

NALAR IDEOLOGIS FIQIH DALAM TAFSIR AL-QUR'AN (Telaah Konstruksi Tafsir Pada Masa Abbasiyah)

Benny Afwadzi

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstrak

Artikel ini mengkaji tentang nalar ideologis fiqih yang muncul dalam periode dinasti Abbasiyah, yang mengkhususkan pada kitab tafsir dari ulama pengikut madzhab empat, yakni madzhab Hanafi, Mâliki, Syâfi'i, dan Hanbali. Ulama Hanafiyah diwakili oleh al-Jashshâsh, ulama Mâlikiyah diwakili oleh Ibnu al-'Arabi, ulama Syâfi'iyah diwakili oleh Fakhruddîn al-Râzi, dan ulama Hanâbilah diwakili oleh Ibnu al-Jauzi. Kesimpulan yang diperoleh adalah bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam masing-masing kitab tafsir terlihat membela pemikiran dalam madzhab yang dianut oleh penulisnya. Beberapa sampel yang diambil, yakni diskursus *'âm* dan *khâsh*, *amr* dan *nahy*, serta lafadz *musytarak* membuktikan bahwa masing-masing ulama madzhab mempertahankan ideologi yang terdapat dalam madzhabnya dalam bidang fiqih, sehingga tafsir hukum yang muncul berwarna dengan warna madzhab si mufassir.

Keywords: Abbasiyah, ideologis, fiqih, pembelaan madzhab

A. Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai manifestasi wahyu Tuhan pada umat manusia tidaklah dapat berbicara sendiri. Ia memerlukan manusia untuk dapat mengeksplorasi makna-makna terdalam yang dikandungnya. Dalam konteks ini, al-Qur'an didudukkan menjadi objek yang diinterpretasikan dan manusia sebagai subjek yang menginterpretasikan. Kedua entitas tersebut saling berdialektika satu dengan yang lainnya, sehingga terkadang suatu penafsiran larut dalam makna yang termaktub secara gamblang dalam teks al-Qur'an dan terkadang pula penafsiran hanyut dalam subjektivitas sang penafsir atau bahkan terjadi "perkawinan" antara makna teks al-Qur'an dan subjektivitas penafsir.

Dalam petikan sejarah peradaban Islam, ragam dan wujud penafsiran al-Qur'an selalu berkembang secara dinamis dalam setiap periode. Masing-masing periode mempunyai karakteristik dan *episteme* sendiri-sendiri, sehingga produk penafsiran menjadi sangat beragam. Merujuk pada pendapat Abdul Mustaqim, maka dapat dikatakan bahwa perkembangan epistemologi tafsir al-Qur'an

dipetakan menjadi tiga bentuk, yaitu *pertama*, tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis yang terjadi pada masa klasik (dimulai sejak zaman Nabi sampai kurang lebih abad kedua hijriyah); *kedua*, tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis yang muncul pada abad pertengahan; dan *ketiga*, tafsir era reformatif dengan nalar kritis yang berkembang pada masa modern-kontemporer.¹

Saat ini memang pada hakikatnya masuk dalam kategori tafsir era reformatif yang dibumuhi dengan nalar kritis, tetapi sebenarnya cukup urgen untuk menelisik konstruksi berpikir dalam wacana tafsir al-Qur'an pada era afirmatif. Hal ini dikarenakan ia menjadi semacam “jembatan penghubung” antara era formatif dengan era reformatif. Tanpa mengenal secara lebih jauh bentuk tafsir pada era afirmatif, maka tidak mungkin seseorang mampu memahami alasan mengapa tercipta epistemologi tafsir lanjutan pada era modern-kontemporer. Untuk alasan itulah, kajian tafsir pada masa terkini tidak hanya diaktualisasikan dengan menyelami pemikiran tokoh-tokoh modern-kontemporer seperti Muḥammad Abduh, Fazlurrahman, Muḥammad Arkoun, Muḥammad Syahrur, Abid al-Jābiri, dan Fatimah Mernissi saja, tetapi kajian tafsir juga seyogyanya diarahkan untuk menelisik konstruksi pemikiran tafsir pada era afirmatif yang sarat dengan ideologi-ideologi madzhab.²

Masa Dinasti Abbasiyah merupakan salah satu representasi masa dari era afirmatif yang paling populer. Pada masa Abbasiyah ini, kajian fiqh atau yurisprudensi Islam menemukan format keemasannya, yang ditandai dengan

¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 34-86.. Namun, dalam buku sebelumnya dengan judul *Pergeseran Epistemologi Tafsir* yang diterbitkan tahun 2008, Mustaqim terlihat tidak menyetujui penyematan ‘nalar quasi-kritis’ pada era formatif dan lebih memilih ‘nalar mitis’. Menurutnya, secara substansial tidak ada perbedaan antara istilah quasi kritis dengan mitis, sehingga ia lebih memilih istilah nalar mitis. Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34-35.

² Ideologi ini sangat berperan besar dalam pemikiran, dan terkadang dalam kasus-kasus tertentu mengakibatkan kerusakan dan pertumpahan darah. Misalnya saja perseteruan yang diakibatkan oleh perbedaan penafsiran kata “*maqām mahmūd*” dalam QS. al-Isrâ’ ayat 79. Pengikut madzhab Hanbali memaknainya dengan Allah mendudukkan Nabi bersama diri-Nya di arsy sebagai balasan atas tahajjudnya. Sementara itu, pihak lainnya yang dipengaruhi pemikiran Mu’tazilah memahami bahwa kata tersebut hendaknya tidak dimaknai sebagai tempat tertentu, tetapi sebuah tingkatan syafa’at yang Nabi Muhammad diangkat pada derajat tersebut sebab beliau melakukan shalat tahajjud. Kedua bentuk penafsiran ini semakin meluas menjadi dua kubu, sehingga terjadi kericuhan sampai saling membunuh dan akhirnya memaksa pihak militer turun untuk menghentikannya. Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk., (Yogyakarta: elSAQ Press, 2006), 131.

berdiri kokohnya bangunan pemikiran masing-masing madzhab fiqih. Para pengikut imam-imam mujtahid masa-masa awal, seperti Abû Hanîfah, Mâlik, al-Syâfi'i, dan Aḥmad bin Ḥanbal, mengelaborasi pandangan para pendahulunya dengan sedemikian rupa. Mereka menguatkan kaidah-kaidah pengambilan hukum (ushul fiqih) dan produk hukum Islam (fiqih) di madzhabnya dengan tafsir al-Qur'an dan terkadang pula menyerang madzhab lain. Dalam konteks ini, ideologi punya peranan besar dalam menentukan produk penafsiran.

Melihat fenomena tersebut, dalam tulisan ini akan diulas mengenai konstruksi tafsir al-Qur'an pada masa dinasti Abbasiyah yang sarat dengan nalar ideologis. Nalar ideologis yang diuraikan adalah yang berkenaan dengan kajian fiqih dan ushul fiqih sebagai kajian yang paling diminati dalam tradisi Islam. Objek kajian sendiri difokuskan pada kerangka berpikir dan perdebatan yang muncul dalam bingkai madzhab empat serta kitab-kitab tafsir yang merupakan representasi dari pandangan-pandangan tersebut.

B. Sejarah Kemunculan Dinasti Abbasiyah

Peradaban Islam ditandai dengan dilahirkannya Nabi Muhammad pada abad ketujuh Masehi. Beliau hidup di kota kelahirannya, Makkah selama tiga belas tahun dan mencoba untuk merekonstruksi sistem teologi yang ada di masyarakat Makkah pada masa itu. Dalam hal ini, Nabi mengajak kepada suku Quraisy yang notabene merupakan penduduk kota Makkah agar kembali pada sistem teologi yang benar, yaitu monoteisme. Namun, dakwah Nabi di kota ini kurang begitu bisa diterima hingga akhirnya memaksa beliau hijrah dan bermukim di kota Madinah dan menetap di sana selama sepuluh tahun lamanya. Di Madinah inilah, Nabi mulai membangun pondasi kota ini sebagai sebuah negara.

Posisi Nabi ketika berada di Makkah dan Madinah pun berlainan. Pada saat berada di Makkah, Nabi lebih terkonsentrasi sebagai pemuka agama, yang melakukan gerakan dakwah keislaman dan meneguhkan sistem teologi Islam. Di kota ini juga, Nabi memberikan edukasi kepada para pengikutnya terkait al-Qur'an dan tata cara praktiknya dalam kehidupan sehari-hari. Sementara itu di kota Madinah, Nabi lebih mempunyai posisi sebagai negarawan – selain sebagai pemuka agama – yang membuat undang-undang bagi negara Islam dan syariat

yang kemudian diikuti oleh orang-orang setelahnya serta terefleksikan dalam kehidupan mereka dalam aspek teologi, sosial, politik, dan juga ekonomi.³

Setelah Nabi wafat, tonggak pemerintahan digantikan oleh khalifah empat yang ideal, yaitu Abû Bakar, `Umar bin Khaththâb, `Utsmân bin `Affân, dan `Alî bin Abî Thâlib.⁴ Pada era Abû Bakar, `Umar bin Khaththâb, dan enam tahun awal pemerintahan `Utsmân bin `Affân, suhu politik Islam masih dalam keadaan yang cukup kondusif meskipun terjadi huru-hara oleh beberapa kalangan. Namun, pada saat enam tahun kedua, gonjang-ganjing politik mulai sangat terasa. Kondisi yang sangat tidak diharapkan ini pun menuai klimaksnya pada waktu pemerintahan `Alî bin Abî Thâlib, yang banyak memunculkan konflik sesama umat Islam akibat perseteruannya dengan `Âisyah dalam perang jamal dan juga perebutan kekuasaan antara dirinya dengan Mu`âwiyah bin Abî Sufyân dalam perang shiffin.

