

- g. Menjelaskan penafsiran ayat secara luas dan juga mencakup segi rahasia-rahasia yang terkandung, kebalaghahan dan segi keilmiahannya.
- h. Menjelaskan hukum-hukum yang terkandung dan pendapat para ulama dengan dalil-dalil yang digunakan masing-masing dan selanjutnya mentarjih pendapat yang dianggap kuat oleh As-Shabuni.
- i. Menjelaskan tentang petunjuk-petunjuk yang terkandung dalam ayat-ayat secara ringkas.
- j. Menutup pembahasan dengan mengemukakan hikmah at-tasri' dari ayat-ayat yang ditafsirkan.

Lebih lanjut as-Shabuni menjelaskan bahwa penyusunan kitab tafsir ahkam karyanya ini merupakan "khulashah" dari pendapat para mufassir yang terkenal, baik masa dahulu ataupun pada masa modern, dan berbagai ulama yang berkecimpung dalam kajian al-Qur'an, baik dalam bidang fiqh, hadis, bahasa, ushul fiqh, tafsir, *istinbath* hukum dan lainnya. (Ash-Shabuni 1999)

Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, as-Shabuni umumnya mengutip pendapat al-Qurthuby. Hal ini dapat dilihat mulai dari penafsiran isti'azah ketika dia menjelaskan makna syaithan, bahwa al-Qurthuby menjelaskan syaitan itu dinamakan syaithan karena menjauhkan manusia dari kebenaran dan menimbulkan keragu-raguan pada manusia. Siapa saja yang menyebabkan timbulnya keragu-raguan, baik dari kalangan jin, manusia ataupun "ad-dawab" (binatang melata) maka dia tergolong kepada syaithan.

Jika diperhatikan proses as-Shabuni sampai kepada hukum atau metode *istinbathnya*, dapat diketahui bahwa as-Shabuni dalam metode *istinbath* mengikuti metode al-Qurthuby. Pertama adalah dengan menjelaskan makna lafaz secara kebahasaan, bahkan dalam hal ini as-Shabuni mengutip pendapat al-Qurthuby. Misalnya makna dari lafaz ayat "al-qatla" menurut al-Qurthuby adalah yang dimaksudkan adalah dijamakkan fa'il" dengan "fa'la" apabila merupakan sifat yang

menunjukkan kepada suatu masa ketika melakukan perbuatan tidak sanggup untuk ---. Asal makna lafaz ” al-qathl” ini adalah menghilangkan ruh atau nyawa dari jasad seperti maut. Tetapi ketika diperhatikan perbuatan seseorang yang dicap sebagai pembunuh, jika dipandang hilang atau lenyapnya kehidupan maka dikatakan maut, dengan dalil firman Allah dalam surat Ali imran ayat 144. Kemudian Ash-Shobuni menjelaskan hukum-hukum yang terkandung dalam ayat, dengan menjelaskan pendapat ulama mazhab dan dalil-dalil mereka, baik dalil ayat-ayat al-Qur’an, dalil hadist ataupun dalil aqal. Hal ini sama dengan cara yang dilakukan oleh al-Qurthuby ketika menjelaskan penafsiran ayat-ayat hukum. Selanjutnya ash-Shabuni melakukan tarjih terhadap pendapat mazhab yang telah dikemukakannya tentang hukum pembunuhan dalam surat al-Baqarah ayat 179 tersebut, yaitu: Pertama tentang hukuman qishash bagi seorang majikan terhadap hamba sahayanya, menurut mazhab Abu Hanifha berlaku hukuman qishash. Ini adalah pendapat yang logis karena dalam Islam kehormatan seorang muslim itu sama, apakah dia seorang yang merdeka ataupun budak. Karena itu seorang majikan diqishash jika dia membunuh budaknya. Dalil penguatnya adalah hadits yang menjelaskan ” siapa yang membunuh budaknya maka kami juga akan membunuhnya”. (Ash- Shabuni 1999)

Kedua hukuman qishash bagi seorang muslim yang membunuh orang kafir, menurut Abu Hanifah seorang mukmin dibunuh karena membunuh orang kafir. Di sini ash-Shabuni mentarjih pendapat jumhur ulama yang berpendapat bahwa seorang mukmin tidak akan diqishash karena dia membunuh seorang kafir, sebagaimana dalil hadist yang telah menjelaskan bahwa ” la yuqtalu mukmin bi kafir”, (H.R Bukhari) seorang mukmin tidaklah akan dibunuh karena membunuh seorang kafir. Dalam masalah ini ash-Shabuni mengemukakan dalil aqal bahwa bagaimana mungkin seorang mukmin sama dengan seorang kafir karena di sisi Allah SWT seorang kafir itu dipandang najis sedangkan seorang mukmin adalah baik dan suci, dengan menguatkan logikanya dengan firman Allah dalam surat Q.S.at-

Taubah : 28 dan Q.S.al-Maidah: 100. Oleh karena itu tidak mungkin membunuh seorang mukmin yang suci karena dia memunuh seorang musyrik yang najis. Jadi jelaslah yang rajih adalah pendapat jumhur. (Ash-Shabuni 1999)

Dari cara ash-Shabuni sampai kepada pendapat hukumnya dia melakukan metode *istinbath* dengan, pertama menggunakan *qaedah kebahasan* dalam menjelaskan makna lafaz yang disebut juga dengan *penalaran bayani*, kedua dengan mentarjih pendapat para fuqaha' dan yang ketiga dengan menggunakan penalaran maqasidi artinya menjelaskan *maqashid al-hukum* yang terdapat dalam ayat.

Metode yang digunakan ash-Shabuni ini sama dengan yang digunakan oleh al-Qurthuby. Al-Qurthuby dikenal dikalangan ulama sebagai ulama yang menggunakan tarjih. Dengan demikian al-Qurthuby dikategorikan sebagai mujtahid tarjih. Ash-Shobuni dengan demikian juga tergolong kepada mujtahid tarjih. Namun ash-Shabuni dalam metodenya tidak sepenuhnya sama dengan al-Qurthuby, karena hanya menggunakan kaedah kebahasan dalam penafsiran makna lafaz saja sedangkan al-Qurthuby menjelaskan lebih luas sampai kepada cakupan makna lafaz dan makna mana yang digunakan dalam penentuan hukum dari ayat tersebut. Kemudian ash-Shabuni dalam menjelaskan cakupan hukum yang dikandung ayat 179 surat al-Baqarah tidak seluas penjelasan al-Qurthuby dalam jelaskan tentang cakupan hukumnya.

Namun demikian dapat diketahui dengan jelas bahwa ash-Shobuni mengikuti metode yang digunakan oleh al-Qurthuby dan menjadikan al-Qurthuby sebagai rujukan pokok, sehingga dalam penafsiran semua ayat-ayat hukum yang dilakukannya dia umumnya mengutip pendapat al-Qurthuby. Artinya al-Qurthuby mempunyai posisi yang sangat istimewa pada penafsiran ayat-ayat hukum dalam *tafsir fiqh as-Shabuni*, dibandingkan para mufassir lainnya, walaupun pendapat mereka sebahagian juga dikutip oleh ash-Shobuni.

3. Muhammad Ali As-Sais, seorang ulama Mesir bermazhab Syafi'i yang lahir pada tahun 1319 H (1899 M). Dia sudah hafal al-Qur'a seluruhnya pada usia 9 tahun dan menyelesaikan pendidikannya di Al-Azhar dan mulai mengabdikan sebagai tenaga pengajar disana ketika baru berusia 28 tahun. Kemudian dia pindah ke Ushuluddin dan mengajar disana yang selanjutnya secara bertahap jenjang karirnya sampai menjadi Dekan fakultas ushuluddin, selanjutnya juga pernah menjadi Dekan Fakultas Syari'ah tahun 1957 M. Pada tahun 1927 Ali As-Sais menyelesaikan pendidikan Doktrinya. Dia juga pernah menjadi hakim Agung pada tahun 1932 M, menjadi anggota Dewan tinggi ulama pada tahun 1950 M dan menjadi anggota Majelis Tinggi di universitas al-Azhar dari tahun 1954 sampai dia wafat tanggal 1 Zulhijjah tahun 1396 H (1976 M) di Kairo.

Muhammad Ali as-Sais telah menyusun karya dalam bidang tafsir fiqh dengan judul Tafsir Ayat al-Ahkam pada tahun 1356 H. Kitab ini terdiri dari beberapa jilid tetapi dalam satu kitab. Kitab tersebut dibaginya kepada 4 juzu' pada satu jilid. Kitab ini sudah diterbitkan tiga kali di Kairo, pertama tahun 1356 H (1938 M), kedua tahun 1373 H (1954 M) dan yang ketiga diterbitkan oleh Penerbit Muhammad Ali Shabih. Sebenarnya kitab Tafsir Ayat Ahkam yang disusun oleh Ali As-Sais ini merupakan kitab tafsir yang disusun untuk keperluan Kuliah Syari'ah di Universitas AlAzhar Kairo, untuk 4 tahun. Menurut DR. Fahd ar-Rumi, pada awalnya siapa penyusun kitab tersebut tidak diketahui, kemudian kitab tersebut diedit dan diperiksa serta diperbaiki oleh seorang Dosen di Fakultas Syari'ah yang juga Dekannya Syaikh Muhammad ali As-Sais.

Selanjutnya al-Iyazi menjelaskan bahwa Tafsir Ayat Ahkam ini didasarkan pada mazhab Ahli Sunnah wal Jama'ah, dan disusun sesuai tartib surat dan ayat dalam al-Qur'an, tanpa ada bab-bab fqh, tetapi semua ayatnya berkaitan dengan hukum-hukum. Penulisnya tidak menjelaskan tujuan penyusunan kitab dan bagaimana metode yang digunakan karena disusun untuk pengajaran. Namun kitab ini memuat pendapat mazhab yang empat dan pendapat yang kuat menurut penulisnya. Oleh karena itu dalam

kitab tafsir fiqh karya Ali As-Sais ini tidak ditemukan sikap fanatik mazhab. Adapun metode yang digunakan oleh Ali As-Sais dalam menafsirkan ayat-ayat hukum adalah sebagai berikut:

- a. Menyebutkan sebahagian ayat-ayat yang mengandung hukum.
- b. Menjelaskan makna-makna ayat tersebut.
- c. Menjelaskan pendapat ulama pada masalah hukum yang terdapat dalam ayat.
- d. Mentarjih pendapat para ulama yang dikemukakan.
- e. Menjelaskan hadist

Jika diperhatikan metode penafsiran Muhammad Ali As-Sais ketika menjelaskan hukum yang terkandung dalam ayat, misalnya ketika menjelaskan ayat 178 surat al-Baqarah tentang hukuman bagi pembunuhan yang menyebabkan hukuman qishash maka akan nampak bahwa metode *istinbathnya* mengikuti metode yang digunakan oleh al-Qurthuby. Pertama Muhammad Ali s-Sais menjelaskan makna lafaz yang terdapat dalam ayat, misalnya lafaz "kutiba" pada ayat ini maknanya adalah furidha sama dengan makna lafaz "kutiba" pada ayat "kutiba 'alaikum ash-shiyam". Kemudian lafaz "al-qishash" bermakna melakukan sesuatu yang sama dengan perbuatan yang dilakukan kepadanya, sebagaimana makna lafaz qishash pada firman Allah "fa irtadda 'ala atsari hima qasha". Selanjutnya Muhammad Ali as-Sais menjelaskan bahwa ayat qishash ini adalah 'am (umum) mencakup semua tindak pidana pembunuhan sengaja, kemudian ada hadits yang mentakhshishnya. Diantaranya adalah hadits riwayat Ibnu 'Umar yang menjelaskan bahwa Nabi SAW bersabda "la yuqtal al-walid bi walidihi, dan " la yuqadu al-ab bi ibnihi".

