Ibn 'Abbas, dan Ibnu Zubair membaca dengan

<sup>81</sup> Teks ayat QS. Al-Baqarah/2: 198 Artinya, "Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezki hasil perniagaan) dari Tuhanmu. Maka apabila kamu Telah bertolak dari 'Arafat, berdzikirlah kepada Allah di Masy'arilharam [125]. dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu; dan Sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat.

<sup>82</sup> Abu Hayyan, *al-Bahyr al-Muhiith*, Juz II, h.292-293

menambah redaksi kata, sehingga bacaannya: **لَيْسَ عَلَيْكُمْ** (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ) Perbedaan bacaan ini difahami oleh beberapa kalangan ulama' melahirkan perbedaan pendapat tentang boleh tidaknya berniaga ketika menunaikan ibadah haji, kendati redaksi ayat secara jelas membolehkan hal itu.

Jumhur ulama' (Maliki, Syâfi'i, Hanafi, dan Hambali) membolehkan berniaga pada musim haji berdasarkan pada zhahir ayat (qirâ'ât mutawatirah) yang dikuatkan oleh riwayat Ibnu 'Abbâs tentang sabab nuzulnya ayat tersebut diturunkan.<sup>84</sup> Atas dasar inilah bahwa berniaga pada musim haji diperbolehkan dalam Islam. Selain dari pada itu, menurut Abu Hayyan, pendapat ini dipertegas lagi dengan qirâ'ât Ibnu Mas'ud, Ibn 'Abbas, dan Ibnu Zubair yang menyisipkan kalimat **ليس عليكم** في مواسم الحج setelah kalimat **جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم** (في مواسم الحج) في مواسم الحج. Penyisipan kata **ليس عليكم** adalah merupakan penafsiran dari maksud ayat, sebab qirâ'ât ini tidak sesuai dengan mushaf rasm Usmani yang telah disepakati mayoritas ulama' namun kendatipun demikian dapat dijadikan dasar sebagai qiraat *tafsiriyyah*, bukan untuk dibaca.<sup>85</sup> Pendapat inipun dikuatkan oleh firman Allah dalam surah Al-Hajj/22:28:

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ  
مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ

<sup>83</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h.292. Menurut Ibnu Khâlawaih Ikrimah dan Amr ibnu 'Ubaid meriwayatkan demikian Ibnu Khâlawaih, *Mukhtashar fi Syawâdz Alqur'ân min Kitâb al-Badî'*, h. 12

<sup>84</sup> Redaksi hadisnya adalah:

كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز اسواقا في الجاهلية فتأثموا أن يتجروا في المواسم فنزلت: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (في مَوَاسِمِ الْحَجِّ)

Artinya: "Ukaz, Mijannah, dan Dzu al-Majaz adalah pasar terkenal dikalangan bangsa Arab sejak zaman jahiliyah, ketika Islam datang mereka melarang berdagang pada waktu musim haji tiba dan dianggap dosa orang yang melanggar aturan itu, maka turunlah ayat: "Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezki hasil perniagaan) dari Tuhanmu (pada waktu musim haji)..." Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h.290

<sup>85</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h.292

*“Agar mereka menyaksikan berbagai manfa’at untuk mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada beberapa hari yang telah ditentukan, atas rezki yang telah Allah berikan kepada mereka berupa hewan ternak.”*

Ayat ini menyatakan bahwa dalam pelaksanaan ibadah haji banyak manfaat yang dapat diambil Menurut al-Râzi, manfaat yang bisa didapat adalah nikmat dunia dan akhirat. Nikmat dunia antara lain adalah mendapat keuntungan dari hasil usahanya, sedang nikmat akhirat yang didapat adalah mendapat ampunan dari Allah SWT.<sup>86</sup>

Adapun pendapat kedua tidak membolehkan berniaga pada musim haji. Berkenaan dengan pendapat ini Sa’id ibn Jubair pernah ditanya oleh seorang badui yang berhaji sambil berniaga dengan menyewakan untanya, kemudian di jawab oleh Ibn Jubair, jangan kamu lakukan itu.<sup>87</sup> Menurut Abu Hayyan pendapat ini bertentangan dengan ijma’ dan zhahir ayat karenanya termasuk syâdz.<sup>88</sup> senada dengan Ibn Jubair Abu Muslim, mengatakan bahwa yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah kebolehan berniaga setelah selesai melaksanakan ibadah haji sebagaimana kebolehan berniaga setelah selesai melaksanakan Salat Jum’at, sebagaimana disebut oleh firman Allah surah al-Jumu’ah /62:10 yang artinya:

*“Apabila Telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi.”<sup>89</sup>*

Menurut Abu Muslim, larangan berniaga waktu haji diqiyaskan dengan larangan berniaga waktu shalat. Namun pendapat Abu Muslim disanggah oleh Abu Hayyân. Menurutnya pendapat ini lemah, karena dalam pelaksanaan ibadah shalat dilakukan secara bersambung, sementara

---

<sup>86</sup> Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz 11, h.114

<sup>87</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz II, h.293

<sup>88</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz II, h.293

<sup>89</sup> Teks ayat QS. Al-Jumu’ah/62:10:

pelaksanaan haji dilakukan terpisah-pisah. Jika diqiyaskan tentu pada firman Allah (فإذا قضيتم مناسككم) karena huruf (ف) sebagai *fashilah* (pemisah) antara satu masalah dengan masalah berikutnya, padahal yang diperintahkan setelah selesai menunaikan ibadah haji pada ayat berikutnya adalah berzikir, memuji asma Allah. Jadi qiyas seperti itu dianggap qiyas yang fasid, selain karena tidak tepat permasalahannya, juga karena bertentangan dengan nash, yaitu qirâ'ât Ibnu Mas'ûd cs walaupun nilainya syâdz dan hadis yang menjelaskan tentang sabab nuzulnya ayat tersebut.<sup>90</sup>

Di antara ulama' lain yang melarang berniaga pada waktu haji adalah al-Tsauri, menurutnya, Allah menyuruh umat Islam untuk melaksanakan haji dan umrah dengan sempurna, berdasarkan pada firman Allah QS. Al-Baqarah/2:196 (*wa atimmu al-hajja wa al-'umrata lillâh*) perintah menyempurnakan ibadah haji yang dimaksud di sini adalah tidak dibarengi dengan sambil berniaga.<sup>91</sup> Ibnu 'Arabi membantah pendapat yang dikemukakan al-Tsauri, menurutnya, berniaga pada musim haji hukumnya mubah bagi orang fakir, karena mereka butuh biaya dalam rangka melaksanakan ibadah haji dan itu mereka lakukan untuk meraih kesempurnaan ibadah hajinya.<sup>92</sup>

Menurut Abû Hayyân, pada dasarnya berniaga hukumnya mubah pada waktu musim haji. Kata *fadhil* (artinya karunia) mestinya tidak difahami berniaga saja. Jika ternyata dengan berdagang menyebabkan kualitas ketaatannya kepada Allah menurun bahkan menyebabkan ibadah hajinya tidak sempurna maka, lebih baik ditinggalkan. Dengan demikian kebolehan berniaga menurut Abu Hayyân

<sup>90</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II h.293

<sup>91</sup> Ibn 'Arabi, *Alhkâm Alqur'an*, Juz I, h.117

<sup>92</sup> Ibn 'Arabi, *Alhkâm Alqur'an*, Juz I, h.118

adalah sebagai *rukhsah*.<sup>93</sup> Yang dilarang oleh ayat ini adalah berbuat *jidat*, *rafats*, dan *fusuq* ketika sedang melaksanakan haji, sementara itu kebiasaan orang ketika berdagang tidak jarang melakukan perbuatan tersebut karenanya orang-orang jahiliyah dahulu melarang berdagang ketika musim haji, sebab dengan berdagang membuat orang lupa beribadah dan sibuk dengan urusan dunia.<sup>94</sup>

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan:

1. Hukum Umrah menurut Syâfi'iyah wajib sedang Malikiyyah dan Abu Hanifah hukumnya sunnah apabila umrah munfaridah, dan wajib apabila bersamaan dengan haji. Abu Hayyân memilih pendapat Malikiyyah dan Hanafiyyah
2. Hukum tahallul bagi orang yang sedang terkepung, apakah menunggu hadyu tiba atau tidak. Selain dari itu muncul pertanyaan, apakah memotong binatang hadyu (denda/dam) boleh dilaksanakan di luar lokasi ibadah?. Tentang waktu tahallul ada dua pendapat, pertama membolehkan tahallul ketika waktu telah tiba, kendatipun binatang hadyu belum ada. Pendapat kedua tidak membolehkan tahallul sebelum binatang hadyu tiba dilokasi. Dalam hal ini Abu Hayyân tidak memilih salah satu pendapat
3. Hukum berniaga pada waktu haji, ada dua pendapat, jumhur ulama' membolehkan berniaga pada waktu musim haji, berdasar pada redaksi dzahir ayat dan dikuatkan oleh hadis lain. Pendapat kedua tidak membolehkan berniaga pada waktu haji. Abu Hayyan cenderung pada pendapat pertama yang mebolehkan dengan beberapa alasan yang dikemukakan di atas.

---

<sup>93</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz II h.293, Lihat 'Izzat Syahatah, *Âtsâr al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah fî Istinbât al-Aḥkâm*, h.75-76

<sup>94</sup> Abu Hayyân, *al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz II, h.292

## E. Ayat Tentang Perkawinan Orang Muslim dengan Ahli Kitab

Menikah adalah merupakan *sunnatullah*, memiliki tujuan mulia untuk memperoleh keturunan demi menjaga keberlangsungan umat. Al-Qur'an memberikan bimbingan kepada umatnya dalam hal memilih pasangan seiman. Dengan pasangan yang memiliki akidah sama sangat besar harapan hidup 'bahagia' dapat diraih. Aturan tersebut dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2: 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا  
 أَعَجَبْتِكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ  
 مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ  
 وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

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

*La tankihu* adalah kata kerja yang dibubuhi *La nahiya* yang menunjukkan larangan. Kata *tankihu* diambil dari kata nikah yang berarti 'aqad (ikatan/ perjanjian) dan wati' (jima', bersebadan). Para ahli bahasa berbeda pendapat tentang makna dari dua macam arti ini yang merupakan arti asal. Ada yang memandang 'aqad sebagai arti asal dan wati' sebagai arti kiasan. Menurut istilah, *nikah* adalah akad perkawinan yang dilaksanakan berdasarkan syarat dan rukun tertentu menurut syariat islam. Kata *an-nikah* dengan segala bentuk

kata jadinya disebut dalam berbagai surah dalam al-Qur'an, antara lain pada surah al-Baqarah/2: 221,

Menurut Dzahir ayat, orang laki-laki muslim tidak boleh menikah dengan wanita musyrik, demikian pula perempuan muslimah tidak boleh menikah dengan laki-laki musyrik. Ayat tersebut turun dilatar belakangi oleh kasus Martsad dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Wahidi dari Ibnu 'Abbas r.a. sebagai berikut:

