

**METODE *TARJĪH* MUḤAMMAD ‘ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ DALAM
KITAB *RAWĀI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM
MIN AL-QUR’ĀN***

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor
dalam Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir



Oleh:

Much. Mu'alim

NIM. F53218004

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN AMPEL

SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Much. Mu'alim
NIM : F53218004
Program : Doktor
Institusi : Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan
Ampel (UINSA) Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian / karya saya sendiri, kecuali pada bagian – bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 Juli 2021
Saya yang menyatakan,



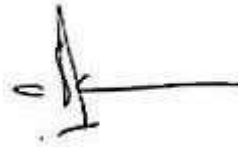
Much. Mu'alim

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “METODE *TARJĪH* MUḤAMMAD ‘ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ
DALAM KITAB *RAWĀI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN
AL-QUR’ĀN*” yang ditulis oleh Much. Mu’alim ini telah disetujui pada tanggal
19 Juli 2021

Oleh

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

PROMOTOR



Dr. H. M. Afifuddin Dimiyathi, MA.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “METODE *TARJĪH* MUḤAMMAD ‘ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ DALAM KITAB *RAWĀ’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN AL-QUR’ĀN*” yang ditulis oleh Much. Mu’alim ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 10 Januari 2022, dan telah diperbaiki sesuai dengan arahan dan masukan dari para penguji.

Tim Penguji:

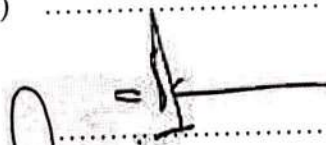
1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua/Penguji)



2. Dr. H. Muhammad Arif, Lc, MA (Sekretaris/Penguji)



3. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag (Promotor/Penguji)



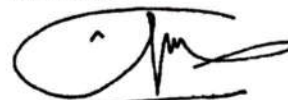
4. Dr. H. Afifuddin Dimiyathi, MA (Promotor/Penguji)



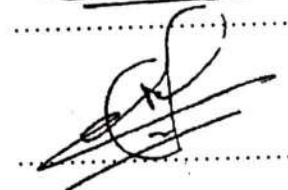
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag (Penguji Utama)



6. Prof. Dr. H. Abu Azzam al Hadi, M.Ag (Penguji)



7. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag (Penguji)



Surabaya, 18 Mei 2022

Ketua,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 19600412 199403 1 001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@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 : MUCH. MU'ALIM
NIM : F53218004
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA / ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : mualeem@gmail.com

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

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**METODE *TARJĪH* MUḤAMMAD 'ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ DALAM KITAB
*RAWĀI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN AL-QUR'ĀN***

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, 17 September 2022

Penulis

(MUCH. MU'ALIM)

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi implementasi *tarjīh* oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, padahal dia tidak memiliki karya tentang kaidah-kaidah, prinsip-prinsip maupun metode *tarjīh*. Di samping itu, proses *tarjīh* yang dilakukannya tampak sederhana dan berbeda dari para ulama yang lain. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini, adalah: 1. Bagaimana implementasi *tarjīh* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*?. 2. Bagaimana prinsip-prinsip dan metode *tarjīh* yang digunakan oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*?. 3. Bagaimana distingsi metode *tarjīh* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān* dan implikasi teoretiknya?.

Penelitian ini dilakukan secara kualitatif, melalui data kepustakaan yang digali dari sumber data primer, yakni kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān* karya al-Ṣābūnī, juga dari sumber-sumber data lainnya yang berkaitan dengan fokus penelitian ini. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan tekstual dan sosio-historis, yang dilengkapi dengan *content analysis* (analisis isi), dan teori-teori umum *tarjīh* yang dibangun oleh para ulama, terutama oleh al-Shaukānī, al-Āmidī, dan Wahbah al-Zuhailī. Di samping itu, teori-teori aplikasi *tarjīh* Ḥusain al-Ḥarbī, juga dibutuhkan dalam penelitian ini.

Hasil penelitian ini menyatakan bahwa: 1. Implementasi *tarjīh* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, dilakukan secara obyektif, inovatif dan jauh dari fanatik mazhab. Oleh karena itu, hasil *tarjīh* al-Ṣābūnī dapat dijadikan sebagai *ḥujjah* dalam tindakan hukum, kecuali beberapa hasil *tarjīh* yang kurang tepat, baik disebabkan oleh ketidaktepatan prinsip dan metode *tarjīh*, menyalahi prinsip dan metode *tarjīh* yang telah disepakati oleh para ulama, maupun karena terjadinya kesalahan pada proses pelaksanaan *tarjīh*. 2. al-Ṣābūnī menggunakan 22 prinsip dan 16 metode *tarjīh*, yang didasarkan pada landasan yang kuat baik dari naṣṣ al-Qur’an, ḥadīth, teori-teori ‘ulūm al-Qur’an dan uṣūl al-fiqh, maupun pendapat ulama terdahulu. 3. Metode *tarjīh* al-Ṣābūnī memiliki distingsi yang membedakannya dari metode *tarjīh* para ulama yang lain. Antara lain, *adanya* kolom *tarjīh* untuk memudahkan pembaca, penggunaan *ra’yu* (penalaran logis) sebagai salah satu prinsip *tarjīh* dengan mengabaikan *tarjīh* antar naṣṣ, serta analisis *tarjīh* yang beragam dan proporsional. Hal ini membawa implikasi teoretik bahwa, metode *tarjīh* al-Ṣābūnī dapat membuka ruang *talfīq* mazhab, kreatif dan sesuai dengan dinamika perkembangan zaman, tidak terkungkung pada pendapat mayoritas, membuka ruang kritik dan rekonstruksi terhadap penafsiran, serta berorientasi pada *maṣlaḥah maqāṣidiyah*.