Setelah menjelaskan asbab an-nuzul dan makna ayat, Muhammad Ali as-Sais menjelaskan perbedaan pendapat ulama tentang hukum yang terkandung dalam ayat 178 surat al-Baqarah ini, yaitu apakah seorang yang merdeka dibunuh karena membunuh budak?, apakah seorang muslim dibunuh karena membunuh kafir zimmi atau tidak? Cara ini sama dengan yang dilakukan oleh al-Qurthuby, yaitu memngemukakan pendapat para

ulama mazhab kemudian memuqaranahkannya. Dan Muhammad Ali as-Sais tidak berpihak kepada salah satu mazhab yang pendapatnya dia kemukakan, walaupun sebenarnya dia dikenal sebagai salah seorang ulama Syafi'iyah. Hanya saja Muhammad Ali as-Sais memang tidak mengutip pendapat atau penafsiran al-Qurthuby walaupun jika diperhatikan dengan seksama jelas cara yang digunakan sangat mirip dengan metode yang digunakan oleh al-Qurthuby. Bahkan kitab tafsir Ayat Ahkam Muhammad Ali As-Sais ini tidak menjelaskan buku rujukan yang digunakannya untuk menyusun kitab tafsir ayat ahkam ini.

4. Tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuhaili. Wahbah bin Mushthafa al-Zuhaili lahir pada tahun 1932 di Kota Dair 'Athiyah di Syria, sebelah utara Damaskus.

Kitab *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, yang terdiri dari 17 jilid, 8000 halaman dan diterbitkan oleh Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, Beirut (Libanon). Dicitak untuk pertama kali pada tahun 1991, kitab ini termasuk ke dalam salah satu kitab tafsir kontemporer yang mengkaji berbagai isu penting yang luas. Al-Zuhaili dalam tafsir *al-Munir* mengkolaborasikan beberapa metode. Ditinjau dari aspek sumber penafsiran, terlihat jelas bahwa tafsir ini menggunakan model penafsiran yang merupakan perpaduan antara penafsiran *bi al-ma'tsur* (periwayatan) dan *bi al-ra'y* (penalaran dan ijtihad). Penggabungan dua metode ini merupakan hal yang ganda atau jamak dilakukan di kalangan mufassir salaf. Misalnya Ibn Jarîr al-Thabari dalam kitabnya *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, yang monumental dan dijadikan sebagai kitab induk bagi *Tafsir bi al-ma'tsur*, mencoba memadukan kedua metode ini, meskipun dalam bentuk yang sangat sederhana. Hal ini terlihat ketika ia mencoba menuangkan idenya dengan mengomentari riwayat-riwayat yang ia paparkan dan menggali hukum yang terkandung di dalamnya. Walaupun sesungguhnya masih terdapat perbedaan antara batasan *ma'tsur* dan *ra'y* yang sering kali bercampur satu sama lain atau bahkan saling melengkapi.

Berbeda dengan apa yang dilakukan al-Thabari dan mufassir lainnya, dalam menerapkan tafsir *bi al-ma'tsur* al-Zuhaili lebih mementingkan keringkasan, sehingga riwayat-riwayat yang dijadikan rujukan dalam konteks ini adalah riwayat yang paling benar saja yang dinukil dari kitab-kitab tafsir Klasik, seperti tafsir karya

al-Thabari, dan al-Qurthuby. Hampir tidak dijumpai perdebatan mengenai kualitas *sanad* antara riwayat-riwayat yang beragam dalam menjelaskan makna ayat. Di sisi lain, dalam menjelaskan penafsiran ayat, penalaran dan ijtihad yang diberikan oleh al-Zuhaili terlihat tidak mendapatkan porsi yang terlalu besar, namun masih menempati porsi yang signifikan di bagian lain dalam menjelaskan kandungan ayat. Hal ini disebabkan adanya pemisahan antara penafsiran ayat (*al-Tafsîr wa al-bayân*), yang merupakan pemahaman lahiriyah ayat, dengan penjelasan kandungan ayat (*al-fiqh al-hayat*), yang merupakan pemahaman terhadap pesan-pesan al-Qur'an yang berhubungan dengan isu-isu yang berkembang di dalam masyarakat, baik dimensi hukum maupun persoalan lainnya.

Al-Zuhaili dalam tafsirnya cenderung mengambil pola modern, yaitu metode *tahlili* (analitis) dan menerapkan metode semi tematik. Sebagaimana yang dimaksudkan oleh metode *tahlili* (analitis)-suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Langkah-langkah yang ditempuh dalam tafsir ini pun disusun sesuai dengan urutan *mushaf*; dengan menjelaskan unsur-unsur yang terkait dengan segala hal yang dikandung oleh ayat, seperti aspek-aspek kebahasaan meliputi *i'rab*, *balaghah*, makna kosa kata; historisitas turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan *munasabat* (korelasi) suatu ayat dengan ayat sebelumnya.

Contoh muqaranah mazahib dalam tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuhaili dapat dilihat hampir pada semua penafsiran ayat hukum, misalnya dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 30 dan ayat 178 yang menjadi objek kajian dalam disertasi ini dan ayat-ayat lainnya. Dalam penafsiran ayat 30 surat al-Baqarah tentang hukum mengangkat khalifah atau pemimpin di kalangan umat misalnya Wahbah al-Zuhaili mengemukakan bahwa tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, kecuali pendapat Abu Bakar al-ashim dari kalangan Mu'tazilah yang menyatakan " iman tidak wajib adanya berdasarkan ad-din, tetapi membolehkan hal tersebut jika umat memerlukan untuk mewujudkan kebutuhan, perjuang jihad, membela hak-hak mereka, untuk menentukan pembagian ghanimah, fai', nafkah orang yang berhaq, menegakkan hukuman hudud terhadap yang berhak dan lainnya.

Kemudian Wahbah mengemukakan pendapat dalil jumhur ulama yang berpendapat wajibnya ada khalifah dikalangan umat, yaitu ayat 30 surat al-Baqarah, ayat 26 surat Shad dan ayat 55 surat an-Nur. Kemudian ijmak sahabat tentang pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah setelah waftnya Rasul SAW. Di Tsaqifah bani sa'idah.⁹⁸

Begitu juga pada penafsiran ayat 178 surat al-Baqarah tentang hukuman qishash antara pembunuhan orang merdeka dengan budak dan pembunuhan orang muslim dan orang kafir. Wahbah menjelaskan bahwa dalam masalah tersebut para ulama berbeda pendapat. Jumhur mensyaratkan adanya kesekufuan atau kesetaraan antara yang membunuh dengan yang dibunuh dalam hal Islam dan kemerdekaan. Qishash hanya berlaku jika sesama muslim dan sesama orang yang merdeka. Tetapi bagi Hanafiah hal tersebut tidak dijadikan syarat pelaksanaan qishash, yang dijadikan kesetaraan adalah kedudukannya sebagai manusia, oleh karena itu seorang muslim diqishash karena membunuh orang kafir dan seorang yang merdeka diqishash karena membunuh seorang budak.

Jumhur berdalil selain dengan 30 surat al-baqarah, juga dengan hadits riwayat Ibnu Umar yang menjelaskan “tidaklah dibunuh seorang muslim karena membunuh orang kafir” riwayat bukhari dan hadits marfu' dari Ibnu Abbas “tidaklah dibunuh seorang yang merdeka karena membunuh seorang budak” riwayat Daraqutni. Sedangkan Hanafiah berdalil dengan keumuman ayat qishash tanpa membedakan jiwa dengan jiwa lain berdasarkan ayat 30 surat al-Baqarah dan ayat 45 surat al-Maidah. Jadi alasan jumhur adalah lafaz “qishash” sedangkan Hanafiah menggunakan lafaz “qatla”.⁹⁹

Kemudian ketika menjelaskan penafsiran ayat 33 surat al-Maidah dijelaskan oleh wahab al-Zuhaili bahwa makna ayat “أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ” menurut malikiyah adalah mereka pelaku hirabah tersebut dipindahkan dari negeri muslim ke negeri muslim lainnya jika mereka muslim, tetapi jika mereka kafir boleh membuang mereka ke negeri muslim atau negeri ahlul harbi (non muslim). Menurut

⁹⁸ Wahab al-Zuhaili, *Al-tafsir Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah*, Beirut, dar al-Fikri al-Mu'ashir, 1418 H/1998 M, h. 129.

⁹⁹ Ibid., h. 109-112.

Mazhab Hanbali, jika mereka tidak memiliki tempat tinggal maka mereka tidak perlu dibuang ke suatu daerah. Menurut Hanafiyah dan Syafi'iyah mereka itu di penjara. Jumhur berpendapat bahwa “au” pada ayat adalah untuk menunjukkan jenis dan tertib sesuai dengan tindakan yang dilakukan pelaku hirobah, dia dibunuh jika membunuh, disalib jika dia membunuh dan mengambil harta, dipotong tangannya jika hanya mengambil harta saja, dan di buang jika hanya mengancam saja. Sedangkan menurut Malikiyah makna “au” tersebut adalah untuk takhyir.¹⁰⁰

Wahbah Zuhaili sependapat dengan pendapat jumhur ulama yang menjelaskan bahwa “au” li tanwi’, menunjukkan tertib dan tauzi’sesuai dengan tidak pidana yang dilakukan. Wahbah menjelaskan bahwa ayat ini mengandung dua ketetapan hukum, pertama hukuman bagi pelaku hirobah kedua hukuman bagi pelaku yang bertaubat. Hukuman bagi pelaku hirobah sesuai dengan ketentuan ayat sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Bagi pelaku hirobah bukan hanya hukuman di dunia saja tetapi juga hukuman di akhirat kelak, yaitu azab dalam neraka. Hal itu menunjukkan bahwa tindak pidana hirobah merupakan kejahatan yang berbahaya dan kejahatan besar. Kemudian ayat juga menunjukkan bahwa hukuman di dunia tidak menggugurkan hukuman di akhirat kelak. Sedangkan bagi yang bertaubat sebelum ditangkap maka berlaku ketentuan hukuman sesuai tindak pidana yang dilakukan, namun wali korban juga boleh memberikan maaf jika bersedia.¹⁰¹

Begitu juga dalam menjelaskan surat an-Nur ayat 2 Wahbah juga mengemukakan muqaranah mazahib dalam menjelaskan ketentuan hukum yang terkandung dalam ayat tersebut, dengan mengemukakan pendapat jumhur ulama bahwa bagi pezina hukumannya dibagi dua kategori, pertama zina muhsan dan kedua ghairu muhsan. Tetapi khawarij tidak mengakui pendapat tersebut dan menyatakan bahwa ayat zina tersebut bersifat ‘amm oleh karena itu berlaku untuk semua pezina, tidak ada takhsish dengan menggunakan hadits ahad yang diriwayatkan tentang had rajam. Jumhur berpendapat baoleh takhsish dengan

¹⁰⁰ Ibid., h. 171.

¹⁰¹ Ibid. H. 169.

khobar ahad dan bahwa hukum syari'at itu diturunkan Allah SWT. Adalah untuk kemaslahatan manusia.¹⁰²

Ayat ini bersifat 'amm, jadi berlaku untuk semua pezina, baik dia muslim ataupun kafir. Tetapi kafir harbi tidak diberlakukan hukuman ini. Sedangkan bagi zimmi menurut jumhur diberlakukan kepada mereka had zina ini. Had zina ini ditetapkan oleh Allah SWT adalah untuk menjaga kemaslahata, haq-haq serta menghindari percampuran nasab (kekacauan nasab), menjaga martabat manusia, memelihara ketenangan masyarakat, tidak terjadinya tindakan-tindakan yang kekerasan di jalan, menghindari tersebarnya penyakit-penyakit yang membahayakan seperti penyakit kulit atau penyakit kelamin, untuk memuliakan kedudukan wanita. untuk menjaga dan tidak menghancurkan masa depan mereka.