*"Rasulullah saw telah mengutus Marsad al-Ganawi pergi ke Mekah guna menjemput sejumlah kaum muslimin yang masih tertinggal di sana untuk hijrah ke Medinah. Kedatangan Marsad ke Mekah itu terdengar oleh seorang wanita musyrik bernama 'Amaq, yaitu teman lama Marsad sejak zaman jahiliah. Dia adalah seorang perempuan yang cantik. Semenjak Marsad hijrah ke Medinah, mereka belum pernah berjumpa. Oleh sebab itu, setelah ia mendengar kedatangan Marsad ke Mekah, ia segera menemuinya. Setelah bertemu, maka Amaq mengajak Marsad untuk kembali berkasih-kasihan dan bercumbuan seperti dahulu. Tetapi Marsad menolak dan menjawab, "Islam telah memisahkan antara kita berdua; dan hukum Islam telah melarang kita untuk berbuat sesuatu yang tidak baik." Mendengar jawaban itu Amaq' berkata, "Masih ada jalan keluar bagi kita, baiklah kita menikah saja." Marsad mnejawab, "Aku setuju, tetapi aku lebih dahulu akan meminta persejutuan Rasulullah saw." Setelah kembali ke Medinah, Marsad melaporkan kepada Rasulullah hasil pekerjaan yang ditugaskan kepadanya, disamping itu diceritakannya pula tentang pertemuannya dengan 'Amaq dan maksudnya untuk menikahinya. Ia bertanya kepada Rasulullah saw, "Halalkah bagiku untuk mengawininya, padahal ia masih musyrik?" maka turunlah ayat ini sebagai jawaban atas pertanyaan itu."<sup>95</sup>*

Sekalipun ayat ini turun ada sabab nuzulnya, bukan berarti ketentuan hukumnya hanya berlaku secara individual saja, tetapi hukumny berlaku umum, sebagaimana kaedah *"al-'ibrah bi umûm al-lafzhi la bikhushûs al-sabab"*. Dengan demikian jelas bahwa hukum menikah dengan laki-laki atau perempuan musyrik hukumnya haram. Adapun yang

<sup>95</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 415. Fakhruddin Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz III, h. 288, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah

menjadi pertanyaan adalah siapa yang dimaksud oleh ayat ini dengan “*musyrik* dan *musyrikah*”? Menurut Qatâdah yang dimaksud adalah orang-orang musyrik Arab. Dengan demikian ahli kitab tidak termasuk di dalamnya, karena mereka memiliki kitab samawi, begitu pula Majusi, karena menurut salah satu riwayat orang Majusi punya seorang nabi yang diutus kepadanya bernama Zaratustra. Menurut Ibnu Abbâs yang dimaksud musyrik pada ayat tersebut adalah meliputi: penyembah berhala (*watsaniyyah*), Majusi, dan ahli kitab (*kitâbiyyah*).<sup>96</sup>

Oleh karena ulama’ berbeda pendapat dalam memahami pengertian *musyrik* dan *musyrikah*, maka timbul perbedaan ulama’ tentang hukum menikah dengan non muslim (ahli kitab). Abu Hayyân memaparkan perbedaan pendapat ulama’ tentang status ahli kitab (*kitâbiyyah*) dan sikap Abu Hayyân dalam hal ini. Ada tiga pendapat yang ia kemukakan.

*Pendapat pertama:* Jumbuh sahabat, tabi’in, fuqaha’ antara lain Utsman, Jabir, Talhah, Huzaifah, Atha’, Ibnu Musayyab, al-Hasan, Thâwus, al-Zuhri, al-Syafi’i, mayoritas penduduk Madinah dan Kufah mengatakan bahwa menikah dengan wanita ahli kitab diperbolehkan berdasarkan firman Allah QS. al-Mâidah/5:5.

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ  
حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا  
الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا  
مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ  
مِنَ الْخَاسِرِينَ

<sup>96</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 416-417, Fakhrudin Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib*, Juz III, h. 288, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah

*"Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembalihan) Ahli kitab itu halal bagimu, makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antar perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan diantara orang-orang yang diberi Kitab sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman maka sungguh, sia-sia amal mereka dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi."*

Ayat ini menjelaskan bahwa laki-laki muslim boleh menikah dengan perempuan ahli kitab sebagaimana halalnya makan binatang sembelihannya. Pendapat ini dikuatkan oleh firman Allah QS. al-Hajj: 17 *"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Nasrani, Majusi, dan orang-orang musyrik..."* tentu saja kebolehan laki-laki muslim menikahi wanita ahli kitab, karena laki-laki menjadi pemimpin bagi keluarga, sehingga mampu mengajak keluarga memeluk agama yang benar. Laki-laki dalam kondisi tersebut tidak terbawa ikut ke agama isterinya sebagaimana dijumpai kasus beberapa sahabat yang menikahi wanita ahli kitab, antara lain sahabat Utsman ibn 'Affân menikahi Nailah binti Furafishah, seorang wanita Nasrani, yang akhirnya masuk Islam.<sup>97</sup>

Adapun hukum perempuan muslimah apabila menikah dengan laki-laki *kitâbiyyah* hukumnya haram, sebagaimana dijelaskan pada firman Allah QS. al-Mumtahanah: 10

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ  
أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ  
حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ  
تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَأَسْأَلُوا

<sup>97</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 416-417,

مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا مَا أَنْفَقْتُمْ ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
حَكِيمٌ

*“Hai orang-orang yang beriman, apabila perempuan-perempuan datang berhijrah kepadamu, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka. Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suaminya) orang-orang kafir. Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu, dan orang-orang kafir itu tidak halal pula bagi mereka. Dan berikanlah (suami-suami) mereka mahar yang telah dibayarnya. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu membayar mahar kepadanya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir, dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah dibayarnya. Demikian hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”*

Ayat ini dengan tegas melarang perempuan muslimah menikah dengan laki-laki ahli kitab, karena dikhawatirkan akan terpengaruh oleh agama suami sehingga berakibat meninggalkan akidah yang benar. Pengaruh suami lebih besar dibanding isteri terhadap suami, karena suami menjadi pemimpin dalam rumah tangga, tentu saja ia dapat menggunakan hak otoritasnya untuk mengajak keluarga menganut agamanya.

*Pendapat Kedua*, mengatakan bahwa menikah dengan wanita kitabiyyah (ahli kitab) hukumnya haram. Menurut pendapat kedua, yang dimaksud “*musyrik* dan *musyrikah*” bukan hanya penyembah berhala saja, termasuk di dalamnya ahli kitab Yahudi dan Nasrani), karena akidah orang-orang Nasrani mengakui bahwa Isa adalah putra Allah, dan kaum Yahudi menganggap bahwa ‘Uzair putra Allah, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah QS. al-Taubah/9: 30-31,

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ  
 بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ  
 ﴿٣٠﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ  
 وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ  
 ﴿٣١﴾

*“Dan orang-orang Yahudi berkata” Uzair putra Allah” dan orang-orang Nasrani berkata “al-Masih putra Allah”. Itulah ucapan yang keluar dari mulut mereka. Mereka meniru ucapan orang-orang kafir yang terdahulu, Allah melaknat mereka bagaimana mereka sampai berpaling (30) Mereka menjadikan orang-orang alim (Yahudi) dan rahib-rahibnya (Nasrani) sebagai sebagai tuhan selain Allah dan juga al-Masih putra Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada Tuhan selain Dia, Mahasuci Dia dari apa yang mereka persekutukan”*

Ayat ini dengan jelas dan tegas menyebutkan, bahwa aqidah orang-orang Yahudi dan Nasrani sudah menyimpang, jauh dari kebenaran. Karena kaum Yahudi menuhankan Uzair, dan kaum Nasrani menuhankan Nabi Isa, bahkan mereka mematuhi ajaran-ajaran ulama'-ulama dan rahib-rahib mereka dengan membabi buta, biarpun mereka menyuruh berbuat maksiat. Pada ujung ayat tersebut ditutup dengan *“Maha Suci Dia dari apa yang mereka persekutukan”*.<sup>98</sup>

Dalam menyikapi adanya perbedaan pendapat ini Abu Hayyân, memilih pendapat kedua, bahwa laki-laki muslim haram hukumnya menikah dengan perempuan ahli kitab, demikian pula sebaliknya. Menurut dzahir ayat redaksi *“la tankihû”* menunjukkan *“li al-tahrîm”* dengan demikian hukum menikah dengan orang-orang musyrik adalah haram, sedang orang-orang Yahudi dan Nasrani termasuk golongan musyrik, karena dalam QS. al-Taubah dengan jelas

<sup>98</sup> Abu Hayyân, al-Bahr al-Muhith, Juz II, h.416 Muhammad Ali al-Shâbûni, *Rawâi' al-Bayân fî Tafsi'r âyât al-Ahkâm min Alqur'ân*, Juz I, 282-283

mengklaim perbuatan mereka (menuhankan Nabi Isa dan Nabi Uzair) termasuk musyrik.<sup>99</sup>

*Pendapat ketiga*, mengatakan bahwa hukum menikahi perempuan ahli kitab adalah makruh, jika ada wanita muslimah banyak dan mampu menikahinya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik dan Ahmad bin Hambal<sup>100</sup>. Menurutnya, ahli kitab tidak termasuk kelompok musyrikin yang disebut dalam ayat ini, hukum laki-laki menikah dengan wanita ahli kitab sudah dijelaskan dalam QS. al-Mâ'idah/5:5.

Abu Hayyân dalam menyikapi antara pendapat yang membolehkan dan melarang laki-laki muslim menikah dengan perempuan ahli kitab, menurutnya QS. al-Baqarah/2: 221 *menaskh* (menghapus) ketentuan hukum QS.al-Mâ'idah/5:5. karena ayat 5 surah al-Mâ'idah turun sebelum ayat 221 surah Al-Baqarah kendatipun dari segi urutan bacaan (*tilâwah*) al-Baqarah lebih dulu dibaca. Dengan demikian kebolehan menikahi perempuan ahli kitab sudah dihapus hukumnya oleh QS. al-Baqarah ayat: 221.<sup>101</sup>

Umar Ibnu Khattâb melarang laki-laki muslim menikah dengan perempuan ahli kitab, larangan tersebut dalam rangka menjaga kemaslahatan. Jika ternyata menikahi perempuan ahli kitab suami terbawa oleh isteri hingga berpindah agama atau anak yang dilahirkan mengikuti agama ibu, maka untuk menjaga keutuhan dan keharmonisan rumah tangga yang terjalin dalam satu ikatan agama yang sama, maka Umar menetapkan haram. Hukum haram di sini adalah *lisadd al-dzarî'ah* (untuk menutup terjadinya sesuatu yang membahayakan).

Dalam beberapa hadis nabi memberikan petunjuk dan bimbingan agar memilih pasangan yang seagama, hendaknya

<sup>99</sup> Abu Hayyân, al-Bahr al-Muhîth, Juz II, h. 416

<sup>100</sup> Abu Hayyân, al-Bahr al-Muhîth, Juz II, h. 417

<sup>101</sup> Abu Hayyân, al-Bahr al-Muhîth, Juz II, h. 416

seorang muslim tidak mengawini perempuan musyrik dan hendaknya seorang wali jangan mengawinkan anak perempuannya yang mukminah dengan laki-laki musyrik, kecuali kalau mereka telah beriman. Walaupun mereka itu cantik dan rupawan, gagah, kaya, dan sebagainya, budak perempuan atau budak laki-laki yang mukmin lebih baik untuk dikawini daripada mereka. Dari pihak perempuan yang beriman tidak sedikit pula jumlahnya yang cantik, menarik hati, dan berakhlak mulia. Dalam sebuah hadis, Rasulullah bersabda:

وقال عليه الصلاة والسلام: (لَا تَتَزَوَّجُوا النِّسَاءَ لِحُسْنِهِنَّ فَعَسَىٰ حُسْنُهُنَّ أَنْ يُرْدِيَهُنَّ وَلَا تَتَزَوَّجُوهُنَّ لِأَمْوَالِهِنَّ فَعَسَىٰ أَمْوَالُهُنَّ أَنْ تُطْغِيَهُنَّ وَلَكِنَّ تَزَوَّجُوهُنَّ عَلَى الدِّينِ فَلَأَمَّةٌ سَوْدَاءٌ ذَاتِ دِينٍ أَفْضَلُ) رواه البيهقي وابن

ماجة<sup>102</sup>

*“Jangan kamu mengawini perempuan karena kecantikannya, mungkin kecantikan itu akan membinasakan mereka, janganlah kamu mengawini mereka karena harta kekayaan, mungkin harta kekayaan itu akan menyebabkan mereka durhaka dan eras kepala. Tetapi kawinilah mereka karena agamanya (iman dan akhlaknya). Budak perempuan yang hitam, tetapi beragama, lebih baik dari mereka yang tersebut diatas.” (Riwayat Ibnu Majah dari Abdullah bin Umar).*

Dalam hadits lain, Rasulullah saw bersabda:

عن أبيه عن أبي هريره رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (تُنكحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعِ لِمَالِهَا وَلِحَسْبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَأَفْضَرُ بَدَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ)<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Hisâmuddîn ‘Afânah, *Fatâwa Yas’alûnak*, Juz I, h. 123, CD, al-Maktabah al-Syâmilah.