Kata kunci: *tarjīh*, prinsip *tarjīh*, metode *tarjīh*, al-Ṣābūnī, dan *Rawāi’ al-bayān*.

ABSTRACT

This research is motivated by the implementation of *tarjīh* that conducted by Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī in the book *Rawāi' al-bayān*, even though he did not have work or book that explain the rules, principles and methods of *tarjīh*. In addition, the *tarjīh* process he carried out seemed simple and different from the other scholars. The formulation of the problems in this study are: 1. How is the implementation of *tarjīh* by al-Ṣābūnī in the book *Rawāi' al-bayān*?. 2. How are the principles and methods of *tarjīh* used by al-Ṣābūnī in the book *Rawāi' al-bayān*?. 3. How is the distinction of *tarjīh* method by al-Ṣābūnī in the book *Rawāi' al-bayān* and its theoretical implications?

This research was conducted qualitatively, through bibliographical data extracted from primary data sources, namely the book *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān* by al-Ṣābūnī, as well as from other data sources related to the focus of this research. The approach that used in this research is the textual and socio-historical approach, which is equipped with content analysis, and general theories of *tarjīh* developed by scholars, especially by al-Shaukānī, al-Āmidī, and Wahbah al-Zuhailī. In addition, the theories of *tarjīh* application by Ḥusain al-Ḥarbī are also needed in this research.

The results of this study state that: 1. The implementation of *tarjīh* by al-Ṣābūnī in the book *Rawāi' al-bayān*, is carried out objectively, innovatively and far from fanatical schools. Therefore, the results of *tarjīh* by al-Ṣābūnī can be used as evidence in legal action, except some improper *tarjīh* results, either due to the inaccuracy of the principles and methods of *tarjīh*, violating the principles and methods of *tarjīh* that had been agreed upon by the scholars, or because of errors in the *tarjīh* implementation process. 2. al-Ṣābūnī used 22 principles and 16 *tarjīh* methods, which are based on solid foundation both from the texts of the Qur'an, ḥadīth, theories of 'ulūm al-Qur'ān and uṣūl al-fiqh, as well as the opinions of previous scholars. 3. The method of *tarjīh* by al-Ṣābūnī has distinctions that differentiate it from the *tarjīh* method of other scholars. They are, the existence of *tarjīh* columns to make it easier for readers, the use of *ra'yu* (logical reasoning) as one of the principles of *tarjīh*, by ignoring the inter-naṣṣ *tarjīh*, and also a proportional analysis of *tarjīh*. This has theoretical implications that the *tarjīh* method of al-Ṣābūnī, allow the implementation of *talfīq* (combining) between opinions on different schools of thought, be creative and in accordance with the dynamics of the times, not dominated by majority opinion, allow a critical attitude towards interpretation even reconstruct it, and be oriented towards *maṣlaḥah maqāsidīyah*.

Keywords: *tarjīh*, *tarjīh* principles and methods, al-Ṣābūnī, and *Rawāi' al-bayān*.

ملخص البحث

هذا البحث مدفوع بتطبيق الترجيح لمحمد علي الصابوني في كتاب روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن، مع أنه ليس لديه عمل او كتاب يبحث عن القواعد، ومبادئ وأساليب الترجيح فقط. وبالإضافة إلى ذلك، بدت عملية الترجيح التي قام بها بسيطة ومختلفة عن العلماء الآخرين. أما صياغة المشكلة في هذا البحث هي: 1. كيف يتم تطبيق ترجيح الصابوني في كتاب روائع البيان؟. 2. كيف أصول وطرق الترجيح التي استخدمها الصابوني في كتاب روائع البيان؟. 3. كيف امتياز منهج الترجيح للصابوني في كتاب روائع البيان ومدلولاته النظرية؟

أما طريقة البحث المستخدمة فهي طريقة نوعية، من خلال البيانات البيلوغرافية او المكتبية المستخرجة من مصادر البيانات الأولية، وهي كتاب روائع البيان للصابوني، وكذلك من مصادر البيانات الأخرى المتعلقة بمحور هذا البحث. واما المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج النصي والاجتماعي التاريخي، المجهز بتحليل المحتوى، ومجموعة من النظريات العامة للترجيح التي وضعها العلماء، لا سيما من قبل الشوكاني، والآمدي، ووهبة الزهيلي، وايضا نظريات الترجيح التطبيقية لحسين الحري.