¹⁰³

5. Ibnu Shaleh al-Hutsaimin

Nama lengkap beliau Muhammad Bin Shalih Bin Muhammad bin Utsaimin Al-Wahib At-Tamimi. Dilahirkan di kota Unaizah tanggal 27 Ramadhan 1347 Hijriyah dan meninggal dunia pada tahun 1421. Beliau belajar membaca Al-Qur'an kepada kakeknya dari garis ibunya yaitu Abdurrahman Bin Sulaiman Ali Damigh, sampai beliau hafal. Sesudah itu beliau mulai mencari ilmu dan belajar khat (ilmu tulis menulis), ilmu hitung dan beberapa bidang ilmu sastra. Ia berguru kepada Syaikh Abdurrahman ibn Nashir al- Sa'dly yang merupakan guru pertama beliau dan mengambil ilmu tauhid, tafsir, hadits, fiqh, ushul fiqh dan beberapa ilmu lainnya, di samping itu beliau juga pernah belajar kepada Syaikh Abdullah bin Baz

Ia belajar ke seorang ulama ternama yaitu Syaikh Ali Ash-Shalihin. Syaikh Abdurrahman As-Sa'di Rahimahullah menugaskan kepada 2 orang muridnya untuk mengajar murid-muridnya yang kecil. Dua murid tersebut adalah Syaikh Ali Ash-Shalihin dan Syaikh Muhammad Bin Abdil Aziz Al-Muthawwi'. Kepada yang terakhir ini ia (syaikh Utsaimin) mempelajari kitab *Mukhtasar Al Aqidah Al Wasithiyah* dan *Minhaju Salikin fil Fiqh* karya Syaikh Abdurrahman as-Sa'di dan Al- Ajurrumiyah serta Alfiyyah. Di samping itu, beliau belajar ilmu faraidh (waris)

¹⁰² Ibid, jld. 18, h. 125-126.

¹⁰³ Ibid., h. 129.

dan fiqh kepada Syaikh Abdurrahman Bin Ali Bin 'Audan. Sedangkan kepada syaikh (guru) utama beliau yang pertama yaitu Syaikh Abdurrahman Bin Nashir As-Sa'di, beliau sempat mengkaji masalah tauhid, tafsir, hadits, fiqh, ustsul fiqh, faraidh, musthalahul hadits, nahwu dan sharaf. Setelah 2 tahun, beliau lulus dan diangkat menjadi guru di ma'had Unaizah Al 'Ilmi sambil meneruskan studi beliau secara intishab pada fakultas syari'ah serta terus menuntut ilmu dengan bimbingan Syaikh Abdurrahman Bin Nashir As-Sa'di. Ketika Syaikh Abdurrahman Bin Nashir As-Sa'di wafat, Utsaimin menggantikan sebagai imam masjid jami' di Unaizah dan mengajar di perpustakaan nasional Unaizah disamping tetap mengajar di ma'had Al Ilmi. Kemudian ia pindah mengajar di Fakultas Syari'ah dan Ushuludin cabang universitas Al Imam Muhammad Bin Su'ud Al Islamiyah di Qasim. ia juga termasuk anggota Haiatul Kibarul Ulama di Kerajaan Arab Saudi. Syaikh mempunyai banyak kegiatan dakwah kepada Allah serta memberikan pengarahan kepada para Da'i di setiap tempat.

Syaikh Utsaimin dalam tafsirnya menggunakan metode yang mudah difahami oleh manusia secara umum dan juga oleh murid-muridnya, sehingga dapat kita lihat dalam tafsirnya itu beliau menggunakan perkataan yang jelas, kalimat yang dalam dan tidak bertele-tele dan selalu beliau iringi dengan untaian nasihat dari ayat-ayat al-Quran. Oleh karena itu dalam tafsirnya tidak banyak menyebutkan perkataan dan masalah-masalah cabang yang banyak didapatkan dalam kitab tafsir seperti masalah balaghah dan i'rab. Berikut ini metode tafsir Utsaimin yang dimaksud:

1. Terperinci ketika membahas hukum-hukum al-Quran dan menjelaskan masalah yang rajih berdasarkan dalil tanpa ta'asub terhadap mazhab tertentu. Hal ini mudah kita ketahui karena Syaikh Utsaimin adalah ahli fiqh sekaligus mujtahid sehingga tidak ada suatu masalah hukum yang tidak beliau perinci penjelasannya.
2. Menyebutkan masalah-masalah fikih yang kontemporer yang berkenaan dengan ayat dan menjelaskan hukumnya dan banyak mengaitkan ayat dengan masalah-masalah kontemporer
3. Memperhatikan sisi tarbiyah yang diisyatkan dalam ayat.

Salah satu keistimewaan dari tafsir Syaikh Utsaimin adalah beliau banyak menggabungkan antara penjelasan makna dengan faidah ayat, dengan memperbanyak penjelasan tafsir dan tadabburnya dengan menggabungkan kefahaman, kecerdasan dan kesimpulan dan ilmunya tentang syariat. Beliau juga menggabungkan kajian tafsirnya dengan nasihat yang ini merupakan metodologi yang jarang ditemui dalam kitab-kitab tafsir lainnya. Terkadang nasihat-nasihat itu beliau tujukan untuk manusia secara umum atau untuk penuntut ilmu secara khusus. Hal ini ditegaskan oleh Dr. Abdullah bin Abdul Aziz Al-Iwaji dalam muktamar *Tadabbur Alquranul Karim A'laam wa Manahij*, dia membahas biografi dan metode tafsir serta luasnya tadabbur al-Qur'an dari Syaikh Utsaimin. Demikian metode-metode tafsir yang diterapkan oleh Syaikh Utsaimin dalam tafsirnya terhadap al-Quran.

7.2.2. Berkembangnya Penggunaan Metode Istinbath dalam Tafsir Fiqh

Sebelum al-Qurthuby menulis karya tafsirnya *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* sebenarnya tafsir fiqh sudah ada bahkan semenjak masa awal Islam pada masa Rasulullah SAW, karena Rasulullah SAW mempunyai tugas untuk menjelaskan al-Qur'an dengan segala ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya. Hanya saja belum lagi dalam bentuk kitab tafsir tertulis yang lengkap mencakup semua ayat-ayat al-Qur'an. Tafsir fiqh berkembang sejak masa pembukuan tafsir. Diantaranya adalah *Tafsir Ahkam al-Qur'an* karya al-Jashsh (305-370 H) dan Ibnu Arabi (468-543 H), *Ahkam al-Qur'an al-Kiya al-Harasi* karya al-Kiya al-Hiarasi (w.450 H). Kitab tafsir ahkam karya Al-Jashash, karya Ibnu Arabi, karya al-Kiya al-Hirasi khusus menafsirkan ayat-ayat hukum saja. Hukum-hukum yang *diistinbathkan* oleh al-Jashash lebih cenderung kepada mazhab Hanafi sedangkan Ibnu Arabi berpegang kepada mazhab Maliki. Kedua kitab tafsir ini dikenal dengan kitab tafsir yang cukup fanatik kepada mazhab masing-masing. Begitu juga dengan penafsiran ayat-ayat hukum oleh Ibnu Athi'ah juga memiliki kecenderungan lebih banyak mengemukakan pendapat Malikiah.

Walaupun tidak berbeda dengan Ibnu Athiah, dan Ibnu Arabi, penafsiran dan hukum yang *diistinbathkan* oleh al-Qurhubi juga dilakukan dengan cara *muqaranah mazahab fi al-fiqh* dan *muqaranah baina ara' al-mufasssir*, namun al-Qurthuby terhindar dari sikap fanatik mazhab, kemudian menggunakan beberapa metode istinbath, dia juga memtimbangkan urf dan maqashid untuk mengistimbathkan hukum, sehingga kehadiran tafsir al-Qurthuby benar-benar memberikan bentuk yang baru dan lebih bersifat atau moderat. Semua itu dapat dilihat ketika al-Qurthuby menafsirkan ayat-ayat hukum khususnya dan ayat-ayat al-Qur'an pada umumnya. Penggunaan urf dan maqashid terutama ketika menafsirkan ayat-ayat yang secara *lafzhiyah* tidak menjelaskan ketentuan hukum secara tegas dan jelas. Pemahaman hukum baru dapat dilakukan setelah dijelaskan munasabah ayat dengan ayat lain dalam tema yang sama, seperti terjadi pada penafsiran surat al-Baqarah ayat 30. Ayat ini sebenarnya jika dilihat merupakan ayat kisah (qashash al-Qur'a) yang menceritakan dialog yang terjadi antara Allah dengan malaikat sebelum diciptakannya Adam AS. Allah mengatakan kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan *khalifah* di bumi. Kemudian al-Qurthubi menghubungkan ayat ini dengan ayat 26 surat Shad yang menjelaskan pembicaraan Allah kepada Nabi Daud, bahwa Daud telah dijadikan sebagai khalifah, oleh karena itu dia wajib berlaku adil dan tidak boleh menurutkan hawa nafsu dalam melaksanakan tugasnya sebagai khalifah, terutama sebagai hakim. Ayat ini juga ayat kisah. Selanjutnya menghubungkan ayat ini dengan ayat 55 surat an-Nur yang menjelaskan janji Allah akan menjadikan orang-orang mukmin dan orang yang melakukan amal shaleh sebagai khalifah di atas bumi.

Munculnya karya Al-Qurthuby dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tersebut dengan nuansa baru yang bersifat moderat dan tidak fanatik mazhab, dengan metode *muqaranah* dan *tarjih* telah memberikan warna tersendiri dalam perkembangan *tafsir fiqh*. Langkah al-Qurthuby ini selanjutnya juga diikuti oleh umumnya para mufasssir dalam menafsirkan ayat-ayat hukum yang muncul setelah al-Qurthubyy. Selanjutnya dalam menjelaskan ayat-ayat hukum dan menggali hukum dari ayat-ayat hukum al-Qurthubyy menggunakan *metode istinbath bayani*, *metode istinbath ta'lili* dan *metode istinbath istislahi* atau *maqashidi* sebagaimana

dikemukakan pada pembahasan sebelumnya. Ketiga metode *istinbath* tersebut pada dasarnya sudah digunakan oleh mufassir sebelum al-Qurthubyy, seperti oleh Ibnu Athiah (w. 541 H), Al-Jashash (w.370 H) dan Ibnu Arabiy (w. 543 H). Hanya saja al-Qurthuby menggunakannya lebih luas dari mufassir sebelumnya, terutama *istinbath istislahi* atau *maqashidi* sehingga setelah masa al-Qurthubyy lebih berkembang lagi terutama penggunaan metode *istinbath maqashidi* atau *istishlahi*. Bahkan pada masa kontemporer penggunaan *metode maqashidi* atau *istishlahi* menjadi metode *istinbath* yang sangat penting keberadaannya karena dapat memberikan solusi terhadap masalah-masalah kontemporer yang tidak ditemukan dalil khusus dalam nash, baik nash al-Qur'an ataupun hadits. Hal inimisalnya dapat ditemukan pada beberapa tafsir fiqh sesudah al-Qurthuby.

Misalnya dalam penafsiran ayat 184 surat al-Baqarah Ibnu Katsir juga menggunakan metode *istinbath bayani* dan *ta'lili* ketika menjelaskan bahwa kebolehan musafir dan orang sakit tidak puasa dibulan Ramadhan alasannya adanya musyaqqah bagi mereka jika berpuasa, namun mereka wajib mengganti pada hari lain dengan jumlah yang sama. Namun bagi orang yang mukim (menetap boleh pilih untuk berpuasa atau berbuka, namun puasa tetap lebih baik dari pada berbuka. Di sini Ibnu Katsir menggunakan alasan bahwa ketentuan hukum itu ditetapkan Allah adalah untuk kebaikan atau kemaslahatan manusia. Diantara yang berpendapat seperti ini adalah Ibnu mas'ud, Ibnu Abbas, mujahid, Thaus, Maqathil bin Hayyan dan lainnya dikalangan ulama salaf.¹⁰⁴ Ketika Ibnu Katsir menjelaskan pertimbangan kemaslatan sebagai alasan pensyari'atan hukum oleh Allah swt, maka artinya dia sudah menggunakan *penalaran istislahi* atau *maqashidi*.