<sup>103</sup> Al-Bukhâri, *Shahih al-Bukhâri, Bab al-Akfâ’ fi al-Dîn*, Juz V, h. 1958, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

*“Perempuan itu dinikahi karena empat hal, yaitu: karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya, dan karena agamanya. Pilihlah perempuan yang beragama, mak engkau akan beruntung.”*  
(Riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah)

Perkawinan erat hubungannya dengan agama. Orang musyrik bukan orang beragama, mereka menyembah selain Allah. Dalam soal perkawinan dengan orang musyrik ada batas larangan yang kuat, tetapi dalam soal pergaulan, bermasyarakat itu biasa saja. Sebab perkawinan erat hubungannya dengan keturunan dan keturunan erat hubungannya dengan harta warisan, makan dan minum, dan ada hubungannya dengan pendidikan dan pembangunan islam.

Perkawinan dengan orang musyrik dianggap membahayakan seperti diterangkan di atas, maka Allah melarang mengadakan hubungan perkawinan dengan mereka. Golongan orang musyrik itu akan selalu menjerumuskan umat islam ke dalam bahaya di dunia, dan menjerumuskannya ke dalam neraka di akhirat, sedang ajaran-ajaran Allah kepada orang-orang mukmin selalu membawa kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.

Berdasarkan pemaparan di atas, Abu Hayyân melakukan *tarjih*, beliau tidak cenderung pada pendapat jumhur. Dalam menentukan sikapnya, langkah yang dilakukan, *pertama*: menafsirkan ayat dengan ayat, yaitu pengertian musyrik pada QS. al-Baqarah ayat 221 dijelaskan oleh firman Allah dalam QS. al-Taubah ayat 30-31. *kedua*: mengemukakan adanya *naskh mansukh*, QS.al-Mâ'idah ayat: 5 *disakh* hukumnya oleh QS al- Baqarah ayat: 221. *ketiga* mengamati dampak yang ditimbulkan atau madharat lebih besar . Dari sini terlihat, Abu Hayyân melakukan *ijtihad* dengan menggunakan kaedah tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an, *nasikh mansukh*, bahkan Abu Hayyân tampak menggunakan kaedah *sadd al-dzari'ah*.

Bila dikaitkan dengan ketentuan undang-undang perkawinan di Indonesia. Melalui kesepakatan Majelis Ulama' Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa yang mengharamkan perkawinan laki-laki muslim menikah dengan perempuan non muslim (termasuk wanita ahli kitab) sebagai haram *lisadd al-dzar'ah*. Fatwa ini diperkuat lagi dengan kompilasi hukum Islam pasal 40 point C yang menyatakan bahwa, "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria muslim dengan seorang perempuan yang tidak beragama Islam".<sup>104</sup>

## F. Ayat Tentang Iddah Wanita

Masalah 'iddah dan hukum yang berhubungan dengannya dijelaskan dalam firman Allah antara lain meliputi:

1. Iddah wanita yang ditinggal mati suaminya (cerai mati), masanya adalah 4 bulan 10 hari, berdasarkan ayat 234 surat al-Baqarah:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (البقرة 2/234)

*"Dan orang-orang yang ati diantara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menungu empat bulan sepuluh hari, kemudian apabila telah samapi (akhir) idah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengeai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."*

2. Iddah waita yang dicerai karena talak (cerai hidup) masanya 3 quru' bagi mereka yang masih berada pada usia haid, berdasarkan ayat 228 surat al-Baqarah:

<sup>104</sup> Khuzamamah Tahido Yanggo, *Masâil Fiqhiyyah, Kajian Hukum Islam Kontemporer*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2009) h, 159-160

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ  
مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعُولَتِهِنَّ  
أَحَقُّ بِرِدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ  
بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (البقرة 2/228)

*“Wanita-wanita yang ditalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru’. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) itu menghendaki islah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. al-Baqarah 2: 228)*

3. Iddah wanita yang belum baligh dan wanita yang sudah monopous masanya adalah 3 bulan, berdasarkan ayat 4 surah al-Thalâq,

وَاللَّائِي يَدُسُّنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ  
أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ  
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا (الطلاق / 4)

*“Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopous) di antara perempuan-perempuan jika kamu ragu-ragu tentang masa iddahnya, maka iddh mereka adalah tiga bulan; dan begitu pula perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa yang bertaqwa kepada Allah niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya” (QS. al-Thalâq: 4)*

4. Iddah wanita yang diceraikan suami (cerai mati atau cerai hidup) masanya adalah sampai melahirkan, berdasarkan ayat 4 surat al-Thalâq

Ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang ketentuan masa

'iddah bagi wanita yang ditinggal mati atau diceraikan oleh suaminya. 'iddah adalah masa tunggu wanita yang ditinggal mati suami atau diceraikan untuk mengetahui bersihnya rahim. Al-Qur'an tidak menyebutkan panjangnya masa iddah wanita yang cerai mati. Akan tetapi menurut para ulama' adalah sebagai masa duka bagi wanita yang suaminya meninggal. Kalau iddahnya dikaitkan dengan bersihnya rahim (*barâ'ah al-rahmi*) tentu disamakan dengan iddah wanita yang masih ada kemungkinan hamil yaitu tiga quru'. Juga dalam keadaan rujuk kembali, karena suami sudah meninggal. Jadi iddah wanita yang suaminya meninggal ini tampaknya berhubungan dengan masalah etika. Istri harus berduka dengan kematian suaminya. Itulah sebabnya para ulama' mewajibkan *ihdad* atas wanita yang kematian suami. Bahkan Al-Qur'an ayat 235 surat al-Baqarah melarang pria lain untuk menyatakan pinangannya terhadap wanita tersebut secara terang-terangan, tetapi dianjurkan untuk menyembunyikan hasrat pinangannya.

Dalam kasus wanita yang ditinggal mati suami dan mejalani masa iddah. Abu Hayyan memaparkan pendapat jumbuh yang mengkaitkan dengan *ihdad* (masa berkabung). Menurut Abu Hayyân, di dalam ayat tersebut tidak dijelaskan adanya ketentuan *ihdad* bagi wanita yang ditinggal mati suami. Namun redaksi lafazh " *al-tarabbus*" pada firman Allah " *yatarabbasna bi anfusihinna*" menurutnya adalah redaksi *mujmal*, maka lafazh tersebut dijelaskan oleh hadis Nabi terkait dengan kasus Furai'ah:

«أمكنني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله». . وكانت متوفى عنها زوجها ، قالت : فاعتددت أربعة أشهر وعشرًا

*“Berdiamlah di dalam rumah sampai batas waktunya tiba. Hal ini disampaikan Nabi kepada (Furai’ah) ketika ditinggal mati suami. Kemudian dia (Furai’ah) berkata: lalu aku ber’iddah selama empat bulan sepuluh hari”*

Di dalam hadis lain yang ia kutip, dijelaskan:

«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج . فإنها تحد أربعة أشهر وعشراً ، وتلزم المبيت في بيتها»

*“Tidak boleh seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir, berihdad lebih dari tiga hari kecuali terhadap suami. Bagi isteri yang ditinggal mati suami berihdad selama empat bulan sepuluh hari, selama waktu tersebut isteri berada di rumah”*

Terkait dengan persoalan menjalani masa iddah, jumhur ulama’ berpendapat, bahwa perempuan yang ditinggal mati suami wajib menjalani masa iddah dan berihdad selama tiga bulan sepuluh hari. Selama menjalani masa iddah wanita berada di rumah. Adapun menurut Ibnu Abbas, Abu Hanifah, Ali, Aisyah, Daud Zhahiri wanita yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami boleh tinggal dimana saja. Menurut Ibnu Abbas, karena redaksi kata bukan *“ya’tadidna fi buyûtihinna”* tetapi *“yatarabbashna”*. Karena itu yang dimaksud adalah menunggu selama empat bulan sepuluh hari, bukan menunggu di dalam rumah.<sup>105</sup> Dalam hal ini Abu Hayyân berpendapat bahwa redaksi *“yatarabbasna”* dianggap *mujmal*, karena itu dijelaskan oleh hadis tersebut. Akan tetapi dalam hal, apakah wanita selama menjalani masa iddahnya harus berada di dalam rumah, sebagaimana pendapat Jumhur, atau boleh tinggal di mana saja. Abu Hayyan tidak memberikan komentar

<sup>105</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 516

apakah selama menjalani masa 'iddah harus tinggal di rumah atau tidak. Barangkali dalam persoalan wanita menjalani masa iddahnya, sangat terkait dengan hak nafakah bagi dirinya.

Jika dilacak lebih jauh ternyata kalangan jumbuh masih mengkaitkan dengan kondisi dan situasi wanita yang menjalai masa iddahnya. Dalam riwayat lain ada sebuah hadis yang mengindikasikan tentang kebolehan perempuan keluar rumah untuk suatu kepentingan, seperti belanja, bekerja untuk memenuhi kebutuhan keluarga yaitu hadis Jabir.

قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ  
 طَلَّقَتْ خَالَتِي فَأَرَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا فَزَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ فَأَتَتْ  
 النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ بَلَى فَجُدِّي نَخْلِكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ  
 تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا<sup>106</sup>

*"Ibnu Juraij berkata, memberitahukan kepadaku Abu Zubair bahwasanya dia mendengar Jabir bin Abdullah berkata: bibiku dicerai oleh suaminya, kemudian ia ingin memotong pohon kurmanya, lalu ada laki-laki yang melarang dia keluar rumah. Kemudian datanglah Rasulullah saw dan beliau berkata kepadanya: lakukan dan potonglah pohon kurma mudah-mudahan yang kamu lakukan benar karena untuk keperluan keluarga."*

Berdasarkan hadis ini Malik, Syafi'i, Ahmad, dan al-Laits membolehkan bagi wanita beriddah (mu'taddah) keluar rumah diwaktu siang untuk memenuhi kebutuhannya baik wanita yang beriddah karena dicerai maupun karena cerai mati.<sup>107</sup> Golongan Hanafiyah membolehkan keluar rumah ketika menjalani masa

<sup>106</sup> Muslim an-Naisaburi hadis nomor: 2727, an-Nasa'i hadis nomor: 3494, Abu Daud hadis nomor: 1958

<sup>107</sup> Al-Qurthubi, *Tafsir Ayat al-Ahkâm*, Juz IX, 154. CD al-Maktabah al-Syâmilah

iddahnya bagi wanita yang ditinggal mati (cerai mati) dan wanita yang ditalak *bain* saja. Adapun wanita yang beriddah karena talak *raj'i* tidak boleh keluar rumah, karena hak nafkah masih ditanggung suami, sementara bagi yang ditinggal mati dan ditalak *bain* tidak mendapat hak nafkah lagi dari suami karenanya boleh keluar rumah untuk memenuhi kebutuhan keluarga.<sup>108</sup> Dengan demikian dapat difahami pendapat jumbuh ulama' yang melarang perempuan keluar rumah ketika menjalani masa iddahnya ternyata masih terkait dengan kondisi status wanita yang menjalaninya dan Abu Hayyân dalam kaitan ini memahami makna iddah bertujuan mengetahui bersihnya rahim.

