

**KELALAIAN TERHADAP SALAT DALAM QS. AL-
MA'UN AYAT 4-7**

(Studi Komparatif *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* Karya al-Qurṭubī dan
Fī Zīlāl al-Qur'ān Karya Sayyid Quṭb)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas Akhir Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata
Satu (S-1) dalam Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir



Oleh:

MOH. SYIFA' AKMALUDDIN BUKHORI

NIM: E73219056

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Moh. Syifa' Akmaluddin Bukhori

NIM : E73219056

Prodi : Ilmu Alquran dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan merupakan hasil penelitian karya ilmiah penulis sendiri, kecuali pada bagian-bagian tertentu yang merujuk kepada beberapa sumber literatur.

Surabaya, 07 Januari 2023



Moh. Syifa' Akmaluddin Bukhori

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Nama : Moh. Syifa' Akmaluddin Bukhori
NIM : E73219056
Prodi : Ilmu Alquran dan Tafsir
Judul : KELALAIAN TERHADAP SALAT DALAM QS. AL-
MA'UN AYAT 4-7 (Studi Komparatif *Tafsīr al-Jāmi'* Li
Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurṭubī dan *Fī Zīlāl al-Qur'ān*
Karya Sayyid Quṭb)

Telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang majelis munaqosah skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Surabaya, 27 Desember 2022

Pembimbing



Dr. Hj. Iffah, M.Ag

NIP. 1969071320000320001

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “Kelalaian Terhadap Salat Dalam QS. al-Ma`un ayat 4-7 (Studi Komparatif *Tafsir al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān* Karya al-Qurtubī dan *Fī Zilāl al-Qur’ān* Karya Sayyid Quṭb)” yang ditulis oleh Moh. Syifa’ Akmaluddin Bukhori, yang telah diujikan dan dinyatakan lulus di depan Tim Penguji pada tanggal 11 Januari 2022.

Tim Penguji:

1. **Dr. Hj. Iffah, M.Ag**
NIP. 1969071320000320001
2. **Dr. Hj. Musyarrofah, MHI**
NIP. 197106141998032002
3. **Drs. Umar Faruq, MM**
NIP. 196207051993031003
4. **Dr. Moh. Yardho, M.Th.I**
NIP. 198506102015031006

(penguji-1)

(penguji-2)

(penguji-3)

(penguji-4)

Surabaya, 14 Januari 2023



Prof. Abdul Kadir Riyadi, MA., Ph.D
NIP. 19700813200501003



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpustakaan@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSetujuan PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moh. Syifa' Akmaluddin Bukhori
NIM : E73219056
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Alquran dan Tafsir
E-mail address : syifaakmaludin99@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

Kelalaian Terhadap Salat Dalam QS. Al-Ma'un ayat 4-7 (Studi Komparatif *Tafsir al-Jami' Li*

Ahkām al-Qur'an karya al-Qur'ubī dan *Fi Zilāl al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 15 Januari 2023

Penulis

(Moh. Syifa' Akmaluddin Bukhori)

ABSTRAK

Judul : KELALAIAN TERHADAP SALAT DALAM QS. AL-MA'UN AYAT 4-7 (Studi Komparatif *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī dan *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb)

Nama : Moh. Syifa' Akmaluddin Bukhori

Pembimbing : Dr. Hj. Iffah, M.Ag

Salat merupakan ibadah yang wajib dijalani oleh umat Islam, dikarenakan adanya pensyariaan dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi, masih menjadi perdebatan mengenai hukuman atau efek dari meninggalkannya. Hal ini mungkin disebabkan kurangnya literasi yang memadai, serta argumentasi dari para mufassir yang komprehensif untuk menjawab hal ini. Menggunakan teori komparatif, penelitian ini berupaya untuk mengelaborasi hasil dari penafsiran dua tokoh mufassir kenamaan; al-Qurṭubī, dan Sayyid Quṭb, atas pemaknaan kelalaian terhadap salat yang terkandung dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7. Yakni bagaimana pendapat kedua mufassir mengenai hal ini? Serta bagaimana persamaan dan perbedaan antara keduanya?. Menggunakan teknik deskriptif-komparatif, penelitian ini dimaksudkan memaparkan penafsiran al-Qurṭubī, dan Sayyid Quṭb atas QS. al-Ma'un ayat 4-7, selanjutnya dikomparasikan agar ditemukan titik persamaan dan perbedaan untuk menjawab permasalahan yang dikaji.

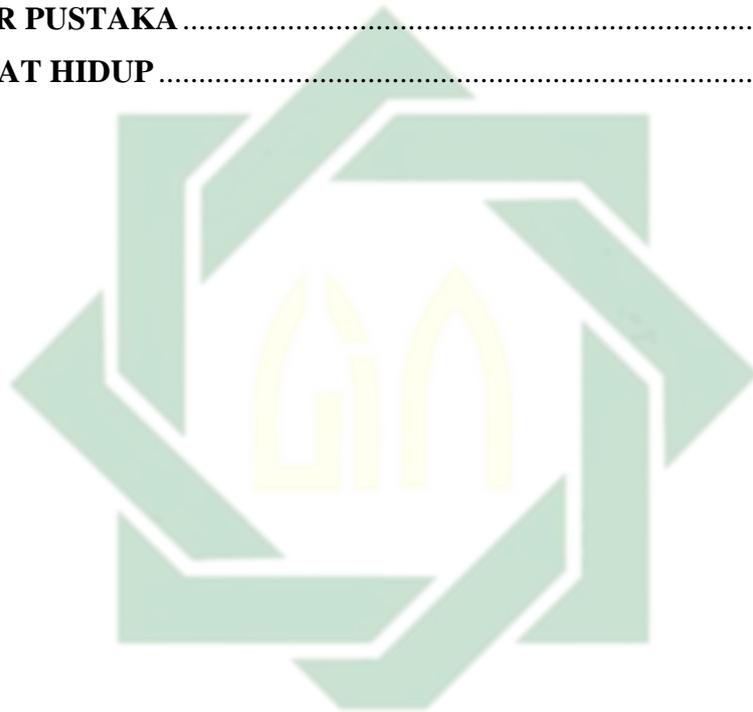
Hasil penelitian ini, ditemukan bahwa meskipun berangkat dari ayat yang sama, latar belakang, periodik, serta metode dan corak yang berbeda. al-Qurṭubī, dan Sayyid Quṭb memiliki pandangan yang sama. yakni al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb sama-sama memandang bahwa makna dari term "*sāhūn*" adalah lalai yang tidak fokus dalam menjalankan salat. Keduanya juga sama-sama berpendapat, bahwa orang melalaikan salat adalah mereka yang berbuat riya', atau hanya melakukan salat ketika ada orang yang melihat, tetapi tidak melakukannya ketika sendiri.

Kata Kunci: Kelalaian, Salat, *Sāhūn*, al-Qurṭubī, Sayyid Quṭb

DAFTAR ISI

ABSTRAK	v
PERSEMBAHAN.....	vii
DAFTAR ISI.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	6
C. Rumusan Masalah.....	7
D. Tujuan Penelitian.....	7
E. Manfaat Penelitian.....	8
F. Kerangka Teoritik.....	8
G. Telaah Pustaka	9
H. Metodologi Penelitian	11
I. Sistematika Pembahasan.....	14
BAB II SALAT DALAM ALQURAN DAN TEORI TAFSIR KOMPARATIF (MUQĀRAN).....	16
A. Pengertian Salat	16
B. Historisitas Salat	19
C. Makna dan Term Salat Dalam Alquran.....	25
D. Teori Tafsir Komparatif (Muqāran).....	30
BAB III AL-QURṬUBĪ DAN SAYYID QUTḐ	39
A. Biografi al-Qurṭubī dan Kitab Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān	39
B. Biografi Sayyid QuṭḐ dan Tafsir Fī Zhilāl al-Qur'ān	45
C. Penafsiran al-Qurṭubī dalam Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān dan Sayyid QuṭḐ dalam Tafsir Fī Zhilāl al-Qur'ān	53

BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN QS. AL-MA'UN [107]:4-7 MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN SAYYID QUṬB	73
A. Analisis Penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb.....	73
B. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb ...	87
BAB V PENUTUP.....	93
A. Kesimpulan	93
B. Saran Penelitian	94
DAFTAR PUSTAKA	95
RIWAYAT HIDUP	101



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa Alquran merupakan firman Allah (*kalamullah*) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara Malaikat Jibril secara mutawattir, dalam kurun waktu kurang lebih 23 tahun, dan ketika membacanya bernilai ibadah. Alquran adalah kitab suci umat Islam, yang berisi didalamnya petunjuk-petunjuk yang pasti dan abadi. Kitab Alquran diturunkan ke muka bumi bukan hanya diperuntukkan untuk umat Islam saja, akan tetapi petunjuk-petunjuk yang ada didalamnya bersifat universal yakni berlaku bagi siapa saja. Siapapun berhak mencari kebenaran melalui Alquran, karena dasar turunnya Alquran adalah sebagai *Hudan li al-Nās* (petunjuk bagi manusia), yang berarti tidak ada spesifikasi didalamnya harus beragama Islam.

Nabi Muhammad menerima wahyu berupa Alquran dari Malaikat Jibril atas perintah Allah SWT, agar disampaikan kepada manusia sebagai petunjuk. Pada mulanya beliau adalah yang menjelaskan kepada para sahabat yang merasa tidak atau kurang faham mengenai isi kandungan Alquran, dan fenomena ini pernah terjadi yakni ketika Nabi membaca ayat dalam surah al-An'am ayat 82:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولَٰئِكَ هُمُ الْاٰمِنُونَ وَهُمْ مُّهُتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kedzaliman.¹

¹Alquran, 6:82.

Mendengar ayat yang dibacakan oleh Nabi, para sahabat mulai janggal. Lalu mereka pun bertanya kepada Nabi Muhammad SAW, “Siapakah orang yang tidak mendzalimi dirinya sendiri wahai Nabi?, Nabi pun menjawab dengan memberi penegasan didalamnya bahwa maksud dari lafadz *ẓulm* dalam ayat ini bukanlah bermakna dzalim atau kedzaliman, tetapi bermakna syirik.² Sebagaimana yang disebutkan dalam QS. Luqman ayat 13,

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

Dan ingatlah ketika Luqman berkata kepada anaknya ketika ia memberi pengajaran kepadanya, “wahai anakku, janganlah engkau mempersekutukan Allah!, sesungguhnya mempersekutukan Allah adalah kedzaliman yang besar.³

Setelah Nabi Muhammad SAW wafat, tugas menjelaskan maksud mengenai ayat-ayat Alquran bergeser kepada para pewaris Nabi Muhammad SAW, yakni para sahabat, tabi’in, dan terus berlanjut hingga era sekarang ini. Alquran memang telah selesai diwahyukan beberapa abad yang lalu, namun kajian Alquran tidak mengenal era karena tak kan pernah habis untuk dibahas, dan selalu didiskusikan pada setiap generasi.⁴

Setelah perjalanan panjang yang sudah dilalui, telah banyak pendekatan, metode, dan corak yang lahir dalam kajian tafsir Alquran, yang tentu saja semua fakta ini menunjukkan dan memperkuat posisi Alquran sebagai kitab suci yang memuat tentang petunjuk-petunjuk suci, dan tak akan lekang oleh waktu, yang bahkan akan selalu relevan di setiap tempat dan zaman yang akan dilalui, sebab

²Manna’ al-Qatṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an* (Bogor: Litera AntarNusa, 2017), 1-2.

³Alquran, 31:13.

⁴Nuruddin Itr, *‘Ulūm Al-Qur’ān Al-Karīm* (Damaskus: al-Ṣabl, 1993), 5.

Alqurān Ṣālih Li Kulli al-Zamān Wa al-Makān (relevan pada setiap zaman (waktu) dan tempat).

Jika di Indonesia, UUD 1945 adalah menjadi pokok dari segala undang-undang, begitupun dalam Islam, Alquran diposisikan menjadi rujukan inti (utama) dalam mengatur dan menentukan arah dari setiap lini kehidupan umat Islam. Dalam Alquran termuat kurang lebih 6000 ayat, yang didalamnya terdapat banyak sekali pembahasan dan singgungan terkait berbagai persoalan, mulai dari akidah atau kepercayaan, peribadatan, hingga persoalan-persoalan sosial yang akan selalu terjadi di setiap era kehidupan manusia, dan Alquran ada untuk menuntun manusia menemukan kebahagiaan didalamnya.⁵

Sebagai dasar hukum tertinggi dalam Islam, Alquran berisi tentang banyak pembahasan Persoalan didalamnya, baik itu *al-Wa'du wa al-Wa'id* (janji dan ancaman) dan juga *al-Amr wa al-Nahī* (perintah dan larangan). Dalam perihal perintah dan larangan banyak sekali persoalan, termasuk juga perintah yang terdapat dalam Alquran adalah perintah untuk melaksanakan salat. Ulama juga sepakat bahwa perintah mengenai pelaksanaan salat sudah ada sebelum Nabi Muhammad SAW melakukan hijrah ke Madinah.⁶

Dalam beberapa kesempatan Nabi Muhammad SAW juga terekam berkali-kali menyampaikan tentang pentingnya salat bagi seorang muslim. Dalam salah satu hadis menyebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda:

⁵Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 5.

⁶Muhammad Chirzin, *Fenomena Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 1.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ بِصَلَاتِهِ فَإِنْ صَلَحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ

Dari Abu Hurairah Ra. Aku mendengar bahwa Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya amal perbuatan yang dihisap dari seorang hamba pertama kali adalah shalatnya, jika shalatnya baik, maka beruntung dan selamatlah ia. Akan tetapi jika shalatnya rusak (buruk), maka ia celaka dan merugi (HR. Al-Nasa'i).⁷

Hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasā'i ini menegaskan bahwa ibadah shalat mempunyai nilai yang berbeda dan lebih tinggi dari pada ibadah-ibadah lain. Salah satu fakta yang menjadi dasar bahwa shalat adalah ibadah yang begitu istimewa dalam Alquran, yakni ketika Nabi Ibrahim menghaturkan doa khusus pada anak turunnnya agar menjadi generasi yang mendirikan shalat. Shalat ialah salah satu ibadah yang diperintahkan dalam Alquran, dan dalam redaksinya selalu berbarengan dengan perintah menunaikan zakat. Kurang lebih perintah melaksanakan shalat disebutkan sebanyak 12 kali dalam bentuk kalimat *wa Aqīmū al-Ṣalāta wa Atū al-Zakāta* (laksanakanlah shalat dan tunaikanlah zakat).

Sedangkan dalam bentuk yang lain, perintah pelaksanaan shalat tidak dibarengkan dengan perintah menunaikan zakat, dalam redaksi ini disebut kurang lebih 5 kali dalam Alquran, dengan redaksi *wa Aqim al-Ṣalāta* (laksanakanlah shalat). Akan tetapi, dalam perintah pelaksanaan shalat ini terjadi perbedaan di ayat yang berbeda, yakni dalam surat al-Ma'un ayat 4-7, dimana dalam ayat ini Allah mengazab orang lalai dalam shalatnya, dan belum ditemukan adanya keterangan pasti terkait dengan kriteria *muṣollīn* yang dicelakakan (*wai*). Seperti orang yang dalam sholat nya lalai, lalu riya', dan enggan memberi bantuan.

⁷Ahmad Ibn Syu'aib al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i* (Riyadh: Dār al-Hadarah, 2015), 70.

Maka dari itu, penelitian ini akan mengupas tentang lalainya orang-orang yang salat, riya', dan enggan memberi bantuan. Dalam menguraikan hal tersebut, penelitian kali ini menggunakan metode tafsir komparatif dengan merujuk pada penafsiran al-Qurṭubī dalam *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, dan Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. Penelitian ini menggunakan penafsiran dua mufassir tersebut, dikarenakan al-Qurṭubī dalam *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang melalaikan salat ialah orang-orang yang menyia-nyiakan salatnya,⁸ karena pada dasarnya menyia-nyiakan salat termasuk dalam perbuatan dosa besar dan dianggap sebagai pembangkang, dan hal ini disepakati oleh jumbuh ulama.⁹ Maksud dari menyia-nyikannya adalah menyia-nyiakan waktu salat, yakni menyia-nyiakan hingga habisnya waktu salat dan tidak memenuhi hak-hak salat seperti rukuk, dan sujud. Dan konsekuensi yang akan diterima adalah mendapatkan *Wail* (azab).¹⁰

Sedangkan dalam *Fī Zīlāl al-Qur'ān*, Sayyid Quṭb mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang lalai terhadap salatnya ialah orang-orang yang berbuat riya', dan enggan memberi pertolongan kepada sesama.¹¹ Mereka ini mengerjakan salat, akan tetapi mereka tidak menegakkan salat, maksudnya yakni mereka yang mengerjakan gerakan-gerakan salat dan mengucapkan doa-doa di dalam salat, akan tetapi hati mereka tidak dihadirkan (hidup) bersama dengan

⁸Muḥammad bin Aḥmad Abī Bakr Abī 'Abdullah Al-Qurṭubī, *Tafsīr Al-Qurṭubī Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an*, terj. Muhyidin Masridha, Vol 20 (Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2008), 792.

⁹Ibid..., 793.

¹⁰Ibid..., 323-324.

¹¹Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl Al-Qur'ān*, terj. As'ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil, Vol 12 (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 357.

salat mereka. Orang-orang yang lalai dan tidak menegakkan shalatnya ini melakukan shalat hanya karena ingin dipuji oleh orang lain, yang padahal esensi dari menegakkan shalat adalah menghadirkan hakikat dari shalat, serta melaksanakannya hanya karena Allah semata.¹²

Perbedaan pandangan antara kedua Mufassir ini akan dikomparasikan agar dapat diambil benang merah dari keduanya, sehingga dapat memunculkan alternatif pandangan yang kompatibel, serta dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang ada di masyarakat. Maka dari itu tercetuslah judul dari penelitian ini, yaitu “KELALAIAN TERHADAP SALAT DALAM QS. AL-MA’UN AYAT 4-7 (Studi Komparatif *Tafsīr al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān* Karya al-Qurṭubī dan *Fī Zīlāl al-Qur’ān* Karya Sayyid Quṭb)”.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dalam penelitian ini, diperlukan adanya pembatasan atas masalah, hal ini bertujuan untuk menetapkan titik fokus permasalahan. Sebagai berikut:

1. Pengertian dan historitas ibadah shalat
2. Makna lalai dalam Alquran
3. Makna *wail* dalam Alquran
4. Latar belakang al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb
5. Penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb terhadap surah al-Ma’un ayat 4-7
6. Esensi kalalaian terhadap shalat dapat dalam surah al-Ma’un ayat 4-7.

¹²Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl Al-Qur’ān*, terj. As’ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil, Vol 12 (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 357.

Setelah dipaparkannya poin-poin permasalahan, agar tidak terjadi adanya pelebaran pembahasan, maka penelitian ini hanya difokuskan pada pembahasan mengenai sebab celaknya orang-orang yang melalaikan salat dalam surah al-Ma'un ayat 4-7.

C. Rumusan Masalah

Mengacu pada permasalahan yang dipaparkan pada latar belakang yang telah ditulis, dan batasan masalah, maka perlu adanya rumusan masalah yang menjadi acuan inti dari penelitian ini. Pokok permasalahan: kelalaian terhadap salat dalam QS. al-Ma'un 4-7, dan rumusan masalah yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran surah al-Ma'un ayat 4-7 dalam kitab tafsir *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī?
2. Bagaimana penafsiran surah al-Ma'un ayat 4-7 dalam kitab tafsir *Fī Zīl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb?
3. Bagaimana persamaan dan perbedaan penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb dalam surah al-Ma'un ayat 4-7?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini, sebagaimana berdasar pada rumusan masalah diatas adalah:

1. Untuk menguraikan penafsiran al-Qurṭubī dalam kitab *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* terhadap surah al-Ma'un ayat 4-7.

2. Untuk menguraikan penafsiran Sayyid Quṭb dalam kitab tafsir *Fī Zīlāl al-Qur'ān* terhadap surah al-Ma'un ayat 4-7.
3. Untuk menjabarkan persamaan dan perbedaan penafsiran dalam surah al-Ma'un ayat 4-7 perspektif al-Qurṭūbi dan Sayyid Quṭb.

E. Manfaat Penelitian

Dari rangkaian penjelasan mengenai penelitian yang telah dipaparkan, setidaknya ada dua aspek manfaat dari penelitian ini:

1. Aspek teoritis

hasil dari penelitian ini diharapkan dapat menambah kekayaan intelektual, terlebih khususnya dalam kajian tafsir, dan berlaku untuk semua lapisan: baik itu akademisi, peneliti, mahasiswa serta masyarakat pada umumnya.

2. Aspek praktis

Setelah ditimbang dari pembahasan yang diteliti, yakni salat yang merupakan ibadah paling pokok di dalam Islam. Diharapkan dari hasil penelitian ini dapat menambah kualitas maupun kuantitas kita dalam beribadah kepada Allah, dengan adanya ancaman celaka kepada orang yang melalaikan salat, serta menambah keyakinan akan kebenaran pesan-pesan yang tertuang dalam ayat suci Alquran.

F. Kerangka Teoritik

Kerangka teoritik atau disebut juga dengan kerangka berpikir adalah dasar pemikiran yang berisi tentang tentang teori-teori, konsep atau dalil-dalil yang

digunakan untuk mengelaborasi, serta memecahkan permasalahan penelitian. Kerangka teoritik juga berfungsi sebagai dasar menguraikan keterkaitan, dan hubungan antar variabel penelitian.¹³

Dalam penelitian ini, kerangka teori yang akan digunakan adalah teori riset komparatif (*muqāran*), yang ditawarkan oleh Abdul Mustaqim. Riset komparatif sendiri, sebenarnya ialah teori yang telah digunakan dalam ilmu sosial, untuk menganalisis perbedaan sebuah daerah. Dan kemudian teori ini diadopsi untuk menganalisis karya-karya tafsir.¹⁴ Metode ini dimaksudkan untuk menemukan titik persamaan serta perbedaan, mencari kelebihan dan kekurangan, sehingga mendapatkan sintesa yang kreatif dari produk-produk tafsir.

Teori komparatif juga dapat digunakan untuk menganalisa beberapa unsur dalam tafsir, diantaranya yakni: perbandingan antar tokoh, perbandingan produk (karya) tafsir antar madzhab, perbandingan masa: yakni seperti masa klasik dan kontemporer, perbandingan produk tafsir dari daerah atau kawasan tertentu. Maka dalam penelitian ini, akan difokuskan untuk mengkomparasikan pandangan antara dua tokoh mufassir, yakni al-Qurṭūbi dan Sayyid Quṭb dalam aspek kelalaian terhadap salat, untuk mendapatkan titik persamaan dan perbedaan dari kedua tokoh tersebut.¹⁵

G. Telaah Pustaka

Dalam penelitian ilmiah, tinjauan pustaka adalah unsur yang memiliki posisi penting. Ini dikarenakan karya ilmiah selalu memiliki koherensi atau

¹³Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2020), 117-120.

¹⁴Ibid..., 118.

¹⁵Ibid..., 120.

hubungan dengan penelitian-penelitian terdahulu, yang selanjutnya disempurnakan dalam beberapa persoalan pembahasan. Dan setelah di amati, ada beberapa literatur ilmiah yang berkoherensi dengan penelitian ini, diantaranya:

1. Skripsi yang berjudul “Tafsir Surat al-Ma’un (Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Aspek Sosial)”. Skripsi ini ditulis pada tahun 2015 oleh Anisya Ulfah, mahasiswa jurusan Tarbiyah dan Keguruan, Prodi Pendidikan Agama Islam, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Skripsi ini membahas nilai-nilai Pendidikan serta aspek sosial yang terkandung dalam surat al-Ma’un, akan tetapi hanya terfokus pada nilai-nilai Pendidikan yang terkandung didalamnya, tidak membahas secara rinci aspek celaknya orang-orang yang salat dalam prespektif mufassir.
2. Skripsi yang berjudul “Shalat Dalam al-Qur’an Menurut Penafsiran Hamka dan M. Quraisy Shihab”. Skripsi ini ditulis pada tahun 2018 oleh Sekar Istiqamah, mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Skripsi ini membahas tentang perintah, bentuk-bentuk shalat, dalam perspektif Hamka dan M. Quraisy Shihab, namun tidak membahas Celaknya orang-orang yang lalai terhadap salat dalam QS. al-Ma’un perspektif al-Qurṭubī, dan Sayyid Quṭb.
3. Skripsi yang berjudul “Lalai dalam Perspektif Al-Qur’an (Kajian Tafsir Tematik)”. Skripsi ini ditulis pada tahun 2018 oleh Armenia Septiarini, mahasiswa Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Skripsi ini membahas tentang lalai dalam Al-Qur’an serta derivasinya, karena kajian ini adalah kajian. Tidak ada

pengkhususan didalamnya bentuk lalai di dalam surat al-Ma'un mengenai sebab celaknya orang-orang yang lalai terhadap salat.