Wahbah al Zuhaili menjelaskan alasan pensyari'atan hukuman qishash oleh Allah dalam ayat 178 surat al-Baqaraah adalah untuk pembalasan terhadap jarimah pembunuhan untuk memberikan hukum yang lebih adil, menunjukkan adanya kesamaan atau kesetaraan pelaksanaan hukuman qishash untuk kemaslahatan manusia dan membolehkan mengambil diyat sebagai ganti dari hukuman qishash. Penjelasan Wahbah ini menunjukkan bahwa penggunaan metode *istishlahi* atau

¹⁰⁴ Hafizh Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Kairo, Dar Al-Hadits, jld. 1, h. 265. .

maqashidi telah menjadi salah satu metode istinbath yang digunakan secara luas dikalangan mufassir tafsir fiqh.

Sebelumnya Wahbah menjelaskan tentang kondisi penerapan hukum bagi pelaku jarimah pembunuhan sebelum Islam, dikalangan Yahudi berlaku hukuman qishash, dikalangan Nasrani berlaku hukuman diyat sedangkan dikalangan Arab Jahiliyah berlaku adat yang berlebihan membunuh orang yang tidak melakukan pembunuhan, bahwa seorang pemimpin qabilah akan dibunuh jika ada qabilah yang membunuh, beberapa orang akan dibunuh karena pembunuhan terhadap satu orang, pembunuhan satu orang diganti dengan pembunuhan terhadap 10 orang, pembunuhan perempuan diganti dengan pembunuhan laki-laki dan pembunuhan budak di ganti dengan orang merdeka. Hal ini menunjukkan adanya pengintegrasian pengetahuan sosiologi hukum yang digunakan oleh Wahbah al-Zuhali dalam menjelaskan alasan pensyari'atan qishash untuk kemaslahatan manusia.

7.2.3. Berkembangnya Ijtihad Tarjih dalam Tafsir Fiqh

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa tafsir fiqh sebelum al-Qurthuby dan pada masa al-Qurthuby lebih cenderung bersifat fanatik mazhab. Namun mufassir setelah al-Qurthuby sudah lebih moderat dan tidak begitu terikat pada mazhab tertentu. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kitab tafsir fiqh diantaranya, *pertama Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* karya Muhammad Ali as-Shobuni, contohnya ketika menjelaskan penafsiran surat an-Nur ayat 2 tentang hukuman bagi pezina apakah dikumpulkan antara hukuman rajam dengan hukuman *jilid* (dera) bagi pezina *muhshon* (seseorang yang sudah menikah). Dalam masalah ini as-Shobuni mengemukakan pendapat golongan zahiriyah yang mengatakan wajibnya hukuman jilid dan rajam bagi pezina muhsan dan pendapat jumhur yang menyatakan bahwa hukuman bagi pezina muhsan hanya hukuman rajam, pendapat ini juga pendapat jumhur sahabt, thabi'in dan para fuqoha Mesir. As-Shobuni juga mengemukakan dalil golongan zahiriyah dan jumhur. Kemudian as-Shobuni

mentarjih pendapat jumhur karena menurut as-Shobuni dalil yang dikemukakan oleh jumhur lebih kuat dari dalil yang dikemukakan oleh golongan zahiriyah.

Kedua, kitab tafsir *Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* karya Wahbah al-Zuhaili juga dapat ditemukan pendapat hukum Wahbah Zuhaili yang di dasarkan kepada ijtihad tarjih. Misalnya ketika Wahbah Zuhaili menetapkan ketentuan hukum kewajiban mengangkat pemimpin bagi kaum muslimin pada penafsiran surat al-baqarah ayat 30 pada bagian fiqh al-hayah au al-Ahkam. Wahbah berpendapat dengan pendapat jumhur ulama yang menjadikan ayat 30 surat al-Baqarah ini sebagai dalil dan dimunasabahkan dengan surat Shad ayat 26. Selanjutnya Wahbah menjelaskan ijma' sahabat dalam pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah dengan mengutip pendapat al-Qurthuby. Begitu juga tentang metode penentuan pemimpin yang dapat dilakukan dengan tiga cara sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Qurthuby.¹⁰⁵

7.2.4. Terjadinya Integrasi antara Tafsir dan Ushul Fiqh

Integrasi mendalam antara disiplin tafsir dan ushul fiqh dalam karya Al-Qurthuby, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, merepresentasikan puncak pencapaian metodologis dalam sejarah ilmu-ilmu Al-Qur'an. Konvergensi kedua disiplin ini tidak bersifat mekanis atau sekadar kompilatif, melainkan merupakan sintesis organik yang melahirkan paradigma baru dalam pemahaman ayat-ayat hukum. Proses integrasi yang revolusioner ini diaktualisasikan melalui tiga mekanisme fundamental yang saling berjalanan secara sistemik, membentuk fondasi kokoh bagi perkembangan keilmuan tafsir fiqh.

1. Internalisasi Kaidah Ushul dalam Hermeneutika Tafsir

Al-Qurthuby secara brilian melakukan revolusi metodologis dengan menginternalisasikan prinsip-prinsip ushul fiqh ke dalam struktur hermeneutika tafsir secara organik. Ini bukan sekadar teori normatif yang ditempelkan, melainkan sebuah instrumen analisis yang hidup dalam setiap penafsiran ayat-ayat hukum.

¹⁰⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-tafsir Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah*, Beirut, dar al-Fikri al-Mu'ashir, 1418 H/1998 M, h. 127-130.

Sebagai ilustrasi, dalam menafsirkan Q.S. Al-Baqarah: 228 tentang *iddah* wanita hamil, beliau tidak hanya melakukan pembacaan tekstual semata. Sebaliknya, Al-Qurthuby membangun suatu kerangka analisis yang komprehensif, dimulai dari dekonstruksi linguistik terhadap terma *al-haml* (kehamilan) dalam konteks semantik Arab klasik untuk memahami nuansa bahasanya. Kemudian, beliau melanjutkan dengan verifikasi kritik-historis terhadap riwayat *asbab al-nuzul* untuk menempatkan ayat dalam konteks turunnya yang tepat. Yang tak kalah penting, Al-Qurthuby melakukan analisis komparatif terhadap pendapat tujuh mazhab fiqh yang berbeda, menunjukkan keluasan ilmunya dan sikap inklusifnya. Puncaknya, ia melakukan penyimpulan hukum melalui aplikasi kaidah fundamental al-umur bi maqashidiha, yang mempertimbangkan tidak hanya makna literal, tetapi juga tujuan-tujuan syariat yang lebih luas, seperti perlindungan nasab (*hifz al-nasl*), hak janin (*haq al-janin*), dan keadilan gender (*al-'adalah al-jinsiyyah*). Proses ini secara gamblang menunjukkan bagaimana Al-Qurthuby mentransformasikan kaidah ushul dari sekadar teori normatif menjadi alat analisis yang hidup dan relevan dalam penafsiran Al-Qur'an.

2. Struktur Organisasi Tafsir yang Holistik

Mekanisme kedua yang mengukuhkan integrasi ini tampak pada cara Al-Qurthuby menyusun suatu sistem penafsiran yang mengkristalkan integrasi tafsir-ushul fiqh melalui pola struktural yang baku namun dinamis. Dalam menafsirkan Q.S. An-Nur: 2 tentang hukuman zina, misalnya, beliau mengembangkan format yang sistematis. Proses ini dimulai dengan analisis filologis mendalam, termasuk kajian etimologis terma *al-zina* dari akar kata z-n-y, serta analisis morfologis bentuk *fi'il mudhari'* dalam konteks ancaman hukum. Kemudian, ia beralih ke kajian historis-kritis, melakukan verifikasi *matan* dan *sanad asbab al-nuzul* serta kontekstualisasi sosial masyarakat Jahiliyyah saat ayat itu diturunkan. Bagian krusial selanjutnya adalah eksplorasi fiqhiyyah yang komprehensif, mencakup komparasi 23 varian pendapat fuqaha dan kritik metodologis terhadap dasar *istinbath* masing-masing. Seluruh rangkaian ini diakhiri dengan *istinbath* maqashidi, yaitu identifikasi *illat* hukum (sebab ditetapkan hukum) seperti *sadd al-dzari'ah* (menutup celah menuju kejahatan) dan analisis dampak sosial melalui

konsep *masalah mursalah* (kemaslahatan umum yang tidak diatur secara eksplisit). Struktur holistik ini menunjukkan bagaimana Al-Qurthuby mengangkat tafsir fiqh dari level deskriptif semata ke level analitik-kritis yang mendalam.

3. Dialektika Teks-Konteks yang Dinamis

Mekanisme ketiga yang memperkaya integrasi ini adalah pengembangan dialektika kreatif antara teks dan konteks oleh Al-Qurthuby, yang menghasilkan pemahaman hukum yang dinamis dan relevan. Dalam penafsirannya terhadap Q.S. Al-Ma'idah: 38 tentang hukuman potong tangan bagi pencuri, beliau mengembangkan model pembacaan strata ganda. Pada strata tekstual, Al-Qurthuby melakukan analisis semantik yang cermat terhadap terma *sariqah* versus *ikhtilas* (bentuk pencurian lain), serta kajian variasi *qira'at* (cara baca) Al-Qur'an dan implikasi hukumnya. Sementara itu, pada strata kontekstual, beliau melakukan rekonstruksi historis praktik pencurian di masa Nabi Muhammad dan analisis sosiologis kondisi *mustad'afin* (golongan tertindas) yang mungkin memengaruhi konteks pencurian. Puncaknya, pada strata teleologis, Al-Qurthuby mengevaluasi ayat tersebut berdasarkan maqashid al-syariah, khususnya *hifz al-mal* (pemeliharaan harta), dan melakukan analisis *masalah* kontemporer. Dialektika ini menghasilkan pemahaman hukum yang tetap setia pada otentisitas teks namun responsif terhadap realitas sosial yang terus berkembang, menunjukkan kecerdasan Al-Qurthuby dalam menyeimbangkan tradisi dan relevansi.

Integrasi komprehensif yang dilakukan Al-Qurthuby ini melampaui dikotomi tekstualis-kontekstualis yang sering muncul dalam studi Islam. Beliau tidak hanya memberikan sebuah tafsir, melainkan menawarkan model tafsir fiqh integral yang menyatukan keabsahan tekstual (*al-tsubut al-nassi*), ketepatan metodologis (*al-daqiq al-usuli*), dan relevansi sosial (*al-munasib al-waqi'i*). Selain itu, karyanya juga menyediakan kerangka istinbath dinamis yang relevan untuk menjawab masalah-masalah kontemporer, seperti analogi digital terhadap terma riba dalam fenomena *fintech* syariah, atau aplikasi *maqashid* dalam bioetika terkait masalah kloning. Bahkan, Al-Qurthuby juga mengadopsi pendekatan tafsir antroposentris yang mempertimbangkan dimensi kemanusiaan (*al-bashariyyah*) dan keadilan sosial (*al-'adalah al-ijtima'iyyah*) dalam pemahaman hukum. Sintesis

metodologis yang dipersembahkan Al-Qurthuby ini, oleh karena itu, bukan hanya warisan masa lalu yang patut dihormati, melainkan sebuah prototipe metodologis yang tetap relevan dan esensial untuk menjawab kompleksitas hukum Islam di era kontemporer.