أما النتائج في هذا البحث فهي: 1. أن تطبيق ترجيح الصابوني في كتاب روائع البيان يتم بموضوعية وابتكار وبعيد عن التعصب المذهبية. فلذلك، يمكن الاستفادة من نتائج ترجيح الصابوني كالحجة في العمل، باستثناء بعض النتائج التي فيها خطأ، إما بسبب الأخطاء في استخدام المبادئ وطرق الترجيح، واما أن يكون مخالفة للأحكام التي اتفق عليها العلماء، وكذلك لوجود خطأ في تنفيذ الترجيح. 2. يستخدم الصابوني 22 مبدأ و 16 طريقة في الترجيح، التي تقوم على أساس متين من نصوص القرآن، والحديث، ونظريات علوم القرآن وأصول الفقه، وكذلك أقوال العلماء السابقين. 3. إن منهج ترجيح الصابوني "في روائع البيان" يتميز عن منهج غيره من العلماء في بعض الامور، منها: وجود عمود الترجيح لتسهيل الأمر على القراء، واستخدام الرأي كأحد مبادئ الترجيح مع امكانه على أن يؤدي الترجيح بين النصوص، و تحليل الرسوم المختلفة والمناسبة. وهذا يتضمن ضمناً نظرياً أن طريقة ترجيح الصابوني كانت تبيح التلفيق بين المذاهب ، و تكون مبدعة ومتوافقة مع ديناميكيات العصر، ولا تقتصر على رأي الأغلبية ، وتفتح مجالاً للنقد وإعادة البناء للتفسير، والتوجه نحو المصلحة المقاصدية.

كلمات مفتاحية: الترجيح، ومبادئ الترجيح، وطريقة الترجيح، والصابوني، وروائع البيان.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI.....	iv
DAFTAR TRANSLITERASI.....	v
MOTTO	vi
ABSTRAK	vii
ABSTRACT.....	viii
ملخص البحث.....	ix
UCAPAN TERIMA KASIH.....	x
DAFTAR ISI.....	xiv
DAFTAR TABEL.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	14
C. Rumusan Masalah	17
D. Tujuan Penelitian	17
E. Kegunaan Penelitian	18
F. Penelitian Terdahulu	19
G. Kerangka Teoretik	24
H. Metode Penelitian	32
I. Sistematika Pembahasan	36
BAB II KONSEP <i>TARJĪH</i> DALAM PENAFSIRAN AYAT-AYAT <i>AHKĀM</i>	39
A. <i>Ta'āruḍ al-Adillah</i> dan Upaya Penyelesaiannya.....	39

1. Pengertian <i>Ta'arūḍ al-Adillah</i>	40
2. Penyelesaian <i>Ta'arūḍ al-Adillah</i>	43
B. Konsep <i>Tarjīh</i> Menurut Para Ulama.....	52
1. <i>Tarjīh</i> Antar Naṣṣ.....	56
2. <i>Tarjīh</i> Antar Qiyās.....	64
C. Kaidah-Kaidah <i>Tarjīh</i> dalam Penafsiran al-Qur'an.....	69
1. Kaidah <i>Tarjīh</i> Berkaitan dengan naṣṣ.....	70
2. Kaidah <i>Tarjīh</i> Berkaitan dengan Makna dalam Tata Bahasa.....	81
3. Kaidah <i>Tarjīh</i> Berkaitan dengan Pendapat Ulama.....	103
BAB III METODE MUḤAMMAD 'ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ DALAM MELAKUKAN <i>TARJĪH</i> PADA KITAB <i>RAWĀI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN AL-QUR'ĀN</i>	116
A. Biografi Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī.....	116
1. Kelahiran, Pendidikan dan Karir Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī.....	116
2. Karya Tulis Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī.....	119
3. Penilaian Terhadap Pemikiran dan Karya-Karya al-Ṣābūnī.....	121
B. Materi Kitab <i>Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān</i>	125
1. Latarbelakang Penulisan Kitab <i>Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān</i>	125
2. Gambaran Umum Kitab <i>Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān</i>	129
3. Sistematika Penafsiran dalam Kitab <i>Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān</i>	130
C. Upaya <i>Tarjīh</i> al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān</i>	134
1. <i>Tarjīh</i> Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān</i> Jilid Satu.....	134
a. Al-Fātiḥah [1]: “Permasalahan Basmalah”.....	135

b. Q.S. Al-Baqarah [2]: 101-103, 106-108, 142-145, 158, 159-160, 178, 183-187, 196-203, 216-218, 219-220, 222-223, 228-231..	137
1) Al-Baqarah: 101-103 “Permasalahan Sihir”..	137
2) Al-Baqarah: 106-108 “Nasakh dalam al-Qur’an” ..	139
3) Al-Baqarah: 142-145 “Masalah Kiblat” ..	140
4) Al-Baqarah: 158 “Sa’i antara Şafā dan Marwā” ..	142
5) Al-Baqarah: 159-160 “Menyembunyikan Ilmu Sharī’at” ..	143
6) Al-Baqarah: 178 “Qişāş dalam Kasus Pembunuhan” ..	144
7) Al-Baqarah: 183-187 “Kewajiban Puasa” ..	145
8) Al-Baqarah: 196-203 “Haji dan Umrah” ..	146
9) Al-Baqarah: 216-218 “Perang di Bulan Ḥarām” ..	148
10) Al-Baqarah: 219-220 “Keharaman Khamr” ..	149
11) Al-Baqarah: 222-223 “Menjauhi Istri pada masa Haid” ..	151
12) Al-Baqarah: 228-231 “Talak dalam Islam” ..	152
c. Ālu ‘Imrān [3]: 96-97 “Pewajiban Haji dalam Islam” ..	156
d. Al-Nisā’ [4]: 1-4, 5-10, 19-24, 34-36, 43, 92-94, 101-107 ..	157
1) Al-Nisā’: 1-4 “Poligami dalam Islam” ..	157
2) Al-Nisā’: 5-10 “Menjaga Harta Anak Yatim” ..	158
3) Al-Nisā’: 19-24 “Wanita-Wanita Maḥram” ..	161
4) Al-Nisā’: 34-36 “Upaya Damai antara Suami-Istri” ..	162
5) Al-Nisā’: 43 “Larangan Şalat bagi Muskir dan Junub” ..	163
6) Al-Nisā’: 92-94 “Sanksi Pidana Pembunuhan” ..	165
7) Al-Nisā’: 101-107 “Şalat Khauf” ..	166
e. Q.S. Al-Māidah [5]: 1-4, dan 89-92 ..	167
1) Al-Māidah [5]: 1-4 “Status Hukum Makanan” ..	167
2) Al-Māidah [5]: 89-92 “ <i>Kafārat Yamīn</i> (Sumpah) serta Pengharaman <i>Khamr</i> dan Perjudian” ..	168
f. Q.S. al-Taubah [9]: 17-18 dan 28-29 ..	169
1) Al-Taubah: 17-18 “Memakmurkan Maşjid” ..	169