Selanjutnya, kendali pemerintahan Islam dipegang oleh dinasti Umayyah dengan pendirinya Mu`âwiyah yang berhasil merebut kekuasaan dari `Alî bin Abî Thâlib dan meredam Ḥasan bin `Alî dengan cara damai. Dengan kemunculan dinasti ini, pemerintahan Islam yang sebelumnya didasarkan atas sistem demokrasi, diganti dengan sistem *monarchiheriditis* atau kerajaan secara turun temurun. Dalam sistem ini, pergantian pemimpin tidak dilakukan dengan cara pemilihan sebagaimana terjadi sebelumnya, akan tetapi dengan sistem keturunan. Dengan kata lain, yang berhak melanjutkan estafet kepemimpinan adalah keluarga dari si penguasa. Dinasti ini sendiri dimulai dengan Mu`âwiyah bin Abî Sufyân sebagai raja dan kemudian digantikan oleh anak keturunannya sampai sembilan puluh tahun lamanya.⁵

Di samping beberapa kemajuan dalam berbagai bidang, pada era dinasti Umayyah banyak terjadi konflik yang berujung pada runtuhnya dinasti ini. Montgomery Watt mencatat paling tidak ada empat faktor penghancur, yaitu

³ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî fî al-Tafsîr fî al-Ashr al-Abbâsi*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1984), 20.

⁴ Dikatakan ideal, sebab Abû Bakar bersifat bijaksana dan saleh, Umar bersifat berani dan adil, Usmân berperangai lembut dan agamis, serta Alî yang berwatak berani dan bersikap ilmiah. Akbar S. Ahmed, *Citra Muslim: Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, erj. Nunding Ram dan Ramli Yakub, (Jakarta: Erlangga, 1992), 39-40.

⁵ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 42.

pertama, ketidakpuasan sejumlah besar orang non-Arab yang memeluk Islam, terutama di Irak dan beberapa propinsi di Timur. Mereka disebut sebagai kaum *mawâli* dan diperlakukan secara inferior, yang dipandang sebagai golongan tingkat kedua; *kedua*, meningkatnya perpecahan diantara para kabilah Arab, yaitu antara Bani Qays (Arabia Utara) dan Bani Kalb (Arabia Selatan); *ketiga*, kekecewaan sejumlah besar orang yang prihatin akan keadaan keagamaan dinasti Umayyah yang melenceng dari nilai-nilai Islam; *keempat*, adanya perasaan keagamaan berupa kerinduan munculnya juru selamat atau ratu adil, yang beredar di kebanyakan propinsi dinasti Umayyah. Dengan sangat terampil, golongan Abbasiyah bisa menggalang perasaan itu untuk menggerakkan usaha militernya demi merebut kekuasaan dari Bani Umayyah.⁶

Usai hancurnya dinasti Umayyah, maka kekuasaan pun dilanjutkan oleh dinasti Abbasiyah, yang didirikan oleh Abû al-Abbâs al-Saffâh bin Muḥammad bin `Alî bin `Abdullâh bin al-`Abbâs (750-754 H.). Ia merupakan keturunan dari al-`Abbâs, paman Nabi Muhammad. Meskipun demikian, menurut Hitti, tokoh yang patut dianggap sebagai pendiri sejati dinasti Abbasiyah adalah Abû Ja`far al-Manshûr, pengganti Abû al-Abbâs. Bagi Hitti, Abû Ja`far al-Manshûr merupakan khalifah terbesar dinasti Abbasiyah dan yang benar-benar membangun dinasti kedua Islam itu. Seluruh khalifah yang berjumlah tiga puluh lima (35) orang berasal dari garis keturunannya. Kekusaan dinasti ini berlangsung dalam rentang waktu yang sangat panjang, yaitu mulai dari tahun 132 H/750 M sampai 656 H/1258 M.⁷

Puncak kejayaan dinasti Abbasiyah dicapai antara masa khalifah ketiga sampai khalifah kesembilan. Mereka adalah al-Mahdi (775-785 M.), al-Hâdi (775-786 M.), Hârûn al-Rasyîd (786-809 M.), al-Ma'mûn (813-833 M.), al-Mu'tashim (833-842 M.), al-Watsiq (842-847 M.), dan al-Mutawakkil (847-861 M.).⁸ Popularitas dinasti Abbasiyah sendiri mencapai puncaknya ketika Hârûn al-

⁶ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 28-31.

⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arab*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 360.

⁸ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 52.

Rasyîd dan anaknya al-Ma'mûn bertahta. Pada masa dua khalifah hebat itulah dinasti Abbasiyah memiliki kesan baik dan menjadi dinasti paling terkenal dalam sejarah Islam.⁹

Beberapa kemajuan yang dapat dicapai pada era Khalifah Hârûn al-Rasyîd misalnya, mendirikan rumah sakit, lembaga pendidikan dokter, dan farmasi. Tercatat paling tidak ada 800 dokter dihasilkan pada masa ini. Di samping itu, pemandian-pemandian umum juga dibangun. Tingkat kemakmuran paling tinggi terwujud pada zaman khalifah ini. Kesejahteraan sosial, kesehatan, pendidikan, ilmu pengetahuan, kebudayaan, dan kesusastraan berada pada zaman keemasannya. Pada masa inilah negara Islam menempatkan dirinya sebagai negara terkuat dan tak tertandingi.¹⁰

Khalifah al-Ma'mûn, sebagai pengganti al-Rasyîd, dikenal sebagai khalifah yang sangat cinta ilmu. Pada masanya, penerjemahan buku-buku asing banyak digalakkan. Ia juga banyak mendirikan sekolah, salah satu karya besarnya yang terpenting adalah pembangunan *Bait al-Hikmah*, yakni pusat penerjemahan yang berfungsi sebagai perguruan tinggi dengan perpustakaan yang besar. Pada saat al-Ma'mûn berkuasa inilah, Baghdad sebagai pusat pemerintahannya menjadi pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan.¹¹

Sebagai bentuk pemerintahan, tentunya tidak hanya mengalami pencapaian-pencapaian cemerlang saja, tetapi kemunduran-kemunduran yang berimplikasi pada hancurnya dinasti ini pun terjadi. Kemerosotan-kemerosotan dinasti Abbasiyah disebabkan oleh faktor internal dan eksternal. Faktor internal terdiri atas persaingan antar bangsa, kemerosotan ekonomi, dan konflik keagamaan. Sementara itu, faktor eksternal yang timbul adalah adanya perang Salib dan serangan bangsa Mongol yang memporak-porandakan kekuasaan Abbasiyah.¹² Akhirnya, pada masa khalifah ke-38, yakni al-Mu'tashim, dinasti ini pun mengalami kehancuran di tangan bangsa Mongol pada 1258.¹³

⁹ Philip K. Hitti, *Hisory of The Arab*, 369.

¹⁰ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 52.

¹¹ *Ibid.*, 53.

¹² *Ibid.*, 80-85.

¹³ Philip K. Hitti, *Hisory of The Arab*, 370.

C. Sejarah Fiqih dari Masa Nabi sampai Dinasti Abbasiyah

Proses penurunan al-Qur'an yang memakan waktu 23 tahun terbagi menjadi dua periode, yakni periode Makkah dan Madinah. Masing-masing periode mempunyai karakteristik yang berbeda-beda. Pada periode pertama di Makkah, Materi al-Qur'an banyak memuat pondasi-pondasi teologis yang menekankan prinsip monoteisme dan penyerahan diri kepada Allah. Pada era ini, ayat-ayat hukum yang diturunkan sangat sedikit sekali.¹⁴ Hal ini terjadi sebab pada masa ini belum terbentuk komunitas muslim, yang dapat membuat aturan hukum Islam. Dengan kata lain, orang Islam pada periode ini hidup dalam komunitas orang-orang musyrik, sehingga orang Islam tidak mampu untuk membuat legislasi tertentu dalam komunitas musyrik tersebut.¹⁵

Namun ketika Nabi hijrah ke Madinah, ayat-ayat hukum pun berangsur-angsur mulai diturunkan. Beberapa ayat yang berkenaan dengan hukum mulai menemui format yang formal. Dalam konteks ini, Islam pun pada akhirnya bisa menyempurnakan hukum-hukumnya serta akidah yang benar. Dalam tatanan historisnya, Nabi tidak meninggal sebelum terbentuk komunitas muslim yang sempurna. Problem pemahaman hukum pada era Nabi dikembalikan seutuhnya pada beliau, sehingga solusi atas masalah-masalah hukum bisa teratasi. Pasca meninggalnya Nabi, aplikasi al-Qur'an dan sunnah dilanjutkan oleh generasi penerusnya, yakni para sahabat dan tabi'in dengan pemahaman yang berbeda-beda antara satu dengan lainnya.¹⁶

Ketika daerah kekuasaan Islam semakin luas, maka para sahabat menyebar ke berbagai macam daerah, baik di daerah yang berhasil ditaklukkan maupun daerah yang hendak dimasuki dakwah Islam. Maka, ketika para sahabat tersebut menetap di sebuah daerah, lantas masyarakat setempat meminta fatwa hukum pada sahabat berdasarkan al-Qur'an, Sunnah, atau hasil ijtihad mereka sendiri. Selain itu, para

¹⁴ Misalnya surat al-An'âm yang terdapat beberapa aspek hukum seperti haram makan binaang yang disembelih tidak dengan nama Allah dan keterangan tentang hewan-hewan yang haram dimakan (ayat 145). Keterangan ini terkait dengan masalah-masalah akidah, seperti orang-orang Jahiliyah yang menyembelih binatang atas nama Tuhan mereka yang batil, mengharamkan dan menghalalkan sesuai dengan hawa nafsu mereka. Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 23.