Dalam kondisi wanita menjalani masa 'iddahnya, jika laki-laki meminang wanita tersebut, dijelaskan oleh ayat 235 al-Baqarah:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي  
 أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْتُمْ سَتَذْكُرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ  
 تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ  
 أَجْلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ  
 غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٣٥﴾

*“Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebutkan kepada mereka. Tetapi janganlah kamu membuat perjanjian (untuk menikah) dengan mereka secara rahasia, kecuali sekadar mengucapkan kata-kata yang baik. Dan janganlah kamu menetapkan akad nikah, sebelum habis masa iddahnya. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada*

<sup>108</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, Kairo: Dâr al-Firr, t.th, h. 299-300

*dalam hatimu, maka takutlah kepadaNya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun."*

Ayat ini menjelaskan bahwa laki-laki tidak boleh meminang wanita yang masih menjalani masa 'iddahnya secara terang-terangan, tapi diperbolehkan dengan sindiran. Jika membuat janji ketika menjalani masa 'iddahnya untuk menikah setelah habis masa 'iddahnya, fuqaha' berbeda pendapat. Menurut Imam Malik, haram hukumnya sebagaimana ditunjukkan oleh redaksi lafazh لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا (artinya: *Tetapi janganlah kamu membuat perjanjian (untuk menikah) dengan mereka secara rahasia*) jika mereka melakukan hal itu kemudian mereka menikah setelah habis masa iddahya, yang tepat adalah menceraikan keduanya. Dengan demikian jatuh talak satu. Menurut Asyhab hukum menceraikan perkawinan mereka adalah wajib. Pendapat tersebut memahami lafazh "la tuwâ'iduhunna sirran" berdasarkan makna zhahir. Adapun menurut Imam Syâfi'i jika laki-laki secara terang-terangan melamar dan membuat janji akan menikahi wanita setelah habis masa 'iddahnya, maka akad nikahnya dianggap sah. hanya saja tindakan tersebut makruh hukumnya.<sup>109</sup> Dalam hal ini Abu Hayyân memilih pendapat yang menganggap makruh membuat perjanjian pada saat menjalani masa 'iddah dan menikah setelah habis masa iddahya. Jika membuat perjanjian sewaktu masih menjalani masa iddah kemudian menikah setelah habis masa iddahya, maka nikahnya sah.

## G. Ayat Tentang Makanan

Agama Islam memberikan tuntunan kepada umatnya dalam masalah makanan minuman dan cara penyembelihan. Masalah makanan, dan minuman dijelaskan antara lain

<sup>109</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 443. CD al-Maktabah al-Syamilah

firman Allah QS. al-Baqarah: 172-173, tentang minuman dijelaskan dalam QS. al-Baqarah: 219, penyembelihan QS. al-Mâidah: 5. Pembahasan ini difokuskan pada makanan sebagaimana disebut dalam QS. al-Baqarah: 172-173

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ  
إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ  
بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ  
(﴿١٧٣﴾)

*"Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rezki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar kepada-Nya kamu menyembah. Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah [108]. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Penyayang lagi Maha Penyayang."*

Pada ayat sebelumnya Allah memberi peringatan kepada seluruh umat manusia (*ya ayyuha al-nâs*) hendaknya memakan makana yang halal lagi baik, disertai larangan mengikuti langkah-langkah syaitan yang selalu mengajak berbuat jahat. Pada ayat ini Allah secara khusus mengajak kepada orang-orang mukmin hendaknya memakan makanan yang baik (perintah memakan makanan yang halal sudah dijelaskan oleh ayat sebelumnya) dari rizki yang telah Kami (Allah) karuniakan. Menurut Abu Hayyân penyebutan rizki di-*isnadkan* (disandarkan) pada dhamir mutakallim "*razaqnâkum*" dengan *nun'azhamah* memberikan makna tersirat bahwa rizki yang telah dikaruniakan Allah kepada kita bisa menjadi cobaan atau ujian, dan bisa menjadi sarana berbuat kebajikan. Selanjutnya Allah memerintahkan

sepaya mensyukuri nikmat Allah. Menurut Abu Hayyân, perintah mensyukuri (nikmat Allah) menggunakan redaksi *isim ghâ'ib (wa usykurû)* sementara redaksi sebelumnya "*razaqnâkum*" menggunakan redaksi dhamir *mutakallim*, mempunyai maksud makna zhahir yang dituju. Adapun menurut makna zhahir yang dimaksud perintah bersyukur adalah mensyukuri semua nikmat dan rizki yang telah Allah karuniakan serta pemberian-Nya, dengan segala bentuk bersyukur.<sup>110</sup>

Dalam menjelaskan cara bersyukur, Abu Hayyân mengutip penafsirannya pada firman Allah "*wa usykurûlî walâ takfurûn*". Ada tiga cara bersyukur, yaitu: syukur *bi al-qalb*, syukur *bi al-lisân*, dan syukur *bi al-jawârih*. Syukur *bi al-qalb* yaitu mensyukuri nikmat Allah atas karunia dengan mengakui bahwa nikmat tersebut adalah karunia Allah, kemudian timbul rasa ingin mengungkapkannya dalam ucapan (*syukur bi al-lisân*) dengan memuji kebesaran dan kemurahan-Nya, selanjutnya diwujudkan dalam amal perbuatan atau tindakan yang disebut dengan *syukur bi al-jawârih*.

Ayat berikutnya, Allah menjelaskan tentang jenis-jenis makanan yang diharamkan, yaitu: bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Dalam menafsirkan redaksi ayat ini Abu Hayyân menguraikan.

*Pertama*: pengertian "*al-maitah (المَيْتَةَ)*" adalah binatang mati bukan karena disembelih. Menurut zhahir ayat, larangan makan bangkai berlaku umum untuk semua jenis bangkai. Akan halnya firman Allah,

أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 111

<sup>111</sup> QS. al-Mâidah/5: 96

*“Dihalalkan atas kamu binatang buruan laut sebagai makanan, perhiasan dan kendaraan bagi kamu.”*

Hadis Nabi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ  
 «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ وَأَمَّا  
 الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ».<sup>112</sup>

*“Dari Abdullah ibn Umar bahwasanya Rasulullah saw bersabda:”  
 dihalalkan kepada kami dua jenis bangkai dan dua jenis darah.  
 Adapun jenis bangkai (yang halal) adalah ikan dan belalang,  
 sedang jenis darah adalah hati dan limpa.”*

Sebagian ulama’ ada yang memahami bahwa ayat tersebut ditakhsis oleh QS. al-Maidah ayat: 96 dan hadis Nabi. Pendapat ini disanggah oleh al-Zamakhshari, menurutnya, hadis nabi dan ayat 96 surah al-Mâidah tidak mentakhsis ayat *“innamâ harrama ‘alaikum al-maitah”*, karena yang berlaku di masyarakat, pengertian *‘al-maitah”* atau bangkai adalah binatang yang matinya dengan disembelih, adapun ikan mati atau belalang yang mati tidak disebut bangkai. Begitu pula, limpa dan hati, masyarakat tidak menganggap keduanya darah, sehingga tidak mengatakan aku makan darah, tetapi aku makan hati dan limpa.

Abu Hayyân mendukung pendapat ini, menurutnya pengertian bangkai (al-maitah) berlaku umum untuk jenis binatang yang memiliki darah mengalir ketika disembelih, QS, al-Maidah: 96 dan hadis Nabi tidak mentakhsis ayat tersebut. ia memberi contoh hadis Nabi yang menyatakan bahwa Nabi melarang makan binatang buas (serigala) *“al-siba’ ”* bertaring. Yang termasuk kelompok jenis binatang ini menurut masyarakat Arab meliputi singa, serigala, macan,

<sup>112</sup> Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah, Bâb al-Kabidu wa al-Thihâlu*, Juz X, h. 189. CD al-Maktabah al-Syâmilah

Sementara di wilayah Andalus, misalnya ada jenis binatang bernama “*al-dabb*” dan “*al-sam*” dua jenis binatang ini termasuk buas karena pemakan manusia, sedang dikalangan masyarakat Arab binatang tersebut tidak dikenal. Maka hadis tersebut harus difahami secara umum, sehingga semua jenis binatang buas yang memiliki taring haram dimakan. Abu Hayyân tidak menganggap ikan dan belalang yang mati disebut bangkai, limpa dan hati disebut darah. Karena jenisnya beda, limpa dan hati dari jenis lain, demikian pula ikan dan belalang yang mati tidak perlu disembelih tidak dinamakan bangkai.<sup>113</sup>

*Kedua:* pengertian “*al-dam* (الِدَّمَ)

 artinya darah, menurut makna zhahir berlaku untuk semua jenis darah. Karena ada ayat lain yang menyatakan bahwa beberapa jenis makanan yang diharamkan adalah darah mengalir dari binatang ketika disembelih dan daging babi (أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا وَلَحْمَ خِنزِيرٍ) maka ayat ini mentakhsis pengertian darah yang disebut oleh ayat di atas, demikian menurut sebagian mufassir. Abu Hayyân tidak mengnggap bahwa pengertian darah berlaku umum, untuk semua jenis darah.