4. Skripsi yang berjudul “Makna Kata *Wail* dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Semantik). Skripsi ini ditulis pada tahun 2014 oleh M. Albab Al-Ghozi, mahasiswa Prodi Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Skripsi ini membahas tentang kata *Wail* dalam Alquran, serta penjelasan-penjelasan mengenai kata *Wail* (celaka), akan tetapi skripsi ini belum membahas secara rinci maksud dari kata *Wail* (celaka) dan *Sāhūn* (lalai) yang terdapat dalam surat al-Ma'un ayat 4.
5. Skripsi berjudul “Makna Kata *Wail* dalam Al-Qur'an (Study Tafsir al-Munir). Skripsi ini ditulis pada tahun 2015 oleh Muhammad Taufik, mahasiswa Prodi Tafsir Hadits, Fakultas Ushuluddin, UIN Sultan Syarif Kasim Riau. Skripsi ini hampir sama dengan sebelumnya yang membahas kata *Wail* dalam Alquran, akan tetapi skripsi ini membahas lebih mendalam lagi kata *Wail* yang terdapat dalam Alquran, seperti orang-orang yang menjadi objek dari kata *Wail* (celaka) itu sendiri. Namun skripsi ini belum membahas *Wail* dan *Sāhūn* yang ada dalam surat al-Ma'un perspektif al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb dan juga ini adalah kajian tematik, bukan komparatif.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Model penelitian yang digunakan untuk menganalisa objek dasar yang akan diteliti. Model yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif, yakni dimana metode yang dimaksudkan untuk memahami

permasalahan utama secara lebih mendalam, dan juga melihat permasalahan lebih detail dan menyeluruh.¹⁶ Sedangkan data yang didapatkan berasal dari wawancara atau berupa teks, yang dikumpulkan dan kemudian dianalisa.¹⁷

Dalam penyajiannya, penelitian ini akan diulas secara naratif-deskriptif, sehingga data dapat diuraikan secara sistematis dan mudah untuk dipahami. Jenis penelitian ini sendiri adalah penelitian kajian kepustakaan (*library research*), dan data yang dihimpun berasal dari karya-karya tulis seperti kitab, jurnal, buku, dan karya tulis lain yang berkorelasi dengan tema yang akan diulas.¹⁸

2. Pendekatan Penelitian

Setelah menakar fokus kajian dalam penelitian ini adalah tafsir, dan utamanya penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb terkait dengan celakanya orang-orang yang lali terhadap salat dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7, maka pendekatan yang diaplikasikan pada penelitian kali ini adalah pendekatan Tafsir *Muqāran* (Komparatif).

Sedangkan dari sisi terminologis, Badruddīn al-Zarkasyī mengutarakan bahwa ilmu tafsir didefinisikan sebagai ilmu yang digunakan untuk memahami, menguraikan, serta melahirkan hukum dan hikmah Alquran. Maka dengan pendekatan ilmu tafsir ini, diharapkan dapat menemukan titik ciri khas serta keunggulan antara al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb.¹⁹

¹⁶Rumba Triana, "Desain Penelitian Alquran dan Tafsir", *At-Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol 4, No. 2 (November 2019), 204.

¹⁷Raco, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grasindo, 2010), 7.

¹⁸Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 2.

¹⁹Badruddīn al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Hādits, 2006), 22.

3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini menggunakan data primer dan data sekunder, data primer dan data sekunder yang dimaksud adalah:

a) Data primer

Data primer ialah data yang dapat diakses secara langsung dari sumber data asli. Dalam penelitian ini yang menjadi data primer adalah kitab tafsir *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī dan tafsir *Fī Zīlāl al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb, yang merupakan sumber asli (inti) yang digunakan dalam penelitian ini.

b) Data sekunder

Sedangkan data sekunder adalah data tidak asli, atau data lapis kedua. Data sekunder ini sendiri adalah data yang tidak berkaitan langsung, akan tetapi menjadi penunjang penelitian. Sedangkan sumber data yang digunakan dalam penelitian ini diantaranya: kitab, buku, serta jurnal yang memiliki kesinambungan pembahasan dengan penelitian ini, seperti kitab *al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibnu 'Asyūr, dan kitab-kitab lain yang membahas secara mendalam mengenai celakanya orang-orang yang salat dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7.

4. Teknik Pengumpulan Data

Selaras dengan jenis penelitian ini, metode yang ditempuh dalam mengumpulkan data adalah metode dokumentasi, yakni mengumpulkan data lewat catatan-catatan berupa kitab, buku, arsip dan lain-lain, yang relevan dengan tema yang dibahas dalam penelitian ini.

5. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-komparatif, yakni dengan mengkaji, meneliti, menguraikan penafsiran muafssir serta mengkomparasikan (membandingkan) pemahaman antara al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb terkait celaknya orang-orang yang lalai terhadap salat dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7. Selanjutnya akan dicari titik keunikan dan ciri khas penafsiran dalam prespektif al-Qurṭubī, dan Sayyid Quṭb mengenai celaknya orang-orang yang lalai terhadap salat dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7.

I. Sistematika Pembahasan

Menimbang mengenai pentingnya struktur pembahasan yang terperinci dalam penelitian ini, dan agar penelitian ini lebih terarah, maka dari itu dibuatlah sistematika pembahasan sebagai berikut:

BAB I, memuat pengantar sebelum menyinggung pembahasan yang lebih spesifik terkait penelitian, yakni meliputi: latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, metode penelitian, metode pengumpulan data, metode analisis data, tinjauan pustaka, dan sistematika pembahasan.

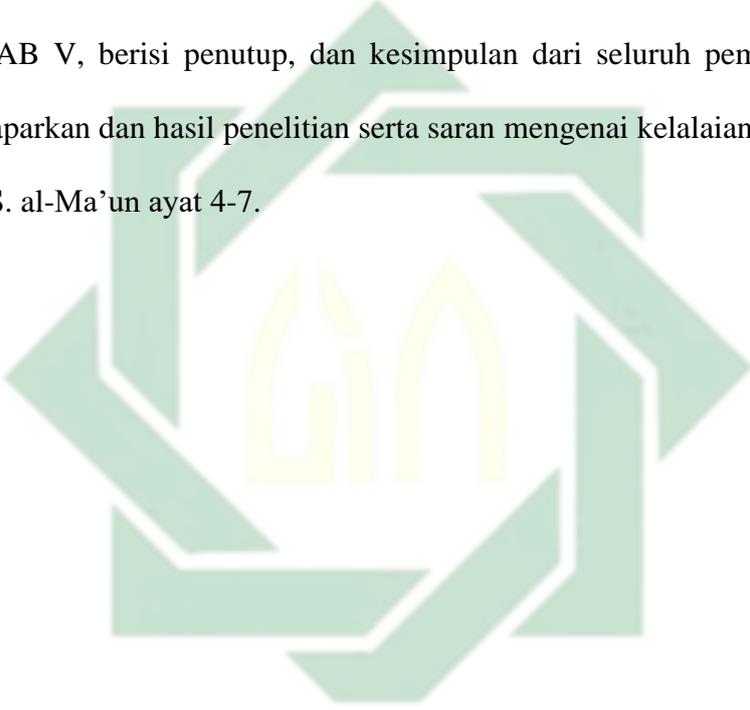
BAB II, berisi mengenai landasan teori yang mana akan menguraikan tinjauan umum tentang salat, seperti term salat dalam Alquran, pengertian dan historisitas salat. Selanjutnya menguraikan konsep tafsir komparatif.

BAB III, memuat pembahas tentang biografi dua tokoh mufassir yang menjadi objek penelitian ini, yakni al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb. Selanjutnya menjelaskan tentang profil kitab tafsir karya al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb yakni *al-*

Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān dan *Fī Zīlal al-Qur'ān*, dan penafsiran dari kedua mufassir.

BAB IV, berisi tentang analisis penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb atas QS. al-Ma'un ayat 4-7 mengenai kelalaian terhadap salat yang dielaborasi dengan pendekatan komparatif.

BAB V, berisi penutup, dan kesimpulan dari seluruh pembahasan yang telah dipaparkan dan hasil penelitian serta saran mengenai kelalaian terhadap salat dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

SALAT DALAM ALQURAN DAN TEORI TAFSIR

KOMPARATIF (*MUQĀRAN*)

A. Pengertian Salat

Term mengenai “salat”, atau dalam istilah bahasa Arab disebut juga dengan kata “al-ṣalāh” yang memiliki dua dimensi makna, yaitu *ma’na al-lughawi* (makna secara kebahasaan) serta *ma’na al-iṣtilāḥī/al-shar’īy* (makna secara istilah). secara maknanya sendiri, term “al-ṣalāh” (الصلاة) terdiri dari susunan kata (ص-ل-ى). Menurut Ibn Manẓūr, setiap kata yang tersusun dari kata susunan (-ص-ل-ى) bermakna sebagai doa, istighfar, rahmat, dan perbuatan berupa rukuk dan sujud.¹ Hal yang serupa, juga disampaikan oleh al-Rāghib al-Asfahānī dalam kitabnya *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Menurutnya, term “al-ṣalāh” bermakna sebagai doa (*al-du’āi*), lalu bermakna membungkukkan dada ke tanah (*al-tabrīk*), dan bermakna penghormatan (*al-tamjīd*).²

Selanjutnya, jika ditinjau dari segi kebahasaannya, term “al-ṣalāh” (الصلاة) ini berasal dari bahasa Aramaik dengan susunan kata (ص-ل-ا) yang berarti/bermakna rukuk, menunduk, atau membungkukkan badan ke tanah sebagai

¹Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t), 464.

²Pendapat tersebut, merupakan pendapat dari mayoritas *ahl al-lughah* (pakar bahasa). Artinya, terdapat juga pendapat ulama lain yang mendefinisikan selain dari definisi yang telah diuraikan. Misalnya, pemaknaan term “*al-ṣalāh*” (الصلى) sebagai perbuatan yang memasuki api/kekal dalam neraka (*al-īqād bi al-nār*), hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam QS. al-Nisa’ [4]: 10, 30, QS. Yasin [36]: 64, QS. Maryam [19]: 30, QS. al-Waqi’ah [56]: 94, QS, al-Mudaththir [74]: 26, QS. al-Mujadilah [58]: 8, QS. al-Ghashiyah [88]: 4, QS. al-A’la [87]: 12, dan dalam QS. al-Insyiqaq [84]: 12. Selengkapnya lihat dalam Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 490-491.

wujud atau bentuk penghormatan.³ Sedangkan dalam pendapat lain, Fahd al-Rūmī menyatakan bahwa asal dari term “al-ṣalāh” (الصلاة) dari bahasa Ibrani yaitu “ṣalūtā” (صلوتا) yang berarti tempat peribadatan agama Yahudi.⁴ Selain itu, term “al-ṣalāh” juga berasal dari kata bahasa Arab lain yakni *taṣliyah* yang bermakna meluruskan, seperti dalam ungkapan syair *ṣallaytu al-‘ūd bi al-nār* (aku meluruskan kayu dengan api).⁵ Jika disandarkan pada definisi kebahasaan ini, maka dapat dipahami jika salat adalah sebagai aktivitas atau kegiatan yang berfungsi untuk meluruskan manusia dari kebengkokan-kebengkokan yang disebabkan karena melanggar perintah dari Allah Swt.⁶

Sebagaimana yang sudah dijelaskan dalam uraian sebelumnya. Bahwa pada kelanjutannya, term (الصلاة) ini kemudian berkaitan erat dan digunakan dalam praktik agama tertentu. Misalnya, agama Yahudi yang menggunakan istilah dari “ṣalawāt” (صلوات) sebagai bentuk dalam mendeskripsikan tempat beribadah mereka, yakni *sinagog* (*kanā’is al-yahūd*).⁷ Selain itu, istilah “ṣalawāt” juga tidak hanya digunakan oleh agama Yahudi, ketika agama Islam datang di Jazirah Arab, term “al-ṣalāh” (الصلاة) juga menjadi istilah yang sangat melekat dalam mendeskripsikan suatu praktik peribadatan tertentu dalam agama Islam.⁸

³Jawād ‘Alī, *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām* (Baghdad: Maṭba’ah Dīd, t.t), 7.

⁴Term “ṣalawāt” selain dimaknai sebagai tempat peribadatan kaum Yahudi, istilah mengenai “ṣalawāt” juga digunakan oleh ahli kitab, dan dimaknai sebagai rumah bagi mereka. Ada juga pendapat lain yang mengemukakan bahwa makna istilah tersebut merupakan tempat ibadah kaum Ṣābi’īn. Selengkapnya lihat Fahd ‘Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *al-Ṣalāh fī al-Qur’ān al-Karīm: Maḥmūha wa Fiqhūha* (Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, 1996), 92.

⁵Jawād ‘Alī, *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām...*, 7.

⁶Nuradliyati, “Korelasi Salat dengan Fahsha’ dan Munkar Dalam Perspektif al-Qur’an (Studi QS. Al-Ankabut: 45)”, *Jurnal Ilmiah al-Mu’ashirah* Vol. 17 No. 1 (2020), 92.

⁷Jawād ‘Alī, *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām...*, 7.

⁸Ibid..., 7.

Oleh karena itu, pemaknaan secara terminologi terhadap kata atau term “al-ṣalāh” (الصلاة) banyak sekali dijumpai dalam literatur-literatur fikih yang memang memiliki konsentrasi pada pembahasan praktik ibadah ‘*amaliah* dan *muamalah*.⁹ Menurut pendapat Muḥammad ibn Qāsim al-Ghazi yang mengutip pendapat dari al-Rāfi‘ī, salat merupakan kumpulan perbuatan-perbuatan yang diawali dengan takbir, dan diakhiri dengan salam sesuai dengan ketentuan dan syarat tertentu.¹⁰ Model definisi demikian ini digunakan oleh umunya para ulama dan pakar fikih dalam mendefinisikan salat. Hal ini dapat dibuktikan dengan pola definisi yang digunakan oleh Zayn al-Dīn al-Maḥibārī dalam menjelaskan terminologi salat, sebagaimana berikut ini:

هي شرعا: أقوال وأفعال مخصوصة مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم

Salat secara istilah syariat adalah sekumpulan ucapan dan perbuatan khusus yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan ucapan salam.¹¹

Menurut Zayn ibn Ibrāhīm Sumayṭ, definisi mengenai istilah salat yang telah diuraikan oleh Muḥammad ibn Qāsim al-Ghazi dan Zayn al-Dīn al-Maḥibārī merupakan bentuk atau model definisi salat secara umum. Hal ini dikarenakan, terdapatnya beberapa model praktik salat yang tidak sepenuhnya sesuai dengan definisi tersebut, misalnya seperti: (1) salat hanya berupa *aqwal* saja tanpa adanya *af’al*, seperti salat jenazah, salatnya orang yang sakit parah, dan salatnya orang yang diikat atau disebut (*al-marbut*); (2) salat yang hanya *af’al* tanpa adanya

⁹Jawād ‘Alī, *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām* (Baghdad: Maṭba’ah Dīd, t.t), 7.

¹⁰Muḥammad ibn Qāsim al-Ghazi, *Sharḥ Fath al-Qarīb al-Mujīb ‘ala al-Kitāb al-Musamma bi al-Taqrīb* (Rembang: Ibn al-Sālihīn, t.t), 18.

¹¹Zayn al-Dīn al-Maḥibārī, *Fath al-Muīn bi Syarḥ Qurrah al-‘Ayn bi al-Muḥimmāt al-Dīn* (Beirut: Dār ibn Hazim, 2004), 36.

aqwal, seperti salat yang dilakukan oleh orang yang bisu (*al-akhras*); dan (3) salat yang didalamnya tanpa adanya *aqwal* dan juga *af'al*, seperti salat yang dilakukan oleh orang bisu dengan posisi terikat.¹²

Berlandaskan pada definisi-definisi yang telah diuraikan di atas, maka Ibn Qudāmah menyimpulkan bahwa kata atau term “*al-ṣalāh*” (الصلاة) merupakan sebuah istilah atau penamaan yang menunjukkan pada sebuah praktik ibadah ‘amaliah seorang hamba kepada Tuhannya, berupa salat lima waktu dengan ketentuan, syarat, dan tatacara tertentu yang secara umum telah banyak diketahui.¹³ Maka dari itu, penjelasan mengenai salat kemudian diperinci dan diperjelas secara detail dalam literatur-literatur fikih, mulai dari waktu, rukun, syarat sahnya, jumlah rakaat, tatacara, hal-hal yang menjadikan salat itu batal, dan macam-macam jenis dari salat.

B. Historisitas Salat

Term “*al-ṣalāh*” atau (الصلاة) secara historis atau sejarahnya, dipandang sebagai sebuah istilah untuk praktik peribadatan tertentu yang telah digunakan sejak era pra Islam. Term tersebut telah digunakan dan dipahami oleh masyarakat Arab pra Islam, khususnya umat Yahudi dan juga Nasrani Arab, dalam mendeskripsikan suatu ritual ibadah dalam bentuk kegiatan berdoa dan memohon ampunan (*istigfar*).¹⁴ Hal ini dapat dibuktikan dengan ayat-ayat Alquran yang menjelaskan mengenai praktik salat yang dilakukan oleh Nabi-nabi terdahulu

¹²Zayn ibn Ibrāhīm Sumayṭ, *al-Taqrīrāt al-Sadīdah fi al-Masā'il al-Mufīdah*, ed. Ḥasan ibn Aḥmad al-Kāff (Surabaya: Dār al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2004), 179.

¹³Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn Aḥmad Qudāmah, *al-Mughnī*, ed. 'Abd Allah dan 'Abd al-Fattāh (Riyadh: Dār 'Alām al-Kutub, 2011), 5.

¹⁴Ismā'il Ibrāhīm, *al-Ṣalāh...*, 120.

sebelum Nabi Muhammad, yakni mulai dari Nabi Ibrahim (QS. Ibrahim [14]: 40); Nabi Ismail (QS. Maryam [19]: 44-45); Nabi Musa (QS. Taha [20]: 13-14; dan Nabi Isa dalam (QS. Maryam [19]: 30-31). Bahkan, Luqmān al-Ḥakīm pun memerintahkan keluarganya untuk mendirikan salat, sebagaimana dalam (QS. Luqman [31]: 17).¹⁵

Dengan demikian ini, maka praktik mengenai ibadah salat merupakan salah satu bagian dari syariat para Nabi terdahulu, atau dalam istilah ushul fikih disebut dan dikenal dengan *Shar'u Man Qablanā*.¹⁶ Pendapat ini kemudian dipertegas lagi oleh seorang sejarawan muslim berkebangsaan Irak yang bernama Jawād 'Alī dalam karyanya yang berjudul *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām*.

Menurut Jawād 'Alī, masyarakat Arab yang beragama Yahudi dan Nasrani telah familiar dengan istilah “al-ṣalāh” (الصلاة), sebagai sebuah praktik ibadah yang tentunya tatacara dan ketentuan kedua agama tersebut berbeda antara satu dengan yang lain. Begitu juga sama halnya dengan masyarakat Arab pra Islam yang jahiliah dan penganut *paganisme (al-jāhilūn wa al-wathniyyūn)*, pada hal yang sama juga mereka telah menggunakan istilah “al-ṣalāh” (الصلاة) untuk

¹⁵Muḥammad Ismā'il Ibrāhīm, *al-Ṣalāh kamā Warada fī al-Kitāb wa al-Sunnah wa 'ala al-Madhāhib a;- 'Arba'ah* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t), 120-121.

¹⁶Sedangkan menurut Wahbah Zuhailly, yang mendefinisikan *Syar'u Man Qablana* sebagai kompilasi hukum yang disyariatkan Allah untuk umat-umat terdahulu melalui perantara Nabi dan Rasul. Secara garis besarnya *shar'u man qablana* terbagi menjadi dua macam, yaitu: *Pertama*, syariat umat terdahulu yang tidak disebutkan dalam Alquran dan hadis, sehingga tidak berlaku bagi umat Nabi Muhammad. *Kedua*, syariat umat terdahulu yang disebutkan dalam Alquran dan hadis, dengan beberapa perincian. Bentuk dari perincian model kedua ini yakni: (1) syariat umat terdahulu di al-Naskh dengan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad, seperti mensucikan baju yang terkena najis dengan memotong kainnya, (2) syariat yang ditetapkan dan diteruskan menjadi syariat Nabi Muhammad, seperti misalnya salat dan puasa; dan yang ke (3) syariat umat terdahulu yang hanya sekedar disampaikan dan tidak ada sikap tertentu dari Nabi Muhammad, selengkapnya lihat Wahbah al-Zuhailly, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2019), 101-102.

mendesripsikan bentuk dari ibadah mereka, sebagaimana yang disebutkan dalam QS. al-Anfal [8]: 35, sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ
وَرَسُولَهُ. إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ¹⁷

Salat mereka di sekitar Baitullah tidak lain hanyalah siulan dan tepuk tangan. Maka, rasakanlah azab ini karena kamu selalu kufur.¹⁸

Jika dipandang secara umum, para ulama telah sepakat bahwa salat dalam bentuk syariat Islam, maksudnya yakni salat lima waktu, disyariatkan pertama kali pada malam Isra' Mi'raj atau lebih tepatnya malam 27 Rajab 10 tahun lebih 3 bulan, setelah Nabi Muhammad mendapatkan *nubuwwah*.¹⁹

Sedangkan menurut pandangan Muḥammad al-Khuḍarī, ayat Alquran yang pertama kali menandakan adanya pensyariatan salat adalah yang terdapat dalam QS. Ghafir [40]: 55. Hal ini disebabkan, karena pada saat itu perintah ibadah salat yang disyariatkan kepada Nabi Muhammad masih berupa salat yang sederhana, yaitu salat dua rakaat pada waktu pagi dan malam (petang). Tetapi pada waktu malam hari, bentuk ibadah yang diperintahkan oleh Allah adalah membaca Alquran secara *Ratti al-Qur'āna Tartīlān*, yakni secara perlahan/tartil sebagaimana yang telah disebutkan dalam QS. al-Muzammil [73]: 4.²⁰

¹⁷Pendapat menurut beberapa mufasir, ayat tersebut menjelaskan, bahwasanya kaum Quraisy beribadah dengan cara tawaf mengelilingi ka'bah secara telanjang. Sedangkan menurut pendapat lain, mengatakan bahwa terdapat mufasir yang menyebut praktik ibadah/ritual dalam ayat tersebut bukan merupakan ibadah, melainkan secara main-main, bersiul, bercanda, dan bertepuk tangan. Dalam hal ini *Jawād 'Alī, Tarīkh al-Ṣālah fī al-Islām* (Baghdad: Maṭba'ah Dīd, t.t), 8-11.

¹⁸Alquran, 8:35.

¹⁹Zayn al-Dīn al-Malībārī, *Fath al-Muīn bi Syarh Qurrah al-'Ayn bi al-Muḥimmāt al-Dīn* (Beirut: Dār ibn Hazim, 2004), 36.

²⁰Muḥammad al-Khuḍarī, *Tārīkh al-Tashri' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tauzi wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 2006), 44.

Sedangkan dalam penjelasan yang lebih komprehensif, menurut Fahd ‘Abd al-Rahmān al-Rūmi dalam menguraikan ayat yang turun sebelum peristiwa Isra’ Mi’raj mengenai tentang salah dan perintah dalam menegakkannya, seperti dalam QS. al-‘Alaq [96]: 19; QS. al-Kautsar [108]: 2; QS. al-A’la [87]: 14-15; QS. al-Naml [27]: 2-3; dan kemudian dalam QS. Fathir [35]: 18-19. Kemudian, terdapat juga ayat-ayat sebelum Isra’ Mi’raj yang telah menjelaskan terkait waktu-waktu salat, seperti dalam QS. Qaf [50]: 39-40; dan dalam QS. Taha [20]: 130.²¹

Sedangkan terkait dengan tatacaranya, Muḥammad Ismā’il Ibrāhīm menjelaskan bahwa ketika saat itu Malaikat Jibril datang kepada Nabi Muhammad untuk memperlihatkan tatacara berwudhu dan salat yang benar. Nabi Muhammad kemudian menirukan apa yang dicontohkan oleh Malaikat Jibril dan mengajarkannya (tatacara wudhu) pada istrinya Khadijah, dan kemudian diikuti juga oleh sahabat ‘Alī ibn Abī Tālib.²² Dalam kelanjutannya, salat lima waktu seperti dan sebagaimana yang dilakukan oleh umat Islam hingga kini, pertama kali disyariatkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad yakni pada malam Isra’ dan Mi’raj seperti dalam QS. al-Isra’ ayat 1, lalu sebagaimana juga dalam kutipan hadis yang diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik, sebagai berikut:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ففرض الله على أمي خمسين صلاة فرجعت بذلك حتى مررت على موسى فقال: ما فرض الله لك على أمتك، قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعي فوضع شطرها، فرجعت إبل موسى، قلت: وضع شطرها، فقال:

²¹Fahd ‘Abd al-Rahmān al-Rūmi, *al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm: Maḥmūha wa Fiqhūha* (Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, 1996), 19-20.