¹⁵ Musûid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikri*, 136-137.

¹⁶ *Ibid.*, 137.

sahabat ini juga mempunyai murid-murid yang diajarkan langsung mengenai hukum Islam. Akhirnya, komunitas ini melembaga dan menjadi madrasah dalam suatu wilayah.¹⁷

Di Irak misalnya, ada sahabat `Abdullâh bin Mas`ûd, Hudzaifah bin al-Yamân, `Imrân bin Hushain. Di wilayah inilah, Khalifah `Ali bin Abî Thâlib menjadikannya sebagai pusat pemerintahan. Madrasah ini melahirkan Abû Hanîfah al-Nu'mân bin Tsâbit (w. 150 H.), yang kemudian dinamakan sebagai madrasah *al-ra'yi* atau Madrasah Irak. Di Syam tinggal Abû `Ubaidah Amir bin al-Jarrâh, Khâlîd bin al-Walîd, Mu`âwiyah bin Abî Sufyân, Yazîd bin Abî Sufyân, Muâdz bin Jabal, Syarhabîl bin Hasanah, Abû al-Dardâ', dan Bilâl bin Rabâh. Daerah ini kemudian dijadikan dinasti Umayyah sebagai ibukota pemerintahannya. Dari wilayah ini menghasilkan Abû `Amr al-Auzâ'i (w. 157 H.) sebagai ahli fiqih terkenal. Para sahabat yang tinggal di Mesir seperti Abû Dzar al-Ghifâri, Zubair bin al-Awwâm, Sa'ad bin Abî Waqâsh, Amr bin al-Ash yang kemudian pindah ke Syam, dan `Abdullâh bin `Amr bin al-Ash. Produk *faqîh* yang dihasilkan dari madrasah Mesir ialah al-Laits bin Sa'ad (w. 157 H.).¹⁸

Adapun yang tinggal di Madinah ialah Abû Bakar, `Umar bin Khatthâb, `Utsmân bin `Affân, `Ali bin Abî Thâlib, `Abdullâh bin `Umar, dan `Âisyah. Di kota inilah pemikiran-pemikiran mereka dijadikan referensi oleh para *fuqahâ'* hingga terbentuknya madzhab. Sementara itu, di Makkah ada `Abdullâh bin `Abbâs dan Zayd bin Tsâbit. Para sahabat tersebut itulah yang membangun pondasi fiqih di Hijâz dan berhasil mencetak seorang bintang besar dalam ilmu fiqih, yaitu Mâlik bin Anas. Madrasah ini disebut Madrasah Hijâz atau madrasah ahli hadits.¹⁹

Pada awalnya, para ahli fiqih di sebuah madzhab mengambil pendapat yang dikembangkan dalam madzhab lain tanpa disertai beban. Namun, hal ini pun memudar dan musnah tatkala fanatisme bermadzhab mulai muncul. Semua hasil kajian hanya diambil dari dari madzhabnya sendiri, bahkan timbul keyakinan bahwa pemahaman yang ada pada madzhab lain adalah tidak benar. Hal seperti ini

¹⁷ *Ibid.*, 150.

¹⁸ *Ibid.*, 150-154.

¹⁹ *Ibid.*, 155.

tidak ditemukan dalam dalam bingkai pemikiran mujtahid *muthlaq* yang bermunculan pada masa-masa awal, seperti Abû Ḥanîfah, Mâlik, al-Laits, al-Auzâ'i, al-Syâfi'i, dan Aḥmad bin Ḥanbal.²⁰ Dalam konteks fanatisme madzhab inilah ideologi yang dianut bermain dalam wilayah kajian fiqh.

Sebenarnya, munculnya perbedaan pemikiran dan metodologi di antara masing-masing madrasah disebabkan adanya perbedaan pikiran manusia itu sendiri, yang dipengaruhi oleh perbedaan kepribadian, rasionalitas, dan sosio-kultural. Hal yang menjadi penyebab utama yang melandasi timbulnya perbedaan adalah adanya perbedaan sahabat yang berdiam di suatu wilayah. Mereka masing-masing memiliki rasionalitas dan metode berijtihad sendiri-sendiri dalam menggali hukum syariat, yang kemudian diajarkan pada generasi tabi'in dan begitu seterusnya. Selain itu, perbedaan ketersediaan hadits Nabi dan kondisi lingkungan menjadi aspek penting juga yang menentukan perbedaan tersebut.²¹

Pada era selanjutnya, kodifikasi menjadi hal penting yang harus dilakukan, sebab pemikiran yang muncul tanpa dituangkan dalam wujud tulisan tidak akan bisa dikenal dan dikenang orang lain. Konon, Muḥammad bin al-Ḥasan dan Abû Yûsuf pernah menulis kajian tentang ushul fiqh, akan tetapi hasil karyanya tidak sampai ke tangan kita. Adapun kitab-kitab awal yang berhasil sampai pada kita sekarang ini, misalnya kitab *al-Risâlah* dan *al-Umm* karya Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Muwaththa'* hasil karya Mâlik bin Anas, dan *al-Kharrâj* hasil tulisan salah satu murid Abû Ḥanîfah, yaitu Abû Yûsuf.²²

Ada tiga metode dalam penulisan fiqh pada era Abbasiyah, yaitu *pertama*, fiqh bercampur dengan hadits dan fatwa sahabat serta tabi'in, misalnya *al-Muwaththa'* karya Imam Mâlik, *al-Jâmi' al-Kabîr* karya Sufyân al-Tsauri, dan *Ikhtilâf al-Ḥadîts* hasil goresan tinta Imam al-Syâfi'i. *Kedua*, fiqh yang ditulis secara terpisah dari hadits dan atsar. Metode ini banyak dipergunakan oleh *fuqahâ'* Ḥanafiyah, seperti Abû Yûsuf dalam *al-Kharrâj* dan *Zhahîr al-Riwâyah al-Sittah* karya Muḥammad bin Ḥasan. Selain itu, ada pula karya besar dalam madzhab Mâlîki yang menggunakan metode ini, yakni *al-Mudawwanah*, hasil

²⁰ *Ibid.*, 158.

²¹ *Ibid.*, 156.

²² Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikri*, 159.

dialog dan tanya jawab antara Mâlik dan salah satu muridnya, Ibnu Qâsim. *Ketiga*, penulisan komparatif fiqih, seperti *al-Umm* karya Imam al-Syâfi`i.²³

Secara periodik, menurut penuturan Musâid, pada sejarawan membagi sejarah fiqih menjadi empat periode.²⁴ Periode Pertama dimulai dari pengutusan Nabi sampai meninggalnya beliau. Pada masa ini, Nabi menjelaskan langsung ayat-ayat al-Qur'an, baik yang berhubungan dengan syariat, teologi, kisah-kisah, maupun hal lain sebagainya.²⁵ Periode kedua dimulai ketika Abû Bakar didaulat menjadi khalifah sampai akhir pemerintahan Khulafaur Rasyidin. Sumber hukum yang digunakan pada era ini adalah al-Qur'an, sunnah, konsensus sahabat, dan qiyas atau ijtihad. Contoh yang dapat diketengahkan misalnya Abû Bakar yang menyelesaikan problem *kalâlah* dengan rasionya dan kompilasi al-Qur'an atas usulan `Umar bin Khaththâb. Periode ketiga ditandai dengan munculnya dinasti Umayyah sampai hancurnya dinasti ini. Masa ini disebut juga dengan masa *shighâr al-shahâbah* dan *kibâr al-tâbi`în*. Referensi hukum yang dipakai adalah al-Qur'an, sunnah, konsensus, dan qiyas. Pada era ini terbentuk madrasah-madrasah di masing-masing daerah.²⁶ Periode keempat adalah masa dinasti Abbasiyah yang merupakan era keemasan dari fiqih. Pada masa ini berbagai macam metodologi berkembang dalam menganalisis hukum yang ada dalam al-Qur'an dan sunnah.²⁷

D. Madzhab Empat dalam Kajian Fiqih dan Kitab Tafsirnya

1. Madzhab Hanafi

Pendiri Madzhab ini adalah al-Nu'mân bin Tsâbit bin Zuhthi atau yang akrab dipanggil Abû Hanîfah. Dia lahir di Kufah pada tahun 80 H. dan wafat tahun 150

²³ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, 74-75.

²⁴ Lihat Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikri*, 138-145

²⁵ Ini merupakan kondisi umum pada masa Nabi, tetapi juga ada kasus partikular dengan ditandai pemberian wewenang Nabi pada Muadz bin Jabal untuk berijtihad ketika hendak pergi ke Yaman.

²⁶ Perlu diketahui bahwa ketika khulafaur Râsyidîn menaklukan suatu wilayah, maka mereka pun mengutus seorang Amir dan disertai dengan dua orang ahli agama atau lebih yang bertugas untuk mejadi hakim di suatu wilayah tersebut. Maka dari sinilah kemudian menjadi embrio dan pada era selanjutnya memunculkan madrasah di suatu wilayah.

²⁷ Mun'im A. Sirry secara lebih luas dan kritis membagi perodesasi fiqih terbagi menjadi enam periode, yaitu fiqih di era kenabian, era khalifah empat, era shighâr Sahabat dan Tabi'în, era keemasan, era keterpakuan tekstual, dan era kebangkitan kembali. Lihat Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).