*Ketiga:* pengertian “*lahm al-khinzîr* (لَحْمَ الْخِنزِيرِ)” menurut makna zhahir artinya daging babi. Namun ulama’ berbeda pendapat tentang maksud *lahm al-khinzir* yang haram dimakan, apakah termasuk lemak, kulit, rambut, gigi dan lain sebagainya. (1) menurut Daud Zhahiri yang haram dimakan hanya dagingnya saja berdasarkan makna zhahir, sedang lemak babi tidak haram, karena redaksi ayat tersebut hanya menyebutkan daging (*lahm*) saja dan tidak menyebutkan lemak (*syuhûm*) (2) Menurut Jumhur ulama pengertian daging (*lahm*) mencakup keseluruhan baik lemak, rambut, kulit dan sebagainya. Abu Hayyân memilih pendapat yang mengatakan bahwa pengertian daging babi (*lahm al-khinzîr*)

<sup>113</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 111

meliputi semua bagian yang ada di dalam tubuh binatang tersebut.<sup>114</sup>

*Keempat*: Pengertian “*uhilla bihi`lighairillâh (وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعَيْنِ اللَّهِ)*” adalah binatang yang disembelih bukan atas nama Allah. Dalam kaitan ini, muncul persoalan bagaimana sembelihan ahli kitab yang menyembelih binatang atas nama “*al-Masih*”? Abu Hayyân menjelaskan pendapat ulama’ (1) Menurut Atho’, Makhul, al-Hasan, al-Sya’bi, Ibnu Musayyab, al-Auza’i, al-Laitsi hukumnya halal makan daging binatang yang disembelih atas nama al-Masih. (2) Menurut Abu Hanifah, Zufar, Malik, dan al-Syâfi’i haram hukumnya makan binatang sembelihan ahli kitab yang menyembelih atas nama al-Masih. Abu Hayyân memilih pendapat kedua yang mengharamkan, berdasarkan zhahir ayat *أَهْلَ بِهِ لَعَيْنِ اللَّهِ*, atas nama al-Masih sama saja dengan pengertian selain Allah. Ia menguatkan pendapatnya dengan hadis riwayat Ali ra yang menyatakan: *إِذَا سَمْتُمُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يَهْلُونَ لَعَيْنِ اللَّهِ*: (artinya: *apabila kalian mendengar orang Yahudi dan Nasrani menyembelih dengan menyebut nama selain Allah jangan kalian makan binatang sembelihannya*).<sup>115</sup>

Adapun pada firman Allah QS. al-Mâidah/5:5 *وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ* berdasarkan makna zhahir menyatakan bahwa makanan atau sembelihan ahli kitab halal bagi kita umat Islam. Abu Hayyân mempertegas kembali hukum makan sembelihan ahli kitab, apabila sewaktu menyembelih dengan menyebut nama Allah maka hasil sembelihannya halal hukumnya, tetapi jika sewaktu menyembelih menyebut nama selain Allah, jelas hukumnya haram, sebagaimana telah diuraikan dalam QS. al-Baqarah. Penegasan kehalalan makan binatang sembelihan ahli kitab pada ayat ini adalah

<sup>114</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 111

<sup>115</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhith*, Juz II, h. 112

ahli kitab yang betul-betul masih berpegang teguh pada ajaran yang terdapat dalam kitab suci.<sup>116</sup>

Pada redaksi selanjutnya *فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ* Allah menegaskan bahwa jika dalam kondisi terpaksa (darurat) tidak ada makanan lain selain makanan haram sebagaimana yang disebut di atas, maka tidak berdosa jika makan makanan yang diharamkan, hanya saja dengan syarat tidak melampaui batas. Kebolehan tersebut hanya sekedar untuk menghilangkan rasa lapar dan haus, dan menambah tenaga. Redaksi penyebutan kalimat pada ayat tersebut secara berurutan “ *maitah, al-dam, lahm al-khinzir, dan mâ uhillah bihi lighairillah*” menurut Abu Hayyân menunjukkan bahwa rukhsah boleh makan makanan yang haram dalam kondisi darurat tersebut harus berurutan. Misalnya, jika tidak ada makanan halal untuk menyambung hidup, langkah pertama yang dilakukan adalah makan bangkai, jika tidak ditemukan bangkai selanjutnya makan darah, dan jika tidak ada barulah babi. Jadi menurut Abu Hayyân, penyebutan redaksi kalimat secara berurutan, menunjukkan adanya tartib dalam pelaksanaan. Alasan lain yang ia kemukakan, karena bangkai pada mulanya sebelum menjadi bangkai adalah halal, seperti kambing dan sapi, sementara daging babi, baik sebelum mati maupun setelah mati tetap haram. Maka tidak tepat mendahulukan babi daripada bangkai.<sup>117</sup>

Berdasarkan uraian di atas, terlihat bahwa Abu Hayyân ketika menafsirkan ayat, selalu mengawali dengan penjelasan makna zhahir. Kendatipun demikian Abu Hayyân sering berseberangan dengan pandangan madzhab Daud Zhahiri yang selalu berpegang pada zhahir nas. Pada dasarnya Abu Hayyân dalam menafsirkan ayat berpegang pada makna zhahir, namun jika ternyata ada dalil atau qarinah lain yang

<sup>116</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz IV, h. 183

<sup>117</sup> Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Juz II, h. 116

menjelaskan maksud makna tersebut, baik dari nash Al-Qur'an maupun Hadis, maka nas tersebut menjadi penafsir dari makna zhahir. Hal ini telah dijelaskan dalam mukaddima tafsirnya, bahwa prinsip penafsiran yang dia lakukan adalah menjelaskan ayat dengan ayat lain dan hadis nabi serta pendapat sahabat. Karenanya kita lihat dalam beberapa penafsirannya selalu memaparkan pendapat sahabat, *tabi'in* atau ulama.

#### H. Analisis Terhadap Metode Istinbat Abu Hayyan dan Kecenderungan Bermadzhab

Berdasarkan uraian tentang metodologi penafsiran yang dilakukan Abu Hayyan terhadap ayat-ayat ahkâm yang ditafsirkan, dapat dilacak bahwa langkah awal yang dilakukan Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah memahami makna lafazh atau kosa kata berdasarkan pada makna zhahir. Pemahaman terhadap makna zhahir yang dilakukan Abu Hayyan adalah disertai dengan argument-argumen pendukung, baik argument tata bahasa, *sya'ir*, gramatika, *qira'at* mutawatirah maupun *qira'at* syadzdzah, maupun nas Al-Qur'an dan hadis sebagai *syâhid* (data pendukung). Langkah yang dilakukan Abu Hayyân tersebut, sesungguhnya sama dengan apa yang dilakukan para mufassir, karenanya bahasa Arab menjadi kunci utama memahami isi kandungan Al-Qur'an. Hanya saja Abu Hayyân menyertakan *qira'at* Al-Qur'an baik yang mutawatirah maupun syâdzdzah sebagai sarana menafsirkan Al-Qur'an.

Abu Hayyân dalam memahami lafazh-lafazh berpegang pada makna zhahir, jika lafazh tersebut dapat difahami secara zhahir, kecuali ada indikasi makna lain yang menjelaskannya. Dari sini terlihat agaknya. Ia melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat ahkam menggunakan langkah-langkah pedoman

istinbat hukum mirip dengan yang dilakukan madzhab Syâfi'i . sebab dari cara pemahaman berdasarkan dzahir nas, Abu Hayyân, tidak seratus persen memahami nas berdasarkan dzahirnya saja, tetapi disertai penjelasan hadis Nabi, ijma' sahabat maupun pendapat jama'ah. Sementara madzhab Zhahiri sangat dominant berpegang pada zhahir nas, bahkan terkadang tidak menggunakan hadis dalam menetapkan hukum. Terhadap *qiyas* Madzhab Zhahiri tidak memakai, sementara Abu Hayyân dengan tegas menyatakan, bahwa untuk menafsirkan Al-Qur'an sangat diperlukan penggunaan ra'yu, selagi ra'yu tersebut tidak bertentangan dengan nas Al-Qur'an dan hadis. Akan halnya terhadap madzhab Maliki, -oleh karena perbedaan menonjol antara Maliki dengan Syâfi'i adalah tradisi penduduk Madinah dijadikan landasan hukum oleh madzhab Maliki, tidak tampak di dalam pernyataan Abu Hayyân mengungkap hal itu. Yang dijumpai di dalam pernyataan Abu Hayyân adalah qaul sahabah atau ijma' sahabat dapat dijadikan landasan penafsiran.

Namun demikian, kenyataan yang ada, Abu Hayyân tidak selalu sepakat dengan pendapat Syâfi'iyyah. Itu artinya langkah-langkah menafsirkan ayat-ayat ahkâm, tidak selalu sama dengan langkah-langkah *istinbat* hukum Ulama' Mujtahid. Ada sedikit perbedaan antara metode menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan metode *istinbat* hukum. Di dalam menafsirkan ayat, nas Al-Qur'an menjadi obyek utama. Karenanya mufassir ketika menafsirkan ayat, selalu menguraikan makna mufradat, memaparkan semua makna lafazh-lafazh yang musytarak perlu, menjelaskan maksud lafazh-lafazh yang *mujmal*. Sedangkan di dalam menjelaskan dan memaparkan makna suatu lafazh, seorang mufassir, mentarjih sesuai dengan kaedah *istinbat* atau metodologi yang mereka gunakan. Adapun metode *istinbat* hukum atau

yang lebih populer dengan ijtihad para *fiqaha'*, adalah upaya menggali hukum terkait dengan perbuatan para mukallaf, di mana sumber hukum tersebut berasal dari nas Al-Qur'an maupun hadis nabi.

Dengan demikian dapat dijelaskan, ketika mufassir melakukan kegiatan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, tingkat obyektifitas terhadap suatu madzhab mereka sangat tinggi. Kecenderungan mengikuti salah satu madzhab sangat kecil, karena mereka memiliki metodologi sendiri. Sementara di dalam menggali hukum (ijtihad) yang dilakukan *fuqaha'*, bisa jadi kondisi lingkungan mujtahid mempunyai pengaruh besar terhadap hasil ijtihad yang dilakukan mujtahid itu sendiri. Karenanya corak fiqih Ayat-Ayat Ahkam yang ditafsirkan Abu Hayyân dapat dikatakan sebagai corak *izdiwaj*, yaitu perpaduan antara beberapa madzhab, terkadang cenderung pada pendapat *syâfi'i*, kadang-kadang Maliki, bahkan cenderung pada madzhab Zhahiri.

Lebih jelasnya, berikut ini menguraikan beberapa pembahasan masalah hukum terkait dengan perbedaan pendapat *fuqaha'* terhadap suatu hukum, pada ayat-ayat *ahkâm* yang ditafsirkan Abu Hayyân.

| No | Topik Surah/ayat                       | Pembahasan  | Kecenderungan Madzhab                             | Keterangan   |
|----|--|---|---|--|
| 1  | Ayat Tentang Bersuci QS. al-Mâ'idah: 6 | Tatacara membasuh tangan dari ujung jari sampai siku-siku | Madzhab Zhahiri                                   | Fuqaha' lain tidak mengharuskan membasuh dari ujung jari |
|    |  | Mengusap sebagian kepala, berdasarkan makna zhahir        | Syâfi'iyah,                                       | Hanafiyah, seperempat kepala. Malikiyah separuh.         |
|    |  | Tertib tidak termasuk rukun wudhu', Selain Syafi'i        | Jumhur fuqaha' (selain Syafi'i)                   | Fuqaha' lain (jumhur) tidak mensyaratkan tertib          |
|    |  | Membasuh kaki (mengusap tidak berlebihan)                 | Menggabungkan antara Zhahiri dengan jumhur ulama' | Zahiri, mengusap. Jumhur membasuh kaki                   |

Berdasarkan uraian di atas, dapat dijelaskan bahwa Abu Hayyân dalam memahami lafazh berdasarkan pada makna zhahir. Baik Maliki, Syafi'i, maupun Zhahiri dalam memahami lafazh berpegang pada makna zhahir . hanya saja Zhahiri tidak menggunakan ra'yu, sedang Syafi'i, tidak semata-mata berdasarkan makna zhahir, melainkan menggunakan data pendukung. Demikian halnya Abu Hayyân, landasan penafsiran yang digunakan adalah makna dzahir dengan argument kebahasaan, nas Al-Qur'an, hadis, qira'at, bahkan ra'yu. Ketika terdapat dua pendapat yang berbeda, sebagaimana dalam memahami maksud membasuh atau mengusap kepala, di mana perbedaan tersebut karena perbedaan qira'at . Oleh karena perbedaan qira'at tersebut

membawa implekasi dalam memahami maksud (membasuh atau mengusap kaki) pada makna ayat, Abu Hayyân mengkompromikan kedua pendapat dengan menggunakan syahid qira'at syâdzdzah, dan pengertian mengusap yang lazim digunakan oleh masyarakat Arab, yaitu membasuh dengan tidak berlebih-lebihan. Metodologi penafsiran dan istinbat yang demikian tidak sama dengan metodologi istinbat Maliki, Syafi'i, maupun Daud Zhahiri, karena mereka tidak menggunakan qira'at syadzdzah sebagai dasar hukum. Dengan demikian Abu Hayyân memiliki independensi dalam metodologi menafsirkan ayat-ayat Ahkam.