²²Muḥammad Ismā’il Ibrāhīm, *al-Ṣalāh kamā Warada fi al-Kitāb wa al-Sunnah wa ‘ala al-Madhāhib al-‘Arba’ah* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.t), 123-124.

راجع ربك فإن أمتك لتطيق، فراجعت فوضع شطرها فرجعت إليه، فقال: ارجع إلى ربك فإن أمتك لاتطيق ذلك فراجعته فقال: هي خمس, وهي خمسون لا يبدل القول لدي، فرجعت إبل موسى, فقال راجع ربك، فقلت استحيت من ربي

Nabi Saw bersabda: Allah mewajibkan kepada umatku lima puluh salat, lalu aku kembali dengan perintah itu sampai aku menemui Nabi Musa, maka Nabi Musa berkata, “apa yang telah diwajibkan Tuhanmu atas umatmu?” Aku menjawab, Dia (Allah) mewajibkan kepadaku 50 waktu salat. Lalu Musa berkata, “kembalilah kepada Tuhanmu!” sesungguhnya umatmu tidak akan mampu melakukan itu. Maka aku pun kembali menghadap Tuhanku hingga ia memberikan keringanan setengahnya. Aku kembali menemui Musa dan aku kabarkan hal itu padanya, ia berkata “kembalilah kepada Tuhanmu, umatmu tidak akan kuat melakukan kewajiban itu”. Aku pun kembali menemui Tuhanku, Ia berfirman: “(salat) 5 kali itu akan menyamai (salat) 50 kali, dan tidak ada lagi perubahan di sisi-Ku”. Maka aku kembali menemui Musa, ia berkata “kembalilah kepada Tuhanmu”. Lalu aku katakan kepadanya, bahwa aku sudah malu kepada Tuhanku.²³

Menurut Jawād ‘Ali, pada masa awal-awal disyariatkannya salat lima waktu, jumlah rakaat pada masing-masing dari kelima salat tersebut dahulunya berjumlah dua rakaat.²⁴ Terjadi proses perubahan dalam jumlah rakaat salat sebagaimana yang ada saat ini, yakni terjadi ketika Nabi Muhammad setelah berhijrah ke Yatsrib (Madinah), dengan berlandaskan pada QS. al-Nisa’ ayat 101.

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan adanya pemberian keringanan dalam jumlah rakaat salat, atau dalam bahasa Alquran disebut dengan “*Qaṣr al-Ṣalāh*” bagi orang-orang yang sedang melakukan bepergian. Sehingga hal ini mengakibatkan adanya dua tipe atau model salat, yaitu “*Ṣalāh al-Safar*” (salatnya orang yang masih dalam keadaan bepergian), dan “*Ṣalāh al-Haḍr*” (salatnya orang dalam keadaan bermukim). Bagi salat yang “*Ṣalāh al-Safar*” jumlah rakaatnya

²³Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2002), 99.

²⁴Jawād ‘Alī, *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām* (Baghdad: Maṭba’ah Dīd, t.t), 29.

diringankan menjadi dua rakaat, sedangkan salat yang “*Ṣalāh al-Hadr*” jumlahnya tetap empat rakaat.

Penjelasan mengenai rakaat yang masih secara umum tersebut dijelaskan, kemudian dijelaskan secara mendetail dalam sebuah riwayat yang disampaikan oleh ‘Aishah, sebagaimana berikut:²⁵

عن عائشة رضي الله عنها زوجة النبي صلى الله عليه وسلم قالت: كان أول ما افترضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان ركعتان إلا المغرب، فإنها كانت ثلاثة ثم أتم الله الظهر والعصر والعطاء الآخرة أربعاً في الحضر وأقر الصلاة على فرضها أول في السفر

Dari ‘Aishah istri Nabi Saw, beliau berkata: “Sesungguhnya salat pertama yang diwajibkan kepada Rasulullah Saw adalah dua rakaat dua rakaat, kecuali salat maghrib yaitu tiga rakaat. Kemudian, Allah menyempurnakan (jumlah rakaat) salat zuhur, asar, dan isya menjadi empat rakaat dalam keadaan bermukim (tidak bepergian), dan ditetapkan salat di waktu fajar sebagaimana kewajiban awal yakni dua rakaat”.²⁶

Setelah disyariatkannya salat lima waktu pada saat malam Isra’ Mi’raj, lalu tatkala Nabi Muhammad berada di kota Madinah, dan ia mendirikan masjid pertama kaum muslim, yaitu Masjid Quba, dan di tempat inilah pertama kali dilaksanakannya salar lima waktu secara berjamaah.²⁷ Setelah itu, Dilanjutkan pada fase berikutnya, praktik ibadah salat ini mengalami proses standarisasi melalui penulisan kitab-kitab fikih, dan terlembaganya maszhab-mazhab fikih, terutama empat mazhab utama yang menjadi rujukan mulai dari penetapan waktu,

²⁵Jawād ‘Alī, *Tarīkh al-Ṣalāh fī al-Islām* (Baghdad: Maṭba’ah Dīd, t.t), 30.

²⁶Ibid..., 30.

²⁷Muḥammad Ismā’il Ibrāhīm, *al-Ṣalāh kamā Warada fī al-Kitāb wa al-Sunnah wa ‘ala al-Madhāhib a;- ‘Arba’ah* (Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.t), 129.

gerakan, bacaan salat, hal-hal terkait sah dan batalnya salat, dan peranti-peranti lain yang berkaitan dengan ibadah salat.²⁸

C. Makna dan Term Salat Dalam Alquran

Jika dipandang secara keumumannya, Alquran menjelaskan mengenai salat yakni menggunakan term “al-ṣalāh” dengan berbagai bentuk perubahan, serta derivasinya. Namun dengan demikian, ‘Alī Farḥān Jawād menyebutkan bahwasanya Alquran juga menggunakan term-term lain dalam menjelaskan persoalan mengenai salat, dengan tidak hanya menggunakan term “al-ṣalāh”, seperti menggunakan term “*al-qiyām*” dalam (QS. al-Muzammil [73]: 2), dan juga dalam (QS. al-Taubah [9]: 108), lalu “*al-qirā’ah*” dalam (QS. al-Muzammil [73]: 20), “*al-sujūd*” dalam (QS. Ali ‘Imran [3]: 113), “*wajl al-qalb*” (QS. al-Anfal [8]: 2), “*al-rāki’ūn al-sājidūn*” (QS. al-Taubah [9]: 112), “*al-dīn*” (QS. Yunus [10]: 105), “*al-dhikr*” (al-Jumu’ah [62]: 9), “*al-Istighfār*” (QS. Ali ‘Imran [3]: 17), “*al-qur’ān*” (al-Isra’ [17]: 78), “*al-īmān*” (QS. al-Baqarah [2]: 143), dan masih banyak term-term yang lain.²⁹

Spesifikasi terkait dengan pembahasan tentang salat dalam ayat-ayat Alquran yang menggunakan term “al-ṣalāh” (الصلاة) dengan berbagai bentuk perubahan serta derivasinya, disebutkan kurang lebih sebanyak 101 kali, yang terkumpul dalam 39 surah.³⁰ Jika dalam pembahasan yang lebih komprehensif

²⁸Muḥammad Ismā’il Ibrāhīm, *al-Ṣalāh kamā Warada fi al-Kitāb wa al-Sunnah wa ‘ala al-Madhāhib a;- ‘Arba’ah* (Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.t), 129.

²⁹‘Alī Farḥān Jawād, “*al-Alfāz al-Dāllah ‘ala al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm*”, *Majallah al-Qādisiyyah fi al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Tarbawiyah* Vol. 8 No. 4, 104-105.

³⁰Fahd ‘Abd al-Raḥmān al-Rūmi, *al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm: Maḥmumuha wa Fiqhuha* (Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, 1996), 17.

terkait dengan kajian mengenai term “al-ṣalāh” (الصلاة), Asep Sopian menyebutkan bahwa term “al-ṣalāh” (الصلاة) dalam penggunaan bentuk kalimat *fi’il* disebutkan sebanyak 12 kali, sedangkan dalam bentuk kalimat *ism* disebutkan sebanyak 89 kali, sebagaimana dalam rincian tabel berikut:³¹

No	Jenis Kalimat	Bentuk Kalimat	Ayat Alquran
1.	Fi’il Māḍī	صلى	QS. al-Qiyamah [75]: 31, QS. al-‘Alaq [96]: 10, dan QS. al-A’la [87]: 15
2.	Fi’il Muḍāri’	يصلي تصلي يصلون يصلوا	QS. Ali ‘Imran [3]: 39, QS. al-Ahzab [33]: 43 QS. al-Taubah [9]: 84 QS. al-Ahzab [33]: 56 QS. al-Nisa’ [4]: 102
3.	Fi’il Amr	صلوا صل	QS. al-Ahzab [33]: 56 QS. al-Taubah [9]: 103, dan QS. al-Kautsar [108]:2
4.	al-Ism al-Mufrad	الصلاة	QS. al-Baqarah [2]: 3, 43, 45, 83, 110, 153, 177, 283, 277; QS. al-Nisa’ [4]: 43, 77, 101, 103, 142, 162; QS. al-Maidah [5]: 6, 12, 55, 58, 91, 106; QS. al-An’am [6]: 72, 162; QS. al-Anfal [8]: 3; QS. al-Taubah [9]: 5, 11, 18, 54, 71; QS. Yunus [10]: 87, 110; QS. Hud [11]: 114; QS. al-Ra’d [13]: 22; QS. Ibrahim [14]: 31, 37, 40; QS. al-Isra’ [17]: 78; QS. Maryam [19]: 31, 55, 59; QS. Taha [20]: 14, 132; QS. al-

³¹Asep Sopian, “Asālib Ayāt al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm”, *Arabiyāt: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaan* Vol. 1 No. 1 (2014), 118-120.

			Anbiya' [21]: 73; QS. al-Hajj [22]: 35, 41, 78; QS. al-Nur [24]: 37, 56, 58; QS. al-Naml [27]: 3, 20; QS. al-'Ankabut [29]: 45; QS. al-Rum [30]: 31; QS. Luqman [31]: 4, 17; QS. Ahzab [33]: 33; QS. Fathir [35]: 18, 29; QS. al-Shura [42]: 38; QS. al-Mujadilah [58]: 13; QS. al-Jumu'ah [62]: 9; QS. al-Muzammil [73]: 20; dan QS. al-Bayyinah [98]: 5
5.	al-Ism al-Jam'u al-Muannats al-Sālim	صلوات الصلوات صلواتهم	QS. al-Baqarah [2]: 157 dan QS. al-Hajj [22]: 40 QS. al-Baqarah [2]: 283 QS. al-Mu'minun [23]: 9
6.	al-Ism al-Mufrad Muḍāf	صلاتهم صلاتي صلاته صلاتك	QS. al-Mu'minun [23]: 2; QS. al-An'am [6]: 92; QS. al-Anfal [8]: 35; QS. al-Ma'un [107]: 5; dan QS. al-Ma'arij [70]: 23 QS. al-An'am [6]: 162; QS. al-Nur [24]: 41 QS. al-Taubah [9]: 103; dan QS. Hud [11]: 87
7.	Ism al-Fa'il	المصلين	QS. al-Ma'arij [70]: 22; QS. al-Mudsatstsir [74]: 43; dan QS. al-Ma'un [107]: 4
8.	Ism al-Makān	مصلى	QS. al-Baqarah [2]: 9
9.	al-Ism al-Jam'u al-Muannats al-Sālim Muḍāf	صلوات الرسول	QS. al-Taubah [9]: 99

Dalam berbagai penyebutan tersebut, term “al-ṣalāh” (الصلاة) dalam Alquran tidak hanya memiliki satu makna. Akan tetapi, mengandung multi makna yang berbeda-beda, tergantung pada objek serta pembahasan mengenai ayat tersebut. sebagaimana dalam uraian berikut:

1. Salat bermakna doa

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

Ambillah zakat dari harta mereka (guna) mensucikan dan membersihkan mereka, dan doankanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketentraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

2. Salat bermakna ampunan

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ

Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.

3. Salat bermakna memohon ampunan (*istighfar*)

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ؕ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ ۖ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Di antara orang-orang Arab Badui itu ada orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan memandang apa yang dinafkahkanya (di jalan Allah) itu, sebagai jalan untuk mendekatkannya kepada Allah dan sebagai jalan untuk memperoleh doa Rasul. Ketahuilah, sesungguhnya nafkah itu adalah suatu jalan bagi mereka untuk mendekatkan diri (kepada Allah). Kelak Allah akan memasukan mereka kedalam rahmat (surga)Nya; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.³²

4. Salat bermakna masuk agama Islam

فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى

³²Alquran, 9:103; 2:157; 9:99.

Dan ia tidak mau membenarkan (Rasul dan Alquran) dan tidak mau mengerjakan shalat.

5. Salat bermakna rahmat

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya.

6. Salat bermakna tempat ibadah

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَدَمَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.³³

7. Salat bermakna bacaan

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۗ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۗ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا ۗ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

Katakanlah: "Serulah Allah atau serulah Ar-Rahman. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai al asmaul husna (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendharkannya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu".³⁴

8. Salat bermakna agama

قَالُوا يُشْعِبُكَ صَلَاتُكَ فَأَمْرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ

³³Alquran, 75:31; 33:56; 22:40.

³⁴Ibid..., 17:110.

Mereka berkata:, "Wahai Syu'aib, apakah sembahyangmu menyuruh kamu agar kami meninggalkan apa yang disembah oleh bapak-bapak kami atau melarang kami memperbuat apa yang kami kehendaki tentang harta kami. Sesungguhnya kamu adalah orang yang sangat penyantun lagi berakal".

9. salat bermakna salat lima waktu

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka.³⁵

D. Teori Tafsir Komparatif (*Muqāran*)

Salah satu, dari banyaknya metode yang mewarnai kajian tafsir adalah metode tafsir komparatif (*muqāran*).³⁶ Metode komparatif adalah metode tafsir yang dalam penafsirannya membandingkan ayat Alquran dengan hadis nabi, atau membandingkan antara pemikiran seorang mufassir dengan mufassir lainnya, atau bahkan bisa jadi juga membandingkan Alquran dengan kitab suci lain. Hal ini dilakukan untuk menemukan dimana titik persamaan dan perbedaan diantara keduanya.³⁷

Kata "*muqāran*" secara etimologinya berasal dari kata "*qārana-yuqārinu-muqāranatan*" yang merupakan bentuk masdar, dan bermakna perbandingan (komparatif). Sedangkan secara terminologinya metode tafsir "*muqāran*" (komparatif) adalah membandingkan antar ayat-ayat dalam Alquran dengan kualifikasi memiliki kemiripan atau persamaan pada redaksi ayat, yang membahas masalah atau kasus yang berbeda, dan membandingkan redaksi ayat yang berbeda

³⁵Alquran,11:87; 2:3.

³⁶Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir ...*, 17.

³⁷Ibid..., 17.

tetapi memiliki kesamaan dalam pembahasan.³⁸ Objek yang termasuk dalam bahasan metode penafsiran ini adalah membandingkan antara ayat-ayat Alquran dengan sebagian ayat lain, yang tampak bertentangan dalam konteksnya, atau juga membandingkan pendapat antar mufassir mengenai suatu ayat.³⁹

Menurut Nasruddin Baidan, metode tafsir muqaran adalah membandingkan nash (teks ayat) Alquran yang memiliki kesamaan atau kemiripan dalam redaksi ayat, tetapi berbeda dalam kasus yang ada didalamnya (ayat), atau memiliki redaksi ayat yang berbeda tapi membunyai kesamaan dalam hal pembahasan.⁴⁰ Nasruddin Baidan juga mengelompokkan metode tafsir muqaran, dengan harapan nantinya dapat melahirkan pemahaman yang komprehensif terhadap ayat-ayat Alquran, sebagai berikut: **Pertama**, Membandingkan redaksi ayat Alquran, yang memiliki persamaan atau kemiripan dalam redaksi baik itu dalam dua kasus pembahasan atau lebih, atau juga memiliki kemiripan dalam kasus pembahasan tetapi berbeda dalam redaksi ayat. **Kedua**, Membandingkan redaksi ayat Alquran dengan hadis-hadis Nabi Muhammad, yang terlihat bertentangan. **Ketiga**, Membandingkan pendapat-pendapat ahli tafsir (mufassir) dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Dikemukakan juga, bahwa metode komparatif ini adalah metode tafsir yang menginventarisasi ayat dengan redaksi lain yang mirip, atau redaksi yang mempunyai kemiripan tetapi dengan permasalahan yang berbeda, dan juga redaksi

³⁸ Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah Fi al-Tafsīr al-Mudhū'ī* (Kairo: Hadrah al-Gharbiyah, 1977), 52.

³⁹ Mula Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Sleman: Teras, 2005), 82.

⁴⁰ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 75.

yang berbeda dengan kemiripan dalam permasalahan, ataupun juga membandingkan ayat dengan hadis yang memang secara redaksional berbeda.⁴¹

Sedangkan menurut Fahd al-Rūmī, aspek-aspek yang melatarbelakangi dapat dijadikan sebab dikomparasikan adalah sebagai berikut:⁴²

1. Membandingkan antara satu ayat dengan ayat yang lain, apabila tidak didaparkannya kefahaman tanpa adanya *support* (dukungan) dari ayat yang lain. Dan terkadang terdapat perbedaan dalam tinjauan gramatikalnya.
2. Membandingkan antara ayat Alquran dengan hadis Nabi Muhammad yang berlawanan secara redaksinya.
3. Membandingkan antara dua pendapat mufassir, dalam satu ayat atau dalam pembahasan yang sama, kemudian membandingkannya, menganalisis.
4. Membandingkan antara ayat Alquran dengan kitab-kitab suci lain yang terdahulu, untuk menemukan sisi keunggulan Alquran, baik itu dari sisi redaksinya, kesempurnaan pembahasan, dan meninjau adanya perubahan serta penyelewengan yang kemungkinan terjadi dalam kitab terdahulu.

Sedangkan jika dilihat dari segi ruang lingkupnya. Secara global, penggunaan metode tafsir muqaran antar ayat dapat diaplikasikan dengan dua aspek kecenderungan: **Pertama**, perbandingan didasari oleh ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi, baik itu sama persis atau memiliki kekurangan dan kelebihan. **Kedua**, perbandingan didasari dengan ayat-ayat yang memiliki

⁴¹Syahrin Pasaribu, "Metode Muqaran dalam Al-Qur'an", *Jurnal Wahana Inovasi* Vol. 9, No. 1 (Januari-Juni, 2020), 44.

⁴²Fahd al-Rūmī, *Buḥūth fi Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyad: Maktabah al-Taubah, 2005) 60-62.

perbedaan dalam ungkapan (redaksi ayat), akan tetapi memiliki tujuan maksud yang sama.

Kajian mengenai perbandingan ayat-ayat ini tidak hanya terbatas pada kesamaan ayat, atau analisis redaksional (*mabāhith lafẓiyah*) saja, melainkan juga mencakup perbedaan dalam kandungan makna pada masing-masing ayat yang dibandingkan. Disamping itu, pembahasan mengenai perbedaan kasus yang dibicarakan oleh ayat-ayat tersebut, juga termasuk pada sebab turun (*sabab al-nuzūl*) dari ayat, serta konteks sosio-kultural masyarakat (kaum) pada waktu itu. Uraian mengenai ruang lingkup dan langkah-langkah dalam menerapkan metode tafsir muqaran sebagai berikut:

1. Komparasi ayat dengan ayat (redaksi)

Quraish Shihab mencontohkan penggunaan metode muqaran yang memiliki kesamaan secara redaksional dengan membandingkan dua ayat, yakni QS. Ali ‘Imran ayat 126 dengan QS. al-Anfal ayat 10,

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai khabar gembira bagi (kemenangan)mu, dan agar tenteram hatimu karenanya. Dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. Dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.⁴³

Ada tiga perbedaan dari kedua ayat ini. *Pertama*, redaksi dalam QS. Ali

‘Imran dinyatakan dengan *بُشْرَىٰ لَكُمْ*, sedangkan dalam QS. al-Anfal tidak

⁴³Alquran, 3:126; 8:10.

disebutkan kata **لَكُمْ** hanya **بُشِّرَى** saja. **Kedua**, dalam QS, Ali Imran dinyatakan dengan kalimat **وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ**, yakni menempatkan kata **بِهِ** setelah kata **قُلُوبُكُمْ**, sedangkan dalam QS. al-Anfal kata **بِهِ** ditempatkan sebelum kata **قُلُوبُكُمْ**. **Ketiga**, dalam QS. Ali 'Imran ditutup dengan kalimat **وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** **الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**, dengan tanpa menggunakan kata **إِنَّ**, sedangkan dalam QS. al-Anfal ditutup dengan kalimat **إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** yang menggunakan kata **إِنَّ**.⁴⁴

Jika dilihat dari sosio-historisnya, para mufassir sepakat bahwa ayat dalam surah al-Anfal ini berbicara mengenai turunnya Malaikat dalam peperangan Badar, sedangkan ayat dalam surah Ali 'Imran berbicara dalam konteks janji turunnya Malaikat dalam peperangan Uhud, akan tetapi Malaikat tidak jadi turun kedalam peperangan, disebabkan kaum muslimin tidak memenuhi syarat-syarat kesabaran dan ketaqwaan yang telah ditetapkan Allah.⁴⁵ Perbedaan redaksi dari kedua ayat ini memberi isyarat adanya perbedaan kondisi kejiwaan dan pikiran dari lawan bicara, dalam hal ini yaitu kaum muslimin. Pada perang Badar, kaum muslimin sangat khawatir dengan kurangnya jumlah pasukan serta perlengkapan perang mereka. Berbeda dengan yang terjadi di perang Uhud, dimana pasukan kaum muslimin sekitar 700 personil lebih banyak, sehingga semangat yang menggelora dan ditambah keyakinan akan turunnya bala bantuan dari malaikat sebagaimana yang terjadi ketika perang Badar.⁴⁶

⁴⁴Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: al-Mizan, 1999), 194.

⁴⁵Sebagaimana yang disebutkan dalam QS. Ali 'Imran ayat 125,

بَلَىٰ إِنَّ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُعِدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ

⁴⁶Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*...,195.

Permasalahan tidak ditemukannya kata **لَكُمْ** pada ayat kedua, ini mengisyaratkan kegembiraan yang tidak hanya dirasakan oleh pasukan perang Badar, tetapi semua kaum muslimin dimanapun berada, karena kemenangan pada perang tersebut merupakan tonggak utama dari kemenangan Islam di masa mendatang, dan di ayat pertama, adanya penggunaan kata **لَكُمْ** ini mengisyaratkan bahwa berita gembira atas perang hanya ditujukan kepada kaum muslim yang hadir saja.

Selanjutnya, kata **بِهِ** yang didahulukan sebelum kata **قُلُوبِكُمْ** pada surat al-Anfal adalah dikarenakan konteks mendahulukan berita yang menggembirakan, untuk menunjukkan penekanan dan perhatian yang besar terhadap berita serta janji itu. Berbeda dengan yang terjadi dalam surah Ali 'Imran, dimana konteks ayat ini tidak lagi memerlukan adanya penekanan, karena sebelumnya suda terjadi pada perang Badar.⁴⁷

2. Komparasi ayat dengan hadis

Perbandingan antara ayat dengan hadis, tentunya hadis yang dikomparasikan dengan ayat Alquran adalah hadis yang telah berkualifikasi sahih, sehingga hadis yang berkualifikasi dha'if tidak dapat dijadikan perbandingan dengan ayat Alquran, sebagaimana contoh berikut:

فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ .إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ

Maka tidak lama kemudian (datanglah hud-hud), lalu ia berkata: "Aku telah mengetahui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya; dan kubawa kepadamu dari negeri Saba suatu berita penting yang diyakini. Sesungguhnya aku menjumpai

⁴⁷Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an ...*, 194-196.

seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ ۖ جَنَّاتٍ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ۗ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ ۚ وَرَبُّ غَفُورٌ

Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun".⁴⁸

Sebaliknya, hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari ini menyatakan bahwa tidak akan sukses suatu negara yang pemimpinnya dari kalangan perempuan. Dengan demikian, perempuan diposisikan dalam kedudukan yang tidak berimbang dengan laki-laki, yang padahal sejarah dunia dan juga sejarah peradaban Islam mencatat bahwa banyak tokoh dari kalangan perempuan yang sukses menjadi pemimpin sebuah negara, semisal seperti Syajarat al-Durr yang menjadi pendiri kerajaan Mamluk, yang menguasai wilayah dari Afrika Utara sampai Asia Barat.⁴⁹

Kedua, ayat ini kemudian dibandingkan dengan hadis yang berarti, "tidak pernah beruntung suatu bangsa yang menyerahkan semua urusan mereka pada wanita" (HR. Bukhari). Jika diperhatikan, hadis di atas bertentangan dengan kedua ayat tersebut, karena Alquran menginformasikan bahwa keberhasilan Ratu Balqis dalam menjadi pemimpin di negaranya, yakni negara Saba'.⁵⁰

⁴⁸Alquran, 27:22-23; 34:15.