7.2.5. Terjadinya Integrasi antara Tafsir dan Fiqh

Integrasi antara tafsir dan fikih merupakan pendekatan penting dalam kajian keislaman yang bertujuan untuk menyatukan dua disiplin utama dalam Islam: ilmu tafsir, yang fokus pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, dan ilmu fikih, yang membahas hukum-hukum Islam serta penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. Keduanya memiliki peran saling melengkapi: tafsir memberikan landasan normatif melalui pemahaman mendalam terhadap teks wahyu, sedangkan fikih menerjemahkan makna tersebut ke dalam bentuk aturan praktis. Pendekatan integratif ini menjadi sangat relevan dalam menjawab tantangan kehidupan modern yang kompleks, di mana persoalan-persoalan baru membutuhkan pemahaman terhadap teks yang kontekstual dan penggalian hukum yang responsif terhadap realitas sosial. Dalam banyak kasus, produk hukum fikih tidak bisa dilepaskan dari penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, apabila penafsiran dilakukan secara parsial tanpa mempertimbangkan metodologi fikih, maka hukum yang dihasilkan bisa kehilangan pijakan normatif. Sebaliknya, fikih yang tidak dilandasi oleh pemahaman tafsir yang mendalam berisiko menghasilkan hukum yang kaku dan tidak sesuai dengan maqāṣid al-sharī'ah (tujuan-tujuan syariat).

Dalam konteks ini, karya Imam al-Qurṭubī menjadi contoh klasik dari keberhasilan integrasi antara tafsir dan fikih. Karyanya yang monumental, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, merupakan tafsir yang menonjolkan aspek hukum dari al-Qur'an dan sering disebut sebagai tafsir bercorak fikih. Tafsir ini tidak hanya menjelaskan makna ayat-ayat secara linguistik dan teologis, tetapi juga menyajikan analisis fikih secara mendalam berdasarkan ayat-ayat hukum (*āyāt al-aḥkām*). Al-Qurṭubī menggabungkan metodologi tafsir dengan perangkat usul fikih dan istidlāl (penarikan hukum), serta memperhatikan aspek penting seperti asbāb al-nuzūl

(sebab turunnya ayat), munāsabah (korelasi antar ayat), dan pandangan para ulama terdahulu. Dengan demikian, tafsirnya bukan hanya memberikan pemahaman terhadap teks al-Qur'an, tetapi juga menjadi rujukan penting dalam menetapkan hukum Islam secara aplikatif. Integrasi ini juga menunjukkan pentingnya peran seorang mufassir yang memahami fikih, dan sebaliknya, seorang fuqahā' yang memahami tafsir. Imam al-Qurṭubī menjadi figur ideal yang memadukan keduanya dalam satu karya ilmiah yang bersifat multidisipliner. Karya beliau hingga kini menjadi rujukan utama dalam studi hukum Islam berbasis al-Qur'an, sekaligus menunjukkan bahwa kolaborasi antara tafsir dan fikih adalah pendekatan yang sangat efektif dalam menjawab tantangan zaman dan memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan kontekstual. Lebih lanjut, integrasi tafsir dan fikih dapat dilakukan melalui beberapa cara:

1. Menggunakan tafsir sebagai dasar dalam memahami dan merumuskan hukum fikih

Tafsir memiliki peran yang sangat penting dalam pengembangan hukum Islam, khususnya dalam memberikan penjelasan yang mendalam dan komprehensif terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum. Melalui tafsir, kandungan teks suci tidak hanya dibaca secara literal, tetapi juga dianalisis secara kontekstual dengan memperhatikan berbagai aspek seperti asbāb al-nuzūl (latar belakang turunnya ayat), struktur bahasa Arab klasik, munāsabah (korelasi antar ayat), serta pandangan para ulama klasik (tafsīr bi al-ma'thūr) maupun kontemporer (tafsīr bi al-ra'y). Dengan pendekatan tersebut, tafsir menjadi jembatan utama dalam memahami maksud dan tujuan syariat yang terkandung dalam wahyu. Dalam konteks hukum Islam, tafsir berfungsi sebagai fondasi awal yang tidak dapat diabaikan dalam proses perumusan fikih. Para ulama sangat bergantung pada penafsiran terhadap *āyāt al-aḥkām* untuk mengidentifikasi prinsip-prinsip syariah dan menyusun kaidah hukum yang sesuai dengan maksud al-Qur'an. Penjelasan dari para mufassir memungkinkan hukum yang dihasilkan untuk mencerminkan keadilan, kemaslahatan, dan tujuan utama syariat (maqāṣid al-sharī'ah). Tanpa

dasar tafsir yang memadai, penetapan hukum dapat menjadi kaku, tidak kontekstual, dan berisiko menyimpang dari ruh Islam yang rahmatan lil-‘ālamīn.

Salah satu contoh paling representatif dari integrasi antara tafsir dan fikih dapat ditemukan dalam karya monumental Imam al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*. Karya ini secara jelas menunjukkan pendekatan integratif dalam memahami dan merumuskan hukum-hukum Islam. Imam al-Qurṭubī menafsirkan al-Qur’an dengan perhatian khusus terhadap aspek hukum, menjadikan tafsirnya sebagai salah satu tafsir bercorak fikih yang paling komprehensif dalam tradisi Islam. Ia tidak hanya menjelaskan makna ayat dari sisi kebahasaan dan teologis, tetapi juga membahas implikasi hukumnya secara rinci, lengkap dengan pendapat para fuqahā’ dari berbagai mazhab. Dengan menggabungkan metodologi tafsir dan fikih, Imam al-Qurṭubī berhasil menunjukkan bagaimana pemahaman terhadap wahyu bisa diterjemahkan ke dalam ketentuan hukum yang kontekstual dan aplikatif. Ia menggunakan pendekatan linguistik, gramatikal, dan kontekstual dalam menjelaskan ayat-ayat, lalu mengaitkannya dengan metode istinbāṭ hukum yang digunakan dalam fikih, termasuk istidlāl, ijmā’, dan qiyās. Dalam tafsirnya, ayat-ayat hukum dibedah tidak hanya dari sisi makna zahir, tetapi juga maqāṣid dan implikasi praktiknya. Lebih dari sekadar penafsiran, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān* menjadi bukti penting bahwa integrasi tafsir dan fikih adalah pendekatan yang esensial untuk menghasilkan pemahaman hukum Islam yang utuh, dinamis, dan responsif terhadap perkembangan zaman. Ketika dihadapkan pada problematika baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, pendekatan Imam al-Qurṭubī tetap berpijak pada al-Qur’an, namun terbuka terhadap proses ijtihad yang mengedepankan substansi syariat.

2. Menyandingkan tafsir dan fikih dalam satu kajian

Imam al-Qurṭubī, seorang mufasir besar dari mazhab Maliki. Meskipun beliau memiliki afiliasi mazhab, al-Qurṭubī tidak bersikap fanatik terhadap satu mazhab tertentu. Dalam karya tafsirnya, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, ia banyak mengutip dan mempertimbangkan pandangan dari berbagai mazhab fikih lainnya seperti Hanafi, Syafi’i, dan Hanbali. Al-Qurṭubī kemudian memilih pendapat yang

menurutnya paling kuat secara dalil dan argumentatif, tanpa terikat secara mutlak pada otoritas mazhabnya sendiri. Sikap ini mencerminkan keterbukaan ilmiah dan obyektivitas yang sangat penting dalam kajian tafsir dan fikih kontemporer, di mana kompleksitas masalah umat menuntut keluasan perspektif serta keberanian untuk mengambil posisi yang paling maslahat. Dengan demikian, menyandingkan tafsir dan fikih dalam satu kajian bukan hanya memperkaya khazanah keilmuan Islam, tetapi juga menjadi pendekatan strategis untuk menjawab problematika kekinian secara ilmiah, kontekstual, dan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar Islam. Pendekatan ini, apalagi bila dikembangkan dengan semangat tidak fanatik mazhab seperti al-Qurthuby, akan membuka cakrawala baru dalam pengembangan hukum Islam yang lebih dinamis, inklusif, dan relevan.

3. Mengembangkan metodologi penafsiran yang memperhatikan aspek fikih

Mengembangkan metodologi penafsiran yang memperhatikan aspek fikih merupakan langkah penting dalam memastikan bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan hukum, tidak hanya tepat secara teks, tetapi juga relevan dalam praktik kehidupan sehari-hari. Penafsiran yang ideal terhadap ayat-ayat hukum tidak cukup hanya berhenti pada kajian linguistik atau sejarah semata, melainkan harus dilengkapi dengan pemahaman terhadap prinsip-prinsip fikih, tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*), dan bagaimana hukum itu diterapkan dalam kehidupan umat secara nyata. Metode tafsir yang mempertimbangkan aspek fikih akan melibatkan pendekatan interdisipliner, di mana tafsir tidak berdiri sendiri sebagai ilmu yang hanya fokus pada teks, tetapi bersinergi dengan ilmu fikih untuk menggali makna normatif dan implikasi hukumnya. Dalam pendekatan ini, seorang mufasir akan berusaha memahami makna ayat melalui perangkat usul tafsir, lalu menghubungkannya dengan kaidah-kaidah usul fikih dan hasil ijtihad ulama terdahulu, serta memperhatikan konteks sosial dan budaya di mana hukum tersebut akan diterapkan.

Sebagai contoh, dalam menafsirkan ayat tentang warisan seperti QS. An-Nisa: 11–12, seorang mufasir tidak hanya menjelaskan siapa saja yang berhak menerima

warisan dan berapa bagiannya berdasarkan teks, tetapi juga mempertimbangkan prinsip keadilan, tanggung jawab sosial, dan tujuan syariah di balik pembagian tersebut. Di sinilah pentingnya memasukkan pertimbangan fikih dalam penafsiran, agar makna ayat tidak hanya tersampaikan secara tekstual, tetapi juga secara fungsional dan aplikatif. Dalam fikih, banyak prinsip penting seperti *istihsān* (preferensi hukum), *istiṣlāḥ* (pertimbangan kemaslahatan), dan *sad al-dzarī'ah* (menutup jalan kerusakan) yang dapat menjadi alat bantu dalam proses penafsiran ayat-ayat hukum untuk menjaga semangat keadilan dan kemanusiaan dalam Islam. Salah satu contoh nyata dari integrasi antara tafsir dan fikih ini dapat ditemukan dalam karya monumental Imam al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Dalam kitab tersebut, al-Qurṭubī tidak hanya menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an secara linguistik dan tematik, tetapi juga menguraikan hukum-hukum fikih yang terkandung dalam ayat tersebut secara sistematis. Ia menyertakan pendapat dari berbagai mazhab, lalu membandingkannya dan memilih pendapat yang paling kuat berdasarkan dalil yang ada. Dengan pendekatan ini, al-Qurṭubī berhasil menghadirkan tafsir yang bukan hanya kaya secara tekstual, tetapi juga kuat secara hukum dan relevan secara praktis. Inilah bentuk konkret dari terjadinya integrasi tafsir dan fikih, di mana penafsiran al-Qur'an tidak terlepas dari upaya membumikan wahyu dalam kehidupan nyata umat.

Integrasi tafsir dan fikih sangat penting karena keduanya merupakan pilar utama dalam memahami dan mengimplementasikan ajaran Islam secara utuh dan menyeluruh. Tafsir berperan menyingkap makna dan pesan-pesan ilahiah dalam ayat-ayat al-Qur'an, sementara fikih menerjemahkannya ke dalam aturan dan mekanisme hukum yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Ketika keduanya digabungkan, tercipta sinergi yang mampu menjembatani antara wahyu yang bersifat transenden dengan kebutuhan umat yang bersifat kontekstual dan manusiawi. Lebih jauh, pendekatan ini memberikan ruang bagi lahirnya tafsir yang lebih adaptif terhadap persoalan-persoalan kontemporer, seperti etika biomedis, keuangan digital, isu lingkungan, dan hubungan sosial antarbudaya. Dalam semua itu, tafsir memberi dasar nilai dan orientasi moralnya, sementara fikih menyusun

formulasi hukumnya. Oleh karena itu, integrasi tafsir dan fikih bukan hanya relevan secara akademik, tetapi juga menjadi keniscayaan dalam menjawab dinamika zaman

7.2.6. Menjadikan 'Urf sebagai Pertimbangan untuk Istinbath Hukum

Al-Qurthuby telah memberikan kontribusi besar dalam pengembangan tafsir fiqh dengan menjadikan 'urf sebagai pertimbangan hukum. Pendekatan ini tidak hanya memoderasi penafsiran dari fanatisme mazhab tetapi juga membuka pintu ijtihad kontekstual yang relevan dengan perubahan zaman. Implikasinya terlihat dalam karya-karya mufassir modern yang mengadopsi metode serupa untuk menjawab isu-isu kontemporer.