| No | Topik Surah/ Ayat              | Pembahasan   | Kecenderungan Madzhab | Keterangan  |
|----|--------------------------------|--|-----------------------|---|
| 2  | Qashr Shalat QS. al-Nisa': 101 | Hukum qashr solat: mubah   | Syafi'iyah            | Menurut Zhahiri wajib   |
|    |                                | Tujuan bepergian yang diperbolehkan qasar, dalam rangka ibadah atau ketaatan | Syafi'iyah            | Fuqaha' lainnya untuk musafir secara umum   |
|    |                                | Jarak boleh qasar solat  | tawaqquf              | Masing-masing madzhab mempunyai ketentuan. Hanya Zhahiri saja yang tidak menentukan syarat jarak tempuh |

Hukum qashr solat menurut Abu Hayyân adalah mubah, karena statusnya sebagai rukhsah dari Allah, sebagaimana rukhsah boleh berbuka puasa bagi musafir dan orang

sakit pada siang hari bulan Ramadhan. Adapun rukhsah mengqashar solat hanya diperuntukkan bagi musafir yang bepergian dalam rangka ketaatan saja. Sedang jarak bepergian, Abu Hayyân tawaqquf. Jika dicermati nampaknya Abu Hayyân ingin menjelaskan pendapat ulama' terkait dengan redaksi kalimat berikutnya, yaitu: *إِنْ حِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا*. di dalam memahami maksud solat qashr pada ayat 101 surah al-Nisa', ulama' berbeda pendapat. Pendapat pertama mengatakan, bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang qashr solat dalam kondisi perang, karena dikaitkan dengan redaksi "*in khiftum*". Pendapat kedua mengatakan bahwa rukhsah qashr solat saat bepergian, tidak dikaitkan dengan redaksi "*in khiftum*". Dalam menjelaskan maksud ayat tersebut Abu Hayyân menggunakan sabab nuzul sebagai hujjah yang menetapkan bahwa turunnya ayat "*wa idza dharabtum*" adalah berkaitan dengan orang-orang musafir yang ingin menunaikan solat. Sementara "*in khiftum*" ada ketentuan hukum sendiri. Dalam hal ini Abu Hayyân mengkompromikan antara kedua pendapat. Jadi ayat tersebut menjelaskan tentang ketentuan solat qasar bagi musafir dan dalam kondisi perang. Karenany Abu Hayyan tawaqquf dalam hal menentukan jarak bepergian yang mendapat rukhsah qashr solat, bisa jadi lokasi peperangan berdekatan dengan domisili, mengingat illat rukhsahnya adalah khawatir adanya serangan musuh secara tiba-tiba.

*Walahu a'lam*

| No | Topik Surah/ayat                      | Pembahasan   | Kecenderungan Madzhab      | Keterangan   |
|----|---------------------------------------|--|----------------------------|--|
| 3  | Puasa<br>QS. al-Baqarah<br>2: 183-185 | Rukhsah berbuka puasa bagi musafir apabila bepergian dalam rangka ketaatan                       | Syafi'iyah                 | Fuqaha' lain, rukhsah boleh bagi musafir siapa saja                |
|    |                                       | Orang sakit dan musafir yang tetap berpuasa, puasanya sah dan tidak wajib qadha' pada bulan lain | Jumhur Ulama'              | Madzhab Zhahiri mewajibkan qadha', sekalipun puasa                 |
|    |                                       | Meninggalkan puasa karena sakit dan musafir, cukup mengqadha' saja                               | Syafi'iyah dan Abu Hanifah | Maliki, mewajibkan qadha' dan membayar fidyah                      |
|    |                                       | Qadha' puasa tidak wajib berturut-turut  | Jumhur Fuqaha'             | Zhahiri, qadha' puasa wajib berturut-turut berdasarkan zhahir ayat |

Jika diamati metode penafsiran yang berpegang pada makna zhahir lafazh, sebagaimana yang dilakukan Abu Hayyân sepintas mirip dengan landasan ijthad madzhab Zhahiri. Hanya saja madzhab Zhahiri dalam berijthad sama sekali tidak menggunakan *ra'yu* dalam istinbat hukum, karenany ia menolak *qiyas*, *istihsan*, *sadd al-Dzarî'ah*, *mashâlih al-mursalah* dll.<sup>118</sup> Jika disandingkan dengan mazhab Maliki

<sup>118</sup> Abdul Fattâh Kabbârah, *al-Fiqh al-Muqârin*, Beirut: Dâr al-Naghâis, 1997, h. 59-60

maupun madzhab Syafi'i, keduanya pun juga memahami lafazh berdasarkan zhahir nas. Untuk mengetahui lebih jelas, apakah dalam hal ini Abu Hayyân menggunakan metodologi istinbat hukum sebagaimana yang dilakukan Maliki dan Syafi'i?

Pada dasarnya, Abu Hayyan cenderung memahami redaksi ayat “ *faman kâna minkum marîdhan.....*” Artinya: barang siapa sakit dan musfir (pada bulan Ramadhan) maka wajib qadha' pada bulan lain sebanyak hari mereka musafir dan sakit. Berdasarkan zhahir ayat, orang sakit dan musafir baik puasa atau tidak, wajib qadha' pada hari lain, demikian menurut madzhab Zhahiri. Namun dalam hal ini Abu Hayyân cenderung pada pendapat Jumhur Fuqaha' yang menyatakan, bahwa qadha' puasa hanya wajib bagi orang yang berbuka pada sing hari bulan Ramadhan saja, apabila musafir dan orang sakit tetap berpuasa, maka puasanya sah dan tidak wajib mengqadha'. Baik Jumhur Fuqaha' maupun Zhahiri, keduanya mempunyai argument masing-masing yang bersumber dari nas hadis, sebagaimana dijelaskan Abu Hayyân. Hanya saja Abu Hayyan ingin mempertegas dengan menggunakan argument kebahasaan. Di dalam menggunakan argument kebahasaan Abu Hayyân terkesan memaksakan adanya suatu qira'at, padahal qira'at yang dipakai tidak dinisbatkan kepada seseorang. Sesungguhnya tanpa *syahid* (petunjuk) qira'atpun secara rasio sudah bisa difahami, bahwa qadha' hanya diwajibkan bagi orang yang berhutang, jika tidak berhutang puasa tentu tidak wajib membayar hutangnya.

Jika di dalam masalah qadha puasa bagi musafir dan orang sakit Abu Hayyân berargumen dengan qira'at Syâdzdzah yang tidak dinisbatkan kepada seseorang, sedang pada kasus qadha' puasa apakah wajib berturut-turut atau boleh selang seling, Abu Hayyân tidak membela madzhab

Zhahiri yang berargumen dengan qira'at syâdzdah. Dari sini bisa difahami bahwa tidak semua qira'at syâzdzdah dijadikan dasar menafsirkan, kendatipun statusnya qira'at ahâd. Qira'at syâzdzdah dijadikan hujjah oleh Abu Hayyân manakala qira'at tersebut menjadi sarana pendukung.

| No | Topik Surah/ayat                            | Pembahasan  | Kecenderungan madzhab    | Keterangan  |
|----|---|---|--------------------------|---|
| 4  | Haji dan Umrah<br>QS. al-Baqarah 2: 196-197 | Hukum umrah munfaridah sunnah, jika berbarengan dengan haji wajib hukumnya        | Malikiyyah dan Hanafiyah | Syafi'iyyah hukum umrah adalah wajib  |
|    |   | Tahallul bagi orang yang sedang dikepung, dilakukan setelah hadyu sampai/dipotong | tawaqquf                 | Pendapat lain, tahallul boleh dilakukan sebelum hadyu sampai/di-sembelih          |
|    |   | Hukum berniaga pada waktu haji diperbolehkan                                      | Jumhur Ulama             | Minoritas, antara lain Abu Muslim, tidak membolehkan ibadah haji sambil berdagang |

Dalam kaintannya dengan masalah berniaga pada saat melaksanakan ibadah haji, pada dasarnya Abu Hayyân cenderung pada pendapat Jumhur Fuqaha' yang membolehkan berniaga. Argumennya adalah firman Allah QS. al-Hajj ayat: 28 yang menyebutkan "*agar mereka menyaksikan berbagai manfa'at dan memuji asma Allah..*" di samping itu zhahir nas

yang dikuatkan oleh qir'at Ubay ibn Ka'ab yang menyisipkan kalimat " *fimawâsim al-hajj*" setelah " *laisa 'alaikum junâhun an tabtaghu fadhlan min rabbikum*". Namun dalam hal tersebut Abu Hayyân nampaknya ingin mengkompromikan antara kedua pendapat -yang membolehkan dan pendapat yang melarang-. Setelah menjelaskan argument masing-masing, Abu Hayyân mengambil kesimpulan, apabila dalam berdagang membawa madharat maka dilarang berdagang sambil melaksanakan ibadah haji. Nas Al-Qur'an melarang berbuat *rafats* dan *jidal* (melakukan perbuatan keji, berdebat dan bertengkar) pada saat melaksanakan ibadah haji, apabila ketika berniaga menimbulkan tindakan tersebut yang bisa merusak ibadah haji, maka berniaga pada saat melaksanakan ibadah haji hukumnya haram. Apabila bisa menjaga dan menghindari perbuatan tersebut, maka berniaga diperbolehkan.

| No | Topik Surah/ayat  | Pembahasan  | Kecenderungan madzhab   | Keterangan   |
|----|---|---|---|--|
| 5  | Perkawinan Muslim dengan Ahli Kitab<br><br>QS. al-Baqarah<br>2: 221 | Hukum laki-laki menikahi wanita kitabiyyah, Jumhur membolehkan, Malik dan Ahmad makruh berdasarkan QS. al-Maidah: 5 | Abu Hayyân menganggap haram, berdasarkan QS. al-Baqarah: 221 dan QS. al-Taubah: 30-31 | Minoritas ulama' melarang menikahi wanita kitabiyyah.    |
|    |   | Wanita menikah dengan laki-laki kitabiyah haram hukumnya  | Abu Hayyân sama dengan Jumhur menganggap haram  | Seluruh ulama' sepakat berdasarkan QS. al-Mumtahanah: 10 |

Perbedaan pendapat sekitar hukum laki-laki menikahi wanita kitabiyah adalah karena perbedaan ulama dalam mendefinisikan *musyrik* dan *musyrikah* pada QS. al-Baqarah: 221. Abu Hayyân dalam kasus ini cenderung memilih pendapat minoritas ulama' yang menyatakan bahwa hukum menikahi wanita kitabiyah adalah haram. Abu Hayyân ketika menjelaskan pengertian *musyrik* dan *musyrikah* berhujjah pada firman Allah QS. al-Taubah: 30-31, yang menyatakan bahwa ahli kitab dari golongan Yahudi menuhankan 'Uzair, dan ahli kitab dari golongan Nasrani menuhankan Isa (Yesus) maka akidah mereka sudah tidak murni lagi, karenanya mereka termasuk golongan musyrikin. Sementara jumbuh sahabat maupun jumbuh ulama' membolehkan laki-laki muslim menikahi wanita kitâbiyah, berdasarkan QS. al-Maidah: 5, mereka tidak termasuk kategori musyrik sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Baqarah: 221. Pengertian *musyrik* dan *musyrikah* pada ayat 221 QS. al-Baqarah, dimana laki-laki muslim maupun wanita muslimah dilarang menikah dengan mereka adalah orang-orang yang menyembah berhala, sebagaimana masyarakat Jahiliyah.