⁴⁹Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 94-100.

⁵⁰Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, 198.

Dalam mengkomparasi dan mengkompromikan kedua teks ini, diperlukan adanya kepastian kualifikasi hadis tersebut, dikarenakan ayat tidak perlu diragukan lagi keotentikannya. Setelah itu, dilihat lagi bagaimana “*sabab al-wurūd*” suatu hadis. Sedangkan pada kasus hadis ini, “*sabab al-wurūd*” nya adalah pada saat Rasulullah mendengar berita bahwa putri dari Raja Persia yang dinobatkan menjadi pemimpin (Ratu) sebagai pengganti ayahnya.⁵¹

Berlandaskan pada cerita tersebut, tidak heran jika muncul pemahaman bahwa perempuan kurang layak menjadi seorang pemimpin. Akan tetapi, jika dipandang dari sisi yang lain, yakni menggunakan kaidah “*al-Ibratu bi ‘Umūm al-Lafzi la bi Khusūs al-Sabab*”, maka bisa jadi akan ditemukan pemahaman lain.⁵²

3. Komparasi pendapat mufassir

Quraish Shihab mempratikkan contoh metode penafsiran muqaran, dengan membandingkan pendapat beberapa mufassir dalam hal “*mafātīh al-suwar*” (pembukaan ayat). Menurutnya, mayoritas ulama tafsir pada abad ketiga menafsirkan “*mafātīh al-suwar*” dengan ungkapan “*Allāhu A’lam*”.⁵³ ada ulama memahami sebagai nama surat, ada juga yang memahami “*mafātīh al-suwar*” merupakan tantangan bagi mereka yang meragukan Alquran.

Quraish Shihab menambahkan dengan mengutip dari Rasyad Khalifah, yang mengatakan bahwa huruf-huruf yang ada dalam “*mafātīh al-suwar*”,

⁵¹Idmar Wijaya, “Tafsir Muqaran”, *Jurnal At-Tabligh*, Vol. 1, No. 1 (2016), 8-10.

⁵² Ibid., 10.

⁵³Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an...*, 83-84.

merupakan isyarat tentang huruf-huruf yang terbanyak dalam isi suratnya, sehingga bisa dikira-kirakan dalam surah al-Baqarah, huruf terbanyak dalam surat ini adalah *alif*, *lam*, dan *mim*. Akan tetapi, pendapat ini masih diperlukan penelitian lebih lanjut, dan Quraish Shihab pun meragukan pendapat yang ia kutip, dan ia lebih memilih menafsirkan “*mafātīh al-suwar*”.⁵⁴



⁵⁴Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, 85.

BAB III

AL-QURṬUBĪ DAN SAYYID QUTĀB

A. Biografi al-Qurṭubī dan Kitab Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān

1. Biografi al-Qurṭubī

al-Qurṭubī mempunyai nama asli “Abu ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abu Bakar ibn Farḥ al-Anṣārī al-Kharaji al-Andalusī”. al-Qurṭubī juga dikenal dengan seorang yang alim ulama, yang mumpuni dari kalangan ulama mazhab maliki (*malikiyah*).¹ al-Qurṭubī dilahirkan di daerah Cordova (Spanyol) pada tahun 486 H/1093 M, dan wafat pada bulan Syawal pada tahun 671 H/1172 M di daerah Maniyya ibn Hisab Andalusī.² Di daerah ini al-Qurṭubī mempelajari ilmu-ilmu bahasa Arab, fiqh, Alquran, syair, *naḥwu ṣaraf*, qira'at, balaghah, dan ilmu-ilmu lainnya. Ia juga adalah seorang yang menempati kedudukan penting di kalangan ulama ahli ilmu, khususnya di bidang fiqh atau hukum-hukum yang terdapat dalam Alquran.³

Sebagai pengikut mazhab imam Maliki (*malikiyah*), sejarah menunjukkan bahwa al-Qurṭubī dilahirkan dan dibesarkan oleh ayahnya sendiri, yang bermata pencaharian dengan bercocok tanam, dan hidup pada zaman dinasti kerajaan *Muhawidun* dalam kepemimpinan Raja Muḥammad ibn Yūsuf ibn Hūd (625-635 H). Dalam kehidupan kesehariannya, ia juga

¹Abu ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol.1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 11.

²Mochtar Effendy, *Ensiklopedia Agama dan Filsafat*, Vol. 5 (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2011), 71.

³Aḥmad Shubarshī, *Qiṣah al-Tafsīr*, Terj. Zufran Rahmat (Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Al-Karim) (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), 222.

mempunyai sifat yang unik, dan memang tidak semua orang memilikinya, sehingga ia dikenal dengan keahliannya dalam ilmu dan kealimannya, kezuhudannya, berkharisma, dan berkomitmen dalam melakukan amal akhirat bagi dirinya. Hal ini seperti yang dikatakan oleh mufassir al-Dhaidah, bahwa al-Qurṭubī sering terlihat memakai sehelai jubah yang bersih dengan penutup kepala (kopiya) di atasnya dalam sehari-hari, serta seluruh hidupnya juga kebanyakan digunakan untuk beribadah kepada Allah.⁴

Sejak kecil al-Qurṭubī juga telah mempelajari berbagai disiplin ilmu dari beberapa gurunya. Setelah menginjak dewasa, ia pergi ke Mesir untuk menuntut ilmu lebih jauh dan akhirnya ia juga memutuskan untuk bermukim disana sampai wafat. al-Qurṭubī sangat kritis dalam mengkaji ayat-ayat mengenai hukum, dari mulai mengemukakan masalah-masalah yang khilafiyah (berbeda pendapat dikalangan ulama), mengetengahkan dalil-dalil bagi setiap pendapat, dan mengomentarnya, serta tidak memihak pada mazhab yang ia ikuti. Bisa dikatakan bahwa dalam argumentasinya, al-Qurṭubī sangat santun dalam berdebat dengan lawan bicaranya, dengan penguasaan ilmu tafsir dan ilmu syariat yang ia kuasai.⁵

Aktifitasnya dalam mencari ilmu, ia jalani dengan serius di bawah bimbingan ulama ternama pada saat itu, sehingga ia dapat menghasilkan beberapa karya yang penting, berikut ini karya-karya dari al-Qurṭubī antara lain: *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, *al-Tadhkirah fī Aḥwāl al-Mautā wa*

⁴al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ..., 13.

⁵Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: PT. Pustaka Antar Nusa, 1996), 520.

*Umūru al-Akhirah, Al-Tidhkār fī Afḍāl al-Adhkār, Qamh al-Haris bi al-Zuhd wa al-Qanā'ah, Arjūzah Jumi'a Fīhā Asmā al-Nabi.*⁶

al-Qurṭubi sejak di masa kecilnya juga telah mempelajari disiplin ilmu kepada beberapa guru, diantara guru-guru al-Qurṭubi sebagai berikut: *Ibn Rawwāj*. Seorang ahli hadis yang wafat pada tahun 648 H. *Ibn al-Jumaizy*. Seorang yang ahli dalam bidang hadis dan ilmu hadis, fiqh, dan ilmu qira'at yang wafat pada tahun 649 H. *Abū 'Abbās Aḥmad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm al-Malikī al-Qurṭubī*, seorang yang menulis kitab *al-Mufhim fī Syarḥ Ṣaḥīh Muslim*, yang wafat pada tahun 656 H. *al-Hasan al-Bakri, al-Hasan ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Amaruk al-Taimī al-Naisaburī al-Dimasyqī*, yang wafat pada tahun 656 H.⁷

2. Karakteristik Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*

a. Latar belakang Penulisan *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*

Kitab ini berisi tentang himpunan/kumpulan hukum Alquran, dan penjelasan-penjelasan terhadap isi dari kandungan ayat-ayat Alquran dan juga sunnah Nabi. Sesuai dengan judul asli kitab tafsir ini "*al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Limā Tadammānah min al-Sunnah wa Ayy al-Furqān*". Penamaan kitab ini diawali dengan kalimat "*sammaitu*" (aku namakan), dengan demikian bisa dipastikan dan dapat dimengerti bahwa judul atau nama tafsir ini asli berasal dari pengarangnya sendiri.⁸

⁶al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ..., 37-38.

⁷Ibid..., 38.

⁸Ibid..., 38.

Berawal dari perjalanan menuntut ilmu dari para ulama, kemudian al-Qurṭubī berkeinginan besar untuk menyusun kitab tafsir yang bernuansa fiqh, dengan memasukkan pendapat-pendapat imam mazhab fiqh. Maka setelah itu, tercetuslah kitab *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, kitab tafsir yang sering disebut dengan kitab tafsir al-Qurṭubī, yang merupakan pengarang dari kitab tafsir dengan jumlah keseluruhan sebanyak 20 jilid. al-Qurṭubī dalam kitabnya juga menyematkan pembahasan mengenai *qira'at* dan *i'rab*, yang periwayatannya *mutawattir* (bersambung) sampai kepada Rasulullah, lalu pembahasan tentang *lughah* (bahasa), *nahwu* dan *ṣaraf* (gramatika). al-Qurṭubī juga tidak memasukkan pendapat yang di latarbelakangi oleh nafsu, dan dapat dipahami juga bahwa kitab ini tidak terdapat periwayatan dari Israiliyat.⁹

b. Sumber Penafsiran *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*

Sumber yang digunakan oleh al-Qurṭubī dalam tafsirnya cukup banyak sekali, antara lain: **Pertama**, menggunakan referensi primer (*bi al-riwāyah*) yaitu menafsirkan Alquran dengan Alquran itu sendiri, Alquran dengan Hadis atau Sunnah Nabi, Alquran dengan riwayat atau perkataan sahabat dan tabi'in, lalu kaidah-kaidah kebahasaan dan ijtihad yang didasari dalil. **Kedua**, menggunakan referensi sekunder, diantaranya yaitu: tafsir al-Ṭabarī, tafsir al-Mawardī, tafsir Ibn al-'Ātiyā, tafsir al-Baghāwī, tafsir Abi Laits al-Samarqandī, tafsir *Ahkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabi, dan banyak tafsir lain.

⁹al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*..., 3.

Dalam *muqaddimah* (pembukaan) pada kitabnya, ia mengatakan, “syarat bagi saya dalam kitab tafsir ini adalah menyandarkan semua perkataan kepada orang-orang yang mengatakannya, dan berbagai hadis yang saya kutip dari pengarangnya, karena dikatakan bahwa diantara keberkahan ilmu adalah dengan menyandarkan perkataan pada orang yang mengatakannya”.¹⁰

c. Sistematika *Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*

Dalam tafsirnya, al-Qurṭubī juga menyebutkan pendapat dari ulama mazhab Malikiyah, sebagaimana mazhab yang ia ikuti. Sedangkan sistematika kepenulisan yang digunakan oleh al-Qurṭubī dalam *Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, antara lain: **Pertama**, Menguraikan sebab turunnya ayat (*sabab al-nuzūl*). **Kedua**, menyebutkan bahasa dan perbedaan bacaan, lalu menjelaskan dengan tata bahasanya sendiri. **Ketiga**, mengungkapkan mengenai periwayan-periwayatan hadis, lafad-lafad yang *gharīb* (asing) dalam Alquran, memilah dan memilih perkataan atau pendapat fuqaha (ahli fiqh), dan mengumpulkan pendapat dari ulama salaf.¹¹

d. Corak dan Metode Penafsiran *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*

Corak tafsir yang al-Qurṭubī gunakan dalam karyanya adalah corak fiqh, sehingga sering juga disebut sebagai tafsir ahkam, karena dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran ia lebih banyak mengkaitkan dengan persoalan-persoalan hukum (fiqh). Namun demikian, dalam menentukan hukum-hukum fiqhnya, al-Qurṭubī setelah memaparkan pendapat-pendapat, dan mengomentarnya, ia tetap menunjukkan sikap sportif

¹⁰al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*..., 11.

¹¹Mannā’ Khafīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu Ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Lintera Antar Nusa, 2013), 520.

dengan tidak fanatik terhadap mazhab yang ia ikuti, yaitu mazhab Maliki (Malikiyah). Husain al-Dzahabī mengkategorikan pembahasan kitab ini pada kategori tafsir fiqhi, sebagaimana yang dilakukan pada ulama lain.¹²

Metode penafsiran yang digunakan dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ini adalah metode tafsir *tahlili*, dimana dalam penafsirannya yaitu dengan menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam Alquran, dan kemudian mengungkapkan pengertian yang dituju. Sedangkan metode analisis yang al-Qurṭubī gunakan adalah analisis *lughawī* (bahasa), dan ia juga menggunakan analisis riwayat (*bi al-Riwāyah*), yakni suatu metode analisis ayat-ayat Alquran dengan menggunakan ayat lain, dan juga menggunakan hadis atau pendapat dari para sahabat.¹³

e. Kelebihan dan Kekurangan *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*

Menurut pendapat Ibn Farhun, ia berkata “Tafsir karya al-Qurṭubī ini (*Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*), adalah kitab tafsir yang paling bagus, dan paling banyak manfaatnya, karena di dalamnya membuang kisah dan sejarah, dan diganti dengan *istinbāt* serta menerangkan mengenai *i'rāb*, *qirā'at*, *naskh* dan *mansūkh*”.¹⁴ Dikatakan juga oleh Imām Husain al-Dzahabī dalam tafsirnya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*,¹⁵ “al-Qurṭubī telah mengarang kitab tafsir yang sangat spektakuler, yaitu

¹²Muḥammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), 339-340.

¹³Mannā' Khafil al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu Ilmu al-Qur'an...*, 10.

¹⁴Ibn Farhun, *al-Dībāj al-Madhab fī Ma'rifati A'yani 'Ulamā al-Madhab*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Turats, t.t), 309.

¹⁵Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, 340.

Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān'.¹⁶ Kelebihan dan kekurangan kitab ini diantara lain:¹⁷ **Pertama**, *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, dalam tafsirnya memuat hukum-hukum yang ada dalam Alquran, dengan pembahasan yang luas. **Kedua**, hadis-hadis yang dicantumkan dalam tafsirnya, ditarjih terlebih dahulu, dan biasanya disandarkan langsung pada orang yang meriwayatkannya, serta menghimpun ayat, hadis, dan aqwal para ulama dalam permasalahan-permasalahan hukum. **Ketiga**, Dalam menafsirkan ayat Alquran, ia menggunakan bahasa Arab, syair Arab, dan sastra Arab. Sedangkan kekurangan dari *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī adalah sebagai berikut: **Pertama**, dalam tafsirnya, al-Qurṭubī menafsirkan dan menta'wilkan ayat-ayat yang berbicara mengenai sifat-sifat Allah. **Kedua**, banyak mencantumkan hadis-hadis yang berkategori *dha'īf*, dengan tanpa memberi catatan, padahal ia adalah termasuk seorang yang ahli hadis.

B. Biografi Sayyid Quṭb dan Tafsir Fī Zhilāl al-Qur'ān

1. Biografi Sayyid Quṭb

Sayyid Quṭb mempunyai nama lengkap “Sayyid Quṭb Ibrāhīm Husain Shādhiī”. Ia lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 M, di desa Mushah, kota Asyut, Mesir, dan meninggal pada tanggal 29 Agustus 1996 M. Sayyid Quṭb merupakan anak tertua dari lima bersaudara, yakni dua laki-laki dan tiga perempuan, yang bernama Nafisah, Muhammad, Aminah, dan Hamidah. Ia

¹⁶al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ..., 37.

¹⁷Ibid..., 37.

mempunyai seorang ayah bernama al-Hajj Quṭb ibn Ibrāhīm, yang merupakan seorang politisi dengan menjadi anggota partai nasionalis.¹⁸

Ayahnya dipanggil untuk kembali oleh Sang Maha Kuasa, dan tidak lama setelah itu ibunya, yaitu Fatimah Husain Usman juga menyusul kepergian dari suaminya pada tahun 1941. Hal ini sangat membuat Sayyid Quṭb merasa sedih dan kesepian. Akan tetapi disisi lain, justru keadaan inilah yang memberi pengaruh positif dalam pemikiran dan karya tulisnya.¹⁹ Ia dilahirkan dari keluarga yang sangat cinta akan Islam dan Alquran, sehingga sebelum ia berumur 10 tahun, ia sudah mendapatkan gelar *Hafidz*, karena menghafal Alquran dengan cepat.²⁰ Sayyid Quṭb mendapatkan pendidikan dasar dari sekolah *Awwaliyah* (Pra Sekolah Dasar), di desanya sendiri selama kurang lebih empat tahun, selanjutnya yaitu *Kattāb*.²¹

Kemudian setelah itu, Sayyid Quṭb pindah ke daerah Hulwan, untuk tinggal bersama dengan pamannya yang menjadi seorang jurnalis. Pada tahun 1929 M, ia melanjutkan kuliah di Universitas Dār al-‘Ulūm, Kairo. Sebuah Universitas termuka yang didalamnya mengkaji ilmu-ilmu keislaman dan juga sastra.²² Sampai pada tahun 1933 M, ia mendapatkan gelar termuda di bidang pendidikan, dan kemudian diangkat sebagai pemilik sekolah pada Departemen Pendidikan. Akan tetapi, jabatan tersebut akhirnya

¹⁸Muhammad Radhi al-Hafidh, “*Sayyid Quṭb*”, *Ensiklopedia Islam*, Vol. 6 (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2005), 23.

¹⁹al-Hafidh, “*Sayyid Quṭb*”, *Ensiklopedia Islam*..., 320.

²⁰Mahmud Arif, “*Wacana Naskah dalam Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān*”, *Studi al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogyakarta, 2002), 111.

²¹Ibid..., 112.

²²Sayyid Quṭb, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*, terj. Asad Yasin, dkk. Vol. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 318.

ditinggalkannya, karena ia lebih memilih untuk menekuni bidang tulis menulis, hal ini dikarenakan ia sangat tertarik dengan kesusastraan bahasa Inggris, dan banyak membaca serta menterjemahkannya. Setelah ia menjadi tenaga pengajar, Sayyid Quṭb kemudian menjabat sebagai fungsionaris pada Menteri Pendidikan Mesir (*Wizārat al-Ma'ārif*), pada tahun 1949 M. Kemudian dari tahun 1948 hingga tahun 1950, ia berangkat menuju Amerika Serikat, karena mendapatkan beasiswa selama dua tahun di sana, untuk memperdalam ilmu pengetahuannya di bidang pendidikan.

Ia juga membagi waktu studinya antara Walson'n Teachers College yang berada di Wasington DC, lalu Stanford University di California, dan Greely College di daerah Colorado. Disana ia banyak mengunjungi kota-kota dan juga berkunjung ke negara lain seperti Inggris, Swiss, dan Italia, dan ia melihat ketidakadilan perlakuan antara orang Palestina dan orang Israil di Amerika Serikat.²³ Setelah ia menetap di Amerika Serikat kurang lebih selama dua tahun, ia kembali pulang pada 20 Agustus 1950 M. setelah itu, ia diangkat sebagai Asisten Pengawas Riset Kesenian di kantor Menteri Pendidikan. Akan tetapi, pada tanggal 18 Oktober 1952 ia mengajukan permohonan mengundurkan diri.²⁴

Selepas ia belajar di Amerika Serikat, melalui pengamatan langsung terhadap peradaban dan juga kebudayaan yang berkembang disana, ia melihat bahwa negara-negara Barat telah berhasil meraih kemajuan yang pesat di

²³Departemen Agama RI, *Ensiklopedia Islam*, Vol. 3 (Jakarta: Depag RI, 1992), 1039.

²⁴Ṣalāh 'Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Sayyid Quṭb min al-Milād ilā al-Istisyhād* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), 20.

bidang sains dan teknologi, akan tetapi peradabannya rapuh disebabkan karena kosongnya nilai-nilai spritual disana.²⁵ Kemudian, pemikirannya mengenai problem-problem sosial kemasyarakatan, yang ditimbulkan oleh faham matrealisme yang dangkal akan faham ke-Tuhanan semakin meluas. Ketika ia kembali ke Mesir, ia semakin yakin bahwa Islam lah yang sanggup menyelamatkan manusia dari faham-faham matrealisme, sehingga terlepas dari cengkaman materi yang tidak akan pernah terpuaskan.

Sayyid Quṭb kemudian bergabung dengan gerakan Islam *Ikhwanul Muslimin* pada bulan Mei tahun 1955 M, dan menjadi salah satu tokoh yang sangat berpengaruh di samping ketuanya (al-Hudaibi), sekretaris (Abdul Qadir Audah), dan Sayyid Quṭb (pemberi warna gagasan dan arah gerakan). Pada gerakan Islam *Ikhwanul Muslimin*, ia benar-benar sangat mengaktualisasikan dirinya. Akan tetapi, harian itu ditutup pada tanggal 7, bulan Juli, tahun 1954, atas perintah kolonel Gamal Abdel Nasseer, setelah berjalan selama dua tahun, karena dianggap mengancam perjanjian antara Mesir dengan Inggris.²⁶

Lalu pada 13 juli 1995, pengadilan rakyat menjatuhkan hukuman kepadanya, berupa kerja keras selama 15 tahun. Kemudian, ia dibebaskan oleh Presiden Irak pas saat itu, yakni Abdul Salam Arif ketika ia melakukan kunjungan ke Mesir.²⁷ Kebebasan yang ia dapatkan tidaklah lama, karena selang satu bulan setelah itu, ia kembali ditangkap bersama dengan sepuluh

²⁵Sri Aliyah, "Kaedah-Kaedah *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*", *Jurnal Agama*, Vol. 12, Maret 2013, 40.

²⁶Fuad Luthfi, *Politik Islam Sayyid Quṭb Dalam Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2011), 9.

²⁷al-Khālīdī, *Sayyid Quṭb min al-Milād ilā al-Istisyhād...*, 22.

anggota *Ikwanul Muslimin* lain, beserta dengan 20 ribu orang, dan termasuk didalamnya 700 wanita. Pada tanggal 12 April 1966, ia kembali diadili oleh Pengadilan Militer Mesir, dengan tuduhan bahwa ia berupaya melengserkan Pemerintahan Mesir.²⁸

Kemudian berselang sekitar empat bulan setelah peristiwa itu, Sayyid Quṭb ditemukan meninggal dengan tiang gantungan pada tanggal 29 Agustus 1966, bersama dengan dua orang temannya yaitu Abdul Fattah, dan Muhammad Yusuf Hawwasy oleh rezim pemerintahan Gamal Abdul Nasser. Ia digantung karena tuduhan, ia dituudh telah melakukan konspirasi untuk membunuh Presiden Gamal Abdul Nasser, dan dituduh melakukan aktifitas subversive untuk menjatuhkan pemerintahan Gamal Abdul.²⁹

Selama hidupnya, Sayyid Quṭb juga telah banyak menghasilkan banyak karya. Jika ditinjau dari segi pendidikannya, meliputi: **Pertama**, Pada tahun 1948 M, menulis kitab *al-‘Adalah al-Ijtimā’iyyah al-Islām*. **Kedua**, Pada tahun 1951 M, menulis kitab *Ma’arakah al-Islām al-Ra’sumāliyah*. **Ketiga**, Di tahun 1953-1964 M, ia menulis kitab tafsir *Fī Zhilāl al-Qur’ān* (Di bawah Naungan Alquran). **Keempat**, Tahun 1968 M, menulis kitab *Khaṣāis al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawamātuhu*. **Kelima**, Pada tahun 1960 M, menulis kitab berjudul *al-Islām wa Mushkilāt al-Haḍārah*. **Keenam**, Tahun 1955 M, menulis kitab *Dirāsāt Islāmīyah Hadzā al-Dīn*, dan terakhir pada tahun 1964 M, ia menulis *Ma’ālim fī al-Tarīq* (petunjuk jalan).³⁰

²⁸al-Khālīdī, *Sayyid Quṭb min al-Milād ilā al-Istisyhād...*, 23.

²⁹Ibid..., 23.

³⁰Ali Ramena, *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 162.