1. Konsep 'Urf dalam Kerangka Ushul Fiqh

Secara konseptual 'Urf (العرف) merujuk pada kebiasaan atau tradisi yang hidup dalam masyarakat dan secara konsisten dipraktikkan selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Dalam metodologi istinbath hukum, Al-Qurthuby menempatkan 'urf sebagai salah satu pertimbangan penting setelah sumber-sumber primer seperti Al-Qur'an, Hadis, dan Ijma'. Landasan syar'i yang digunakan Al-Qurthuby dalam mengadopsi 'urf antara lain:

- a. Dasar Al-Qur'an: Firman Allah dalam Q.S. Al-A'raf: 199: *"Berpeganglah pada kebiasaan yang baik (al-ma'ruf)." Ayat ini menjadi dasar legitimasi bagi penggunaan 'urf dalam menetapkan hukum.*
- b. Dasar Hadis: Sabda Nabi SAW: *"Apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin, maka baik pula di sisi Allah"* (HR. Ahmad). Hadis ini menunjukkan pengakuan Islam terhadap nilai-nilai kebiasaan masyarakat yang sejalan dengan maqashid syariah.
- c. Kaedah Ushul Fiqh: *"Al-'Adah Muhakkamah"* (Kebiasaan dapat dijadikan hukum). Kaedah ini menjadi pijakan Al-Qurthuby dalam menyesuaikan hukum dengan realitas sosial tanpa melanggar ketentuan nash yang qath'i.

2. Mekanisme Penggunaan 'Urf dalam Tafsir Al-Qurthuby

Al-Qurthuby menerapkan 'urf dalam istinbath hukum melalui pendekatan yang sistematis dan kritis:

a. Kritik terhadap Fanatisme Mazhab

Sebelum masa Al-Qurthuby, tafsir fiqh sering kali terjebak dalam fanatisme mazhab, seperti terlihat dalam karya Al-Jashash (Hanafi) dan Ibnu Arabi (Maliki). Al-Qurthuby membebaskan diri dari ikatan mazhab yang kaku dengan mempertimbangkan 'urf sebagai elemen penyeimbang.

Contoh: Dalam menafsirkan Q.S. Al-Baqarah: 275 tentang larangan riba, Al-Qurthuby tidak hanya berpegang pada makna literal teks, tetapi juga menganalisis praktik muamalah yang berlaku di masyarakat Andalusia, seperti sistem bagi hasil pertanian (*muzara'ah*), yang tidak mengandung unsur eksploitasi.

b. Integrasi 'Urf dengan Maqashid Syariah

Al-Qurthuby selalu memastikan bahwa 'urf yang digunakan tidak bertentangan dengan tujuan-tujuan syariah (*maqashid al-syari'ah*), terutama dalam hal perlindungan hak (*hifzh al-mal*) dan keadilan (*'adl*).

Contoh: *pertama*, Q.S. An-Nisa': 29 (larangan memakan harta secara batil): Al-Qurthuby menyoroti praktik jual beli yang dianggap sah secara 'urf selama tidak mengandung *gharar* (ketidakjelasan). *Kedua*, Q.S. Al-Ma'idah: 38 (hukuman pencuri): Beliau mempertimbangkan konteks sosial seperti kemiskinan sebelum menerapkan hukuman hudud, menunjukkan fleksibilitas dalam penerapan hukum.

3. Implikasi Penggunaan 'Urf terhadap Perkembangan Tafsir Fiqh

Pendekatan Al-Qurthuby dalam menggunakan 'urf memiliki dampak signifikan terhadap perkembangan tafsir fiqh, baik pada masa setelahnya maupun dalam konteks kontemporer:

a. Moderasi dalam Penafsiran

Metode Al-Qurthuby memengaruhi para mufassir generasi berikutnya untuk tidak rigid dalam istinbath hukum. Misalnya:

- 1) Wahbah al-Zuhaili dalam Al-Tafsir al-Munir menyertakan 'urf modern seperti transaksi digital dalam pembahasan muamalah.
- 2) Muhammad Ali al-Shobuni dalam Rawa'i al-Bayan mempertimbangkan adat lokal dalam penafsiran hukum waris.

b. Relevansi dengan Isu Kontemporer

'Urf menjadi alat penting untuk menjawab tantangan hukum baru, seperti:

- 1) Fintech Syariah: Analogi 'urf digunakan untuk mengklasifikasikan mata uang kripto sebagai *mal mutaqawwim* (harta yang bernilai).
- 2) Bioetika: Praktik transplantasi organ dianggap sah selama memenuhi prinsip maslahat dan tidak melanggar nash.

4. Kritik dan Batasan Penggunaan 'Urf

Meskipun 'urf memberikan fleksibilitas, Al-Qurthuby juga menetapkan batasan-batasan ketat dalam penggunaannya. Al-Qurthuby juga mengakui adanya kritik dan batasan dalam penggunaan 'urf. Kritik utama terhadap pendekatannya adalah adanya subjektivitas dalam menentukan 'urf mana yang diterima, terutama bila bertentangan dengan nash, seperti praktik riba yang diterima di sebagian masyarakat namun jelas dilarang syariah. Selain itu, Al-Qurthuby belum menjelaskan secara rinci bagaimana sebuah 'urf memenuhi syarat maqashid al-syari'ah secara sistematis. Dari sisi batasan, 'urf tidak boleh bertentangan dengan nash yang qath'i, misalnya 'urf yang melegalkan perbuatan zina atau pembunuhan, serta harus bersifat umum ('urf 'amm) dan konsisten dipraktikkan oleh masyarakat agar dapat dijadikan dasar hukum. Tidak semua 'urf bisa diterima, terutama yang bertentangan dengan nash (misalnya praktik riba yang dianggap biasa di suatu masyarakat).

Pendekatan Al-Qurthuby yang mengintegrasikan konsep 'urf sebagai pertimbangan dalam istinbath hukum merupakan terobosan penting dalam pengembangan tafsir fiqh. Dengan menjadikan kebiasaan masyarakat sebagai sumber hukum setelah Al-Qur'an, Hadis, dan Ijma', beliau membuka ruang ijtihad yang lebih fleksibel dan kontekstual. Pendekatan ini efektif menghindarkan tafsir

fiqh dari fanatisme mazhab yang kaku dan mampu menyesuaikan hukum dengan realitas sosial tanpa melanggar prinsip syariah. Landasan syar'i 'urf yang digunakan Al-Qurthuby mencakup ayat-ayat Al-Qur'an yang mengajak berpegang pada kebiasaan baik, hadis yang mengakui nilai-nilai kebiasaan masyarakat sesuai maqashid syariah, dan kaedah ushul fiqh "Al-'Adah Muhakkamah" yang membolehkan kebiasaan dijadikan hukum selama tidak bertentangan dengan nash yang qath'i.

Dalam penerapannya, 'urf tidak hanya dijadikan alat moderasi terhadap tafsir mazhab, tetapi juga diselaraskan dengan tujuan-tujuan syariah seperti keadilan dan perlindungan hak milik. Dampak pendekatan ini terasa luas pada tafsir fiqh modern, di mana para mufassir kini lebih terbuka mengakomodasi kebiasaan dan perkembangan zaman, termasuk dalam isu-isu baru seperti transaksi digital dan bioetika. Namun, Al-Qurthuby juga menegaskan pentingnya batasan dalam penggunaan 'urf, yakni tidak boleh bertentangan dengan nash yang pasti dan harus bersifat umum serta konsisten. Secara keseluruhan, penggunaan 'urf oleh Al-Qurthuby memberikan keseimbangan antara prinsip hukum Islam yang tegas dan kebutuhan adaptasi hukum terhadap perubahan sosial, sehingga menjadi metode tafsir fiqh yang relevan hingga kini.

Jika diperhatikan perkembangan tafsir umumnya dan khususnya tafsir fiqh di Indonesia, juga terindikasi menggunakan metode yang digunakan dalam tafsir *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurthuby tersebut. Hal ini dapat ditemukan dalam kitab Tafsir al-Qur'an Tematik oleh Lajnah Pentashhihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI yang mengutip pendapat al-Qurthubi ketika menafsirkan ayat 71 surat an-Nur ayat 31 tentang hukum menurut aurat dan memakai pakaian muslimah. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa "*wal yadhribna bi khurihinna 'ala juyubihinna*" dalam ushul fiqh adalah menunjukkan wajib. Ini menunjukkan bahwa menurut aurat dengan mengenakan kerudung yang dapat menutup kepala, leher dan dada adalah wajib hukumnya bagi setiap perempuan beriman, kecuali kepada mahrah yang telah disebutkan pengecualiannya pada pembahasan tentang batas aurat. Jika diperhatikan ayat-ayat sebagai dasar hukum untuk menutup aurat, akan terlihat bahwa semuanya

berbentuk amar yang menurut ushul fiqh akan memproduk *wajib 'aini ta'abbudi*, yaitu suatu kewajiban yang harus dilakukan oleh setiap pribadi muslim tanpa tanya mengapa.¹⁰⁶

Metode bayani juga dapat ditemukan pada penafsiran ayat 178 dan 179 surat al-Baqarah oleh Quraish Shihab, walaupun dia tidak menyatakan mengutip atau merujuk kitab al-Qurthuby.¹⁰⁷ Dia menjelaskan bahwa Allah memulai uraiannya dengan menyeru kaum muslimin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ”. Ini menunjukkan wajibnya *qishash* jika kamu, keluarga terbunuh, menghendaknya sebagai sanksi akibat pembunuhan tidak sah atas keluarga korban. Tetapi pembalasan tersebut harus melalui yang berwenang dengan ketetapan bahwa “orang yang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita”. Jangan menuntut seperti adat jahiliah, membunuh orang merdeka walaupun yang terbunuh adalah hamba sahaya, jangan juga menuntut balas terhadap dua orang atau banyak kalau yang terbunuh secara tidak sah hanya satu orang. Karena makna *qishash* adalah “persamaan”. Boleh menuntut bunuh laki-laki walau ia membunuh perempuan, demikian juga sebaliknya, karena itulah keadilan dan persamaan dalam mencabut nyawa manusia.