Didalam menafsirkan ayat di atas, Abu Hayyân melakukan *tarjih*, ia tidak cenderung pada pendapat jumbuh, justru memilih pendapat minoritas. Tarjih yang ia lakukan adalah melalui beberapa langkah. Langkah *pertama*: menafsirkan ayat dengan ayat, yaitu pengertian musyrik pada QS. al-Baqarah ayat 221 dijelaskan oleh firman Allah dalam QS. al-Taubah ayat 30-31. langkah *kedua*: mengemukakan adanya *naskh mansukh*, QS. al-Mâ'idah ayat: 5 *disakh* hukumnya oleh QS al- Baqarah ayat: 221. Langkah *ketiga* mengamati dampak yang ditimbulkan atau madharat menikahi wanita kitabiyah lebih besar. Dari sini terlihat, Abu Hayyân melakukan *ijtihad* dengan menggunakan kaedah tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an,

*nasikh mansukh*, bahkan Abu Hayyân tampak menggunakan kaedah *sadd al-dzarî'ah*.

| No | Topik Surah/Ayat                 | Pembahasan   | Kecenderungan abu hayyan           | Keterangan  |
|----|----------------------------------|--|------------------------------------|---|
| 6  | Iddah Perempuan dan Permasalahan | Dalam menjalani masa iddah, wanita yang ditinggal mati suami wajib menjalani <i>ihdad</i> dan tinggal dirumah selama 4 bulan 10 hari. Jumbuh Fuqaha' (Syafi'iyah dan Malikiyyah) wajib tinggal dirumah | Abu Hayyân tawaqquf                | Hanafiyah dan Zhahiri, selama iddah perempuan boleh tinggal dimana saja                     |
|    |                                  | Laki-laki yang membuat janji untuk menikahi setelah habis masa iddah nya dengan seorang wanita yang sedang menjalani masa iddah  | Syafi'iyah menganggap sah nikahnya | Malikiyyah me-anggap haram hukumnya. Apabila menikah, maka nikahnya batal, dan harus fasakh |

Dalam kasus perempuan menjalani masa 'iddahnya, apakah wajib menjalani *ihdah* dan menjalani iddah nya dengan tinggal dirumah, Abu Hayyân menjelaskan pendapat

jumhur fuqaha' (Syafi'i dan Maliki, dll) yang mengharuskan perempuan ketika menjalani masa iddah wafat, wajib tinggal di rumah. Sementara itu Ibnu Abbas dan Abu Hanifah, tidak mengharuskan tinggal di rumah, wanita yang ditinggal mati suami ketika menjalani masa iddhanya boleh tinggal di mana saja. Alasan Ibnu 'Abbas, karena redaksi ayat "*yatarabbashna*" artinya: menunggu, bukan "*ya'tadidna*" artinya: menjalani iddahanya. Menurut Abu Hayyân, lafazh "*yatarabbashna*" masih mujmal, oleh karenanya perlu dijelaskan, adapun penjelasnya adalah nas hadis. Namun dalam hal ini Abu Hayyân tawaqquf.

Dalam hal seorang perempuan membuat perjanjian menikah setelah selesai masa iddahanya, Abu Hayyân sependapat dengan Syafi'i yang menganggap sah nikahnya, sementara Maliki menganggap nikahnya fasakh.

| No | Topik Surah/ayat                        | Pembahasan   | Kecenderungan abu hayyan                         | Keterangan   |
|----|---|--|--|--|
| 7  | Makanan<br>QS. al-Baqarah/2:<br>172-173 | Pengertian " <i>maitah</i> " ditakhsis oleh nas dan hadis, jumhur      | Sebagian fuqaha'                                 | Sebagian fuqaha' tidak ada takhsis   |
|    |   | Hukum makan lemak babi, haram hukumnya                                 | Jumhur Fuqaha' (Syafi'iyah, Maliki dan, Hanafi), | Zhahiri tidak menganggap haram, karena ber-dasarkan zhahir nas yang dilarang memakan hanya dagingnya, bukan lemaknya |
|    |   | Menyembelih binatang atas nama al-masih, menurut jumhur haram hukumnya | Jumhur (Syafi'i, Maliki, dan Hanafi)             | Sebagian fuqaha' menganggap halal berdasarkan QS. al-Maidah: 5   |

Di dalam menjelaskan kata "*maitah*" Abu Hayyân tidak setuju lafazh tersebut ditakhsis oleh ayat atau hadis Nabi. Ia menafsirkan berdasarnya umumnya lafazh "*maitah*", adapun dasar pendukung yang digunakan Abu Hayyan adalah '*urf*'. menurut '*urf*', istilah bangkai digunakan untuk menunjuk jenis binatang yang memiliki darah mengalir, ketika mati tanpa disembelih, seperti kambing tertabrak mobil lalu mati maka kambing tersebut dinamakan bangkai. Sedang ikan atau belalang yang mati tanpa dipotong tidak disebut bangkai ikan atau bangkai belalang. Adapun tentang pengertian "*lahm al-khinzir*" Abu Hayyân cenderung pada pendapat Jumhur (Syafi'iyah, Maliki dan, Hanafi), yang

mengharamkan daging babi berikut bagian-bagian yang ada dalam tubuhnya, meliputi: kulit, lemak, bulu, gigi, tulan dan lain sebagainya. Pendapat ini berdasar pada zhahir makna lafazh “*lahm al-khinzîr*” yang difahami secara umum. Sedang Zhahiri memahami lafazh “*lahm al-khinzîr*” berdasarkan makna leterer, apa yang tersurat itulah yang dimaksud. Karenanya lemak, kulit, tulang, dan organ atau bagian tubuh selain daging menurut Zhahiri halal hukumnya.

Adapun menyembelih binatang bukan atas nama Allah, tidak halal hasil sembelihannya, termasuk dalam hal ini menyembelih atas nama Isa (al-Masih). Abu Hayyân berhujjah dengan hadis Nabi yang menyatakan: “*apabila kalian mendengar orang Yahudi dan Nasrani menyembelih dengan menyebut nama selain Allah jangan kalian makan binatang sembelihannya*” berdasarkan hadis ini, al-Masih termasuk pengertian selain Allah yang diharamkan. Akan halnya firman Allah QS. al-Maidah: 5 yang menjelaskan bahwa “... *binatang sembelihan mereka halal bagi kamu....*” adalah apabila binatang tersebut disembelih oleh mereka dengan atas nama Allah. Jika atas nama selain Allah, jelas haram.

Berdasarkan uraian di atas dapat dijelaskan sebagai berikut:

| No | Topik Pembahasan | Madzhab Syâfi'i | Madzhab Mâliki | Madzhab Zhahiri | Tawaqquf/<br>Meng-<br>gabungkan/<br>Tarjih |
|----|------------------|-----------------|----------------|-----------------|--|
| 1  | Bersuci          | 1               | 1              | 1               | 1<br>(mengabun-<br>kan dan<br>mentarjih)   |
| 2  | Qashr solat      | 1               | 1              | -               | 1 (tawaqquf)                               |
| 3  | Puasa            | 1+1+1           | 1<br>(jumhur)  | -               | -  |

|   |            |               |               |       |              |
|---|------------|---------------|---------------|-------|--------------|
| 4 | Umrah      | -             | 1             | -     | 1 (tawaqquf) |
| 5 | Perkawinan | 1             | 1             | -     | 1 (tarjih)   |
| 6 | Iddah      | 1             | -             | -     | 1            |
| 7 | Makanan    | 1+1<br>(jumh) | 1+1<br>(jumh) | -     | 1            |
|   | Jumlah     | 9             | 7             | 1     | 6            |
|   | Prosentase | 39,1 %        | 30,4 %        | 4,3 % | 26,08 %      |

Berdasarkan hasil survei di atas menunjukkan bahwa Abu Hayyân lebih dominan cenderung pada madzhab Syafi'i (39%) ketimbang madzhab Maliki (30,4%). Namun perlu diketahui, bahwa madzhab Syafi'i adalah merupakan sintesa dari madzhab Maliki, karenanya pengaruh dari Madzhab Maliki tidak bisa dihindarkan. Akan halnya madzhab Zhahiri (4,3%), kendatipun Abu Hayyân berpegang pada makna zhahir, tetapi sedikit sekali pendapatnya yang mendukung madzhab Zhahiri. Obyektifitas Abu Hayyân dalam menafsirkan ayat-ayat Ahkam tampak cukup tinggi (23,08%). Hal ini menunjukkan bahwa independensi Abu Hayyân dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an cukup menonjol. Dengan metodologi penafsiran yang ia bangun dapat memberikan kontribusi pemikiran dalam menafsirkan Al-Qur'an masa kini dan mendatang. Abu Hayyân cukup konsisten dalam menggali makna kata dengan sarana pendukung, bahasa, nahwu, sorof, bayan, badi', bahkan qira'at Al-Qur'an. Sarana-sarana tersebut ia ramu sedemikian rupa dengan tetap berpijak pada landasan nas Al-Qur'an dan hadis, melalui upaya ijtihad.melalui pemikiran yang ia bangun dapat membuka wawasan bagi pemikiran tafsir masa kini dan mendatang.

Setelah dikaji,  
ternyata penafsiran Abu Hayyan  
lebih cenderung pada  
Madzhab Syafi'i



# 5

## PENUTUP

### A. Kesimpulan

Metodologi yang diterapkan Abu Hayyân dalam menafsirkan ayat-ayat ahkâm adalah berpegang pada makna zhahir lafazh. Apa yang dilakukan Abu Hayyân ini sesungguhnya sama dengan metode istinbat yang dilakukan Maliki maupun Syâfi'i, dan Zhahiri. Hanya saja Zhahiri cenderung menggunakan makna leterer, tanpa menggunakan ra'yu. Sedang Syâfi'i dan Maliki melakukan langkah-langkah ijtihað dengan data pendukung nas, qiyas dan perangkat lainnya. Adapun Abu Hayyân kendatipun memiliki langkah yang mirip dengan Syâfi'i dan Maliki, namun metode yang ditempuh dalam menafsirkan Alqur'an, sedikit berbeda dengan mereka, karena Abu Hayyân melibatkan qira'at, baik qira'at mutawâtirah maupun *qirâ'ât syâdzdzah*, maupun kaedah bahasa sebagai pendukung dalam menafsirkan Alqur'an. Hal ini dikarenakan, definisi tafsir yang ia bangun adalah memahami makna ragam bacaan lafazh-lafazh Alqur'an dengan menyingkap makna yang terkandung dan mengeluarkan hukum-hukum yang terdapat di dalamnya.

Ayat-ayat ahkâm yang ditafsirkan Abu Hayyân menunjukkan bahwa corak fiqihnya lebih dominant cenderung pada madzhab Syafi'i (39%) ketimbang madzhab Maliki (30,4%). Namun perlu diketahui, bahwa madzhab Syafi'i adalah merupakan sintesa dari madzhab Maliki, karenanya pengaruh dari Madzhab Maliki tidak bisa dihindarkan. Akan halnya madzhab Zhahiri (4,3%), kendatipun Abu Hayyân berpegang pada makna zhahir, tetapi sedikit sekali pendapatnya yang mendukung madzhab Zhahiri. Obyektifitas Abu Hayyân dalam menafsirkan ayat-ayat Ahkam tampak cukup tinggi (23,08%), hal ini menunjukkan bahwa independensi Abu Hayyân dalam menafsirkan ayat-ayat Alqur'an cukup menonjol.