2. Karakteristik *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*

a. Latar belakang Penulisan *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*

Sayyid Quṭb berpandangan, bahwa Islam adalah *way of life* yang komprehensif. Islam dapat menyuguhkan solusi bagi segala problem kehidupan manusia, yang itu timbul dari sistem islami. Kebenaran atas Alquran bersifat absolut (mutlak), karenanya temuan-temuan ilmiah akan berfungsi sebagai penjelas penafsiran ayat, dan tidak boleh bertentangan dengan apa yang jelas tegas dinyatakan dalam Alquran. Menurut pandangan Isa Boullata, pendekatan tafsir yang disepakati oleh Sayyid Quṭb dalam mendekati maksud-maksud Alquran adalah dengan pendekatan *taṣwīr* (penggambaran), yaitu dengan suatu gaya pendekatan yang berusaha menampilkan pesan-pesan Alquran, sebagai gambaran yang hadir, hidup, dan konkrit. Sehingga, dapat dipastikan menimbulkan pemahaman fakta bagi pembacanya.

Sejalan dengan pendekatan tersebut. Sayyid Quṭb menganggap, bahwa pesan yang dibawa oleh Alquran ini selalu berkembang dan punya keunggulan yang kompetitif, serta komparatif sistem ajaran lain, misal ilmu kedokteran, arkeologi, astronomi, astrologi, dll. Hal ini dikarenakan Alquran *Ṣālih li Kulli Zamān wa Makān*.³¹ Kitab *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* ini juga dikenal dengan kitab tafsir yang paling populer dalam era tafsir kontemporer. Hal ini membuat *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* diterjemahkan kedalam berbagai bahasa, seperti: Bahasa Inggris,

³¹Shahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), 113.

Indonesia, Melayu, dan bahasa lain. Pada bulan Februari tahun 1952, tafsir ini mulanya dituangkan dalam majalah *Muslimun* edisi ke-3, yang ditulis secara serial, mulai dari surah al-Fatihah dan seterusnya. Setelah tulisan ini sampai pada edisi ke-7, ia langsung mempublikasikan sendiri tafsirnya dalam 30 juz, dan bersambung dengan yang diterbitkan oleh *Dār Ihyā' al-Kutub al'Arabiyyah*. Dalam pengantar kitabnya, ia mengatakan bahwa hidup dalam naungan Alquran itu adalah suatu kenikmatan yang tidak diketahui, kecuali oleh orang yang merasakannya.³²

b. Sumber Penafsiran *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*

Sayyid Quṭb menggunakan sumber penafsiran dengan metode *bi al-Iqtirānī* (Perpaduan antara *bi al-Manqūl* dan *bi al-Ma'qūl*).³³ Yaitu menafsirkan Alquran dengan didasari atas perpaduan anatar sumber tafsir riwayat yang *ṣahīh*, dengan sumber tafsir ijtihad (*bi al-Ra'yi*). Dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*, ia memadukan antara nash-nash yang *ṣahīh*, yaitu ayat Alquran, al-Sunnah, dan qaul sahabat.³⁴ Dalam upayanya memperkaya penafsirannya tersebut, Sayyid Quṭb selalu mengutip penafsiran-penafsiran dari ulama lain, yang sejalan dengan alur pemikirannya.

³²Sayyid Quṭb mengatakan dalam kitabnya, “*al-hayātu fi zilāl al-Qur'ān ni'matun, ni'matun lā ya'rifuhā illā man dzāqahā*”. Selengkapnya lihat Sayyid Quṭb, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Syurūq, 2003), 1.

³³Metode ini banyak digunakan dalam tafsir modern, yang ditulis sesudah kebangkitan kembali umat Islam. Selengkapnya lihat M. Ridwan Nasir, *Prespektif Baru Metode Muqaran dalam memahami al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), 15.

³⁴Nasir, *Prespektif Baru Metode Muqaran dalam memahami al-Qur'an...*, 55.

c. Sistematika Penulisan *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*

Sistematika yang digunakan dalam penulisan kitab *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*, sebagaimana berikut ini: **Pertama**, Terdapat pengantar, yang berada dalam pendahuluan setiap surat ataupun setiap ayat, yang menggambarkan keutuhan kandungan isi surat atau ayat, serta pokok-pokok pemikiran dan tujuan penulis. **Kedua**, Kandungan makna dijelaskan dengan menurut pada ketentuan bahasa Arab, dan dengan ungkapan yang luas serta sederhana. **Ketiga**, Memberikan penafsiran dalam bentuk yang stimulasi dinamis, konsep alternatif dengan mengkaitkan antara ajaran Islam dan pertumbuhan, serta perkembangan ilmu pengetahuan, dengan ungkapan yang menjangkau kehidupan masa kini. **Keempat**, Menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan berperijak pada redaksi atau nash yang sah.³⁵

d. Metode dan Corak Penafsiran *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*

Dalam menafsirkan ayat Alquran, Sayyid Quṭb menggunakan ungkapan yang indah dan menarik, dan kecenderungan *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* secara umum adalah menggunakan keindahan dari segi seni sastra Alquran, serta kandungan isinya yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan, baik itu dari aspek sosial, politik, dan ekonomi.³⁶ Disamping itu, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* juga menonjolkan penafsiran dalam bidang sastra dan pembahasannya yang menitik beratkan pada hal-hal yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan, baik itu

³⁵al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*..., 374.

³⁶Nasir, *Prespektif Baru Metode Muqaran dalam memahami al-Qur'an*..., 54.

budaya, politik, maupun ekonomi, atau disebut juga dengan istilah *adabī ijtima'ī*.³⁷

Sedangkan jika ditinjau dari segi metode yang digunakan, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* tergolong menggunakan kategori metode tafsir *tahlili*, yaitu dengan mengurutkan ayat-ayat dan surah dalam mushaf, kemudian menonjolkan pengertian dan kandungan lafadh-lafadh, serta korelasi antar ayat, *asbab al-nuzūl*, dan hadis-hadis Nabi. Berikut ini ciri-ciri penafsiran Sayyid Quṭb dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*: Menafsirkan Alquran dengan Alquran. Menafsirkan ayat Alquran, dengan hadis Nabi. Menggunakan perkataan dari para sahabat dan ulama terdahulu. Menggunakan sumber-sumber informasi dari tradisi luar Islam. Melengkapi penafsirannya dengan data historis. Menekankan analisis munasabah. Menekankan ketelitian analisis bahasa terhadap redaksi ayat. Menekankan analisis rasional (*ra'yu*). Mengaitkan penafsiran ayat Alquran dengan konteks zaman (kontekstualisasi).³⁸

C. Penafsiran al-Qurṭubī dalam Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān dan Sayyid Quṭb dalam Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ. فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ. وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ. فَوَيْلٌ
لِّلْمُصَلِّينَ . الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

Tahukah kamu, orang yang mendustakan agama (1), Itulah orang yang menghardik anak yatim (2), dan tidak menganjurkan memberi makan kepada anak yatim (3), Maka celakalah bagi orang-orang yang salat (4), (yaitu) orang-orang yang

³⁷Nasir, *Prespektif Baru Metode Muqaran dalam memahami al-Qur'an...*, 54.

³⁸Ibid..., 54.

lalai dari shalatnya (5), orang-orang yang berbuat riya' (6), dan enggan memberi bantuan (7).³⁹

1. Tafsir QS. al-Ma'un [107]: 4-5 Menurut al-Qurṭubī

Dalam tafsirnya *Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī mengatakan bahwa makna dari kata **فَوَيْلٌ**, dalam ayat keempat bermakna sebagai azab bagi orang-orang yang melaksanakan salat.⁴⁰ Selanjutnya dalam ayat kelima, menurut al-Dhahak yang meriwayatkan dari Ibn 'Abbas mengatakan bahwa, “mereka yang menjadi objek, atau yang dimaskudkan pada ayat ini (ayat 5) adalah orang-orang yang melakukan salat, akan tetapi ia tidak mengharapkan balasan (pahala) dari salat yang ia kerjakan. Dan apabila mereka meninggalkan salat, mereka juga tidak takut dengan hukuman yang akan mereka terima”.⁴¹

Ibn 'Abbas menyampaikan dalam riwayat yang lain, ia menyebutkan bahwa objek dari ayat ini adalah mereka yakni orang-orang yang suka mengakhirkan salat, tidak dari waktu yang semestinya (di awal atau pertengahan waktu).⁴² Hal yang sama juga disampaikan oleh al-Mughirah dari Ibrahim, ia mengatakan bahwa makna dari lafaz **سَاهُونَ**, adalah lalai atau melalaikan salat dengan *idhā'ati al-waqtī* (menyia-nyiakan waktu salat), sehingga waktu salat pun habis. Begitu pun juga dengan yang diriwayatkan oleh Abu al-'Aliyah, ia mengatakan “mereka (orang-orang yang lalai) tidak

³⁹Alquran, 107:1-7.

⁴⁰al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 22..., 511.

⁴¹Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Mawardī al-Baṣrī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), 351.

⁴²Ath-Thabari..., 4/660.

melakukan salat pada waktu-waktu yang ditentukan, dan mereka juga tidak menyempurnakan gerakan ruku', serta sujud mereka".⁴³ Sedangkan menurut al-Qurṭubī, makna dari سَاهُونَ ini ditunjukkan, pada firman Allah SWT dalam QS. Maryam [19]:59,

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا

Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyiakan shalat dan memperturutkan hawa nafsunya, maka mereka kelak akan menemui kesesatan.⁴⁴

al-Qurṭubī dalam ayat فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ, memaknai maksud dari pengganti disini adalah kuturunan yang buruk. Menurut Abu 'Ubaidah, hal ini terjadi pada saat hari kiamat, yaitu ketika sirnanya orang-orang salih dari umat Islam, yang merupakan umat Nabi Muhammad Saw. Mereka saling meratapi kehilangan atas sebagian yang lain, dalam derita kehilangan.⁴⁵ Dan pembahasan mengenai خَلْفٌ ini sudah dipaparkan dalam QS. al-A'raf [7]: 169. Selanjutnya pada ayat أَضَاعُوا الصَّلَاةَ, yang ditujukan oleh al-Qurṭubī sebagai makna dari سَاهُونَ.⁴⁶

Sedangkan Abdullah dan al-Hasan membaca kalimat ini dengan bentuk jamak yaitu "Adhā'ū al-Ṣalawāt". Menurut keduanya, kalimat ini adalah bentuk celaan, dan nash ayat yang menyatakan bahwa menyia-nyiakan salat termasuk kedalam perbuatan dosa besar, pelakunya pun dianggap

⁴³al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 22 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 511.

⁴⁴Alquran, 19:59.

⁴⁵Abu Ubaidah mengatakan, "yang tampak bahwa itu adalah yang benar, karena atsar ini tidak terdapat dalam *Majaz al-Qur'an* karya Abu Ubaidah." Selengkapnya lihat dalam Abī Ja'far al-Nuḥās, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Vol. 4 (Kairo: Dār al-Hadīts, 2005), 339.

⁴⁶al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 22..., 511.

sebagai pembangkang, dan telah disepakati oleh para ulama.⁴⁷ Adanya perbedaan pendapat dikalangan para ulama pada ayat ini yakni dalam hal mengenai siapa yang dimaksud oleh ayat ini (objek nash). Mujahid mengatakan bahwa objeknya adalah kaum Nasrani yang datang setelah kaum Yahudi.⁴⁸

Sedangkan pendapat dari Muḥammad ibn Ka'b al-Qarazi dan 'Atha mengatakan bahwa mereka ini adalah salah satu kaum dari umat Nabi Muhammad Saw, dalam fase akhir zaman. Maksudnya yakni, bahwa ada diantara umat Nabi Muhammad Saw yang wataknya demikian, akan tetapi bukan berarti mereka yang dimaksud dari ayat ini, karena kepastian mengenai objek hanya Allah SWT yang tahu. Lalu terjadi perbedaan pendapat mengenai menyia-nyiakan salat, al-Qarazhi mengatakan bahwa menyia-nyiakan disini bermakna mengingkari dan menentang salat.⁴⁹

Menurut al-Qasim ibn Mukhaimarah dan Abdullah ibn Mas'ud, menyia-nyiakan dalam ayat ini adalah menyia-nyiakan waktu salat, dan tidak memnuhi hak-hak yang seharusnya dilakukan dalam salat.⁵⁰ Ini adalah pendapat yang benar, dan apabila melakukan salat secara sendirian, maka dianggap tidak sah, dan tidak dibalas. Hal ini berdasar pada salah satu hadis Rasulullah, kepada seorang laki-laki yang mendirikan salat, lalu selesai dari

⁴⁷ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 13 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 472.

⁴⁸ Abī Muḥammad 'Abd al-Haqq ibn Ghālib ibn 'Aṭīyah al-Andalusī, *al-Muharrar al-Wajīz*, Vol. 11 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 40-41.

⁴⁹ Ibn 'Aṭīyah, *al-Muharrar al-Wajīz...*, 41.

⁵⁰ Ibid..., 42.

salat laki-laki ini menghampiri Rasulullah dan mengucapkan salam, lalu Rasulullah berkata kepadanya:⁵¹

ارجع فصل، فإنك لمن تصل.

Kembalilah, lalu salatlah, karena sesungguhnya engkau belum salat. HR. Muslim.

Sedangkan dalam riwayat yang lain, al-Tirmidzi dari Abu Mas'ud al-Ansari, ia mengatakan bahwa Rasulullah Saw bersabda:⁵²

لا تجزئ صلاة لا يقيم فيها الرجل

Tidaklah cukup, salat yang orangnya tidak menegakkan.

Maksud dari hadis ini adalah ia yang tidak meluruskan tulang punggungnya ketika rukuk dan sujud, lalu al-Tirmidzi mengatakan bahwa kualitas hadis ini adalah Hasan Sahih. Hadis ini juga diamalkan oleh para ulama ahli ilmu ('*Alīm fī al-'ilm*), dari kalangan para sahabat dan generasi-generasi setelah mereka, mereka memandang bahwa meluruskan tulang punggung ketika sujud dan sujud adalah sebuah keharusan. Ahmad dan Ishaq juga mengatakan, "Barangsiapa yang tidak mensejajarkan/meluruskan punggungnya (ketika rukuk dan sujud), maka salatnya rusak", ini berlandaskan pada hadis Nabi Muhammad Saw perihal salat Ashar:⁵³

تلك الصلاة صلاة المنافق، يجلس يرقب الشمس، حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها
أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً

Salat itu, ialah salatnya orang munafik, ia duduk untuk menanti matahari, sehingga ketika ia sudah berada diantara dua tanduk setan, ia berdiri lalu

⁵¹al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...*, 473.

⁵²Ibid..., 473.

⁵³Ibid..., 473-474.

mematuknya empat kali. Ia tidak mengingat Allah dalam shalatnya kecuali hanya sedikit. Ini adalah celaan bagi orang-orang yang berbuat seperti itu.⁵⁴

Dari uraian-uraian diatas dapat ditarik kesimpulan, bahwa orang-orang yang tidak memelihara kesempurnaan wudhu, rukuk, serta sujudnya, berarti ia tidak memeliharanya. Orang yang tidak memelihara (wudhu, rukuk, dan sujud), berarti ia telah menyia-nyiakannya. Dan orang yang menyia-nyiakannya, maka ia terhadap hal yang lain akan lebih menyia-nyikan, dan sebagaimana sebaliknya. Orang yang selalu dan senantiasa memelihara (wudhu, rukuk, dan sujud), maka Allah SWT akan senantiasa memelihara agama dalam dirinya, dan tidak ada agama bagi orang yang tidak melaksanakan salat.

Selanjutnya, al-Tirmidzi dan Abu Daud yang meriwayatkan dari Anas ibn Hakim Adz-Dzahabi, “bahwasanya ia datang ke kota Madinah, lalu berjumpa dengan Abu Hurairah, dan kemudia Abu Hurairah berkata padanya, “wahai anak muda, maukah kamu aku ceritakan suatu hadis, dan semoga Allah *ta’ala* memberimu manfaat dengannya (hadis)”. Maka aku jawab “tentu”, lalu ia berkata.⁵⁵

إن أول ما يحاسب به الناس يوم القيامة من أعمالهم الصلاة، فيقول الله تبارك وتعالى لملائكته وهو أعلم: انظروا في صلاة عبدي أتمها أم نقصها، فإن كانت تامة كتبت له تامة، وإن كان

⁵⁴Farwah Ibn Khalid Ibn Sinan juga berkata, “Pada suatu ketika, para sahabat al-Dahhak merasa sangat lambat menanti sang amir untuk melaksanakan salat Asar, hingga hampir terbenamnya matahari, lalu al-Dahhak membaca ayat ini (al-Ma’un), dan lalu ia berkata “Demi Allah, aku lebih suka untuk meninggalkan salat, dari pada menyia-nyiakannya”. al-Hasan mengatakan, “mereka menutup (membuat vakum) masjid-masjid, dan sibuk dengan perbuatan dan pekerjaan lainnya yang (وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ) atau lebih menuruti hawa nafsu mereka yakni dengan kenikmatan dan kemaksiatan”.

⁵⁵al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...*, 474.

انتقص منها شيئاً، قال: انظروا هل لعبدي من تطوع، فإن كان له تطوع، قال: أتموا لعبدي فريضته من تطوعه، ثم توخذ أعمال على ذلك.

Sesungguhnya amal perbuatan manusia yang pertama kali dihisab (diperhitungkan) di hari Kiamat adalah shalatnya. Allah SWT yang Maha Suci lagi Maha Tinggi berfirman kepada malaikat-Nya, dan Dia lebih mengetahui. “lihatlah shalatnya hamba-Ku” apakah (mereka) menyempurnakannya atau menguranginya. Apabila sempurna, maka dituliskan bagi mereka sempurna, dan apabila ada yang kurang darinya, maka Allah SWT berfirman, “lihatlah, apakah hamba-Ku mempunyai salat *tathawwu'* (salat sunnah)”. Apabila (mereka) mempunyai salat *tathawwu'* (salat sunnah), maka Allah berfirman “sempurnakanlah salat fardhunya dari pahala salat *tathawwu'*nya, kemudian seperti itulah perhitungan dari semua amal perbuatan”.

Yunus mengatakan “aku menduga bahwa hadis itu berasal dari Nabi Muhammad Saw”, ini lafad dari Abu Daud. Lalu ia juga mengatakan, Musa ibn Isma'il, Hammad, dan Daud ibn Abu Hind menceritakan pada kami, dari Zurarah ibn Afa, dari Tamim al-Dari, dari Rasulullah, yang semakna dengan hadis ini. Diantaranya:

ثم الزكاة مثل ذلك، ثم توخذ أعمال على حسب ذلك

Kemudian, zakat juga seperti itu, kemudian juga semua amal perbuatan diperhitungkan seperti itu juga.

Diriwayatkan juga oleh al-Nasa'i, dari Hammam, dari al-Hasan, dari Hurait ibn Qabishah, dari Abu Hurairah, ia berkata “Aku mendengar Rasulullah Saw telah bersabda”,⁵⁶

إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة بصلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت فقد خاب و خير. قال المهام: لا أدري هذا من كلام قتادة أو من الرواية. فإن انتقص من فريضته شيئاً، قال: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فيكمل به ما نقص من الفريضة. ثم يكون سائر عمله على نحو ذلك

⁵⁶al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...*, 475.

Sesungguhnya, yang pertama kali akan dihisab (diperhitungkan) pada hari Kiamat dari seorang hamba adalah shalatnya. Apabila shalatnya baik, maka ia beruntung dan selamat. Dan apabila ia didapati ada sesuatu kekurangan darinya, maka Allah berfirman “lihatlah, apakah kalian mendapatinya melakukan salat sunnah, sehingga kekurangan dari salat fardhunya dapat disempurnakan dengan salat sunnahnya? kemudian semua amal perbuatan lainnya, akan dihitung seperti itu juga”.

Sedangkan Abu al-‘Awwam menyelisihinya dengan meriwayatkan hadis dari Qatadah, dari al-Hasan, dari Abu Rafi’, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah Saw bersabda:⁵⁷

إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة بصلاته، فإن وجدت تامة كتبت تامة، وإن كان انتقص منها شيء. قال : انظروا هل تجدون له من تطوع يكمل له ما ضيع من فريضته من تطوعه. ثم سائر الأعمال تجري على حسب ذلك.

Sesungguhnya amal perbuatan manusia, yang akan pertama kali dihisab (diperhitungkan) pada hari Kiamata adalah shalatnya. Apabila ditemukan kesempurnaan, maka shalatnya dituliskan sempurna. Apabila didapati kekurangan darinya sesuatu, maka Allah berfirman “lihatlah, apakah kalian mendapatinya melakukan salat sunnah, sehingga kekurangan dari salat fardhunya dapat disempurnakan dengan salat sunnahnya. kemudian dari semua amal perbuatan lainnya, juga akan dihitung seperti itu”.

al-Nasa’i juga mengatakan, bahwa Ishaq ibn Ibrahim telah mengabarkan kepada kami, ia mengatakan “al-Nadhr ibn Syumail menceritakan kepada kami, dari Hammad ibn Salamah yang mengabarkan kepada kami, dari al-Azraq ibn Qais, dari Yahya ibn Ya’mar, dari Abu Hurairah, dari Rasulullah Saw”, bahwa Rasulullah bersabda:⁵⁸

أول ما يحاسب به العبد بصلاته. فإن كان أكملها، وإلا قال الله عز وجل: انظروا لعبدي من تطوع، فإن وجد له تطوع. قال: اكملوا به الفريضة

Amal pertama kali yang akan dihisab dari seorang hamba adalah shalatnya. Apabila shalatnya sempurna, maka sempurnakanlah amalnya. Apabila tidak sempurna, maka Allah ‘Azza wa Jalla berfirman “lihatlah hamba-Ku ini, apakah ia mengerjakan salat sunnah? Jika ditemukan ia mengerjakannya (salat sunnah),

⁵⁷al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...*, 475.

⁵⁸Ibid..., 475.

maka Allah berfirman “sempurnakanlah salat fardhunya dengan itu (salat sunnah)”.

Dalam kitab *al-Tamhid*, Abu Umar ibn ‘Abdil Baar mengatakan “adapun penyempurna dari salat fardhu, ialah dari salat sunnah (*wallahu a’lam*), bagi mereka yang lupa akan salat fardhu sehingga ia tidak melaksanakannya, atau tidak sempurna rukuk dan sujudnya, dan tidak menyempurnakan kadarnya.⁵⁹ Adapun yang meninggalkan salat, atau lupa dan kemudian ingat, akan tetapi tidak melaksanakan salat dengan sengaja, dan lebih menyibukkan dirinya dengan salat sunnah yakni dengan mengesampingkan salat fardhu diatas sunnah padahal ia mengingatnya, maka salat sunnahnya dihukumi tidak dapat menyempurnakan salat fardhu” *wallahu a’lam*.⁶⁰

Mengenai masalah ini, telah diriwayatkan juga dari orang-orang Syam dalam suatu hadis munkar yang diriwayatkan oleh Muhammad ibn Humair, dari ‘Amr ibn Qais al-Sukuni, dari Abdullah ibn Qurth, dari Rasulullah. Rasulullah Saw bersabda, “Barangsiapa yang mengerjakan suatu salat, tetapi ia tidak menyempurnakan rukun dan sujudnya, hendaknya ia menambahkan tasbih-tasbih sehingga dapat menyempurnakan salatnya”. Abu Umar juga mengatakan, “ini tidak terpelihara (terjaga) dari Nabi Muhammad Saw kecuali dari jalur periwayatan ini, dan ini tidak kuat. Walaupun hadis ini sahih, maka makna sebenarnya adalah bahwa ia telah keluar dari salat, dan dalam dugaannya ia telah menyempurnakan salat, namun sebenarnya

⁵⁹al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...*, 475.

⁶⁰Ibid..., 476.

hukumnya tidak sempurna”.⁶¹ Setelah uraian-uraian diatas, al-Qurṭubī menanggapi dengan pendapatnya bahwa sudah selayaknya setiap orang memperbagus pelaksanaan yang wajib dan sunnahnya (salat), sehingga ia dapat memiliki sunnah sebagai tambahan terhadap yang wajib, karena hal ini akan mendekatkannya kepada Tuhannya (Allah). Hal ini sebagaimana firman Allah SWT dalam hadis qudsi.⁶²

وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه

Dan selama hamba-Ku senantiasa mendekatkan dirinya pada-Ku (dengan amal-amal sunnahnya), sehingga Aku mencintainya..”.