H. Sebagian besar riwayat menyebutkan bahwa ia berasal dari keturunan Persia dan bukan orang Arab.²⁸ Abû Ḥanîfah dikenal sebagai seorang rasionalis di bidang fiqih sebab banyak berpegang pada akal, sehingga madrasahnyanya disebut sebagai madrasah ahli ra'yi. Ia juga dikenal sebagai orang yang bijaksana dan tidak haus akan kekuasaan. Penampilannya rapi dan gagah dan berusaha tampil sebagaimana sosok Rasulullah; berjenggot rapi, berpakaian rapi, memakai sorban atau berkopiah, dan juga menggunakan wangi-wangian.²⁹

Madzhab fiqih yang pertama kali muncul dan berlanjut hingga masa sekarang adalah madzhab ini. Pada awalnya, `Abdullâh bin Mas`ûd menetap di Kufah setelah diutus oleh khalifah `Umar bin Khatthâb untuk menjelaskan permasalahan-permasalahan agama Islam pada masyarakat Kufah. Setelah ia meninggal, khalifah `Ali bin Abî Thâlib datang dan menjadikan kota ini sebagai pusat pemerintahannya.³⁰ Para tabi`în di kota ini pun menimba fiqih dari mereka berdua, misalnya Suraih bin Ḥaris al-Kindi, `Alqamah bin Qays al-Nakhai, Masrûq bin al-Ajda' al-Hamdâni, dan al-Aswab bin Yazîd al-Nakhai. Generasi setelahnya pun mempelajari fiqih dari tokoh-tokoh tersebut. Tokoh yang paling penting dari mereka seperti Ibrâhîm al-Nakhai, dan Amir bin Syarâhîl al-Sya`bi. Kemudian, Ḥammâd bin Abî Sulaimân mengkaji fiqih dari dua tokoh populer tersebut. Ḥammâd inilah yang menjadi guru dari Abû Ḥanîfah, sang pendiri madzhab Ḥanafî yang rasionalis.³¹

Adapun metode yang diusung oleh Abû Ḥanîfah tercermin sebagaimana yang diturkannya:

“Saya menggali hukum dengan kitab Allah. Apabila tidak ditemukan di dalamnya, maka saya akan menggantinya dari sunnah Rasul. Jika tidak ditemukan juga dalam kitab Allah dan Sunnah Rasul, maka saya akan mencarinya dalam perkataan sahabat-sahabat Nabi. Dalam hal ini, saya akan mengambil dari sahabat yang saya kehendaki dan akan meninggalkan sahabat yang saya kehendaki pula. Dan saya tidak mengeluarkan perkataan mereka kepada perkataan yang lain. Maka, apabila suatu perkara sudah selesai pada Ibrâhîm al-Nakhai, al-Sya`bi, Ibnu Sîrîn, al-Ḥasan, Athâ’

²⁸ *Ibid.*, 82.

²⁹ Imam Pamungkas dan Maman Surahman, *Fiqih 4 Madzhab*, (Jakarta: al-Makmur, 2015), 19.

³⁰ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikri*, 168.

³¹ *Ibid.*, 168.

Saïd bin al-Musayyab, maka suatu kaum harus berijtihad sebagaimana mereka berijtihad”³²

Itulah yang menjadi pokok metode istinbath hukum Abû Hanîfah. Namun, apabila tidak ditemukan juga dalam urutan proses pengambilan hukum sebagaimana dipaparkan di atas, maka ia akan berijtihad. Secara singkat, metode yang diusung oleh Abû Hanîfah terdiri atas al-Qur’an, Sunnah, perkataan sahabat, konsensus, qiyas, *istihsân*, dan *urf* (adat). Para murid Abû Hanîfah pun mengambil metode pokok tersebut, tetapi terkadang hasil yang didapatkan oleh mereka berbeda dengan hasil pemikiran Abû Hanîfah.³³

Diantara kitab tafsir yang bercorak Hanafiyah adalah *Ahkâm al-Qur’ân* karya Abû Bakar Ahmad bin Ali al-Râzi (305-370 H.) atau yang terkenal dengan julukan “al-Jashshâsh.”³⁴ Ia merupakan sarjana yang tinggal di Baghdad, dan menjadi guru bagi para ahli fiqih yang ada di sana. Selain berkompeten dalam bidang ilmu fiqih, sarjana yang menimba ilmu pada Abû al-Hasan al-Karkhi ini juga seorang yang wira’i dan tidak tergilagila pada dunia. Khatîb al-Baghdadi pernah berkata terkait sosok pribadinya: “Ia merupakan imam bagi pengikut Abû Hanîfah (Hanafiyah) pada masanya dan terkenal dengan kezuhudannya.” Beberapa kitab yang dikarang oleh Abû Bakar al-Jashshâsh seperti *Ahkâm al-Qur’ân*, Syarah *Mukhtashar* Abû Hasan al-Karkhi, Syarah *Mukhtashar* al-Thahâwi, dan Syarah *al-Jâmi’* Muḥammad bin Hasan.³⁵

Kitab *Ahkâm al-Qur’ân* ini berjumlah lima jilid (*tahqîq* Muḥammad Shâdiq Qamḥâwi).³⁶ Kitab ini sendiri merupakan produk konkrit dalam tafsir bercorak fiqih madzhab. Hanya saja, kitab yang ditulis oleh pengikut madzhab Hanafi yang fanatik ini sebenarnya tidak seperti kitab tafsir pada umumnya melainkan lebih mirip dengan kitab fiqih dengan sistematika bab tertentu, meskipun

³² *Ibid.*, 172.

³³ *Ibid.*, 173.

³⁴ Al-Jashshâsh secara bahasa merupakan orang yang mempunyai pekerjaan untuk memplester dan memutihkan dinding. Mirip seperti tukang cat dalam konteks pekerjaan sekarang.

³⁵ Muḥyiddîn Abî Muḥammad Abd al-Qâdir al-Qurasyi al-Hanafi, *al-Jawâhir al-Mudhiyyah fi Thabaqât al-Hanafiyah*, (Saudi Arabia: Hijr li al-Tibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’ wa al-I’lân, 1993), juz I, 220-224.

³⁶ Abû Bakar Ahmad bin Ali al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâs al-‘Arabi, 1992).

pembahasannya diurutkan sesuai tartib mushafi. Ia tidak memaparkan tafsir seluruh ayat al-Qur'an, akan tetapi hanya menuliskan ayat-ayat yang menjadi dasar hukum, atau yang menjadi pendukung pendapat dalam madzhab Hanafi, atau juga ayat yang menjadi dalil penolak pendapat di luar madzhabnya. Dalam kitabnya, Abû Bakar al-Jashshâsh menyajikan tafsir ayat-ayat al-Qur'an dengan judul tertentu tentang sebuah permasalahan dalam fiqih, yang kemudian diuraikan mengenai hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.³⁷

2. Madzhab Mâlikî

Pendiri madzhab ini adalah Mâlik bin Anas bin Mâlik bin `Âmir al-Asbahî. Ia lahir pada tahun 93 H. di Madinah dan meninggal pada 179 H. Mâlik adalah keturunan Arab-Yaman. Sebagian besar hidup Mâlik bin Anas dihabiskan di Madinah dan sepanjang riwayat yang ada dia tidak pernah meninggalkan kota itu.³⁸ Madrasah Mâlik bin Anas di Madinah disebut sebagai madrasah ahli hadits, sebab lebih banyak menggunakan hadits-hadits sebagai sumber hukum Islam. Madinah sendiri merupakan tempat melimpah ruahnya hadits. Selain itu, ia juga mengambil perilaku orang-orang Madinah (*'amal ahli al-Madînah*) sebagai sumber hukum dengan menganggapnya seperti hadits mutawâtir.

Madinah merupakan kota yang ditinggali oleh Nabi, dan sepeninggal Nabi pun banyak sahabat yang masih tetap berdomisili di sini, misalnya `Umar bin Khaththâb, `Abdullâh bin `Umar, `Âisyah, Zayd bin Tsâbit, dan `Abdullâh bin `Abbâs di Makkah. Setelah itu, banyak tabi`in yang belajar pada mereka, sehingga beberapa dari mereka dikenal sebagai tujuh atau delapan *fuqahâ`* kota Madinah. Mereka adalah `Ubaidillâh bin `Abdullâh bin `Utbah, `Urwah bin al-Zubair, al-Qâsim bin Muḥammad bin Abû Bakar, Sa`îd bin al-Musayyab, Sulaimân bin Yasâr, Khârijah bin Zayd bin Tsâbit, Sâlim bin `Abdullâh bin `Umar, dan Abû Bakar bin `Abdurrahmân al-Haris.³⁹ Fiqih *fuqahâ`* besar Madinah tersebut lantas dipelajari oleh generasi setelahnya. Tokoh populer yang belajar langsung pada mereka adalah Ibnu Syihâb al-Zuhrî, Nâfi`, Abû al-Zinâd `Abdullâh bin Zakwân,

³⁷ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 174-177.

³⁸ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, 92.

³⁹ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 180-181.