Oleh karena langkah-langkah yang dilakukan ketika menafsirkan ayat-ayat ahkâm sedikit berbeda dengan Madzhab Syafi'i maupun Maliki. Bahkan cukup besar kapasitas Abu Hayyan (23,08%) melakukan *tarjih* terhadap beberapa pendapat fuqaha', atau mengambil jalan kompromi antara dua pendapat yang berbeda. Melalui langkah-langkah istinbat atau metode penafsiran yang ia bangun, penafsiran Abu Hayyan dapat dikatakan memiliki corak *izdiwaj*, yaitu perpaduan atau penggabungan antara beberapa pendapat fuqaha'.

Mengamati langkah-langkah yang dilakukan Abu Hayyân dengan mengambil jalan kompromi antara dua pendapat yang berbeda, atau melakukan ijtihad sendiri, maupun mendukung salah satu pendapat yang dianggap kuat, dengan menggunakan metodologi penafsiran yang ia bangun, dapat memberikan kontribusi pemikiran dalam menafsirkan Alqur'an masa kini dan mendatang. Abu Hayyân cukup konsisten dalam menggali makna kata dengan sarana pendukung, bahasa, nahwu, sorof, bayan, badi', bahkan qira'at Alqur'an. Sarana-sarana tersebut ia

ramu sedemikian rupa dengan tetap berpijak pada landasan nas Alqur'an dan hadis.

## B. Saran-Saran

Untuk mendapatkan gambaran lebih luas dan mendetail tentang corak fiqih Ayat-Ayat Ahkam Abu Hayyân, penafsiran, serta kontribusi pemikiran tafsirnya perlu dilakukan:

1. Kajian lebih lanjut tentang ayat-ayat ahkam lainnya yang belum dibahas, seperti: ayat tentang perkawinan, pembahasan tentang gender, hudud dan ayat-ayat lain, sehingga dapat menemukan gambaran lebih jauh tentang corak penafsirannya, khususnya gambaran persektif gender menurut Abu Hayyân dan Ulama' masanya
2. Melakukan kajian lebih lanjut terhadap tafsir-tafsir lain dalam rangka menggali hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Hal itu dimaksudkan untuk memperoleh informasi, baik berkenaan dengan metodologi, maupun hasil kajian para mufassir dan ulama' dalam rangka upaya mencari format baru menafsirkan Alqur'an.
3. Dengan melakukan kajian ini, dapat membuka wawasan kita dalam memberikan penilaian terhadap salah satu corak fiqih Abu Hayyân, yang selama ini masih diperselisihkan. Dengan melakukan kajian lebih lanjut, dapat menambah khazanah pengetahuan umat Islam terhadap kitab sucinya dan seluk beluk sejarah perkembangannya.

Metodologi yang diterapkan Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam adalah berpegang pada makna zhahir lafazh



## DAFTAR PUSTAKA

- Abû Hayyân, Muḥammad ibn Yûsuf al-Andalûsi, *al-Baḥr al-Muḥîth*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1403 H
- ‘Arabi, Abu Bakar Muḥammad Abdullah Ibn, *Aḥkâm Alqur’an*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- al-Asqallâni, Ibn Hajar, *al-Durar al-Kâminah fi A’yân al-Mi’ah al-Tsâminah*, CD al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2
- al-Bâjî, Ibn , *al-Muntaqa fi Syarh al-Muwatha`*, CD. al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2
- Al-Bukhâri, *Shahih al-Bukhâri, Bab al-Akfâ’ fi al-Dîn*, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2
- Dimasyqiy, Abu al-Fidâ’ al-Hafidz ibn Katsîr al-, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421/2000, Cet. Ke-1
- Dimasyqiy, Abû Syâmah al-, *Ibrâz al Ma’âniy min Hirz al-Amâniy fi Qirâ’ât al-Sab’ li al-Imâm al-Syâthibi*, Mesir: Maktabah Musthafa al-Albâniy al-Halabiy wa Aulâduhu, tth
- al-Dzahabi, Musthafâ Muḥammad Husein, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Cairo: Dâr al-Hadits, 2005/1426
- Al-Farmawi, *al-Bidâyah fi Tafsîr al-Maudhû’*, Mesir: Maktabah a-Hadhârât al-‘Arabiyyah, 1977
- ‘Afânah, Hisâmuddîn *Fatâwa Yas’alûnak*, CD, al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2

- Farmawi, 'Abd al-Hayy al-, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajîyyah Mawdhû'îyah*, Mesir: Mathba`ah al-Hadharat al-'Arabiyah,1977. Diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah menjadi *Metode Tafsir Maudhu`i Suatu Pengantar*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996
- 'Abd al-Halîm, Mani', *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensip Metode para Ahli Tafsîr*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2003
- al-Halim, Mani' Abd, *Manhaj al-Mufasssîrîn al-Suyûthi*, Jalâluddin, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*,Kairo: Dâr al-Fikr,1979
- Hassan, Ibrahim Hassan, *Islamic History And Culture, From 62-1968*, Terjemahan oleh Jahdan Humam, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989
- Ibn al-Jazari, Muḥammad ibn Muḥammad Abu al-Khair, *Munjid al-Muqri'în wa Mursyîd al-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah,1980
- \_\_\_\_\_, *al-Nasyr Fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jassâsh, Abu Bakar Ahmad al-Râzi al-, *Aḥkâm al-Qurân*, Beirut:Dâr al-Fikr,1993
- Kabbârah, Abd al-Fattâh, *Fiqh Muqârin*, (Mesir, Tp,th)
- Kholil, Munawir, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, Cet ke-VIII,
- Al-Nauri, Hasan Sulaiman dan `Alawi Abbâs al-Maliki, *Ibânah al-Aḥkâm Syarah Bulugh al-Marâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1416/1996 Cet. ke-1,
- Qaisi, Ayyûb al-, *al-Ikhtiyârât al-Nahwiyyah li Abi Hayyân fi al-Irtisyâf al-Dharbi min Lisân al-'Arab*, Iskandariyah: Dâr al-Aimân,t.th
- Razi, Imam Fakhr al-Dîn Muḥammad al-, *Mafatîḥ al-Ghaib*, t.tp: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Sabt, Khalid bin Ustmân, *Qawâ'id al-Tafsir Jam'an wa Dirâsatan*, Kairo: Dâr Ibn 'Affân,1421

- al-Sâyis ,Muhammad Ali, *Nasi'atu al-Fiqhi al-Ijtihad wa Athwâruhu*,  
Majmu' al-Buhûts al-Islâmiyyah, kitab VII, 1970
- al-Shâbûni, Muḥammad Ali, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Jakarta:  
Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1424/2003, Cet. Ke-1
- al-Shâlih, Subhi, *Mabâhith fi 'Ulûm Alqur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li  
a-Malâyîn,1977
- al-Su'ûd, Abu, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyaya al-Kitâb al-Karîm*,  
al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2
- al-Syaukânî, Muḥammad bin 'Ali, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h.277, CD.  
Al-Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2
- Bâdzisy, Abu Ja'far Ahmad ibn 'Ali ibn Ahmad ibn Khalaf al-  
Anshâri Ibn, *Kitâb al-Iqnâ' fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, Damaskus:  
Dâr al-Fikr, 1403, Cet.ke-1
- Baidan, Nasruddin, *Metodologi Penafsiran Alqur'an*, Yogyakarta:  
Pustaka Belajar,2000
- Djamil, Fathurrahman *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1977
- 'Abd al-Ḥalîm, Manî', *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif  
Metode para Ahli Tafsîr*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh,  
Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2003
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, London: Macmillan Press
- Hosen, Ibrahim, *Fiqh perbandingan Masalah Nikah*, Jakarta:  
Pustaka Firdaus, 2003
- Ibrâhîm bin 'Umar al-Biqâ'i, *Nazm al-Durar fi Tanâsub al-Âyât wa  
al-Suwar*, CD. Al-Maktabah al-Syâmilah, edisi ke-2
- Iyâzi, Muḥammad Ali, *al-Mufasssirûn Haytuhum wa Manhajuhum*,  
Teheran: Muassasah al-Tiba'ah Wizah al-Tsaqâfah wa al-  
Irsyâd , 1414 H
- Ibnu Khâlawaih, Ḥasan ibn Aḥmad, *Mukhtashar fi Syawâdz  
Alqur'ân min Kitâb al-Badî'*, Kairo: Maktabah al-Mutanabbi,  
t.th
- Khalaf, Abd al-Wahab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-  
A'la al-Indunisi li al-Da'wah al-Islamiyyah, 1972

- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Cicago: Univercity of Chicago Press, 1997
- Suma, Muḥammad Amin, *Studi Ilmu-Ilmu Alqur'an 3*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004
- Mausu'ah al-'Arabiyyah al-Alaiyyah (Global Arabic Encyclopedia)
- Mughniyah, Muḥammad Jawad, *Fiqih 'ala Madzâhib al-Khamsah*, Jakarta: Penerbit Lentera, 1428/2007
- Munawwir, A.W., *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997
- Mûsa, Yûsuf, *al-Fiqh al-Islâmi Madkhal li Dirâsatih*, t.t, t.p, 1958
- Qattân, Mannâ' Khalîl, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1414/1994
- Rosyidi, H.M, *Keutamaan Hukum Islam*, Cet. ke II, Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Sayyidih, Ibnu, *al-Muḥkam wa al-Muḥith al-A'dzam*, al-Kitâb: Qism al-Lughah wa al-Ma'âjim, CD. Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2
- Sibawaih, Abu Bisyr Amr ibn Usmân ibn Qunbur, *al-Kitâb*, al-Kitâb Qism al-Lughah wa al-Ma'âjim, Maktabah al-Syâmilah Ishdâr al-Tsâni
- Suma, Muhammad Amin, *Tafsir Ahkam 1*, Jakarta: Logos, 1997/1417, Cet ke-1
- Suratmaputra, Ahmad Munif, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali: Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002
- Wâfi, Abd Latif, *al-Musâwât fi al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1965
- Yanggo, Khuzaumah Tahido, *Masâil Fiqhiyyah, Kajian Hukum Islam Kontemporer*, Bandung: Penerbit Angkasa, 2009

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007

Zamakhsyariy, Abu al-Qasim Jarullah Mahmud ibn 'Umar al-, *al-Kasysyaf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, Bairut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.



# *Dimensi* **FIQIH** **ABU HAYYAN**

dalam Tafsîr *Al-Bahr Al-Muhîth*

Abu Hayyan al-Andalusi adalah seorang mufasir dengan karyanya yang fenomenal, yakni Tafsîr Al-Bahr Al-Muhîth. Banyak hal yang perlu dikaji dari sosok Abu Hayyan yang memiliki independensi dalam melakukan penafsiran. Abu Hayyan dengan tegas menerima qira'at syâdzdzah ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk terhadap ayat-ayat hukum. Hal ini sangat dimungkinkan turut mempengaruhi corak penafsiran Abu Hayyan. Bahkan, ulama berbeda pendapat, apakah Abu Hayyan pengikut Madzhab Maliki, Syafi'i, atau Zhahiri?

Dalam buku ini akan dibahas Bagaimana metode istinbat yang ditempuh Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam. Pun juga corak pemikiran fiqih Abu Hayyan dalam Tafsîr al-Bahr al-Muhîth. Buku ini hadir, harapannya, dapat menambah wawasan keilmuan masyarakat dan menambah spirit dan semangat untuk mengkaji literatur warisan ulama. Demi melestarikan perkembangan tafsir di masa depan. Semoga bermanfaat, selamat membaca!