Adapun apabila amal sunnah dapat menyempurnakan amal fardhu, maka hukum amal sunnahnya adalah sebagai amal fardhu, dan orang-orang yang tidak sempurna dalam melaksanakan salat fardhunya, maka bisa dipastikan ia akan lebih tidak sempurna dalam melaksanakan salat sunnahnya. Hal ini tidak diragukan lagi, sebab orang yang demikian ini lebih banyak lagi kekurangannya dalam melaksanakan yang sunnah, karena mereka meremehkan dan menyepelekan yang fardhu, dan bahkan kadang tampak terbiasa.⁶³ Dalam firman Allah SWT “وَاتَّبِعُوا الشَّهَوَاتِ”, Ali Ra berpendapat bahwa maknanya yakni sesuatu yang membagun ketenaran dan pernghormatan, serta mengenakan popularitas. Sedangkan al-Qurṭubī berpendapat bahwa “*al-Syahawāt*” (الشَّهَوَاتِ) adalah sebuah ungkapan tentang

⁶¹al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...*, 476.

⁶²Ibid..., 476.

⁶³Ibid..., 476.

sesuatu yang sesuai dengan manusia, yakni yang digandrungi, disukai, dan tidak dapat dihindari. Dalam hadis sahih disebutkan:

حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات

Surga itu dikelilingi oleh hal-hal yang tidak disenangi, sedangkan neraka dikelilingi dengan hal-hal yang disukai. Dan yang disebutkan oleh Ali RA tadi, itu adalah bagian dari ini.⁶⁴

Kembali ke surat al-Ma'un, Quṭrub menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan سَاهُونَ (lalai) adalah orang-orang yang melakukan salat, tetapi tanpa membaca apapun dalam salatnya, dan mereka juga tidak sama sekali menyebut nama Allah SWT. Abdullah ibn Mas'ud meriwayatkan dengan qira'at lain, membacanya dengan "*al-Ladzīna Hum 'an Ṣalātihim Lāhūn*", (orang-orang yang tidak fokus dalam salatnya).⁶⁵

Tafsir ayat 6

الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ

Orang-orang yang berbuat riya'.⁶⁶

Orang-orang yang berbuat riya' yang dimaksud disini adalah orang yang ingin dilihat oleh orang lain bahwa ia melakukan salat, karena ia taat, padahal ia melakukan salat hanya karena takut dituding tidak taat. Maka seperti inilah salat yang dilakukan oleh orang-orang fasik, karena mereka melakukan salat hanya karena ingin dikatakan bahwa mereka melakukannya

⁶⁴al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...*, 478.

⁶⁵Qira'at dari Abdullah ibn Mas'ud ini tidak termasuk dalam qira'at al-sab'ah yang mutawattir, dan yang menyebutkan bacaan ini adalah Ibnu Athiyah. Selengkapnya lihat *al-Muharrar al-Wajiz* (16/371).

⁶⁶Alquran, 107:6.

(taat), bukan karena Allah semata. Sedangkan makna hakiki dari term “riya” adalah mengharapkan sesuatu yang bersifat duniawi, melalui aspek ibadah, dan makna awal dari kata ini adalah mencari kedudukan dalam hati manusia. Ibn al-‘Arabī mengatakan dalam *Ahkām al-Qur’ān*, bahwa riya’ ini memiliki beberapa bentuk atau ciri, diantaranya:⁶⁷

1. Memperbaiki atau memperbagus cara berpakaianya dengan pakaian yang lebih baik dari biasanya, seperti pakaiannya pada Nabi, atau orang-orang yang salih, namun hanya karena ingin mencari perhatian dan pujian.
2. Mengenakan pakaian yang pendek, buruk/lusuh, atau juga compang-camping. Hal ini bertujuan agar dikira sebagai seseorang yang zuhud (tidak memperdulikan hal-hal yang berkaitan dengan duniawi).
3. Riya’ dengan perkataan, yakni dengan menonjolkan rasa tidak suka terhadap orang lain yang mengejar keduniawiyannya, dan ia juga suka menasehati orang lain, atau berpura-pura memperlihatkan penyesalannya atau sebuah kebaikan atau ketaatannya.
4. Riya’ dengan cara memperlihatkan salat yang ia lakukan, dan sedekah yang ia berikan, atau juga dengan memperlihatkan salat yang sangat khusyu’ dihadapan orang lain. Hal ini agar mereka terlihat sebagai orang yang salih, dan banyak lagi macam-macamnya. Ayat ini sebagai dalil dari riya tersebut menurut Ibn Arabi.

Sedangkan menurut al-Qurṭubī, kami telah menjabarkan segala hal dan macam yang berkaitan dengan riya, dari mulai hakikatnya, hukumnya,

⁶⁷Ibn al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 453.

hingga pendapat para ulama tentang ayat ini, diantaranya dalam tafsir surah an-Nisa, tafsir surat Hud, dan di akhir surat al-Kahfi.⁶⁸ Seseorang tidak dapat disebut riya', apabila perbuatan baik yang ia perlihatkan kepada orang lain ini adalah suatu kewajiban. Ini dikarenakan memang kewajiban itu memiliki hak untuk diperlihatkan dan ditonjolkan dalam melaksanakannya. Dalil yang digunakan adalah sabda Nabi Saw, "janganlah engkau tutup-tutupi perbuatanmu, jika perbuatan itu adalah suatu yang diwajibkan oleh Allah".

Hal ini dikarenakan, perbuatan wajib, itu adalah sebagai salah satu bentuk dari syiar agama. Apalagi hukum menginggalkannya (kewajiban) adalah sebuah kesalahan yang berakibat dosa. Oleh karena itu, harus diperlihatkan agar tidak terjadi tuduhan yang tidak diinginkan. Berbeda lagi dengan perbuatan sunnah, dimana perbuatan ini tidak memiliki hak seperti perbuatan wajib. Semua perbuatan sunnah, akan lebih disarankan untuk tidak dipamerkan atau diperlihatkan kepada orang lain, karena dengan tidak melakukannya pun, seseorang tidak akan dipersalahkan ataupun dituduh macam-macam. Jika seseorang berbuat suatu ibadah sunnah dengan mempertunjukkannya, namun niat asli dirinya adalah agar menjadi penutan dan diikuti oleh orang lain, maka itu tidak dibenarkan. Dikarenakan hal yang seperti itu, berbeda dengan riya, yang biasanya maksud dari menonjolkannya adalah agar dilihat oleh orang lain, dan mendapatkan pujian dari hal yang sudah ia perbuat.

⁶⁸al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...*, 514.

Sebuah riwayat menceritakan, bahwa pada suatu hari ada seseorang yang melihat seorang laki-laki berada di dalam masjid, dan ia sedang melakukan sujud syukur, dan sujud yang ia lakukan cukup lama, sampai lebih dari sujud yang dilakukan oleh orang lain. Lalu orang lain yang melihatnya, itu berkata kepada orang yang bersujud, “betapa baiknya, seandainya sujudmu itu engkau lakukan di rumahmu sendiri”. Nasehat ini disampaikan, tidak lain adalah karena sujud yang dilakukan oleh orang tersebut, dapat atau bisa jadi dirasuki oleh sifat riya’, atau rasa ingin dipuji oleh orang lain yang melihatnya. Makna mengenai riya’, ini telah disampaikan sebelumnya ketika membahas tafsir QS. al-Baqarah [2]: 271, dan juga pada tafsir dari ayat-ayat lain. *Walhamdulillah*.⁶⁹

Tafsir ayat 7

وَيَمْتَعُونَ الْمَاعُونَ

Dan enggan memberi bantuan.

Mengenai pembahasan terkait dengan ayat ini, terdapat dua belas pendapat dari kalangan para ulama, diantaranya:

1. Makna dari ayat ini adalah enggan membayarkan zakat, begitulah makna yang diriwayatkan oleh al-Dahhak dari Ibn Abbas, dan pendapat ini pula yang diikuti oleh imam Malik. Makna terkait “Dan enggan memberi bantuan” untuk mengeluarkan zakat adalah orang-orang munafik. Dalil yang digunakan sebagai dasar adalah riwayat dari Abu Bakar ibn Abdul

⁶⁹al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...*, 514.

Aziz, dari Malik, ia berkata bahwa ‘aku pernah diberitahukan sebuah riwayat tentang makna dari firman Allah SWT dalam QS. al-Ma’uun [107]: 4-7’. Ia berkata, bahwa “sesungguhnya orang munafik itu adalah jika ia melakukan salat, maka salatnya itu karena riya’ (ingin dilihat orang lain), dan apabila ia tidak melakukan salat, maka ia juga tidak akan menyesali perbuatannya. Adapun makna dari term “الْمَاعُونُ” adalah kewajiban menunaikan zakat, yang diperintahkan oleh Allah”. Zaid ibn Aslam pernah berkata “kalau saja perintah salat itu disertai dengan adanya perintah untuk tidak memperlihatkannya, maka seperti halnya sedekah, dan niscaya orang-orang munafik itu tidak akan pernah melaksanakan salat.⁷⁰

2. Maka dari term “الْمَاعُونُ” adalah harta, menurut bahasa yang digunakan oleh kaum Quraisy. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn Syihab ibn Musayib.⁷¹
3. Term “الْمَاعُونُ” adalah bentuk isim jama’ untuk perlatan rumah tangga, seperti pisau, api, wadah, dll. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn Mas’ud, dan diriwayatkan pula dari Ibn Abbas.⁷²
4. Term “الْمَاعُونُ” menurut masyarakat jahiliyyah terdahulu mempunyai makna segala sesuatu yang bermanfaat. Benda apaun yang memiliki manfaat walaupun jarang digunakan atau sedikit bermanfaat, maka disebut dengan “الْمَاعُونُ”. Pendapat ini disampaikan oleh al-Zajjaj, Abu

⁷⁰al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...*, 514.

⁷¹Ibid..., 515.

⁷²Ibid..., 515.

‘Ubaid, dan al-Mubarrad, tetapi mereka menambahkan, bahwa betika kata ini digunakan setelah agama Islam datang, maka maknanya adalah menuanikan zakat, atau hal lain yang berhubungan dengan ketaatan.

5. Term “الْمَاعُونَ” bermakna angin dingin atau hawa dingin. Makna ini disampaikan oleh riwayat yang lain dari Ibn Abbas.
6. Term “الْمَاعُونَ” bermakna segala kabikan yang dilakukan kepada sesama manusia. Makna ini disampaikan oleh Muhammad ibn Ka’ab dan al-Kalbi.
7. Term “الْمَاعُونَ” bermakna sebagai air dan rerumputan.⁷³
8. Term “الْمَاعُونَ” bermakna air. Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Farra’, bahwasanya ia pernah mendengar beberapa orang Arab yang memaknai term “الْمَاعُونَ” sebagai air.
9. Makna dari ayat ini (ayat 7), adalah “orang-orang yang menolak kebenaran”. Penafsiran ini disampaikan oleh Abdullah ibn Umar.⁷⁴
10. Term “الْمَاعُونَ” bermakna seseorang yang menginventasikan hartanya, karena kata ini diambil dari term “*al-Ma’n*” yang artinya sedikit.⁷⁵ Pendapat ini disampaikan oleh al-Thabari dari Ibn Abbas. Beberapa kalangan lain, berpendapat bahwa asal dari term “الْمَاعُونَ” adalah “*ma’unah*”, dimana huruf *alif* yang terdapat pada kata “الْمَاعُونَ”

⁷³al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...*, 515.

⁷⁴Ibid..., 516.

⁷⁵Quthrub mengatakan bahwa makna awal dari term “الْمَاعُونَ” adalah sedikit, karena kata ini berasal dari kata “*al-Mu’n*” yang bermakna sesuatu yang sedikit, seperti yang disampaikan dalam ungkapan “*mā lahu sa’nah walā mun’ali*” yaitu tidak memiliki apa-apa, walaupun hanya sedikit. Lalu dalam Alquran, term ini digunakan untuk makna zakat, sedekah, dan kebaikan-kebaikan lain yang serupa, karena kebaikan tersebut hanya mengambil sedikit dari harta yang melimpah.

adalah sebagai pengganti huruf *ta' marbutah*. Pendapat ini disampaikan oleh al-Jauhari. Sedangkan Ibn al-'Arabi mengatakan bahwa term “الْمَاعُونَ” adalah bentuk *maf'ul* dari *fi'il madhi (a'āna-yu'īnu)*. Sedangkan kata “al-'aun” adalah mengulurkan sesuatu yang tdpat menambahkan kekuatan, atau sebagai alat, atau sebab-sebab lain yang dapat mempermudah dalam memecahkan permasalahan (bantuan).

11. Term “الْمَاعُونَ” bermakna sebagai ketaatan ataukepatuhan. Makna ini disampaikan oleh al-Akhfasy, dari salah satu orang Arab yang menggunakan bahasa fasih, ia mengatakan “*lau qad nazalna lasyna'tu bi naaqatika syanii'an tu'thiika al-ma'un*”, yang berarti “apabila kita sudah sampai, nanti aku akan melatih untamu yang dapat membuat hewanmu itu taat dan patuh kepadamu”.
12. Term “الْمَاعُونَ” bermakna sesuatu yang tidak boleh tidak diberikan apabila diminta, seperti misalnya, air, api, atau garam yakni makna dari lafadh “وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ” adalah mereka yang tidak memberikan sesuatu tersebut ketika diminta. Makna yang terakhir ini sesuai dengan riwayat dari Aisyah.⁷⁶

يا رسول الله ما الشئ الذي لا يحلّ منعه؟ قال: الماء والملح والنار. قالت: قلت يا رسول الله هذا الماء قد عرفناه فما بال الملح والنار؟ قال: يا عائشة من أعطى نارا فكأنما تصدّق بجميع ما طبخ تلك النار، ومن أعطى ملحا فكأنما تصدّق بجميع ما طيب ذلك الملح، ومن سقى مسلما شربة من ماء حيث يوجد الماء فكأنما أعتق ستين نسمة، ومن سقى مسلما شربة من ماء حيث لا يوجد الماء، فكأنما أحيا الناس جميعا

Aku pernah bertanya kepada Rasulullah, “wahai rasulullah, apa saja yang tidak boleh ditahan ketika diminta?”. Nabi menjawab, “air, garam, dan api”. Lalu aku bertanya lagi, “wahai Rasulullah, mungkin kalau air kami sudah mengetahuinya, lalu bagaimana dengan garam dan api?”. Rasulullah menjawab, “wahai Aisyah, ketahuilah bahwa seseorang yang memberikan api kepada orang lain (untuk memasak), maka seakan-akan dia telah bersedekah semua makanan yang dimasak oleh api itu. Sedangkan seseorang yang memberikan garam kepada orang lain (untuk menjadi penyedap rasa masakan), maka seakan-akan ia telah bersedekah semua makanan yang telah diakkan oleh garam itu. dan seseorang yang memberikan minum di tempat yang memang ada airnya (untuk orang-orang yang membutuhkan), maka seakan-akan ia telah membebaskan

al-Mawardi mengatakan, “kemungkinan besar bantuan ini sebenarnya ringan untuk dilakukan oleh seseorang, namun disulitkan dan diberatkan oleh Allah, khusus bagi mereka yang munafik”, *wallahu a’lam*.⁷⁷ Ikrimah Maula Ibn Abbas juga pernah ditanya oleh seseorang, “apakah seseorang yang tidak memberikan *al-mā’ūn* kepada orang lain yang memenitinya, maka ia akan mendapatkan *wail* (azab)?”. Ikrimah menjawab, “tidak, azab tersebut hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang memiliki tiga sifat tersebut (tidak melaksanakan salat, berbuat riya’, dan kikir atas *al-mā’ūn*)”.

Sedangkan menurut al-Qurṭubī, akan lebih tepat jika surat ini ditunjukkan pada kaum munafik, karena pada diri mereka terkumpul tiga sifat tersebut, yakni meninggalkan salat, bersifat riya’, dan bakhil terhadap harta. Makna ini sebagaimana firman Allah dalam QS. an-Nisa’ [4]: 142,⁷⁸ dan QS. at-Taubah [9]:54.⁷⁹ Itulah diantara sifat-sifat kaum munafik, yang sangat bertolak belakang dengan sifat sejatinya kaum muslimin pada umumnya. Akan tetapi walaupun demikian, siapa saja yang melakukan salah satu dari ketiga hal tersebut, tetap akan mendapatkan sebagian hukuman *wail* (azab), sebab kikir, riya, dan sering melupakan salat ini adalah sifat-sifat yang tercela. *Wallahu a’lam*.⁸⁰

enam puluh orang, sementara orang yang memberi minum di tempat yang tidak airnya, maka seakan-akan ia telah memberikan kehidupan kepada seseorang, dan barangsiapa memberikan kehidupan kepada seseorang, maka ia seakan-akan telah memberi kehidupan kepada seluruh manusia”.

⁷⁷al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*..., 517.

⁷⁸إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا

وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارَهُونَ

⁸⁰al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*..., 518

2. Tafsir QS. al-Ma'un [107]: 4-5 Menurut Sayyid Quṭb dalam *Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān*

Dalam tafsirnya, Sayyid Quṭb memaparkan bahwa makna yang ditunjukkan oleh term “*wai'*” yang terdapat dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7 ini adalah doa, atau ancaman kebinasaan yang ditunjukkan kepada orang-orang yang melalaikan salat.⁸¹ ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang melalaikan salat atau lalai dalam salatunya ialah orang-orang yang berbuat riya' dan enggan memberi pertolongan. Menurutny, mereka ini mengerjakan salat, akan tetapi mereka tidak menegakkan salat. Maksudnya, mereka ini hanya mengerjakan gerakan-gerakan salat dan mengucapkan doa-doa yang ada di dalamnya. Akan tetapi, hatinya tidak dihidupkan bersama ketika salat, dan tidak hidup dengannya, sehingga ruh-ruh mereka tidak dihadirkan dalam hakikat salat, dan hakikat dari bacaan-bacaan doa atau zikir-zikir yang ada dalam salat mereka.

Sedangkan Orang-orang yang lalai dalam salatunya ini, menurut Sayyid Quṭb mereka melakukan salat hanya karena ingin dipuji oleh orang lain, dan bukan ikhlas karena Allah. Oleh karena itu, mereka disebut melalaikan salat, walaupun mereka mengerjakannya, karena pada dasarnya yang dituntut adalah menegakkan salat, bukan mengerjakan salat, sehingga mereka disebut lalai dalam salatunya. Wujud dari menegakkan salat itu sendiri adalah dengan menghadirkan hakikatnya, yang mana hakikat dari salat adalah melaksanakannya dengan hanya karena Allah semata, dan bukan yang lain.

⁸¹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Vol. 1-4 (Beirut: Dār al-Syurūq, 1972), 3985.

Hal ini juga berkaitan dengan ayat ke 7 dari surat al-Ma'un. Dimana salat yang mereka lakukan, tidak memberi bekas dalam jiwa orang-orang yang mengerjakannya. Sehingga karena tanpa memberi bekas dari salatnya itu, mereka enggan untuk memberikan bantuan dan pertolongan kepada sesama manusia (*ukhuwah basyariyah*), dan mereka juga enggan memberi bantuan kepada sesama muslim (*ukhuwah islamiyah*).

Nash Alquran mengancam orang-orang yang melalaikan salat dengan term "*wail*" yaitu kecelakaan yang besar, ini dikarenakan mereka tidak menegakkan salat hak-hak salat dengan semestinya, dan hanya melakukan gerakan-gerakan tanpa dibarengi dengan ruh dirinya, karena dasarnya mereka melakanakan salat tidak tulus atau ikhlas karena Allah semata, melainkan ingin mendapat pujian orang lain. Sebab itulah, salat mereka tidak memberikan bekas di dalam diri dan amal perbuatannya, dan salah mereka ini seperti menjadi debu yang berhamburan, bahkan juga dianggap sebagai kemaksiatan.⁸²

Hakikat yang dikehendaki Allah kepada hamba-hambanya, dibalik semua itu adalah ketika Allah mengutus Rasul-Nya agar hambanya beriman dan beribadah kepadanya. Allah juga tidak menghendaki apapun dari hambanya, karena Allah Maha Suci dan Maha Kaya. Akan tetapi yang Allah kehendaki adalah kemaslahatan diri hamba-Nya sendiri, kebaikan untuk mereka, dan kesucian hati, serta kebahagiaan hidup.⁸³

⁸²Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān...*, 3986.

⁸³Ibid..., 3987.

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN QS. AL-MA'UN [107]:4-7 MENURUT AL-QURTUBI DAN SAYYID QUTB

A. Analisis Penafsiran al-Qurtubī dan Sayyid Quṭb

Salat ialah perintah dari sang Maha Kuasa yang salah satu dalam fungsinya adalah untuk mengingat Allah.¹ Oleh karena itu, lalai “*Sāhūn*” sebagai lawan dari ingat, dan hal ini merupakan hal yang dilarang, sebagaimana juga pada seseorang yang mendirikan salat juga dituntut untuk selalu mengingat bahwa dirinya saat ini sedang mendirikan/melaksanakan salat, dan tidak melamun dengan memikirkan hal-hal yang bersifat *dunyawiyah*.² Term “*Sāhūn*” dalam salat dapat diartikan sebagai orang-orang yang meninggalkan salat, dan juga dapat diartikan orang-orang yang salat tapi tidak memahami dan tidak mengetahui apa rahasia yang terdapat dalam ucapan serta yang mereka lakukan itu.³

Pada dasarnya term “*Sāhūn*” adalah kata mushtāq (terbentuk) yang berawal dari “*Sahā – Yashū - Sahwān*”, yang mempunyai makna lupa atau melupakan.⁴ Menurut Quraish Shihab, term “*Sāhūn*” yakni seseorang yang hatinya menunjukkan atau bertujuan pada sesuatu yang lain, sehingga pada

¹Yusni A. Ghazali, *Mukjizat sifat salat dan Keutamaan Salat 5 Waktu Rasul* (Yogyakarta: Best Media Utama, 2010), 24.

²Ibid..., 24.

³Muhammad Hasbi Shiddieqy, *al-Bayan: Tafsir Penjelasan al-Qur'an al-Karim* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002), 71.

⁴Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 2007), 674.

akhirnya ia melalaikan/melupakan tujuan pokok.⁵ Sedangkan jika dilihat dalam kamus al-Muḥiṭ karya Ya'qūb al-Fairūz ābādī, term “*Sāhūn*” dari asal kata “*Sahā – Yashū - Sahwān*” mempunyai makna melupakannya atau melengahkannya.⁶ Hal yang dimaksudkan “*Sāhūn*” adalah bahwa hatinya berpaling kepada selainnya, yang artinya hatinya ini kurang perhatian, sedangkan kata “*sahwatun*” bermakna sekali saja lupakan.⁷ Term ini hanya dapat ditemukan dua kali saja dalam Alquran, dan keduanya hanya digunakan dalam konteks bahasan celaan.⁸

Kata “*Sāhūn*” yang berasal dari term “*al-Sahwu*” memiliki makna kesalahan yang disebabkan karena kelalaian. Kelalaian didalamnya mempunyai dua jenis, yang pertama ialah kesalahan yang memang tidak dihasilkan dan tidak pula dapat dicegah oleh seseorang, seperti cacian orang yang gila terhadap orang lain. Sedangkan jenis kedua dari kesalahan yaitu kesalahan yang diciptakan/dilahirkan oleh manusia itu sendiri, contohnya seperti seorang yang minum-minuman keras, lalu akibat yang didapatkan dari minum-minuman keras tadi melahirkan kemungkaran, walaupun kemungkaran ini tidak disengaja. Jenis kesalahan yang pertama ini dianggap sebagai kelalaian yang di *ma'fu* (dimaafkan dan tidak dianggap perbuatan dosa), sedang perbuatan lalai yang kedua ini

⁵Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 550

⁶Para hali bahasa berpendapat dengan menyamakan makna term “*Sāhūn*” dengan “*nisyān*”, sedangkan menurut pendapat Imam Shihab al-Khafazi menyatakan bahwa kedua term tersebut mempunyai perbedaan, dengan rincian term “*Sāhūn*” yang artinya mudah seklai lalainya, sedangkan term “*nisyān*” berarti lenyap/lupa atas semua hal, atau bisa disebut dengan tidak ingat sama sekali.