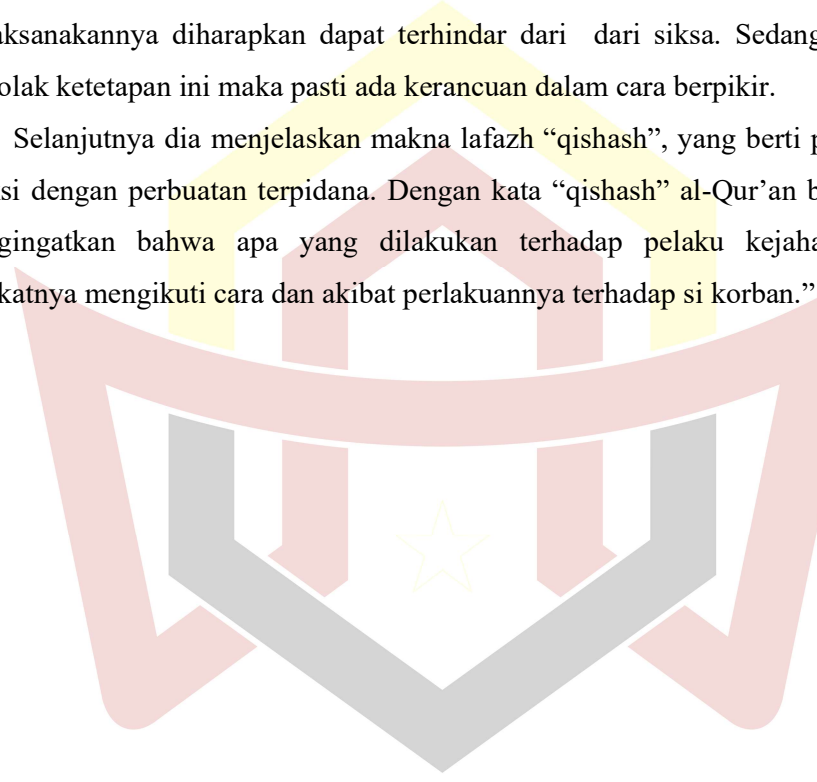
Ketentuan hukum yang dikemukakan oleh Qurish Shihab ini adalah berdasarkan makna zahir ayat, karena adanya lafaz “kutiba” pada ayat tersebut, yang berarti diwajibkan. Ketika Allah sudah mewajibkan maka hal tersebut harus dilaksanakan, karena asal dari amar adalah wajib. Dia juga berpendapat kewajiban tersebut hanya jika keluarga wali korban pembunuhan menginginkan *qishash*. Artinya di sini Qurish Shihab juga memandang hal tersebut merupakan rukhsah jika pelaku mendapatkan maaf dari keluarga korban. Jika pelaku mendapatkan maaf dari keluarga korban maka wajib baginya membayar diyat.

¹⁰⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta, 2014, jld. 3, h. 71.

¹⁰⁷ M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta, Lentera Hati, 2006, Vol. 1, h. 394-395. Dalam pengantarnya yang berjudul Sekapur Sirih, pada alenia terakhir Quraish Shihab menjelaskan bahwa ia merujuk kepada karya ulama terdahulu dan kontemporer, namun yang banyak dikutipnya adalah tafsir Ibrahim Ibn Umar al-Biq'a'i (w.885 H) yang masih berbentuk manuskrip, Sayyid Muhammad Tahanthawi, Syekh Mtawalli asy-Sya'rawi, Sayid Qutub, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, serta beberapa pakar tafsir lainnya.

Dia menjelaskan makna kata “al-bab” secara bahasa. Lafazh “al-bab” adalah bentuk jamak dari kata “lubb” yang berarti sari pati sesuatu. Isi kacang disebut “lubb” karena dia berada didalam kulitnya. Ulul albab adalah orang yang memiliki akal yang murni yang tidak diselubungi oleh “kulit”, yakni kabut ide yang dapat melahirkan kerancuan dalam berpikir, yang merenungkan ketetapan Allah dan melaksanakannya diharapkan dapat terhindar dari siksa. Sedangkan yang menolak ketetapan ini maka pasti ada kerancuan dalam cara berpikir.

Selanjutnya dia menjelaskan makna lafazh “qishash”, yang berti persamaan sanksi dengan perbuatan terpidana. Dengan kata “qishash” al-Qur’an bermaksud mengingatkan bahwa apa yang dilakukan terhadap pelaku kejahatan pada hakikatnya mengikuti cara dan akibat perlakuannya terhadap si korban.”



UIN IMAM BONJOL
PADANG

BAB VIII PENUTUP

8.1. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa penggunaan metode *istinbath* dalam penafsiran ayat-ayat hukum dalam kitab tafsirnya *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* sebagai berikut:

1. Metode *istinbath* yang digunakan oleh al-Qurthuby dalam penafsiran ayat-ayat hukum dapat dikelompokkan kepada tiga metode, yaitu; pertama, *istinbath bayani*, yaitu penalaran hukum dengan menggunakan qedah-qedah kebahasaan. Diantaranya adalah penggunaan qedah *lafaz 'am dan khash, mujmal dan muqayyad, amar dan nahi*, kedua metode *ta'lili*, yaitu penetapan hukum berdasarkan adanya illat dengan menggunakan qiyas, dan ketiga metode *istislahi* atau *maqashidi* yaitu penetapan hukum berdasarkan *maqashid syari'ah*, dengan dasar *istislahi, istisan, sadduz zari'ah*.
2. Ada beberapa alasan dan faktor-faktor penggunaan metode *istinbath* hukum dalam penafsiran ayat-ayat hukum oleh al-Qurthuby. Pertama adalah faktor pendidikan dan keilmuan yang dimiliki al-Qurthuby, yaitu sebagai mufassir dan fuqaha'. Dalam pendidikan dan keilmuannya al-Qurthuby memiliki keilmuan Bahasa Arab, ushul fiqh, fiqh, hadits, ilmu al-Qur'an seperti ilmu qira'at. Kedua faktor lingkungan sosial di Andalus dimana Al-Qurthuby dibesarkan dan Mesir ketika al-Qurthuby sudah pindah ke Mesir.
3. Implikasi penggunaan metode *istinbath* oleh al-Qurthuby dalam penafsiran ayat-ayat hukum terhadap pengembangan tafsir fiqh mungkin tidak memberikan dampak yang jelas karena pada dasarnya *istinbath* merupakan bahagian dari tafsir. Namun demikian jika diperhatikan penggunaan metode *istinbath* al-istishlahi atau *maqashidi* oleh al-Qurthuby memberikan dampak yang sangat signifikan dalam pengembangan tafsir

4. fiqh. Karena setelah masa al-Qurthuby metode istinbath ini digunakan secara luas dikalangan mufassir dan fuqaha' untuk mengistinbathkan hukum, terutama untuk masalah-masalah kontemporer seperti penetapan hukum tranplantasi organ tubuh dalam pengobatan, penetapan hukum berkaitan dengan konsumsi rokok bagi kalangan tertentu, dan lainnya. Penggunaan metode istishlahi atau maqashidi ini juga dapat ditemukan pada penafsiran ayat-ayat hukum para mufassir sesudah al-Qurthuby seperti pada penafsiran ayat-ayat hukum yang dilakukan oleh Ali Ash-Shabuni dengan kitab tafsirnya Tafsir ayat-Ayat hukum, Ibnu Hutsimin, Muhammad Ali As-Sis, dan Wahbah al-Zuhaili. Kemudian setelah masa al-Qurthuby tafsir fiqh semakin berkembang yang ditandai dengan munculnya berbagai kitab tafsir ayat-ayat hukum. Diantara metode penafsiran al-Qurthuby yang sangat mendapatkan kedudukan cukup penting pada penafsiran ayat-ayat hukum sesudah al-Qurthuby adalah metode muqaranah tafsir dan metode ijthad tarjih, sehingga tafsir fiqh lebih bersifat moderat dan tidak fanatik mazhab seperti yang banyak ditemukan pada mufassir ayat-ayat hukum sebelum al-Qurthuby, sebagaimana al-Jashash dari kalangan Hanafiah dan Ibnu Arabi dari kalangan Malikiyah.

Berdasarkan temuan penelitian di atas, studi ini menyimpulkan bahwa al-Qurthuby sebagai mufassir telah berkontribusi melahirkan metodologi tafsir berspektif ushul fiqh; sebuah model penafsiran ayat-ayat hukum dengan menggunakan dua pendekatan, pendekatan ilmu tafsir (metode tahlili) dan pendekatan ilmu ushul fiqh (metode isthimbath). Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa al-Qurthuby telah menyumbangkan metode integrasi tafsir dan ushul fiqh untuk pengembangan metode penafsiran ayat-ayat hukum, atau tafsir fiqh.

8.2. Saran-Saran

Pada akhir dari disertasi ini, penulis menyampaikan beberapa saran:

1. Kepada para peneliti selanjutnya yang akan melakukan penelitian tokoh dalam bidang tafsir, fiqh dan ushul fiqh dapat melakukan penelitian lanjutan tentang pemikiran al-Qurthuby sehingga mendapatkan hasil yang lebih komprehensif.

2. Bagi para peneliti tafsir dapat melanjutkan penelitian tentang al-Qurthuby dalam fiqh melalui kitab tafsir *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karena al-Qurthuby tidak hanya sebagai mufassir tetapi juga sebagai fuqaha' yang pendapatnya sering dikutip oleh para mufassir dan fuqaha' sesudahnya.
3. Kepada para peneliti ushul fiqh juga dapat meneliti penerapan ushul fiqh oleh al-Qurthuby dalam melakukan istinbath hukum dari ayat-ayat hukum ketika menafsirkan ayat-ayat hukum dalam kitab tafsirnya *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*.
4. Kepada peneliti selanjutnya, agar dapat lebih meningkatkan perhatian penelitian terhadap khazanah keilmuan Islam, agar keilmuan Islam dan para tokoh-tokoh keilmuan Islam lebih dikenal oleh kaum muslimin terutama dikalangan generasi muda Islam, sehingga kekayaan intelektual kaum muslimin tersebut tidak hilang secara berangsur-angsur dari kalangan generasi Islam masa kini ataupun masa yang akan datang.

Dengan selesainya semua penjelasan dalam disertasi ini, penulis sangat berharap adanya kritikan, saran dan masukan yang konstruktif dari berbagai pihak demi perbaikan disertasi ini, terutama dari promotor dan Tim penguji. Penulis menyadari bahwa disertasi ini sangat jauh dari sempurna. Oleh karena itu Penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Promotor dan Tim Penguji yang memberikan kritikan, masukan dan saran untuk perbaikan disertasi ini. Semoga Allah SWT. membalasnya dengan pahala yang berlipat ganda.

UIN IMAM BONJOL
PADANG

DAFTAR PUSTAKA

- A. Ibrahim, Qasim, Muhammad A. Shaleh. 2014. *Al-Mawsu'ah Al-Muuyassarah Fi Al-Tarikh Al-Islami*. Kemang Timur: Pen. Zaman.
- Abahu, Muhammad Mukhtar Walid. 2011. *Mudhkal Ila Ushul Al-Fiqh Al-Maliki*. Beirut: Dar Ibnu Hazm..
- Abu Bakar, Al-yasa'. 2016. *Metode Istislah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Pen.Kencana.
- Ad-Duraini, Al- Fatih. 1975. *Al-Manhaj Al-Ushuliah Fi Al- Ijtihadbi Ar-Ra'yi Fi Al-Tasyri' Al-Islami*. Damaskus: Dar aal-kitab al- hadits.
- Ad-duraini, Fatih. 1975. *Al-Manahij Al-Ushuliyah Fi Al-Ijtihad Bi Ar'yu Fi Tasyri' Al-Islami*. Beirut: Dar al Kutub Al- Hadits.
- Ad-Duraini, Fattih. 1975. *Manahij Al-Ushuliyah Fi Al-Ijtihad Bi Ar-Rakyyi Fi Tasyri' Al-Islami*. Damaskus: Dar Al-Kutub al-Hadits.
- Al-"Arabiah, Majma' al-Lughah al-Arabiah Jumhuriyah Misr. 2008. *Al-Mu'jam Al-Wasit*. Kairo.
- Al- Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1971. *Al-Mustashfa Min Ilm Al-Ushul*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah.
- al- Hasan, Khalifah Babakr. 1989. *Manahij Al-Ushuliyin Fi Thuruq Dilalat Al-Faz 'ala Al- Ahkam*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al- Jashah, Abu Bakar Ahmad Al- Razi. 2001. *Ahkam Al-Qur'an*. Beirut: Dar al fikr.
- Al- Mu'tazili, Abu Husein Muhammad bin Ali bin al-Thaib al-Bashari. 1983. *Al-Mu'tamad Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Dar Al- Kutub Al-Ilmiyah.
- Al- Nashir, Asma' binti Muhammad bin Abdul Aziz. 1438. *Istinbath 'Inda Al-Khathib Al-Syarbaini Fi Tafsirhi Al-Siraj Al-Munir*.
- Al- Nasyimi, Ajim Jasim. 1997. *Thuruq Isthibath Al-Ahkam Min Al-Qur'an Al-Karim: Al-Qawa'id Al-Ushuliyah Al-Lughawiyah*. Kuwait: Muassasah al-Kuwait li Taqaddum al-ilmi.
- Al- Sibr, Abdul Aziz bin Nashir. n.d. *Istinbath 'Inda Khathib Syarbaini FiTafsirhi Sirajul Munir*.
- Al- Syarkhasyi, Abu Bakar Muhamamd bin Ahmad bin Abi Sahli. 1372. *Ushul Al-Syarkhasyi*. Mesir: Dar al-Kutub Al- arabi.
- Al-amidi, Ali bin Muhamamd. 2003. *Al-Ihkam Fi Ushul Al- Ahkam*. Arab Saudi: Dar As-Shami'i Li An-Natsr Al- Tauzi'.
- Al-Amidi, Syaf Al-Din Abi Hasan Ali Ibnu Ali. n.d. *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*.
- Al-Arabiyah, Mujma' Al-Lughah. 2008. *Al-Mu'jam Al-Wasit*. Mesir: Maktabah al syuruq al dauliyah.
- Al-Baidhawi, Qadhi. 1982. *Syarah Al-Baidhawi 'Ala Minhaji Al-Ushuliyi*. Beirut: Dar Al-Kutub Al- Islamiyah.
- Al-Farra', Muhamamd Ibnu Husyn. 1990. *Al-Uddah Fi Ushul Al-Fiqh*. Riyad.
- Al-Ghazali. n.d. *Al-Mustasfa Min Ulum Al-Ushul Fiqh*. Beirut: Dar al fikr.
- Al-Husaini, Khalifah Babakr. 1979. *Manahij Al-Ushuliyin Fi Thuruq Ad-Dilalat Al-Faz 'Ala Al-Ahkam*. Kairo: An-Nasyr Maktabah Wahbah.