2) Al-Taubah: 28-29 “Mencegah Orang-Orang Mushrik Masuk Masjid al-Harām”..	171
2. <i>Tarjīh</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān</i> Jilid Dua.	174
a. Q.S. al-Nūr [24]: 1-3, 4-5, 6-10, 22-26, 27-29, 32-34, 58-60.....	174
1) al-Nūr: 1-3 “Permasalahan Zina”.	174
2) Al-Nūr: 4-5 “ <i>Qadhaf</i> terhadap Wanita Terjaga”	179
3) Al-Nūr: 6-10 “Sumpah <i>Li’an</i> antara Suami-Istri”	182
4) Al-Nūr: 22-26 “Hukuman bagi Penyebar Berita Bohong”	185
5) Al-Nūr: 27-29 “Adab Berkunjung/Masuk Rumah Orang”	186
6) Al-Nūr: 32-34 “Anjuran Menikah dan Ancaman Melacur”	188
7) Al-Nūr: 58-60 “Izin Menghadap (Rasūlullāh) Saat <i>Khatwat</i> ”	191
b. Q.S. Luqmān [31]: 12-15 “Taat Kepada Orang Tua”.....	192
c. Q.S. al-Aḥzāb [33]: 6, 49, 50-52, 56-58....	193
1) Al-Aḥzāb: 6 “Hak Waris Sebab Kekerabatan”.....	193
2) Al-Aḥzāb: 49 “Perceraian Sebelum Jimak”	195
3) Al-Aḥzāb: 50-52 “Hukum bagi Para Istri Nabi”	198
4) Al-Aḥzāb: 56-58 “Bacaan Ṣalāwat pada Nabī Muḥammad” ..	201
d. Q.S. Muḥammad [47]: 4-6 “Peperangan dalam Islam”.....	202
e. Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6-10 “Penetapan Suatu Berita”.....	205
f. Q.S. Al-Mujādilah [58]: 1-4 “Zihār dan Kafaratnya dalam Islam”	208

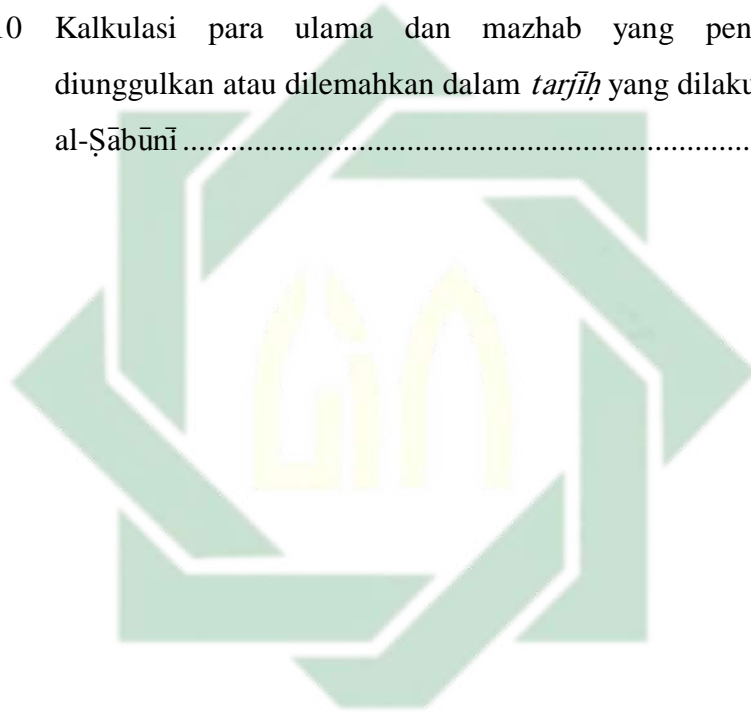
BAB IV ANALISIS METODE <i>TARJĪH</i> MUḤAMMAD ‘ALĪ AL- ṢĀBŪNĪ DALAM KITAB <i>RAWĀI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN AL-QUR’ĀN</i>	212
A. Analisis Implementasi <i>Tarjīh</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān</i>	212
1. Analisis Obyek dan Isu-Isu <i>Tarjīh</i> dalam Kitab <i>Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān</i>	212