Rabî'ah al-Ra'yî, dan Yahyâ bin Sa'îd. Nama-nama tersebut merupakan guru dari Mâlik bin Anas.⁴⁰

Adapun metode yang dijalankan Mâlik bin Anas dalam menggali hukum Islam adalah al-Qur'an, sunnah, kemudian hadits *mursal* dengan cukup intensif selama tidak bertentangan dengan tradisi ahli Madinah. Pada umumnya, para pengikut Imam Mâlik (Mâlikiyah) berhujjah dengan riwayat dari Mâlik, yang berasal dari tradisi penduduk Madinah pada masanya. Sementara itu, sumber hukum yang dipegang Mâlikiyah adalah al-Qur'an, sunnah, konsensus, tradisi ahli Madinah, qiyas, *istihsân*, *istishâb*, *al-mashâlih al-Mursalah*, *syad al-Dzarâi'*, dan adat kebiasaan.⁴¹

Kitab tafsir bercorak fiqih yang dikarang oleh salah satu ulama Mâlikiyah adalah *Ahkâm al-Qur'ân* karya Abû Bakar Muḥammad bin 'Abdillâh bin Muḥammad (468-543 H.) atau yang dikenal dengan nama Ibnu al-Arabî.⁴² Ia merupakan pengikut madzhab Mâlikî di Andalusia (Spanyol), yang menempati tingkatan (*thabaqâh*) kesebelas di kalangan ulama-ulama Mâlikiyah. Ibnu al-'Arabî merupakan sarjana yang produktif dengan menulis banyak sekali kitab dalam berbagai disiplin ilmu, yakni tafsir, hadits, fiqih, sejarah, dan ushul fiqih. Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu al-'Arabî termasuk sarjana yang mampu menggeluti berbagai macam disiplin ilmu yang berbeda-beda. Dalam bidang kajian studi al-Qur'an, guru dari Qâdhî 'Iyâdh ini mengarang beberapa kitab, seperti *Ahkâm al-Qur'ân*, *Musykîl al-Kitâb wa al-Sunnah*, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, dan *Qânûn al-Ta'wîl*.⁴³

Kitab tafsir madzhab yang berjumlah lengkap empat jilid ini (*tahqîq* Muḥammad Abd al-Qâdir 'Athâ)⁴⁴ menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dan hukum-hukumnya dengan perspektif madzhab Mâlikî. Namun, sarjana yang cukup

⁴⁰ *Ibid.*, 182.

⁴¹ *Ibid.*, 185.

⁴² Ibnu al-'Arabî berbeda dengan Ibnu 'Arabî. Jika nama pertama merupakan ahli fiqih di kalangan Malikiyah yang menjadi objek kajian dalam tulisan ini, akan tetapi nama yang kedua adalah tokoh sufi yang terkenal dengan wahdatul wujudnya.

⁴³ Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar bin Qâsim Makhîlûf, *Syajarah al-Nûr al-Zakiyyah fî Thabaqât al-Mâlikiyyah*, (Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyyah, 2003), juz I, 199-201.

⁴⁴ Abû Bakar Muḥammad bin 'Abdillâh Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyyah, 2003).

fanatik pada madzhabnya ini juga terkadang memaparkan pendapat madzhab lain selain yang dianut dalam madzhab Mâlikî. Meskipun demikian, pencantuman yang dilakukannya hanya sebatas sebagai bentuk komparasi dan penolakan saja. Ia tetap mengunggulkan pendapat yang terdapat di kalangan Mâlikiyah. Dalam kitab tafsirnya, Ibnu al-`Arabî tidak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan, tetapi hanya ayat-ayat yang mempunyai kandungan hukum saja dengan memakai sistematika sesuai urutan mushaf. Ketika menafsirkan, ia mengeksplorasi aspek kebahasaan, mencantumkan *asbâb al-nuzûl* jika ditemukan, hadits-hadits yang berkaitan, dan penjelasan kandungan hukum yang dimiliki oleh ayat yang ditafsirkan secara global.⁴⁵

3. Madzhab Syâfi`i

Imam madzhab ini adalah Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi`i, yang dilahirkan pada 150 H. dan wafat di Mesir pada 204 H. Sebagian besar riwayat menyebutkan bahwa ia lahir di Ghazza Palestina dari keturunan Quraisy dan nasabnya bertemu dengan Nabi pada kakeknya, Abdi Manaf.⁴⁶ Madzhab al-Syâfi`i merupakan aliran moderat dalam bidang fiqih, yang mensintesis kubu ahli hadits di Madinah dan ahli ra`yî di Irak. Ia merupakan ulama yang menimba ilmu secara langsung pada dua kubu yang kontradiksi tersebut, di madrasah ahli hadits dan juga ahli ra`yi.

Awalnya, Imam al-Syâfi`i sangat cenderung pada madzhab Mâlikî, sebab ia hidup bersama Imam Mâlik selama tiga tahun. Imam al-Syâfi`i belajar secara intens dengan gurunya tersebut, yang mengantarkan dirinya memiliki pikiran layaknya madrasah ahli hadits. Namun setelah ia mengembara ke Baghdad dan Irak yang merupakan basis madrasah ahli ra`yi serta menetap di sana untuk beberapa tahun lamanya dan mempelajari fiqih Abû Ḥanîfah dan pemikiran rasional ahli ra`yi, maka kemudian timbul sisi moderatisme al-Syâfi`î yang mengkompromikan antara kedua kubu madrasah tersebut.⁴⁷

Adapun metode penggalian hukum Islam Imam al-Syâfi`i tercantum dalam magnum opusnya *al-Risâlah*. Sementara kalangan Syafi`iyah mengambil hukum dari al-Qur'an, sunnah, baik yang berstatus *aḥâd* *shahîḥ* maupun yang *mutawâtir*,

⁴⁵ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 186-189.

⁴⁶ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, 100.

⁴⁷ *Ibid.*, 105.

konsensus yang terjadi di suatu masa orang Islam, pendapat sahabat yang tidak terjadi pertentangan di dalamnya, memilih salah satu pendapat sahabat yang paling mendekati al-Qur'an dan sunnah, dan yang terakhir adalah qiyas yang merupakan ciri khas dalam madzhab Syâfi'i.⁴⁸

Di antara kalangan Syafi'iyah yang terkenal adalah Muḥammad bin `Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimî al-Bakrî (544-606 H.) atau yang populer dengan nama Fakhruddîn al-Râzî, pengarang kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* atau *al-Tafsîr al-Kabîr*. Fakhruddîn al-Râzî merupakan seorang pemikir yang kuat dalam membela madzhabnya. Ia kerap mengkritik madzhab lain yang berbeda dan mengunggulkan pendapat dalam madzhabnya. Keilmuan Fakhruddîn al-Râzî dalam bermacam-macam jenis ilmu sangat mumpuni. Dengan semangat yang menggebu-gebu dalam mempelajari banyak disiplin ilmu, Fakhruddîn al-Râzî melahirkan berbagai karya tulis dalam beberapa jenis ilmu, seperti ushuluddin, *manâqib*, kedokteran, dan bahkan astronomi.⁴⁹ Beberapa kitab yang berhasil dituliskannya antara lain *al-Tafsîr al-Kabîr*, *al-Mathâlib al-`Aliyah*, *Nihâyah al-`Uqûl*, *al-Bayân* dan *al-Burhân fî al-Radd `alâ Ahl al-Zaighi wa al-Thughyân*.⁵⁰

Mafâtiḥ al-Ghaib atau *al-Tafsîr al-Kabîr* merupakan representasi kitab tafsir yang sebenarnya, yang dimulai dengan penafsiran surat al-Fâtiḥah sampai surat al-Nâs. Dalam kitabnya tersebut, Fakhruddîn al-Râzî mampu menguraikan makna al-Qur'an hingga tiga puluh dua jilid.⁵¹ Kitab ini kaya dengan berbagai perspektif keilmuan, dari mulai pemikiran kalam, filsafat, ushul fiqih, fiqih, tasawuf, dan astronomi. Hampir semua disiplin keilmuan yang pernah digeluti oleh al-Râzî dituliskan dalam kitab tafsirnya. Sampai-sampai muncul "sindiran" yang menyebut bahwa di dalamnya terdapat segala macam hal kecuali tafsir itu sendiri (*fîhi kullu sya'î illâ al-tafsîr*).

⁴⁸ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 200.

⁴⁹ *Ibid.*, 200-201.

⁵⁰ Tâjuddîn Abî Nashr Abd al-Wahhâb bin `Alî bin Abd al-Kâfî al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyah al-Kubrâ*, (t.p.: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-`Arabiyyah, t.t.), juz VIII, 87.

⁵¹ Muḥammad al-Râzî Fakhruddîn bin Umar, *al-Tafsîr al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981).

4. Madzhab Hanbali

Nama lengkap pendiri madzhab ini adalah Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbal. Dia dilahirkan di Baghdad pada 164 H. dan meninggal pada tahun 241 di kota yang sama. Ia merupakan keturunan Arab asli dan nasabnya bertemu dengan Nabi Muhammad pada Nizâr bin Ma`âd bin `Adnân.⁵² Madzhab Hanbali adalah madzhab fiqih yang bertipe fundamentalis, yang sangat keras terhadap suatu hukum. Ia lebih banyak mengadopsi hadits, bahkan hadits dhaif sekalipun, daripada memakai akal. Bagi Imam Aḥmad, hadits dhaif lebih layak dipakai untuk memperoleh kepastian hukum dibandingkan menggunakan akal.