- Al-Juda'il, Abdullah bin Yusuf. n.d. *At-Taisir 'ala Ilmu Ushul Al-Fiqh*.
<https://shamela.ws/book/22396/222#p1>.
- Al-Mufasssirun, Said Muhammad Ali Iyazi. n.d. *Hayatuhum Wa Manhajuhum*.
 Muassasah al-Thaba'ah wa an-Nasyar Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-islami.
- Al-Mustaqim. 2014. *Metode Penelitian Tokoh: Dalam Teori Dan Aplikasi, Dalam Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadits*. Yogyakarta.
- Al-Qathan, Manna Khalil. 1972. *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub.
- Al-Qurthuby, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad. 2011. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-fikr.
- Al-Syaukani, Muhamamd Ibnu Ali. 1994. *Irsyad Al-Fuhul*. Beirut: Dar al kutub.
- Al-Syuwaili, Ali Gha'im. 2018. *Ushul Al-Fiqh Wa Qawa'id Al-Istinbath Baina Al-Nazhriyat Wa Al-Tathbiqi*. Mansurah: Dar al-Kalimat liThaba'ah al Nasyr.
- Al-Zahaby, Muhammad Husein. 2004. *Al-Tafsir Wa Al Mufasssirun*. Maktabah Islamiyah Mus'ab bin Umar.
- Al-Zahrani, Nayif bin Said. 2021. *Ilmu Listinbath Al-Qur'an*.
- al-Zahrani, Nayit bin Sa'id. 2021. *Ilmu Istinbath Min Al-Qur'an*. Saudi Arabia: al-Mafhum wa al-Manhaj.
- All-Khalid, Shalahuddin Abdul Faatah. 2008. *Ta'rif Al Darisin Bi Manahij Al-Mufasssirin*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Amin Suma, Muhamamd. 2013. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Ar-Rahman, Khalid Abdu. 1976. *Ushul Al-Tafsir Wa Qawa'iduhu*. Damaskus: Dar An-Nakhais.
- As-Sathibi, Abu Ishaq bin Musa al-Khayyi al-Gharnathi al-Maliki. 2004. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah.
- Ash- Shabuni, Muhammad Ali. 1999. *Tafsir Ayat Ahkam Min Al-Qur'an*. Beirut: Daral-kutub al-ilmiah.
- Asy-Syaukni. 2006. *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiqi Al-Haq Min 'Ilm Al-Ushul*. Mesir: Dar al- Kalam.
- Ath- Thabari, Ibnu Jarir. n.d. *Jami' Al-Bayan*.
- Ath-ThabathabaiI. n.d. *Tafsir Ayat Al-Ahkam, Maktabah Al- Dawiri*. Najif.
- Az-Zahabi, Muhammad Husein. 1946. *At- Tafsir Al-Mufasssirun*. Maktabah Mus'ab ibn Umar al-Islamiah.
- Az-Zahaby, Muhammad Husein. 2004. *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Mesir: Maktabah Mus'ab bin Umar al Islamiyyah.
- Az-Zahrani, Nayif bin Sa'id. 2021. *Ilmu Al-Istinbath Min Al-Qur'an Al-Mafhum Wa Al-Manhaj, Dar Waqf Ushul Al-Syatibiahli an-Nasyr*. Jeddah.
- Azzarkasyi. 1957. *Al-Burhan Fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Isa al-Babi Al- Halabi.
- Baker, Anton. 1977. *Design Research in Statistic Education On Simbolizing And Computer Tool*.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2012. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta.
- Ghafur, Saiful Amin. 2013. *Mozaik Mufasir Al-Qur'an Dari Klasik Hingga*

- Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Hakim, Moh Nur. 2004. *Sejarah Dan Peraadaban Islam*. Malang: UMM Press.
- Hardiman, Budi. 2015. *Seni Memahami Hermeneutika Dari Scheiermachi Sampai Derida*. Yogyakarta: Pen. Kanisius.
- Harun, Salman. 2017. *Kaidah-kaidah Tafsir*. Jakarta: PT Qaf Media Kreasi.
- Hasballah, Ali. 1985. *Ushul Al-Tasyri' Al-Islami*. Mesir: Dar al- Ma'arif.
- Hermawan, Muhamamd Ilham. 2018. *Perenungan Pemikiran Hans-George Gadamer*. Bandung: PT. Refika Aditama.
- Iyazi, Said Muhammad Ali. n.d. *Al- Mufasssirun, Hayatuhum Wa Manhajuhum*. Muassasah at Thoba'iah wa an-Nasyr Wizarat al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islamiah.
- K. Hitti, Philip. 1974. *Histori Of The Arab*. London: Mac Millan Press Lttd.
- Khallaf, Abdul Wahab. 1978. *Ilmu Ushul Al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Qalam.
- Lapidus, Ira M. 1985. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- M.Echols, John, Hassan Shadly. 1997. *Kamus Bahasa Inggris*. PT Gramedia.
- Madkur, Muhammad Salam. 1964. *Al-Mudkhal Al-Fiqh Al-Islami*. Kairo: Dar al-Qaumiyyah li Thaba'ah al-Nashr.
- Mahayuddin, Yahya. 1993. *Sejarah Islam*. Bandung: Fajar Bakti SDN, BDN.
- Nasution, Syamruddin. 2018. *Sejarah Peradaban Islam*. Depok: Rajawali Pers.
- Nazir, Moh. 1988. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Qudamah, Abdullah bin Ahmad bin Al-Muqaddasi. 1994. *Raudhah Al-Nazir Wa Mujibah Al-Munazir*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Rahardjo, Mudja. 2020. *Hermeneutika Menggali Makna Filosofis Teks*. Malang: Intrrans Publishing.
- Ramadhan, Abdul Qadir. 2002. *Mausu'ah Ulum Al-Qur'an*. Dar al-Qalam al-Arabi.
- Sa'ban, Zakiyuddin. 1985. *Ushul Fiqh Al-Islami*. Kairo: Dar al- Ma'arif.
- Shalih, Muhammad Adib. 1993. *Tafsir An-Nusus Fi Al-Fiqh Al-Islami*. Beirut: al-Maktabah Al-Islami.
- Subki, Taj Al-Din Abd Al-Wahab Ibnu. 1937. *Jam'ul Jawami'*. Mesir: Musthafa al-babi al-halabi.
- Sulaiman, Abd Wahab Ibrahim. 1984. *Al-Fikr Al-Ushuli Dirasah Tahliyah Naqdiyaah*. Jeddah: Dar al-fikr.
- Sya'ban, Zakiyuddin. 1964a. *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Kairo Mesir: Dar al-Ta'lif.
- . 1964b. *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Kairo: Dar al-Ta'lif.
- Syafi'i, Imam. 2005. *Ar-Risalah*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Syarifuddin, Amir. 2001. *Usul Fiqh Jilid 2*. Jakarta: Perpustakaan Nasional.
- . 2008. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Tim Bahasa Indonesia. 2012. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta.
- Tim Penulis Ensiklopedi. 1994. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve.
- Tim Riset. 2024. *Ensiklopedia Sejarah Islam*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar.
- Tsa'ban, Zakiy Al- Din. 1964. *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Kairo: Dar Al- Taklif.
- Zahrah, Abu. 1988. *Ilmu Ushul Al- Al Fiqh*. Mesir: Dar al-fikr.
- Zahrah, Muhammad Abduh. 1977. *Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Dar Al-Fikr Al-'arabi.

Zaidan, Tariq. 2009. *Al-Tarihk Al-Mushawwar*. Kuwait: Al-Ibda al-Fikri.
Zarqani, Muhammad Abdul 'Azhim. 2010. *Manahil Al-Irfan Fi Ulum Al-Qur'an*.
Zuhayli, Wahbah. 1986. *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Dar alfikr.



**UIN IMAM BONJOL
PADANG**

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



A. Identitas

Nama : Nailul Rahmi
Tempat Tanggal Lahir : Lima Puluh Kota, 21 Agustus 1966
Jenis Kelamin : Perempuan
Pekerjaan : Dosen Fakultas Syari'ah UIN Imam Bonjol Padang
NIP : 196608211992032011
Pangkat/Golongan : Pembina Tk. I/IV/b
Jabatan : Lektor Kepala
Alamat : Komplek Bumi Minang II Blok R No. 3 Korong Gadang Kuranji Padang
HP : 081993491193
Email : nailulr21@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. SD Inpres No 10/73 Batuhampar Payakumbuh Tahun 1980
2. Mtss Al-Manar Batuhampar Payakumbuh Tahun 1984
3. MAS Al-Manar Batuhampar Payakumbuh Tahun 1996
4. S1 Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Syari'ah IAIN Imam Bonjol Padang Tahun 1991
5. Program Pascasarjana (S2) IAIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun 1996

6. Program Doktorat (S3) Prodi Hukum Islam IAIN/UIN Imam Bonjol Padang
2025

C. Keluarga

- | | |
|-----------------------|--------------------------------------|
| 1. Ayah | : Sayuti Samah |
| 2. Ibu | : Nawiyah Taher |
| 3. Bapak Mertua (alm) | : Said |
| 4. Ibu Mertua (alm) | : Cut Rahmah |
| 5. Suami | : Drs. Zainimal, M.Ag. M.Pd, M.Si. |
| 6. Anak | : 1. Zahrah El Azami ST |
| | 2. M.Said Makarim, S.Ikom. |
| | 3. Zumirrah al Humaira, S,Pd. |
| | 4. Rasyidah Al Mardhiyah |
| | 5. Said Hassan Al Baqir |
| 7. Cucu | : Khadijah Bintari Marpaung |
| 8. Saudara | : 1. Drs. Ahadi |
| | 2. Dra. Nevertete |
| | 3. Serda Taufiq |
| | 4. Dr. Aulia, ST. M.T. |
| | 5. Dr. Najmah Sayuti, M.Ag , M.Phil. |

Padang 20 Juli 2025

Penulis

PADANG

NAILUL RAHMI