⁷Muḥammad Ya'qūb al-Fairūz ābādī, *al-Muḥiṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), 1297-1298. Lihat juga dalam, Abī al-Husain ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Maqāyīs al-Lughah* (Kairo: Maktabah Muṣṭafā, 1994), 107

⁸Muḥammad Fūad 'Abd al-Bāqī, *Mu'jām al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2004), 451

menjadikan pelakunya mendapatkan hukuman atas perbuatannya, sebagaimana dalam QS. al-Dzariyat [51]: 11, dan dalam QS. al-Ma'un [107]: 5.⁹

Sedangkan menurut al-Rāghib al-Asfahānī dalam kitabnya *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, ia mengatakan bahwa term “*Sāhūn*” terkumpul dalam dua surah, yakni QS. al-Dzariyat [51]: 11, dan dalam QS. al-Ma'un [107]: 5. Makna term “*Sāhūn*” dalam kedua surah tersebut yakni sama-sama bermakna lalai. Akan tetapi, makna term “*Sāhūn*” dalam QS. al-Dzariyat [51] ayat 11 yang bermakna lalai secara umum, yaitu lalai dalam menjalani kehidupan di dunia, sehingga ia lupa dengan akhiratnya.¹⁰ Sedangkan makna term “*Sāhūn*” dalam QS. al-Ma'un [107] ayat 5, bermakna jelas yaitu lalai dalam salat, dengan kata lain yang bermakna sesuatu itu dikatakan lalai adalah term “*lahwun*” (senda gurau), yang tersebat di beberapa ayat dalam Alquran. Lalai juga adalah salat satu penyakit yang paling berbahaya, yang dapat menimpa individu juga umat Islam. Lalai ialah penyakit yang amat membinasakan, yang dapat membunuh kebaikan-kebaikan dan penghancur semangat seseorang, diibaratkan sebagai pohon yang buruk, disirami dengan air kebodohan dan hasilnya ia membuahakan perbuatan yang *su'ul khatimah*.¹¹

Sikap lalai “*Sāhūn*” ini juga merupakan suatu perlakuan yang salah, baik itu terhadap segenap potensi dan energi pada diri seseorang, yang tentunya sikap ini tidak memberikan manfaat. Akan tetapi, membahayakan serta membinasakan, sampai Allah menegaskan dalam Alquran bahwa lalai ini condong menyudutkan

⁹al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt Fī Gharīb al-Qur'ān*, Terj. Ahmad Zaidani Dahlan, Vol. 2 (Depok: Pustaka Khazanah Fawaid, 2017), 301.

¹⁰Khalid A, Mu'thi Khalif, *Nasihat untuk Orang-orang Lalai*, Terj. 'Abd Hayy al-Kattani dan Arif Chasanul (Jakarta: Gema Insan Press, 2005), 3.

¹¹Ibid..., 3.

seseorang pada kerusakan.¹² Term “*Sāhūn*” juga dapat diartikan sebagai orang-orang yang meninggalkan salat, dapat juga diartikan dengan orang-orang yang melakukan salat, akan tetapi tidak memahami dan mengetahui apa rahasia dalam bacaan yang mereka ucapkan, serta perbuatan yang mereka lakukan. Dan konsekuensi yang akan diterima oleh mereka ini adalah akan dimasukkan kedalam neraka wail.¹³

Sedangkan term “*Wail*” berasal dari bentuk *mushtāq* yakni *ism al-maṣḍār*, secara keumumannya, kata “*Wail*” berarti “*al-sharrū*” celaka, “*al-baliyyah*” musibah, bencana, cobaan, “*al-halāku*” binasa, dan “*wādin fī jahannam*” lembah di neraka.¹⁴ Pendapat lain mengatakan bahwa term “*Wail*” ini merupakan isim ma’rifah “*al-wailū*”, yang dikhususkan pada nama sebuah neraka yang kejam, yakni neraka wail. Sedangkan dalam bentuk isim nakirahnya “*wailun*” memiliki makna celaka. Lalu jika dipandang dari segi kebahasaannya kata “*Wail*” dapat berubah dengan makna yang berbeda, jika “*al-wailū*” dimaknai celaka dan binasa, sedangkan dalam bentuk “*wailaka*” berarti lembah neraka, dan dalam bentuk “*wailatun*” berarti bencana, musibah, atau cobaan.¹⁵ Term “*Wail*” ini juga dapat berarti “*al-wa’id*” ancaman, yakni ancaman bagi mereka yang menantang, melawan, dan membangkang. Diantara dari mereka ini adalah orang-orang Yahudi, berhati keras, pembohong, musyrik, pendusta agama, pengumpat agama, orang-orang yang curang dalam takaran (timbangan) dalam hal bermuamalah, dan

¹²Mu’thi Khalif, *Nasihat untuk Orang-orang Lalai...*, 4.

¹³Term “*al-Wail*” juga diartikan sebagai lembah neraka Jahannam, selengkapnya lihat: Nadīm Mar’asyalī, *Mu’jam Mufradāt al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 573.

¹⁴Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 1997), 1586.

¹⁵Nadīm Mar’asyalī, *Mu’jam Mufradāt al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 573.

celaka pula bagi mereka yang melalaikan salat, dengan meninggalkan dan berbuat riya’.

Para ulama berbeda-beda pandangan atas term “*wail*” ini, menurut Imam Shibawihī dan Ibn Sa’īdah term “*wail*” berarti keburukan, kejelekan, dan perbuatan keji. Sedangkan menurut pandangan Ibn al-Barī bahwa makna dari “*wail*” adalah doa yang jelek, seperti contoh seseorang mengatakan “*yā wail*” yang bermakna “*yā halākī*” wahai seseorang yang menyebabkan kebinasaan.¹⁶ Dari semua makna term “*wail*” yang memiliki beberapa arti, dengan klasifikasi. *Pertama*, “*wail*” bermakna azab yang berjumlah lima kali. *Kedua*, “*wail*” yang bermakna doa dalam bentuk keburukan, berjumlah empat kali. *Ketiga*, “*wail*” dalam arti kesedihan yang berjumlah tiga kali. *Keempat*, “*wail*” dalam makna neraka Jahannam yang berjumlah tiga kali. Lalu yang *kelima*, “*wail*” yang bermakna keburukan, kejelekan, dan perbuatan keji berjumlah dua kali.¹⁷

Sedangkan menurut al-Rāghib al-Asfahānī dalam kitabnya *Mufradāt Fī Gharīb al-Qur’ān*, mengatakan bahwa term “*wail*” (celaka) merupakan kata yang digunakan dalam hal keburukan, dan kata ini ini juga biasa digunakan dalam hal-hal kerugian.¹⁸ Ia juga mengutip pendapat al-Ashma’iy yang mengatakan kata “*wail*” berhubungan dengan kata “*waisā*” yang merupakan bentukan kata untuk meremehkan, dan juga “*waiḥa*” yakni bentuk kata yang digunakan sebagai rasa

¹⁶Kemenag RI, *Al-Qur’an Al-Karim* (Bandung: PT. India Kiat, 2012), 20.

¹⁷Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 11 (Beirut: Muḥadditsal-Majannī, t.t), 737.

¹⁸al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān...*, 888.

atau tanda kasih sayang.¹⁹ al-Rāghib al-Asfahānī juga mengatakan bagi orang-orang yang berpendapat bahwa term “*wail*” adalah nama bagi tempat yakni lembah di neraka jahannam, maka sesungguhnya makna dari term “*wail*” yang disebutkan dalam beberapa ayat Alquran bukanlah memiliki maksud ke arah sana (neraka jahannam).²⁰ Akan tetapi, maksud dari term “*wail*” adalah siapa saja yang disebutkan dalam Alquran dengan objek dari “*wail*” ini, maka berhak bagi mereka mendapatkan balasan atas perbuatan mereka dengan bertempat di neraka. Sebagaimana yang disebutkan dalam Alquran:²¹ QS. al-Baqarah [2]: 79, QS. Ibrahim [14]: 2, QS. Maryam [19]: 37, QS. al-Anbiya’ [21]: 46, QS. Yasin [36]: 52, QS. al-Zukhruf [43]: 65, QS. al-Jatsiyah [45]: 7, QS. al-Qalam [68]: 31, QS. al-Muthaffifin [83]: 1, QS. al-Humazah [104]: 1, QS. al-Ma’un [107]: 4.²²

al-Qurṭubī mengemukakan, bahwa term “*wail*” bermakna azab bagi orang-orang yang lalai terhadap salat, dan orang-orang yang melalaikan salatnya ini dianggap seperti menyia-nyiakan salat “*adhā’ū al-ṣalāh*”, yakni dengan artian menyia-nyiakan waktu salat karena menganggap remeh. Dalam menguatkan arumentasinya, al-Qurṭubī mencantumkan beberapa hadis, diantaranya hadis yang diriwayatkan oleh Sa’ad Ibn Abī Waqqāṣ:²³

وقال سعد ابن أبي وقاص: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ . الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ). قال: (الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، تماونا بها).

Sa’ad Ibn Abī Waqqāṣ meriwayatkan, bahwa Nabi SAW menafsirkan firman Allah SWT, yakni pada ayat “فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ”, yang mana Nabi

¹⁹al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 2009), 888.

²⁰Ibid..., 889.

²¹al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt Fī Ghārīb al-Qur’ān*, Terj. Ahmad Zaidani Dahlan, Vol. 3 (Depok: Pustaka Khazanah Fawaid, 2017), 835-836.

²²Ibid..., 837.

²³al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 22..., 512.

bersabda, makna dari ayat ini adalah “orang-orang yang mengakhirkan salat dari waktu yang semestinya, karena menganggap remeh salat”.

Selain itu, al-Qurṭubī juga mengutip pendapat dari Ibn ‘Abbās, terkait dengan siapakah objek dibalik ayat ini?

وقال ابن عباس أيضا: هم المنافقون يتركون الصلاة سرا، ويصلونها علانية (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا). يدل على أنها في المنافقين قوله: (الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ)، وقاله ابن وهب عن مالك، قال ابن عباس: ولو قال: في صلاتهم ساهون، لكانت في المؤمنين.

Ibn ‘Abbās berkata juga, bahwa mereka yang dimaksud dalam ayat ini adalah orang-orang munafik, mereka hanya melakukan salat ketika ada orang yang melihat. Akan tetapi mereka tidak melakukannya ketika sedang sendiri. Penafsiran ini sesuai dengan firman Allah SWT, dalam QS. an-Nisa’ ayat 142: “ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ”. maka mengenai bahwa objek yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah orang-orang munafik, ditunjukkan juga melalui ayat selanjutnya (ayat 6), yakni “الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ”. Makna ini juga diriwayatkan oleh Ibn Wahb dari Imam Mālik. Ibn ‘Abbās juga mengatakan, kalau saja yang disebutkan dalam ayat ini adalah menggunakan kalimat “*fī ṣalātihim sāhūn*”, sebagai ganti dari kalimat “*an ṣalātihim sāhūn*”. maka yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah orang-orang yang beriman, dan bukan orang-orang munafik.²⁴

Dari dua riwayat yang dipilih serta dikutip di atas, menjadi jelas bahwa al-Qurṭubī ingin menjelaskan bahwa maksud dari ayat “فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ” adalah azab yang diberikan kepada orang-orang salat. Lalu siapakah orang-orang tersebut? Di jawab di ayat selanjutnya (ayat 5), yakni mereka yang melalaikan/lalai terhadap salat. Maksud dari lalai disini ialah mereka mengulur-ngukur waktu untuk mengerjakan salat karena menganggap remeh, sampai waktu salat tersebut habis. Dilanjutkan dengan objek mengenai orang-orang yang melalaikan ini. dimana al-Qurṭubī yang mengutip pendapat dari Ibn ‘Abbās bahwa siapakah dibalik orang-orang yang melalaikan salat?, dan jawabannya yakni “هم المنافقون يتركون الصلاة سرا،

²⁴al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 22..., 511-515.

”ويصلونها علانية”, dengan jawaban ini maka sudah jelas. Bahwa menurut al-Qurṭubī, orang-orang yang melalaikan salat adalah orang-orang munafik. Ini juga ditunjukkan oleh ayat selanjutnya, yakni ayat 6 “orang-orang yang berbuat riya”, karena salah satu ciri dari orang-orang munafik ialah berbuat riya’.

Sejalan dengan pendapat al-Qurṭubī, Abī Hayyān, al-Syaukanī, dan Jalāl al-dīn al-Suyūṭī mengatakan hal yang sama. Abī Hayyān mengatakan dalam tafsirnya *al-Bahr al-Muḥīṭ*, bahwasanya orang-orang yang melalaikan salat ialah orang-orang munafik. Mengapa demikian? Dikarenakan mereka mengakhirkan salat dari waktu yang semestinya mereka lakukan, karena mereka mengabaikan salat atau waktu salat. Kutipan Abī Hayyān sebagai berikut:²⁵

هم المنافقون . هم الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها تماونا بما . ساهين عن الصلاة مراتين غير مزكين أموالهم .

Mereka adalah Orang-orang munafik. Orang-orang yang mengakhirkan salat dari waktu yang semestinya karena mengabaikan salat.

al-Syaukanī mengemukakan dalam tafsirnya *Fath al-Qadīr*, bahwasanya orang-orang yang melalaikan salat ialah orang-orang munafik. Yakni, orang-orang mengakhirkan salat dari waktu yang semestinya. Kutipan al-Syaukanī sebagai berikut:²⁶

هم المنافقون . هم الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها

Mereka adalah Orang-orang munafik. Orang-orang yang mengakhirkan salat dari waktu.

Pernyataan yang hampir sama halnya dengan Abī Hayyān dan al-Syaukani. Jalāl al-dīn al-Suyūṭī mengatakan dalam kitabnya *Durr al-Mantsūr*,

²⁵Abī Hayyān, *al-Bahr al-Muḥīṭ*, Juz 21 (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Alimiyyah, t.t), 494-496.

²⁶al-Syaukanī, *Fath al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2007), 1658.

bahwasanya orang-orang yang melalaikan salat ialah orang-orang munafik. Yakni, orang-orang munafik yang berbuat riya' kepada manusia dengan salat mereka. Akan tetapi, mereka meninggalkan salat ketika sedang menyendiri. Ia juga mengatakan bahwa orang-orang munafik ini meninggalkan salat ketika sepi, dan melaksanakan salat hanya ketika ramai atau banyak orang. Dalam riwayat yang lain, Jalāl al-dīn al-Suyūfī mengatakan bahwa mereka ini menyia-nyiakan salat, yakni dengan mengakhir-akhirkan salat dari waktu semestinya. Kutipan Jalāl al-dīn al-Suyūfī sebagai berikut:²⁷

هم المنافقون، يراؤون الناس بصلاتهم ويتركونها إذا غابوا. هم المنافقون يتكون الصلاة في السر ويصلون في العلانية. إنه إضاعة الصلاة، يعني هم الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها.

orang-orang munafik. Yakni, orang-orang munafik yang berbuat riya' kepada manusia dengan salat mereka. Akan tetapi, mereka meninggalkan salat ketika sedang menyendiri. Ia juga mengatakan bahwa orang-orang munafik ini meninggalkan salat ketika sepi, dan melaksanakan salat hanya ketika ramai atau banyak orang. Dalam riwayat yang lain, Jalāl al-dīn al-Suyūfī mengatkan bahwa mereka ini menyia-nyiakan salat, yakni dengan mengakhir-akhirkan salat dari waktu semestinya.

Argumen al-Qurṭubī ini juga diperkuat oleh tafsir-tafsir lain, yakni al-Alūsī dalam *Ruh al-Ma'ānī*, al-Qāsimī dalam *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Ibn 'Āsyūr dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, al-Baghawī dalam *Ma'ālim al-Tanzīl*, Samarqandhī dalam *Tafsīr Bahr al-'Ulūm*, dan al-Baidhāwī dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Semua tafsir ini, menjadi menyokong dan penguat dari argumen-argumen yang dikemukakan oleh al-Qurṭubī mengenai penafsiran al-Ma'un ayat 4-7.

²⁷Jalāl al-dīn al-Suyūfī, *al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr*, Juz 8 (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), 641-645.

al-Alūsī berpendapat dalam tafsirnya *Ruh al-Ma'ānī*, mengatakan bahwa orang-orang yang “*sāhūn*” ialah orang-orang yang lalai “*ghāfilūn*”, sehingga mereka melewatkan waktu salat, atau meninggalkan waktu salat, atau bahkan tidak melakukan salat. Kutipan al-Alūsī dalam tafsirnya sebagai berikut:²⁸

هم الغافلون. حتى نفوتهم أو يخرج وقتها أو لا يصلونها.

Mereka adalah orang-orang yang lalai “*ghāfilūn*”, sehingga mereka melewatkan waktu salat, atau meninggalkan waktu salat, atau bahkan tidak melakukan salat.

al-Qāsimī dalam tafsirnya *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, ia mengatakan dengan mengutip pendapat Ibn Jarīr yang mengemukakan bahwa “*sāhūn*” bermakna lalai “*lāhūn*”, yakni melalaikan salat dengan menyibukkan dirinya dengan perbuatan di luar salat, dan menghilangkan waktu salat dengan hal lain. Kutipan sebagai berikut:²⁹

قال ابن جرير: لاهون، يتغافلون عنها ذلك باللهو عنها، والتشاغل بغيرها، وتضييع وقتها أخرى.

Ibn Jarīr yang mengemukakan bahwa “*sāhūn*” bermakna lalai “*lāhūn*”, yakni melalaikan salat dengan menyibukkan dirinya dengan perbuatan di luar salat, dan menghilangkan waktu salat dengan hal lain.

Ibn ‘Āsyūr dalam tafsirnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, bahwa objek dari ayat ini adalah orang-orang munafik. Dan sesungguhnya, kata “*wail*” yakni azab, ini ditunjukkan kepada orang yang lalai dalam salatnya, bukan kepada orang yang melakukan salat dengan semestinya. Pernyataan Ibn ‘Āsyūr dalam tafsirnya sebagai berikut:³⁰

²⁸al-Alūsī, *Ruh al-Ma'ānī*, Juz 15 (Beirut: Dār al-Kutub al-Alimiyyah, 1994), 476-477.

²⁹al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl* (t.k: Jamī' al-Ḥuqūq Maḥfūzāt, 1957), 6274-6275.

³⁰Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 30 (Tunisia: al-Dār al-Tunisiyyah al-Nashr, 1984), 566-569.

المنافقين. فإن الويل للمصلي الساهي عن صلاته، لا للمصلي على الإطلاق. الذين لا يؤدون الصلاة إلا رياء، فإذا خلوا تركوا الصلاة. الذين يصلون دون نية إخلاص.

Orang-orang munafik. Sesungguhnya “wail” yakni azab, ditunjukkan kepada orang yang lalai dalam shalatnya, bukan kepada orang yang melakukan salat dengan semestinya. Mereka ini tidak menegakkan salat kecuali karena riya’, dan apabila ketika sendiri mereka meninggalkan salat. Mereka ini melakukan salat tidak niat ikhlas karena Allah semata.

al-Baghawī dalam tafsirnya *Ma’ālim al-Tanzīl*, mengemukakan bahwa orang-orang yang lalai ialah orang-orang yang menyia-nyiakan waktu salat. Mereka ini yakni orang-orang munafik yang meninggalkan salat ketika sepi dari manusia, dan melaksanakan salat ketika sedang ramai dan ketika manusia berdatangan. al-Baghawī dalam tafsirnya sebagai berikut:³¹

إضاعة الوقت. هم المنافقون يتركون الصلاة إذا غابوا عن الناس، ويصلونها في العلانية إذا حضروا.

Menyia-nyiakan waktu salat. Mereka adalah orang-orang munafik yang meninggalkan salat ketika sepi dari manusia, dan melaksanakan salat ketika sedang ramai dan ketika manusia berdatangan.

Samarqandhī mengatakan dalam tafsirnya *Tafsir Bahr al-‘Ulūm*, bahwasanya ayat ini berlaku bagi orang-orang munafik, yang lalai kepada salat, sampai habis waktunya. Samarqandhī dalam tafsirnya sebagai berikut:³²

هم المنافقون. لاهين عنها، حتى يذهب وقتها.

Orang-orang munafik, yang lalai kepada salat, sampai habis waktunya.

al-Baidhāwī dalam tafsirnya *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, mengemukakan bahwa orang-orang yang lalai adalah orang-orang yang

³¹al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002), 1437-1438.

³²Samarqandhī, *Tafsir Bahr al-‘Ulūm*, Juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alimiyyah, 1993), 518.

“*ghāfilūn*” lalai, dan bersikap tak mementingkan salat. Kutipan al-Baidhawi dalam tafsirnya sebagai berikut:³³

أي غافلون غير مباليين عنها.

Orang-orang yang “*ghāfilūn*” lalai, dan bersikap tak mementingkan salat.

Hal ini berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb dalam tafsirnya, Sayyid Quṭb memilih mengawali penafsiran dengan menggunakan analisis kebahasaan. Seperti yang dikemukakannya sebagai berikut:³⁴

(فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ . الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ . الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ . وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ) إنه دعاء أو وايد بالهلاك للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون... فمن هم هؤلاء الذين هم عن صلاتهم ساهون؟, إنهم (الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ . وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ)

Sayyid Quṭb mengemukakan bahwa makna yang ditunjukkan oleh term “*wail*” yang terdapat dalam QS. al-Ma’un ayat 4-7 ini adalah doa, atau ancaman kebinasaan yang ditunjukkan kepada orang-orang yang melalaikan salat. Akan tetapi, muncul pertanyaan mengenai siapakah yang dimaksudkan dengan orang-orang yang melalaikan salat?. Sayyid Quṭb mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang melalaikan salat atau lalai dalam salatnya ialah orang-orang yang berbuat riya’ dan enggan memberi pertolongan. Lalu dilanjutkan dengan pernyataan mengenai orang-orang melalaikan salat, sebagai berikut:

إنهم أولئك الذين يصلون، ولكنهم لا يقيمون الصلاة، الذين يؤدون حركات الصلاة، وينطقون بأدعيتها، ولكن قلوبهم لا تعيش معها، ولا تعيش بها، وأرواحهم لا تستحضر حقيقة الصلاة وحقيقة ما فيها من قراءات ودعوات وتسيبحات. إنهم يصلون رياء للناس لا إخلاصاً لله.

³³al-Baidhāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Juz 5 (Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-‘Arabī, t.t), 341.

³⁴Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān...*, 3985.

Sayyid Quṭb berpendapat bahwa mereka ini mengerjakan salat, akan tetapi mereka tidak menegakkan salat. Maksudnya, yakni mereka ini hanya mengerjakan gerakan-gerakan salat dan mengucapkan doa-doa yang ada di dalamnya. Akan tetapi, hatinya tidak dihidupkan bersama ketika salat, dan tidak hidup dengannya, sehingga ruh-ruh mereka tidak dihadirkan dalam hakikat salat, dan hakikat dari bacaan-bacaan doa atau zikir-zikir yang ada dalam salat mereka.

Pemikiran Sayyid Quṭb selaras dengan pendapat yang dikemukakan oleh Zamakhsyarī dalam tafsirnya *al-Kasysyāf*, Zamakhsyarī mengemukakan bahwa yang dimaksudkan dengan orang-orang yang meninggalkan salat ialah orang yang dalam salatnya tidak sama sekali menyebutkan asma Allah. Dan orang-orang yang melalaikan salat ini sedikit sekali yang peduli terhadap salat mereka. Sehingga mereka melewatkan waktu salat atau bahkan meninggalkan waktunya. Kutipan Zamakhsyarī dalam tafsirnya sebagai berikut:³⁵

أن لم يقل في صلاتهم. الذين يسهون عن الصلاة قلة مبالاة بها، حتى تفوتهم أو يخرج وقتها.

orang yang dalam salatnya tidak sama sekali menyebutkan asma Allah. Dan orang-orang yang melalaikan salat ini sedikit sekali yang peduli terhadap salat mereka. Sehingga mereka melewatkan waktu salat atau bahkan meninggalkan waktunya.

Sayyid Quṭb melanjutkan penafsirannya mengenai apa penyebab wail diberikan kepada orang-orang yang melalaikan salat, sebagai berikut:

ونجد نصا قرآنيا ينذر مصليين بالويل. لأنهم لم يقيموا الصلاة حقا. إنما أدعوا حركات لا روح فيها. ولم يتجردوا الله فيها. إنما أدوها رياء. ولم تترك الصلاة أثرها في قلوبهم وأعمالهم ففي إذن هباء. بل هي إذن معصية تنتظر سوء الجزاء.

³⁵Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), 1223-1224.

Dapat kita temui, bahwa nash Alquran mengancam orang-orang yang melalaikan salat dengan term “*wail*” yaitu kecelakaan yang besar, ini dikarenakan mereka tidak menegakkan salat hak-hak salat dengan semestinya, dan hanya melakukan gerakan-gerakan tanpa dibarengi dengan ruh dirinya, karena dasarnya mereka melakanakan salat tidak tulus atau ikhlas karena Allah semata, melainkan ingin mendapat pujian orang lain. Sebab itulah, salat mereka tidak memberikan bekas di dalam diri dan amal perbuatannya, dan salah mereka ini seperti menjadi debu yang berhamburan, bahkan juga dianggap sebagai kemaksiatan.³⁶

Maksud dari analisis ini adalah bahwasanya konsekuensi dari melalaikan salat adalah mendapatkan “*wail*”. Selanjutnya, Sayyid Quṭb memandang bahwa ayat ini adalah bentuk ancaman bagi orang-orang yang melalaikan salat, yang mana mereka ini ialah orang-orang yang berbuat riya’ dan enggan memberi pertolongan kepada sesama.