Tercatat ada dua orang yang berpengaruh dalam pemikiran Imam Aḥmad, yaitu Hisyâm bin Basyîr bin Khâzim, seorang imam ahli hadits pada eranya dari Baghdad dan Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi`i, pendiri madzhab Syafi`i. Namun, tokoh pertama lebih dominan dan sangat dihormati dalam kehidupannya. Bahkan, sampai-sampai Aḥmad bin Hanbal tidak berbicara tatkala gurunya itu datang serta tidak bertanya sesuatu apapun padanya selamanya.⁵³

Madzhab Hanbalî menggunakan hadits lebih banyak dibandingkan dengan madzhab lainnya. Imam Aḥmad sendiri lebih dikenal sebagai ahli hadits dengan kitabnya yang bertitel *Musnad Aḥmad*, yang masuk jajaran *kutub al-tis`ah* (sembilan kitab primer hadits). Pendiri madzhab ini, Aḥmad bin Hanbal mempunyai metode istinbath hukum sebagai berikut: al-Qur`an, sunnah (yang shahih dan dhaif yang tidak parah), konsensus sahabat, perkataan sahabat jika terjadi pertentangan dan tidak keluar dari pendapat mereka, qiyas, *al-mashâlih al-Mursalah*, dan *istishhâb*.⁵⁴

Di antara kitab yang bercorak madzhab Hanbalî antara lain *Zâd al-Maisîr fî Ilm al-Tafsîr* karya Abû al-Faraj Jamâluddîn `Abdirrahmân bin `Alî bin Muḥammad al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdadî (508-597 H.) atau yang dikenal dengan nama Ibnu al-Jauzî.⁵⁵ Secara nasab, ia bertemu dengan Abu Bakar al-

⁵² Mun`im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, 116.

⁵³ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja`far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 205-206.

⁵⁴ *Ibid.*, 208.

⁵⁵ Abû al-Faraj Jamâluddîn `Abdirrahmân bin `Alî bin Muḥammad al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdadî, *Zâd al-Maisîr fî Ilm al-Tafsîr*, (Beirut: Dâr Ibnu Ḥazm, 2002).

Shiddîq yang menyebabkan ia mendapatkan nama nisbat al-Bakarî. Ibnu al-Jauzî merupakan ulama Hanâbilah terpadang, yang telah mengarang berbagai buku dalam banyak disiplin ilmu, seperti tafsir, ulumul al-Qur'an, hadits, fiqih, ushul fiqih, ushuluddin, dan lain sebagainya.⁵⁶ Beberapa karya yang telah ditulisnya antara lain *al-Mughnî fî al-Tafsîr*, *Zâd al-Maisîr fî Ilm al-Tafsîr*, *Minhâj al-Wushûl ilâ Ilm al-Ushûl*, *Jâmi` al-Masânid bi Alkhâsh al-Anânîd*, *al-Mujtabâ*, *al-Madzhab fî al-madzhab*, dan *al-Inshaf fî masâil al-Khilâf*.⁵⁷

Kitab yang terdiri atas empat jilid ini bukanlah kitab tafsir ayat-ayat hukum saja melainkan tafsir atas semua ayat yang termaktub dalam al-Qur'an. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Ibnu al-Jauzî memulai dengan menuturkan keutamaan dari surat tersebut, mencantumkan *asbâb al-nuzûl* atau waktu nuzulnya apabila ditemukan, hikmah yang terkandung di dalamnya, menyebutkan surat tersebut makkiyah atau madaniyah, dan kemudian baru menginjak pada tafsir ayatnya.⁵⁸ Nuansa madzhab Hanbali cukup terasa dalam kitab tafsir ini. Ibnu al-Jauzi yang bermadzhab Hanbali lebih condong pada madzhab yang dianutnya, meskipun sebelumnya didahului oleh pendapat dalam madzhab-madzhab lainnya. Bahkan, terkadang dirinya hanya menyebutkan pendapat madzhab Hanbali saja dalam keterangannya. Jika terdapat dua riwayat pendapat yang disandarkan pada Imam Ahmad terkait sebuah permasalahan, maka ia akan menyebutkan keduanya.⁵⁹

E. Nalar Ideologis dalam Tafsir Ayat-Ayat Hukum pada Periode Abbasiyah

Tafsir al-Qur'an yang lahir pada periode pertengahan banyak didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab, atau ideologi keilmuan tertentu. Dengan adanya hal ini, maka al-Qur'an seringkali diposisikan sebagai legitimasi atas kepentingan-kepentingan tersebut. Sebelum memproduksi tafsir al-Qur'an, seseorang telah terselimuti dulu dengan ideologi-ideologi yang dianutnya.

⁵⁶ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 209.

⁵⁷ Zâhîr al-Syâwîsy, "Tarjamah Ibnu al-Jauzî" dalam Abû al-Faraj Jamâluddîn 'Abdirrahmân bin 'Alî bin Muḥammad al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdadî, *Zâd al-Maisîr fî Ilm al-Tafsîr*, 23-25.

⁵⁸ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 211.

⁵⁹ *Ibid.*, 209.

Kemudian, ideologi itulah yang nantinya berperan besar dalam corak dan bentuk tafsir yang dihasilkan.⁶⁰

Jika dilihat secara umum, tradisi penafsiran yang muncul pada era afirmatif (pertengahan) terkontaminasi oleh fanatisme madzhab dan kepentingan politik tertentu. Akibatnya, tafsir yang dihasilkan pun terlihat sangat ideologis, subjektif, dan juga tendensius. Dalam bahasa Nasr Hamid Abu Zayd, salah seorang intelektual kontemporer, tradisi tafsir pada era pertengahan disebut sebagai bentuk pembacaan al-Qur'an yang bersifat ideologis-tendensius (*qirâ`ah talwinîyyah mughridhah*).⁶¹

Secara lebih detail, struktur epistemologi tafsir al-Qur'an yang ada dalam era afirmatif sebagaimana diungkapkan Abdul Mustaqim adalah sebagai berikut: 1) Sumber penafsiran didominasi oleh akal (ijtihad) daripada al-Qur'an atau hadits itu sendiri. Dalam konteks ini, para mufassir menggunakan teori-teori keilmuan yang ditekuninya untuk menafsirkan al-Qur'an, seperti filsafat, tasawuf, kalam, fiqih, dan lain sebagainya. 2) Metode penafsiran yang diusung adalah *bi al-ra`yi* (menggunakan akal), deduktif-*tahlîli*, memakai analisis kebahasaan, dan mencocok-cocokkan dengan teori-teori dari suatu disiplin keilmuan atau juga madzhab si mufassir. 3) Validitas penafsiran yang ada adalah koherensi, yakni kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa, madzhab (aliran), dan ilmu yang ditekuni oleh sang mufassir. 4) Karakteristik penafsiran bersifat ideologis, sektarian, *atomistic repetitive*, pemaksaan gagasan non-Qur`ani, ada kecenderungan *truth claim*, dan subjektif. Sedangkan tujuan penafsiran yang dilakukan adalah untuk kepentingan kelompok, mendukung kekuasaan, madzhab, atau ilmu yang digeluti mufassir.⁶²

Pada masa dinasti Abbasiyah sebagai salah satu bagian abad pertengahan yang merupakan masa kemajuan pemikiran, bermunculan banyak mufassir, baik yang menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an atau hanya lebih menspesifikasikan pada ayat-ayat hukum saja. Mereka memberikan corak fiqih (*laun al-fiqhi*) pada produk tafsir yang dihasilkannya. Keilmuan fiqih yang digeluti oleh mereka dipergunakan

⁶⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 59.

⁶¹ *Ibid.*, 70-71.

⁶² *Ibid.*, 72.

untuk mendekati ayat-ayat al-Qur'an, menyibak makna-makna al-Qur'an, dan menggali hukum yang terkandung di dalamnya.

Meskipun demikian, sebagaimana kecenderungan yang timbul secara umum, tafsir ayat-ayat hukum yang dilakukan pada masa Abbasiyah berfungsi sebagai pembela madzhab yang dianutnya, sehingga nalar yang dipergunakan adalah nalar ideologi. Ideologi mempunyai andil penting dalam menentukan hasil akhir sebuah penafsiran ayat-ayat hukum. Dengan kata lain, madzhab yang dianut oleh sang mufassir akan mengkonstruksi cara berpikir dan hasil penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Terkadang pula, dengan semangat membela ideologi madzhab tersebut juga, orang-orang yang berbeda pendapat dengan madzhabnya pun diserang dengan tafsir al-Qur'an.

Untuk menjelaskan nalar ideologis dalam tafsir ayat hukum di atas, berikut beberapa contoh tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang menitikberatkan pada diskusi seputar *dilâlah* yang terkandung dalam redaksi al-Qur'an, yakni *khâs* dan *`âm*, *amr* dan *nahy*, serta lafadz *musytarak*. Nantinya akan terlihat bagaimana ideologi mengambil peranan penting dalam sebuah produk penafsiran. Adapun bentuk penafsiran al-Qur'an sendiri diambil dari kitab-kitab tafsir dari masing-masing madzhab sebagaimana dipaparkan dalam pembahasan sebelumnya.⁶³

1. *Khâs* dan *`Âm*

Khâs merupakan redaksi yang diletakkan pada satu arti tertentu dan menyendiri. Para sarjana hukum Islam sepakat bahwa *dilâlah* yang terkandung di dalamnya bersifat *qath`i*. Namun mereka berbeda pendapat terkait dua hal, yaitu *pertama*, apakah redaksi *khâs* yang dipandang *qath`i al-dilâlah*-nya itu sudah jelas dengan sendirinya, sehingga tidak memerlukan penjelasan lain atau perubahan makna ataukah sekalipun sudah *qath`i* tetapi kemungkinan mempunyai perubahan atau penjelasan lain.⁶⁴ *Kedua*, mengenai posisi tambahan (*ziyâdah*)

⁶³ Pelacakan dalam tulisan ini dibantu oleh kajian yang dilakukan oleh Musâid mengenai dampak perkembangan pemikiran terhadap tafsir pada periode dinasti Abbasiyah. Lihat *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*.