a. Isu-Isu dalam ‘Ulūm al-Qur’ān.....	212
b. Isu-Isu dalam Fikih Ibadah	214
c. Isu-Isu dalam Fikih Mu’amalah.....	221
d. Isu-Isu dalam Fikih <i>Munākahāt</i>	222
e. Isu-Isu dalam Fikih <i>Mawāriṭh</i>	236
f. Isu-Isu dalam Fikih <i>Siyāsah</i> dan Hubungan Antar Negara	237
g. Isu-Isu dalam Fikih <i>Jināyah</i>	241
2. Obyektifitas Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Melakukan <i>Tarjīḥ</i> ...	252
3. Kehujjahan dan Kelemahan Hasil <i>Tarjīḥ</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi’ al-Bayān</i>	256
 B. Analisis Prinsip dan Metode <i>Tarjīḥ</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān</i>	267
1. Pemetaan Prinsip dan Metode <i>Tarjīḥ</i> berdasarkan Klasifikasi Obyek Pembahasan dan Isu-Isu di dalamnya	268
2. Landasan dan Sumber Pengambilan Prinsip-Prinsip <i>Tarjīḥ</i> al-Ṣābūnī dalam Kitab <i>Rawāi’ al-Bayān</i>	293
 C. Distingui Metode <i>Tarjīḥ</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dan Implikasi Teoretiknya.....	301
1. Distingui Metode <i>Tarjīḥ</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī	301
2. Implikasi Teoretik Metode <i>Tarjīḥ</i> Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī	310
 BAB V PENUTUP.....	322
A. Kesimpulan.....	322
B. Implikasi Teoretik.....	323
C. Keterbatasan Studi.....	324
D. Saran dan Rekomendasi.....	325
 DAFTAR PUSTAKA	326
BIODATA PENULIS	334

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	Penerapan <i>al-jam' u wa al-taufiq</i> berdasarkan karakteristik <i>ta'arud</i>	46
Tabel 2.2	<i>Al-Jam' u wa al-taufiq</i> pada sebagian sisi yang diperselisihkan	49
Tabel 2.3	<i>Tarjih</i> sanad dari sudut rawi	57
Tabel 2.4	<i>Tarjih</i> sanad dari sudut sifat periwayatan	58
Tabel 2.5	<i>Tarjih</i> matan	60
Tabel 2.6	<i>Tarjih madlul</i> (sisi hukum)	61
Tabel 2.7	<i>Tarjih</i> terhadap faktor eksternal naṣṣ	63
Tabel 2.8	<i>Tarjih</i> qiyās dari sisi <i>al-aṣl</i>	65
Tabel 2.9	<i>Tarjih</i> antar qiyās dari sisi <i>al-far'</i>	66
Tabel 2.10	<i>Tarjih</i> antar qiyās dari sisi <i>maslak al- 'illah al-ḥukm</i> (alasan hukum).....	67
Tabel 2.11	<i>Tarjih</i> antar qiyās dari sisi sifat ' <i>illah al-ḥukm</i>	68
Tabel 2.12	<i>Tarjih</i> antar qiyās pada faktor eksternal qiyās	69
Tabel 2.13	Makna lafaz ' <i>amm</i> (dalam kalimat tunggal)	90
Tabel 2.14	Makna lafaz ' <i>amm</i> (dalam <i>tarkib/susunan kalimat</i>).....	90
Tabel 2.15	Pembagian <i>takhsīs</i>	92
Tabel 2.16	Kondisi <i>taqyīd al-muṭlaq</i>	97
Tabel 2.17	Pembagian <i>sighah al-amr</i> (redaksi yang mengandung makna perintah)	100
Tabel 2.18	Pembagian <i>sighah al-nahy</i> (redaksi yang mengandung makna larangan)	101
Tabel 4.1	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu-isu 'ulūm al-Qur'ān	268
Tabel 4.2	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu-isu fikih ibadah	269
Tabel 4.3	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu-isu fikih mu'amalah.....	273
Tabel 4.4	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu-isu fikih <i>munākahāt</i>	274
Tabel 4.5	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu fikih <i>mawāriṭh</i>	280

Tabel 4.6	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu-isu fikih <i>siyāṣah</i> dan hubungan antar negara	281
Tabel 4.7	Prinsip dan metode <i>tarjih</i> dalam isu-isu fikih <i>jināyah</i>	283
Tabel 4.8	Ringkasan prinsip <i>tarjih</i> al-Ṣābūnī dalam <i>Rawāi' al-bayān</i>	288
Tabel 4.9	Landasan dan sumber pengambilan prinsip-prinsip <i>tarjih</i> al-Ṣābūnī	294
Tabel 4.10	Kalkulasi para ulama dan mazhab yang pendapatnya diunggulkan atau dilemahkan dalam <i>tarjih</i> yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī	312



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tarjīh dalam tafsir ayat-ayat *aḥkām* merupakan upaya para mufassir untuk melakukan simplifikasi (penyederhanaan) atas banyaknya pendapat mufassir-mufassir sebelumnya terhadap penafsiran suatu ayat tertentu. Selain itu, *tarjīh* juga lebih sering digunakan untuk mencari pendapat yang lebih unggul dari perbandingan pendapat para ulama fikih, di dalam memahami “implikasi hukum” dari ayat-ayat *aḥkām* tersebut. Dengan demikian, keberadaan *tarjīh* di dalam karya tafsir ayat-ayat *aḥkām* merupakan faktor penting yang dapat mempertemukan antara kajian tafsir dengan kajian fikih. Namun, para mufassir mempunyai metode yang berbeda-beda ketika melakukan *tarjīh* di dalam karya-karya tafsir mereka, sehingga kerap kali menimbulkan perbedaan hasil *tarjīh* di antara para mufassir tersebut.¹