Dalam perbuatannya, Sayyid Quṭb memandang bahwa mereka melaksanakan salat, akan tetapi tidak menegakkan salat. Maksud dari ini, adalah mereka hanya hanya mengerjakan gerakan-gerakan salat dan mengucapkan doa-doa yang ada di dalamnya. Akan tetapi, hati mereka tidak dihidupkan bersama ketika salat, dan tidak hidup dengannya, sehingga ruh-ruh mereka tidak hadir atau ikut dalam hakikat salat, dan hakikat dari bacaan-bacaan doa atau zikir-zikir dari salat mereka. Dan konsekuensi yang akan mereka dapatkan adalah kecelekaan yang besar, sebab salat yang mereka lakukan hanyalah karena manusia dan bukan

³⁶Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān...*, 3985-3987.

karena Allah semata. Maka dari itu, salat mereka ini dianggap seperti debu yang berhamburan, atau tidak ada gunanya, dan bahkan dianggap sebuah kemaksiatan.

Dari pemaparan atas analisis penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb. Maka dapat disimpulkan bahwa dimensi makna term “sāhūn” terbagi menjadi tiga macam, sebagai berikut:

1. “sāhūn” bermakna sebagai orang-orang yang tidak melaksanakan salat.
2. “sāhūn” dimaknai sebagai orang-orang yang mengulur-ulur waktu salat dengan kegiatan yang kurang bermanfaat atau bersifat duniawi.
3. “sāhūn” bermakna sebagai orang-orang yang melaksanakan salat. Akan tetapi dalam salatnya ia tidak menghadirkan Allah dalam salatnya, sehingga ia melakukan salat hanya karena ingin melakukan, dan ketika ia meninggalkan merasa tidak berbuat dosa.

B. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb

Dari pemaparan yang sudah disampaikannya di atas, terlihat distingsi antara al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb. Baik itu secara metodologi, latar belakang, keadaan politik, bahkan penafsiran. Akan tetapi, juga terjadi adanya titik temu atau persamaan diantara keduanya.

1. Secara Metodologi

Secara biografi, al-Qurṭubī dilahirkan di daerah cordova, Spanyol. Dari keluarga yang sederhana dengan bermata pencaharian dari ladang dengan bercocok tanam. Hal ini sangat bertolak belakang dengan Sayyid Quṭb yang terlahir di kalangan keluarga kaya, dikarenakan ayahnya adalah seorang politisi. Jika dipandang dari segi periodik nya pun berbeda. al-Qurṭubī

dilahirkan pada tahun 671 H/1172 M, yang tergolong sebagai periodik mufassir klasik. Sedangkan Sayyid Quṭb dilahirkan pada tanggal 9 Oktober 1906 M, yang tergolong sebagai mufassir kontemporer. Jarak antar keduanya pun cukup jauh yakni sekitar 700 tahun lebih.

Distingsi juga terdapat dalam latar belakang keduanya. al-Qurṭubī dilahirkan dalam lingkungan keluarga dan sekitar yang bermadzhab maliki (*malikiyah*), sedangkan Sayyid Quṭb adalah seorang anggota ikhwanul muslimin. Interpretasi yang dibangun oleh al-Qurṭubī, ini sesuai dengan corak dan *image*-nya sebagai seorang penganut madzhab, seorang ahli hadis dan ahli fikih. Maka dari itu, ketika al-Qurṭubī ketika menafsirkan QS. al-Ma'un [107]:4-7 lebih melihat kepada pelaksanaan salat secara *fiqhiyah* sebagaimana yang telah menjadi spesialisasinya. Ia lebih mengutamakan lalai dalam bentuk pelaksanaannya, seperti melakukan salat di luar batas waktunya, menyia-nyiakannya, dan bahkan meninggalkan salat, yang mana hal tersebut dilakukan oleh orang-orang munafik, sebagaimana yang tertera dalam *asbāb al-nuzūl* ayat ini.

Sedangkan interpretasi yang dibangun oleh Sayyid Quṭb, ini sesuai dengan spirit yang diusung oleh gaya tafsir modern. Penafsiran yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb sangat didominasi dan dipengaruhi oleh konteks sosial-politik negeri Mesir pada saat itu. Hal ini dapat ditemukan relevansinya dengan keadaan Mesir pada saat itu, yang sedang mengalami keguncangan berupa krisis identitas ideolog, yakni pasca tumbangannya raja Farouk atau bahkan sebelum itu, yakni di bawah tekanan imperialis Inggris.

Sayyid Quṭb yang pada masanya menjadi pemimpin pergerakan revolusi Mesir, yang dikenal dengan kelompok gerakan *ikhwanul muslimin*, dan ia hidup di masa dimana tengah terjadi pertarungan ideologi, setidaknya ada dua kekuatan yang saling berebut ketika itu, yakni kapitalisme dan sosialisme. Pengaruh itupun mau tidak mau terjadi di Mesir. Di bawah kepemimpinan Gamal Abdul Nasser, Mesir cenderung lebih dekat dengan negeri sosialis, yakni Soviet, dari pada negeri kapitalis, yakni Amerika.

Tafsir *Fī Zilāl al-Qurʿān* sendiri hadir sebagai gerakan menghadang umat Islam, yang dinilai oleh Sayyid Quṭb terlalu tunduk pada paham *materialisme*, dan teknologi yang terus-menerus berkembang. Sehingga, melupakan nilai-nilai ketuhanan dan kecemasan akan adanya potensi kekosongan dalam aspek spiritualitas. Maka inilah yang disebut oleh Sayyid Quṭb sebagai masyarakat *jahiliyyah*, yang mana istilah *jahiliyyah* ini tidak hanya mengindikasikan suatu periode sejarah sudah terlewat, akan tetapi sesuatu yang muncul kembali disaat umat Islam tidak lagi konsituen terhadap cara-cara yang Islami, dan gagasan Islaminya ini telah dijelaskan oleh Sayyid Quṭb secara jelas dalam tafsirnya.

2. Secara Penafsiran

Jika ditinjau dari segi Penafsiran, pendapat yang dikemukakan oleh al-Qurṭubī pada QS. al-Maʿun ayat 4-7 lebih terlihat dan menonjol sebagai pendapat jumhur, atau pendapat yang banyak digunakan oleh mayoritas mufassir, sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas. Dalam penafsirannya, Qurṭubī lebih menitik beratkan pendapatnya pada gramatikal bahasa,

sebagaimana ciri dari mufassir klasik lainnya, yakni lebih mengutamakan pada setiap yang susunan kata yang tersusun dalam ayat, seperti pada lafadz “*’an ṣalātihim*” yang jelas itu berbeda dengan lafadz “*fi ṣalātihim*”, dan melihatnya dari kacamata fikih yang menjadi keahlian beliau. Penafsiran al-Qurṭubī yang lebih menitik beratkan pada masalah-masalah *fiqhiyyah* ketika menafsirkan ayat, ini tak lain karena secara internalnya adalah seorang ahli fikih, dan secara eksternal dia hidup dalam kondisi dimana sosio-historis ilmu pengetahuan dan madzhab fikih sangat berkembang pesat pada saat itu.

Bertolak belakang dengan penafsiran al-Qurṭubī yang dalam penafsirannya terhadap ayat ini cenderung sebagai pendapat mayoritas muafssir (jumhur). Sayyid Quṭb lebih menonjolkan penafsirannya dengan ijtihad pribadi, yakni dengan analisis kebahasaan. Hal ini dikarenakan adanya permasalahan sosio-politik di negeri pada saat itu, sehingga penafsirannya lebih cenderung ke arah sosial kemasyarakatan. Sayyid Quṭb dalam menafsirkan QS. al-Ma’un [107]:4-7 lebih menitik beratkan penafsirannya pada roh ayat, yakni dengan mengedepankan problem masyarakat untuk dipecahkan melalui Alquran, yakni dengan implikasi salat yang *sāhūn* terhadap perilaku manusia.

Sayyid Quṭb mengemukakan bahwa orang yang melalaikan salat adalah orang yang “berbuat riya’ dan enggan memberikan bantuan”. Oleh karena itu, salat yang semacam ini tidak memberikan bekas kepada orang-orang yang mengerjakan salat, tetapi lalai dari salatnya. Karena itu juga, mereka enggan memberikan bantuan, berbuat kebaikan dan kebajikan kepada

sesama manusia dan hamba Allah dengan memberikan barang-barang yang berguna. Akan tetapi, seandainya mereka mengakkan salat dengan sebenarnya karena Allah semata, niscaya mereka tidak akan enggan untuk memberikan bantuan kepada sesama manusia dan hamba Allah, karena demikianlah sumbu dari ibadah yang benar, serta yang diterima disisi Allah.

Dalam tafsirnya, Sayyid Quṭb menegaskan tentang sistem Islam, dimana konsep Islam dan tentang dunia, atau bahkan umat Islam sudah berada dalam ke *jahiliyyah* an, karena telah menyimpang dari sistem Islam sendiri. Setidaknya, pemikiran inilah yang telah mengubah Sayyid Quṭb dari seorang yang sekularis, menuju Islamis. Hal ini, juga sebagai bentuk kekecewaan Sayyid Quṭb terhadap barat. Dari konsep Islamisnya inilah, muncul tafsir Sayyid Quṭb yang disebut dengan tafsir *haraki*. Oleh karena itu, dalam menafsirkan QS. al-Ma'un [107]: 4-7, Sayyid Quṭb banyak mengulas mengenai hakikat salat yang sebenarnya, yaitu salat yang bisa menjadi sarana seseorang untuk memperbaiki diri, dan membangun kehidupan yang luhur dan terhormat, yang berlandaskan pada perasaan yang suci.

4. **Persamaan**

Setelah sebelumnya telah dipaparkan mengenai hal-hal yang menjadi latar belakang dan apa saja yang menjadi distingsi antara al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb. Maka persamaan dari pemikiran kedua mufassir ini, yakni al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb sama-sama memandang bahwa makna dari term "*sāhūn*" adalah lalai yang tidak fokus dalam menjalankan salat. Jadi, orang-orang yang melalaikan salat atau yang lali dalam salatnya ialah orang-orang

yang tanpa membaca apapun dalam shalatnya, dan mereka juga sama sekali tidak menyebutkan nama Allah secara sengaja, dan menunaikan gerakan-gerakan salat tetapi rohnya tidak hidup dengannya, sehingga mereka tidak mendapatkan hakikat dari salat.

Keduanya juga sama-sama berpendapat, bahwa orang melalaikan salat adalah mereka yang berbuat riya', atau hanya melakukan salat ketika ada orang yang melihat, tetapi tidak melakukannya ketika sendiri. Dapat dilihat juga dari persamaan penafsiran keduanya, bahwa al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb sama-sama melihat dari ungkapan literal ayat, dari apa yang ditampakkan secara lahir pada ayat tersebutlah yang menjadi kunci utama dalam memahami maksud dari QS. al-Ma'un [107]:4-7, dan keduanya juga sama-sama mengkaji dari aspek bahasa, dan kata yang melingkupinya.

Dari analisis terhadap kedua penafsiran di atas, dapat diperoleh suatu pemahaman, bahwa makna term "*sāhūn*" atau lalai pada dasarnya dari keduanya memiliki makna yang sama, yakni mengenai makna term "*sāhūn*" ketika menjadi sifat dari salat, yakni lali yang tidak hanya dari segi atau sisi pelaksanaannya saja, akan tetapi juga lebih pada pengaruh salat itu sendiri dalam kehidupansehari-hari.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah dikemukakan pada uraian-uraian sebelumnya, kiranya dapat disimpulkan bahwa:

1. al-Qurṭubī menggunakan riwayat serta pendapat mufassir lain sebagai basis penafsirannya, ia berpendapat bahwa kata “*wai*” dalam QS. al-Ma’un [107]: 4-7 bermakna sebagai azab, serta makna dari melalaikan salat adalah “*adhā’ū al-ṣalāh*” orang-orang yang menyia-nyiakan waktu salat, yakni mengakhirkan waktu salat karena menganggap remeh. Dan mereka adalah orang-orang munafik, karena berbuat riya’ dan enggan memberi bantuan.

Sedangkan Sayyid Quṭb yang menggunakan pendapat pribadi sebagai basis dalam penafsirannya, mengemukakan bahwa term “*wai*” dalam QS. al-Ma’un [107]: 4-7, bermakna sebagai doa, ancaman kebinasaan yang ditunjukkan kepada orang-orang yang melalaikan salat. Orang-orang yang melalaikan salat adalah orang munafik, karena mereka berbuat riya’ dan enggan memberikan pertolongan kepada sesama manusia dan hamba Allah.

2. Persaman dari pemikiran kedua mufassir ini, yakni al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb sama-sama memandang bahwa makna dari term “*sāhūn*” adalah lalai yang tidak fokus dalam menjalankan salat. Keduanya juga sama-sama berpendapat, bahwa orang yang melalaikan salat adalah mereka yang berbuat

riya', atau hanya melakukan salat ketika ada orang yang melihat, tetapi tidak melakukannya ketika sendiri.

Sedangkan distingsi antara al-Qurṭubī dan Sayyid Quṭb, yakni pendapat al-Qurṭubī lebih terlihat dan menonjol sebagai pendapat jumbuh, atau mayoritas mufassir, sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas. Dalam penafsirannya, Qurṭubī lebih menitik beratkan pendapatnya pada gramatikal bahasa, sebagaimana ciri dari mufassir klasik lainnya, yakni lebih mengutamakan pada setiap yang susunan kata yang tersusun dalam ayat, seperti pada lafadz “*'an ṣalātihim*” yang jelas itu berbeda dengan lafadz “*fi ṣalātihim*”, dan melihatnya dari kacamata fikih yang menjadi keahlian beliau. Sedangkan Sayyid Quṭb lebih menonjolkan penafsirannya dengan ijtihad pribadi, yakni dengan analisis kebahasaan. Hal ini dikarenakan adanya permasalahan sosio-politik di negeri pada saat itu, sehingga penafsirannya lebih cenderung ke arah sosial kemasyarakatan. Sayyid Quṭb dalam menafsirkan QS. al-Ma'un [107]:4-7 lebih menitik beratkan penafsirannya pada roh ayat, yakni dengan mengedepankan problem masyarakat untuk dipecahkan melalui Alquran, yakni dengan implikasi salat yang *sāhūn* terhadap perilaku manusia.

B. Saran Penelitian

Tidak lagi dapat disangkal, bahwa hasil dari penelitian ini masih banyak terdapat kekurangan dalam berbagai sisi, baik itu dari pendalaman materi, ataupun model penyajian hasil penelitian. Oleh karena itu, apabila ditemukan kekeliruan, baik itu dari aspek rujukan, teori, eksekusi, diharapkan adanya kritik yang membangun untuk perbaikan penelitian ini di kemudian hari.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fūad. *Mu’jām al-Mufāhras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2004.
- ‘Alī, Jawād. *Tarīkh al-Ṣālah fī al-Islām*. Baghdad: Maṭba’ah Dīd, t.t.
- ‘Arabī (al), Abī Bakr Muḥammad Ibn ‘Abdillāh al-Ma’rūf bi Ibn. *Ahkām al-Qur’ān*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Abī Hayyān. *al-Bahr al-Muḥīṭ*. Juz 21. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Alimiyyah, t.t.
- Alūsī (al). *Ruh al-Ma’ānī*. Juz 15. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alimiyyah, 1994.
- Arif, Mahmud. “Wacana Naskah dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān*”, *Studi al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogyakarta, 2002.
- Asfahānī (al), al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 2009.
- Asfahānī (al), al-Rāghib. *Mufradāt Fī Gharīb al-Qur’ān*. Terj. Ahmad Zaidani Dahlan. Vol. 3. Depok: Pustaka Khazanah Fawaid, 2017.
- Asfahānī (al), al-Rāghib. *Mufradāt Fī Gharīb al-Qur’ān*. Terj. Ahmad Zaidani Dahlan. Vol. 2. Depok: Pustaka Khazanah Fawaid, 2017.
- Asfahānī (al), Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Baghawī (al). *Ma’ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- Baidan, Nasruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Baidhāwī (al). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Juz 5. Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-‘Arabī, t.t.
- Bukhārī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ismā’īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Chirzin, Muhammad. *Fenomena Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Departemen Agama RI. *Ensiklopedia Islam*. Vol. 3. Jakarta: Depag RI, 1992.
- Dzahabī (al), Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Vol. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.

- Effendy, Mochtar. *Ensiklopedia Agama dan Filsafat*. Vol. 5. Palembang: Universitas Sriwijaya, 2011.
- Fairūz (al) ābādi, Muḥammad Ya'qūb. *al-Muḥīt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971.
- Farmawī (al), 'Abd al-Hayy. *al-Bidayah Fi al-Tafsīr al-Mudhū'ī*. Kairo: Hadrah al-Gharbiyah, 1977.
- Ghazali, Yusni. A. *Mukjizat sifat salat dan Keutamaan Salat 5 Waktu Rasul*. Yogyakarta: Best Media Utama, 2010.
- Ghazi (al), Muḥammad ibn Qāsim. *Sharh Fath al-Qarīb al-Mujīb 'ala al-Kitāb al-Musamma bi al-Taqrīb*. Rembang: Ibn al-Sālihīn, t.t.
- Hafidh (al), Muhammad Radhi. "Sayyid Quṭb", *Ensiklopedia Islam*. Vol. 6. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Ibn 'Āsyūr. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Juz 30. Tunisia: al-Dār al-Tunisiyyah al-Nashr, 1984.
- Ibn 'Aṭīyyah al-Andalusī, Abī Muḥammad 'Abd al-Haqq ibn Ghālib. *al-Muharrar al-Wajīz*. Vol. 11. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Ibn Farhun. *al-Dībāj al-Madhhab fī Ma'rifati A'yani 'Ulamā al-Madhab*. Vol. 2. Kairo: Dār al-Turats, t.t.
- Ibn Manẓūr. Lisān al-'Arab. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t.
- Ibn Manẓūr. Lisān al-'Arab. Vol. 11. Beirut: Muhadditsal-Majannī, t.t.
- Ibn Zakariyyā, Abī al-Husain ibn Fāris. *Maqāyīs al-Lughah*. Kairo: Maktabah Muṣṭafā, 1994.
- Ibrāhīm Sumayṭ, Zayn ibn. *al-Taqrīrāt al-Sadīdah fī al-Masā'il al-Mufīdah*, ed. Ḥasan ibn Aḥmad al-Kāff. Surabaya: Dār al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2004.
- Ibrāhīm, Muḥammad Ismā'il. *al-Ṣalāh kamā Warada fī al-Kitāb wa al-Sunnah wa 'ala al-Madhāhib al-'Arba'ah*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Jalāl al-dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr*, Juz 8 (Beirut: Dār al-Fikr, 2011),
- Jawād, 'Alī Farḥān. "al-Alfāz al-Dāllah 'ala al-Ṣalāh fī al-Qur'ān al-Karīm", *Majallah al-Qādisiyyah fī al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Tarbawiyah*. Vol. 8. No. 4. t.t

Jawād, ‘Alī Farḥān. “*al-Alfāz al-Dāllah ‘ala al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm*”, *Majallah al-Qādisiyyah fi al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Tarbawiyah*. Vol. 8. No. 4. t.t

Kemenag RI. *Al-Qur’an Al-Karim*. Bandung: PT. India Kiat, 2012.

Khālidī (al), Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh. *Sayyid Quṭb min al-Milād ilā al-Istisyhād*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.

Khuḍari (al), Muḥammad. *Tārīkh al-Tashri’ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Tauzi wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 2006.

Luthfi, Fuad. *Politik Islam Sayyid Quṭb Dalam Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2011.

Malībāri (al), Zayn al-Dīn. *Faḥ al-Muīn bi Syarh Qurrah al-‘Ayn bi al-Muhimmāt al-Dīn*. Beirut: Dār ibn Hazim, 2004.

Mar’asyālī, Nadīm. *Mu’jam Mufradāt al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Mawardī (al) al-Baṣrī, Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. *al-Nukat wa al-‘Uyūn*. Vol. 6. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

Mu’tḥi Khalif, Khalid A. *Nasihāt untuk Orang-orang Lalai*. Terj. ‘Abd Hayy al-Kattani dan Arif Chasanul. Jakarta: Gema Insan Press, 2005.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 1997.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 2007.

Mustaqīm, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur’an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.

Mustaqīm, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nasa’ī (al), Aḥmad Ibn Syu’aib. *Sunan al-Nasa’ī*. Riyadh: Dār al-Hadarah, 2015.

Nasir, M. Ridwan. *Prespektif Baru Metode Muqaran dalam memahami al-Qur’an*. Surabaya: Imtiyaz, 2011.

Nuḥās (al), Abī Ja’far. *Ma’ānī al-Qur’ān*. Vol. 4. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005.

Nuruddin Itr. *‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*. Damaskus: al-Ṣabl, 1993.

Qāsīmī (al). *Maḥāsīn al-Ta’wīl*. t.k: Jamī’ al-Ḥuqūq Maḥfūzāt, 1957.

- Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Jakarta: PT. Pustaka Antar Nusa, 1996.
- Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Studi Ilmu Ilmu al-Qur'an*. terj. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Lintera Antar Nusa, 2013.
- Qaṭṭān (al), Mannā'. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. terj. Mudzakir AS. Bogor: Litera AntarNusa, 2017.
- Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. ed. 'Abd Allah dan 'Abd al-Fattāh. Riyadh: Dār 'Alām al-Kutub, 2011.
- Qurṭubī (al), Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Vol.1. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Qurṭubī (al), Abī 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Vol. 13 . Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Qurṭubī (al), Abī 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Vol. 22 . Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Qurṭubī (al). Muḥammad ibn Aḥmad Abī Bakr Abī 'Abdullah. *Tafsīr al-Qurṭubī al-Jāmi' Lī Ahkām al-Qur'ān*. terj. Muhyidin Masridha. Vol 20. Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2008.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. terj. As'ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil. Vol 12. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Vol. 1-4. Beirut: Dār al-Syurūq, 1972.
- Quṭb, Sayyid. *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Syurūq, 2003.
- Quṭb, Sayyid. *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*. terj. Asad Yasin, dkk. Vol. 1. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Quṭb, Sayyid. *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*. terj. Asad Yasin, dkk. Vol. 10. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Rāzī (al), Fakhrudin. *Mafātīh al-Ghaib*. Juz 30. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Raco. *Metode Penelitian Kualitatif* . Jakarta: Grasindo, 2010.
- Ramena, Ali. *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Rūmi (al), Fahd. *Buḥūth fi Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2005.

Rūmī (al), Fahd ‘Abd al-Rahmān. *al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm: Maḥmūha wa Fiqhuha*. Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, 1996.

Salim, Mula. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Sleman: Teras, 2005.

Samarqandhī (al). *Tafsir Bahr al-‘Ulūm*. Juz 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alimiyyah, 1993.

Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *al-Bayan: Tafsir Penjelasan al-Qur’an al-Karim*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur’an*. Bandung: al-Mizan, 1999.

Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Shubarshī, Aḥmad. *Qiṣah al-Tafsīr*, Terj. Zufran Rahmat (Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur’an Al-Karim). Jakarta: Kalam Mulia, 1999.

Syamsudin, Shahiron. *Studi al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.

Syaukanī (al). *Fath al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2007.

Ṭabari (al), Ibn Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*. juz 26. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.

Zamakhsyarī (al). *al-Kasysyāf*. Beirut: Dār al-Ma’rifat, 2009.

Zamakhsyarī (al). *al-Kasysyaf*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Ma’rifat, 2009.

Zarkasyī (al), Badruddīn. *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2006.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Zuhaily (al), Wahbah. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2019.

Jurnal-Jurnal

Aliyah, Sri. Kaedah-Kaedah *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*, *Jurnal Agama*. Vol. 12. 2 Maret 2013.

Nuradliyati. Korelasi Salat dengan Fahsha’ dan Munkar Dalam Perspektif al-Qur’an (Studi QS. Al-Ankabut: 45)”, *Jurnal Ilmiah al-Mu’ashirah*. Vol. 17. No. 1. 2020.

Pasaribu, Syahrin. “Metode Muqaran dalam Al-Qur’an”, *Jurnal Wahana Inovasi*. Vol. 9. No. 1. Januari-Juni. 2020.

Sopian, Asep. “*Asālib Ayāt al-Ṣalāh fī al-Qur’ān al-Karīm*”, *Arabiyāt: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaan*. Vol. 1. No. 1. 2014.

Triana, Rumba. “Desain Penelitian Alquran dan Tafsir”, *At-Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*. Vol 4. No. 2. November, 2019.

Wijaya, Idmar. Tafsir Muqaran. *Jurnal At-Tabligh*. Vol. 1. No. 1. 2016.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A