⁶⁴ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 189.

pada redaksi *khâs*, apakah merupakan sebuah bentuk penghapusan (*naskh*) atau tidak?⁶⁵

Menurut Hanafiyah, tambahan tersebut merupakan bentuk *naskh*, sehingga tidak diperbolehkan untuk menerima tambahan dari *khavar wâhid*.⁶⁶ Sementara mayoritas sarjana (Syaff`iyah, Mâlikiyah, dan Hanabilah) berpendapat bahwa tambahan itu bukan *naskh*, sehingga diperbolehkan memberikan tambahan pada hukum yang terkandung pada ayat tersebut. Masing-masing madzhab mengukuhkan pola pikir tersebut dalam kitab tafsirnya. Salah satunya adalah dalam tafsir ayat berikut:

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera” QS. al-Nûr[24]: 2.

Abû Bakar al-Jashshâsh yang bermadzhab Hanafi dalam *Ahkâm al-Qur`ân* berpendapat bahwa hukuman yang diberikan hanya berupa cambuk, tanpa disertai dengan pengasingan, sebab ia tidak menerima penambahan pada redaksi yang sudah *khâs*. Meskipun ada hadits dari `Ubâdah bin al-Shâmid yang menyatakan adanya tambahan hukuman bagi pezina yang belum menikah dengan hukuman pengasingan (*taghrîb*), tetapi haditsnya *ahâd*. Dengan demikian, tidak dapat diposisikan sebagai *ziyâdah*, karena perbedaan status *wurûd*.⁶⁷ Pendiri madzhab ini, Imam Abû Hanîfah juga berpendapat bahwa hukumannya hanya dijilid dengan tanpa diasingkan.

Pendapat yang bercorak Hanafiyah seperti itu lantas disanggah oleh Fakhruddîn al-Râzî yang bermadzhab Syâfi`i dalam *al-Tafsîr al-Kabîr* dengan menandakan adanya tambahan hukuman pengasingan. Menurutnya, berita adanya pengasingan yang berasal dari hadits *ahâd* tidak menghilangkan kewajiban hukuman cambuk sebagaimana ditunjukkan oleh redaksi al-Qur`an. Kolaborasi antara hukuman cambuk dengan pengasingan juga menjadi pendapat Imam al-

⁶⁵ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja`far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 232.

⁶⁶ Hal ini disebabkan karena mekanisme *naskh* (penghapusan) harus dilakukan oleh dua dalil yang sama tingkatannya dari segi *wurûd*.

⁶⁷ Lihat logika berpikir ini dalam Abû Bakar Ahmad bin Alî al-Râzî al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur`ân*, jilid 3, 41-49. Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja`far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 234.

Syâfi`i, sang pendiri madzhab.⁶⁸ Dalam pendapat lainnya, Kalangan Mâlikiyah dan Hanabilah juga berpendapat demikian. Hanya saja, Mâlikiyah berpandangan bahwa hukuman pengasingan tidak diberlakukan pada perempuan.⁶⁹

Sementara `âm adalah satu redaksi yang dari satu segi menunjukkan pada dua aspek atau lebih. Formula yang dipakai untuk menunjukkan redaksi `âm beragam, yaitu *isim syarath*, *isim maushûl*, *kull*, *alif lâm*, dan lain sebagainya. Para ulama sepakat mengenai ke-*qath`i*-an redaksi `âm yang menunjukkan bahwa redaksi itu benar-benar umum. Mereka juga sepakat bahwa redaksi `âm yang disertai *qarînah*, yang dimaksudkan itu khusus, maka mempunyai *dilâlah* yang khusus pula.⁷⁰ Namun, mereka berbeda pandangan terkait lafazh `âm *muthlaq*, yang tidak disertai dengan *qarînah* yang menolak kemungkinan adanya *takhshîsh* atau berlaku umum yang mencakup satuan-satuannya.⁷¹

Hanafiyah berpendapat bahwa *dilâlah* yang terkandung dalam redaksi `âm tersebut berstatus *qath`i*, sebagaimana *dilâlah* redaksi *khâsh* pada maknanya. Akan tetapi, mayoritas (jumhur) ulama mempunyai pandangan berbeda. Mereka memandang bahwa *dilâlah*-nya *zhannî*, sebagaimana *khâsh wâhid* dan *qiyâs*. Menurut mayoritas ulama, redaksi `âm tidak bisa berstatus *qath`i*, kecuali jika ada *qarînah*. Implikasi pendapat ini dapat dilihat dalam ayat di bawah ini:

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

“Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu” QS. al-Nisâ[4]: 101.

Abû Bakar al-Jashshâsh dari kalangan Hanafiyah menyatakan bahwa dispensasi (keringanan) berupa *qashar* yang dimaksud dalam ayat tersebut diberikan pada musafir dalam setiap keadaan apapun, baik untuk keperluan bisnis maupun kegiatan-kegiatan lain sebagainya dengan jangka waktu tiga hari tiga

⁶⁸ Muḥammad al-Râzî Fakhruddîn bin Umar, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid 23, 138.

⁶⁹ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 235.

⁷⁰ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, 194.

⁷¹ Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 237.

malam.⁷² Sementara itu, bagi Ibnu al-Jauzî dari kalangan Hanâbilah, dispensasi itu hanya dapat diberikan pada bepergian yang diperbolehkan (mubah) saja. Untuk tujuan kemaksiatan, tidak diperbolehkan untuk meng-*qashar* shalat. Pendapat seperti ini juga merupakan pendapat Imam Mâlik dan Imam al-Syâfi`i. Namun, disebutkan pula oleh Ibnu al-Jauzî, Abû Hanîfah berpandangan bahwa diperbolehkan untuk melakukan *qashar* meskipun dalam tujuan maksiat.⁷³

Perbedaan yang timbul di antara dua pandangan di atas diakibatkan oleh adanya dua perspektif yang berbeda. Jumhur ulama (Hanâbilah, Mâlikiyah dan Syafî`iyah) memahami bahwa diperkenankan adanya pen-*takhsîsh*-an redaksi `âm dengan *khavar wâhid* atau *qiyâs* dalam ayat ke 101 dari surat al-Nisâ`. *Takhsîsh* berupa pengecualian dalam kemaksiatan merupakan *qiyâs* yang diberlakukan pada redaksi `âm dalam ayat tersebut. Dengan pola pikir ini, maka dispensasi *qashar* hanya diberlakukan pada musafir selain dalam rangka kemaksiatan. Sedangkan ulama Hanafiyah memahami bahwa tidak adanya *takhsîsh* dengan dalil yang *zhannî*, seperti *khavar wâhid* atau *qiyâs*. Pen-*takhsîsh*-an pada ayat al-Qur'an hanya dapat dilakukan dengan dalil yang *qath`i* pula, yakni al-Qur'an.

2. Amr dan Nahy

Amr (perintah) adalah perkataan yang menunjukkan keharusan untuk melakukan sesuatu yang diperintah. Pada ahli fiqih berbeda pandangan tentang *amr* yang tidak disertai *qarînah*. Menurut Syâfi`iyah, kata tersebut menuntut adanya pengulangan tanpa adanya *qarînah*. Sementara dari kubu Hanafiyah menyatakan bahwa hal itu tidak menghendaki adanya pengulangan. Mâlikiyah sepakat dengan Syâfi`iyah, sedangkan Hanâbilah setuju dengan Hanafiyah. Implikasi pandangan tersebut dapat dijelaskan dengan tafsir ayat berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

⁷² Abû Bakar Aḥmad bin Alî al-Râzî al-Jashshâsh, *Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid 3, 234.

⁷³ Abû al-Faraj Jamâluddîn 'Abdirrahmân bin 'Alî bin Muḥammad al-Jauzî al-Qurasyi al-Baghdadî, *Zâd al-Maisîr fî Ilm al-Tafsîr*, 319.

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ
لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci)” QS. al-Mâidah[5]: 6.

Dalam kacamata al-Jashshâsh, tayamum hanya dilakukan sekali saja pada shalat yang dikehendaki sampai berhasil menemukan air. Hal ini berarti bahwa seseorang diperbolehkan bertayamum satu kali untuk melaksanakan shalat berkali-kali. Dalam kitab tafsirnya, ia menyalahkan pendapat orang-orang yang berpandangan bahwa harus memperbaharui tayamum untuk shalat. Argumentasi yang diajukan adalah bahwa kata “*idzâ qumtum*” dalam redaksi awal dalam ayat tersebut secara bahasa tidak menghendaki adanya pengulangan.⁷⁴

Di sisi lain, Fakhruddîn al-Râzî berpendapat bahwa perbaharuan tayamum hanya berlaku untuk satu shalat fardhu saja. Dalam konteks ini, ia mengutip argumentasi yang dibangun oleh Imam al-Syâfi`î. Menurut al-Syâfi`î, sebagaimana dikutip al-Râzî, *istidlâl* yang diambil adalah secara lahiriahnya ayat tersebut menghendaki perintah untuk melakukan wudhu setiap hendak melaksanakan shalat jika terdapat air. Namun, apabila tidak menemukan air, maka ia harus diganti dengan tayamum yang tentunya meninggalkan aktivitas bersuci dalam wudhu sesuai dengan perilaku Nabi. Dengan demikian, kandungan hukum yang tersisa dalam ayat tayamum tersebut adalah lahiriahnya ayat saja, yakni bersuci setiap hendak melaksanakan shalat.⁷⁵

Sementara itu, *nahy* (larangan) merupakan perkataan yang mempunyai tujuan untuk meninggalkan suatu perbuatan. Pro-kontra yang timbul dari tema ini berkisar pada *fasâd* yang dimunculkan oleh larangan. Apakah setiap larangan mempunyai implikasi batalnya sebuah perbuatan ataukah tidak. Perdebatan seputar hal ini dapat disimak dalam berbagai interpretasi atas ayat berikut:

⁷⁴ Abû Bakar Aḥmad bin Alî al-Râzî al-Jashshâsh, *Aḥkâm al-Qur’ân*, jilid 4, 22.