Tarjīh sudah dikenal oleh para ulama sejak lahirnya keberagaman hasil pemikiran mereka dalam berbagai disiplin ilmu keislaman, dan semakin mendapatkan posisinya setelah muncul mazhab-mazhab fikih yang menandai

¹ Dalam tinjauan bahasa, “ترجيح” berasal dari fi’il māḍī “رجح” yang kemudian ditambah *tashdid* untuk menciptakan makna *ta’diyah* “رجح”. Berkaitan dengan hal ini, Ibnu Fāris menyatakan bahwa “رجح” yang terdiri dari tiga huruf “ر، ج، ح” merupakan satu kesatuan kalimat yang mengandung makna tambahan “زيادة”. Dengan demikian, setelah bermakna *ta’diyah*, maka “رجح” bermakna “menambahkan”. Ia juga bermakna mencondongkan “التميل” dan memenangkan “التغليب”. Ia juga dapat diartikan sebagai penetapan terhadap sesuatu yang lebih unggul dari dua sisi yang diperbandingkan, atau menjadikan sesuatu hal lebih unggul dari yang lain. Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Juz. II, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 489. ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-‘Azīz al-Sudais, *Sulālah al-Fawāid al-Uṣūliyah*, Cct. I, (Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1996), 325.

awal masa keemasan Islam (*The golden age of Islam*). Pada masa tersebut, pemikiran Islam berkembang dengan begitu pesat. Hal ini ditandai dengan menjamurnya penulisan karya-karya ilmiah dalam berbagai bidang keilmuan, serta hadirnya dialektika di antara para imam mazhab dengan pengikutnya untuk mencari solusi terbaik terhadap berbagai masalah hukum yang terjadi. Para ulama juga mengembangkan ilmu-ilmu al-Qur'an, terutama yang membawa pengaruh terhadap *istinbāt* (penggalian) hukum Islam, misalkan ilmu *qirā'ah*.²

Dalam bidang ilmu tafsir, terjadi perkembangan yang sangat pesat berkaitan dengan metodologi penafsiran al-Qur'an, terutama dari sisi pendekatan tafsir yang lebih beragam. Dalam periode tersebut juga telah lahir karya-karya tafsir yang bercorak hukum fikih (*fiqhī*), seperti kitab *aḥkām al-Qur'ān* yang ditulis oleh Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī. Karya tersebut pada awalnya belum tersusun layaknya kitab-kitab tafsir pada umumnya, karena hanya merupakan penjelasan hukum-hukum fikih yang diambilkan dari al-Qur'an. Namun pada akhirnya, manuskrip karya imam al-Shāfi'ī tersebut berhasil dihimpun dan disusun secara teratur berdasarkan bab-bab yang sangat kental dengan nuansa fikih oleh Abū Bakr al-Baihaqī (w. 458 H), seorang ahli ḥadīth yang bermazhab Shāfi'ī, penulis kitab *al-Sunan al-Kubrā*.³

Pada pertengahan abad ke-5 hijriyah, di saat taqlid dan debat lebih dominan daripada ijtihad, *tarjīh* muncul dengan warna fanatik mazhab. Para

²Yayah Sopyan, *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, (Depok: Gramata Publishing, 2010), 118.

³Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah al-Khanjī, t.th), 15.

ulama lebih memilih untuk berhujjah berdasarkan *tarjih*, baik secara internal maupun eksternal, ataupun berdasarkan upaya pencarian alasan hukum “*ta’lil al-ahkām*”. Secara internal, *tarjih mazhabī* berlangsung di antara para murid imam-imam dalam satu mazhab, serta para pengikut mereka. Adapun secara eksternal, *tarjih mazhabī* terjadi antara para pengikut suatu *mazhab* dengan mazhab yang lainnya. Hal ini berbeda dengan para ulama kontemporer (pada umumnya), yang berusaha melihat dalil-dalil berdasarkan pandangan yang lepas dari fanatik suatu mazhab tertentu, sehingga mereka dapat sampai pada pendapat yang paling unggul, berdasarkan dasar-dasar yang telah dibangun oleh para mujtahid sebelumnya di dalam melihat pertentangan dalil (*ta’arūḍ al-adillah*) dan *tarjih*.⁴

Pada masa kemapanan mazhab fikih (masa *jumūd*), lahir sederetan karya tafsir ayat-ayat *ahkām*, bahkan terdapat banyak karya tafsir berjudul “*ahkām al-Qur’ān*” yang dengan jelas dapat menggambarkan pemikiran-pemikiran mazhab fikih yang diikuti penulisnya. Berkaitan dengan hal ini, Muḥammad Zāhir al-Kautharī dalam muqaddimah *Ahkām al-Qur’ān li al-Shāfi’ī*, menyebutkan beberapa karya tafsir *Ahkām al-Qur’ān* yang ditulis oleh para ulama pada masing-masing mazhab. Di antaranya adalah: (1) kitab tafsir *Ahkām al-Qur’ān*, karya Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī, biasa disebut al-Jaṣṣās al-Ḥanafī, (2) *Ahkām al-Qur’ān*, karya Ismā’īl seorang Qāḍī besar

⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz. II, Cet. XXIII, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2019), 1171-1172.

mazhab Mālikī di Baṣrah, (3) *Aḥkām al-Qur’ān*, karya al-Kiyā al-Harasī al-Shāfi’ī, teman satu angkatan Imam al-Ghazālī.⁵

Beberapa kitab *Aḥkām al-Qur’ān* sebagaimana disebutkan di atas, adalah buah karya para ulama yang telah menafsirkan al-Qur’an berdasarkan kecenderungan terhadap mazhab-mazhab fikih tertentu. Hal ini membuktikan bahwa ideologi dan pemikiran-pemikiran mazhab fikih telah masuk dalam aktifitas penafsiran al-Qur’an serta membentuk corak tersendiri di dalamnya. Secara positif, hal itu dapat diartikan sebagai upaya pengembangan mazhab fikih melalui kajian al-Qur’an. Namun demikian, tidak sedikit dari karya-karya tersebut yang terindikasi adanya fanatisme mazhab yang berlebihan, seperti yang ditunjukkan oleh al-Jaṣṣāṣ di dalam karya tafsirnya, *Aḥkām al-Qur’ān*.⁶

Apa yang telah dilakukan oleh al-Jaṣṣāṣ tentunya menjadi obyek pembahasan tersendiri bagi para pengikut mazhab lain, terutama bagi mereka yang pendapat-pendapat mazhabnya dikritik dengan keras oleh al-Jaṣṣāṣ. Hal ini mendorong para mufassir lain, terutama yang mazhabnya berbeda dengan al-Jaṣṣāṣ, untuk turut andil dalam melakukan pembelaan terhadap mazhabnya

⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī, *Aḥkām al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah al-Khanjī, t.th), 14-15. Di samping beberapa kitab “*Aḥkām al-Qur’ān*” tersebut, masih banyak karya-karya tafsir lainnya yang berjudul *Aḥkām al-Qur’ān*, antara lain ditulis oleh: Aḥmad bin Muḥammad bin Salāmah al-Ṭahāwī (239-321 H), Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Rub’ī al-Bāghā’ī (345-401 H), Ismā’īl bin Ishāq al-Mālikī (197-282 H), Ashraf ‘Alī al-Tahānawī al-Fārūqī (1863-1943 M), Bakr bin Muḥammad bin al-‘Allā al-Qushairī al-Baṣrī (w. 344 H), ‘Abd al-Raḥīm bin Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥīm bin al-Faras al-Andalusī (525-597 H), Muḥammad bin ‘Abdillāh bin Muḥammad, Ibn al-‘Arabī (467-543 H), Muḥammad Zāhid al-Ḥusainī (w. 1997 M). Muḥammad ‘Afifuddin Dimiyathi, *Jam’u al-‘Abīr fi Kutub al-Tafsīr*, Juz. II, Cet. I, (Kairo: Dār al-Nibrās li Nashr wa al-Tauzī’, 2019), 55, 70, 80, 99, 143, 158, 175, 373, 515.

⁶ Ketika menafsirkan ayat-ayat *aḥkām*, al-Jaṣṣāṣ selalu berusaha menampilkan pembahasan yang menarik dan cukup komprehensif terhadap pendapat-pendapat mazhab “Ḥanafī” yang diikutinya, sehingga dengan mudah dapat dipahami oleh pembaca. Namun kemudian ia membandingkan pendapat tersebut dengan pendapat-pendapat dari mazhab lain, dengan menggunakan bahasa yang tampak merendahkan terhadap beberapa pendapat ulama yang tidak sejalan dengan mazhabnya. Abū Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī al-Rāzī Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, Jld. II, (Beirūt: Al-Ihyā al-Turāth al-‘Arabī, 1992), 136.

melalui penulisan tafsir ayat-ayat *aḥkām*. Di antaranya adalah al-Kiyā al-Harāsī, seorang ulama yang cukup fanatik terhadap mazhab Shāfi'ī, akhirnya terdorong untuk menulis tafsir berjudul *Aḥkām al-Qur'ān*, sebagai jawaban atas berbagai tuduhan dan klaim yang dilontarkan oleh al-Jaṣṣāṣ dalam penulisan tafsirnya.⁷

Dialektika yang terjadi pada beberapa karya tafsir ayat-ayat *aḥkām* di atas, merupakan bukti keseriusan para ulama mazhab untuk membela dan mempertahankan mazhabnya masing-masing dari serangan pengikut mazhab yang lain. Secara positif, hal itu sangat bermanfaat bagi generasi berikutnya, karena dengan adanya diskusi tajam yang terjadi di antara karya-karya tersebut secara tidak langsung mereka telah menuangkan segala pemikiran dalam mazhab mereka secara tertulis, sehingga menjadi *turāth* yang sangat berharga untuk dikaji dan diteliti lebih lanjut oleh generasi sekarang.

Namun demikian, fanatisme mazhab yang berlebihan terbukti telah menutup obyektifitas para mufassir di dalam menilai hasil karya pihak lain, dan juga menyisakan perdebatan panjang yang terus berlanjut sampai sekarang. Di samping itu, telah terjadi pergeseran orientasi penulisan tafsir ayat-ayat *aḥkām*, yang pada awalnya ditujukan untuk melahirkan hukum-hukum dari al-Qur'an, berubah menjadi ajang pembelaan terhadap mazhab-mazhab fikih.