⁷⁵ Sebelumnya, al-Râzî menerangkan bahwa al-Syâfi`i melarang melakukan tayamum untuk dua shalat fardhu, tetapi hal itu tidak terjadi pada wudhu (maknanya, wudhu boleh digunakan untuk dua shalat fardhu). Muḥammad al-Râzî Fakhruddîn bin Umar, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid 11, 178.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ
ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum`at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.” QS. al-Jum`ah[62]: 9.

Abû Bakar al-Jashshâsh dalam *Ahkâm al-Qur`ân* menganggap jual beli yang dilakukan pada saat menginjak waktu shalat jum`at tetap sah. Ia berargumentasi dengan Q.S. al-Nisâ`[4]: 29⁷⁶ yang menyatakan bahwa jual beli sah apabila terjadi saling ridha antara kedua belah pihak. Adapun larangan dalam surat al-Jum`ah di atas tidak berhubungan dengan substansi akad, tetapi lebih pada menyibukkan diri ketika shalat. Dari logika tersebut, larangan berupa jual beli saat shalat Jum`at tidak meruntuhkan sahnya sebuah perbuatan shalat jum`at itu sendiri, meskipun perbuatan tersebut masuk kategori *nahy*.⁷⁷

Sementara Ibnu al-Jauzî dari golongan Hanâbilah menyatakan bahwa tidak diperbolehkan melakukan jual beli pada saat adzan Jum`at. Lebih jauhnya, jual beli yang dilakukan pada waktu itu menjadi batal bagi orang yang memiliki kewajiban menunaikan ibadah Jum`at. Dalam penuturan Ibnu al-Jauzî, perkataan tersebut diklaim juga merupakan pendapat imam Mâlik, yang berlainan dengan pendapat kebanyakan ulama seperti Abû Hanîfah, al-Syâfi`i, dan selainnya.⁷⁸

3. Musytarak

Redaksi *musytarak* merupakan satu lafazh yang mempunyai dua makna. Dengan arti lain, katanya memang tunggal, tetapi makna yang ditimbulkannya jamak. Redaksi seperti ini banyak terdapat dalam al-Qur`an, yang perbedaan pendapat yang ditimbulkannya juga sangat beragam.⁷⁹

Di antara contoh lafazh *musytarak* ini adalah huruf wawu, yang memang mempunyai dua makna, yaitu urut atau tartib dan terpisah (tidak urut). Salah satu

76 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ يَبَاطِلٌ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَحَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

77 Abû Bakar Ahmad bin Alî al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur`ân*, jilid 5, 341.

78 Abû al-Faraj Jamâluddîn ‘Abdirrahmân bin ‘Alî bin Muḥammad al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdadî, *Zâd al-Maisîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*, 1436.

79 Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja’far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikrî*, 252.

ayat al-Qur'an yang menimbulkan perdebatan yang berasal dari huruf wawu yang *musytarak* adalah al-Mâidah ayat 6. Berikut penafsiran ayat tersebut berdasarkan perpektif madzhab.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

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

Menurut al-Jashshâsh, ayat di atas membatalkan pendapat orang yang mengharuskan adanya tartib dalam wudhu. Seseorang yang berwudhu, baginya, diperbolehkan mendahulukan satu dengan yang lainnya sesuai apa yang dikehendaki. Hal yang menarik adalah ternyata al-Jashshâsh mengkritik secara keras pendapat Imam al-Syâfi`i yang mengharuskan adanya sifat berurutan dengan mengkategorikan pendapat tersebut telah keluar dari konsensus (ijma`) para ulama salaf dan fuqaha`. Bagi Abû Bakar al-Jashshâsh, huruf wawu tidak mewajibkan tartib sesuai dengan pendapat ahli bahasa.⁸⁰

Sementara Ibnu al-`Arabî lebih cenderung memaknai tartib dalam ayat di atas. Huruf *fa`* dalam kata *faghsilû* bermakna *ta`qîb* sehingga menghendaki adanya pertalian antara satu aktivitas dengan aktivitas lainnya. Baginya, pendapat yang shahih adalah mendahulukan apa yang didahulukan oleh Allah. Ia menegaskan pandangannya dengan salah satu hadits Nabi ketika melakukan ibadah haji. Dikisahkan bahwa saat Nabi telah sampai di bukit Shafa, beliau lalu bersabda “Kita memulai dengan apa yang telah didahulukan oleh Allah, dan permulaan (sa`i) dari bukit Shafa merupakan sebuah kewajiban.” Selain itu pula, Nabi Muhammad dalam seluruh umurnya selalu melakukan wudhu secara urut sebagaimana urutan yang tertera dalam ayat al-Qur'an. Perilaku Nabi tersebut merupakan *bayân mujmal* terhadap ayat al-Qur'an, dan *bayân mujmal wâjib* dihukumi wajib.⁸¹ Pendapat seperti yang dipaparkan Ibnu al-Arabî ini adalah

⁸⁰ Abû Bakar Aḥmad bin Alî al-Râzi al-Jashshâsh, *Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid 3, 368.

⁸¹ Abû Bakar Muḥammad bin 'Abdillâh Ibn al-'Arabî, *Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid 2, 52.

pendapat sekelompok ulama Mâlikiyah yang berlainan dengan pandangan Mâlikiyah pada umumnya.⁸²

Fakhruddîn al-Râzi dari kalangan Syâfi`iyyah juga memiliki pendapat yang sama seperti Ibnu al-Arabi. Ia mengutip pendapat Imam al-Syâfi`i, pendiri madzhabnya mengenai perilaku tartib yang menjadi syarat sahnya wudhu yang dilengkapi dengan berbagai argumentasi yang diusung oleh al-Syâfi`i. Di lain pendapat, Imam Mâlik dan Abû Ḥanîfah mempunyai pendapat yang berbeda dengan tidak mencantumkan tartib dalam syarat sah wudhu.⁸³

F. Penutup

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa madzhab yang dianut oleh seorang mufassir sangat mempengaruhi produk penafsirannya. Atau dengan maksud lain, ideologi seorang mufassir berimplikasi kuat pada tafsir mereka terhadap ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Mereka dengan gigih membela pendapat dan pola pikir dalam madzhab yang dianutnya. Seseorang yang bermadzhab Ḥanafi secara umum akan mendasarkan penafsirannya pada madzhab yang dianutnya tersebut, begitu pula madzhab Mâliki, Syâfi`i, ataupun juga Ḥanbali. Akibatnya, tafsir ayat-ayat hukum yang muncul pun berwarna sesuai dengan warna madzhab si mufassir. Proses seperti inilah yang disebutkan sebagai nalar ideologis yang banyak terjadi pada periode afirmatif (pertengahan), yang dalam tulisan ini difokuskan pada dinasti Abbasiyah dengan kemajuan ilmu fiqh masing-masing madzhab.

⁸² Musâid Muslim Abdillâh Ali Ja'far, *Atsar al-Tathawwur al-Fikri*, 254.

⁸³ Muḥammad al-Râzi Fakhruddîn bin Umar, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid 11, 152-153.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Akbar S. *Citra Muslim: Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, erj. Nunding Ram dan Ramli Yakub. Jakarta: Erlangga, 1992.
- al-`Arabi, Abû Bakar Muḥammad bin `Abdillâh Ibn *Aḥkâm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- al-Baghdadi, Abû al-Faraj Jamâluddîn `Abdirrahmân bin `Ali bin Muḥammad al-Jauzi al-Qurasyi. *Zâd al-Maisîr fî Ilm al-Tafsîr*. Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2002.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: eISAQ Press, 2006.
- al-Ḥanafi, Muḥyiddîn Abî Muḥammad Abd al-Qâdîr al-Qurasyi. *al-Jawâhir al-Mudhiyyah fî Thabaqât al-Ḥanafiyah*, juz I. Saudi Arabia: Hijr li al-Tibâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi` wa al-Ḥâlân, 1993.
- Hitti, Philip K. *History of The Arab*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Ja`far, Musâid Muslim Abdillâh Ali. *Atsar al-Tathawwur al-Fikri fî al-Tafsîr fî al-Ashr al-Abbâsi*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1984.
- al-Jashshâsh, Abû Bakar Aḥmad bin Ali al-Râzi. *Aḥkâm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Iḥyâ` al-Turats al-`Arabi, 1992.
- Makhlûf, Muḥammad bin Muḥammad bin `Umar bin Qâsim. *Syajarah al-Nûr al-Zakiyyah fî Tabaqât al-Mâlikiyyah*, juz I. Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- _____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Pamungkas, Imam dan Maman Surahman. *Fiqh 4 Madzhab*. Jakarta: al-Makmur, 2015.
- al-Râzi, Muḥammad Fakhruddîn bin Umar. *al-Tafsîr al-Kabîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Sirry, Mun`im A. *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

- al-Subki, Tâjuddîn Abî Nasr Abd al-Wahhâb bin `Ali bin Abd al-Kâfi. *Thabaqât al-Syâfi`iyyah al-Kubrâ*, juz VIII. t.p.: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-`Arabiyyah, t.t.
- Syafe`i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.