Kenyataan di atas pada akhirnya melahirkan pemikiran dari para ulama modern seperti Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā, maupun ulama-ulama

⁷Di antara kritikan al-Jaṣṣāṣ terhadap pendapat al-Shāfi'ī tertuang dalam penafsiran al-Jaṣṣāṣ tentang wanita-wanita yang haram dinikahi, Q.S. al-Nisā: 23. Bahkan al-Jaṣṣāṣ mengatakan, "Maka sungguh jelas apa yang dikatakan al-Shāfi'ī dan orang-orang yang menerima pernyataannya tersebut suatu perkataan kosong yang tidak memiliki arti apapun secara hukum". Ibid., III/65-69.

kontemporer seperti Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, Wahbah al-Zuhaiḫī dan Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī untuk melahirkan tafsir yang *nir* mazhab. Maksudnya adalah karya-karya tafsir yang terbebas dari pengaruh dan fanatisme terhadap suatu mazhab tertentu. Hal ini dimaksudkan agar karya-karya tersebut dapat secara obyektif menyampaikan pesan-pesan al-Qur’an, sembari mengeksplorasi pendapat setiap mazhab secara proporsional. Kendati demikian, walaupun tujuannya sama, namun hasil yang dicapai oleh para ulama tersebut berbeda satu sama lain.

Tafsir *al-Manār*, yang merupakan *masterpiece* dari dua tokoh pembaharu Islam era modern, yakni Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā, tampaknya lebih mengedepankan ajakan untuk berijtihad dan membebaskan diri dari kungkungan mazhab-mazhab yang telah mapan. Hal ini menyebabkan kitab tersebut tidak banyak mengutip perbedaan pendapat para ulama sebelumnya, sehingga dialektika yang terjadi antar mufassir lintas mazhab tidak begitu tampak di dalamnya. Demikian juga dengan *al-Tafsīr al-munīr*, karya tafsir yang dihasilkan oleh Wahbah al-Zuhaiḫī,⁸ seorang faqīh dan mufassir kontemporer, tampaknya hanya mengeksplorasi dan menghimpun pendapat-pendapat terdahulu tanpa banyak memberikan komentar, maupun *tarjīh* untuk mencari pendapat yang paling unggul.

Namun demikian, sebelum Wahbah al-Zuhaiḫī menulis tafsirnya, di kampus al-Azhar (Mesir) terdapat sebuah karya tafsir yang secara khusus

⁸ Ia bernama Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhaiḫī al-Dimashqī. Seorang ulama kontemporer di bidang fikih dan tafsir yang lahir di Dair ‘Aṭīah, Damaskus, Suriah pada tahun 1932 M dan wafat pada 8 Agustus 2015 M. Muḥammad ‘Arif Aḥmad Farī’, *Manhaj Wahbah al-Zuhaiḫī fī Tafsīrih li al-Qur’ān “al-Tafsīr al-Munīr”*, (tt.: tp, tth.), 16.

membahas ayat-ayat *Aḥkām* dan digunakan sebagai buku ajar, terutama ketika Muḥammad ‘Alī al-Sāyis menjadi dekan fakultas Shari’ah sejak tahun 1957. Menurut Sayyid ‘Alī Iyāzī, kitab tersebut tidak diketahui siapa pengarangnya, namun terdapat catatan bahwa ia telah ditashīḥ oleh Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, sehingga pada akhirnya dikenal sebagai salah satu karya al-Sāyis.⁹

Kitab *Tafsīr āyāt al-aḥkām* tersebut disajikan secara *tahfīfī*, tanpa adanya pemberian tema-tema pembahasan pada setiap kelompok ayat yang ditafsirkan. Hal ini tentunya dapat menyulitkan bagi pembaca yang hendak melihat klasifikasi materi pembahasan di dalam kitab tersebut. Di samping itu, penulisnya selalu mengeksplorasi perbedaan pendapat para ulama, namun seringkali tidak diakhiri dengan *tarjīḥ* (secara tegas), sehingga *positioning* pendapat penulisnya tidak begitu terlihat. Dengan cara tersebut, tampak bahwa penulisnya mendorong pembaca untuk melakukan analisis terhadap perbedaan pendapat yang disajikan, kemudian belajar melakukan *tarjīḥ* secara mandiri. Namun hal ini tentunya kurang tepat bagi masyarakat awam, yang pada umumnya menginginkan suatu penjelasan maupun status hukum tertentu, tanpa pembahasan yang bertele-tele.¹⁰

Beberapa hal di atas berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī,¹¹ melalui karya tafsirnya; *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr*

⁹ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manāhijuhum*, Cet. I, (Teheran: Wizārah al-Ṣāqāfah wa Inshāq al-Islām, 1993), 102-103.

¹⁰ Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, (tt.: al-Maktabah al-‘Aṣriyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 2001).

¹¹ Ia adalah Muḥammad ‘Alī bin Jamīl al-Ṣābūnī, lahir di Ḥalb atau Aleppo-Suriah pada tahun 1928 Masehi, dan wafat di kota Yalwa Turki, pada hari Jum’at, 19 Maret 2021. Iyāzī, *al-*

āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān. Dalam kitab tersebut, al-Ṣābūnī tampak sangat serius untuk membahas perbedaan pendapat para ulama dan menyelesaikannya dengan metode *tarjīh*. Hal itu dapat dibuktikan bahwa, dari 70 materi pembahasan “*muḥāḍarah*” tafsir *Rawāi’ al-bayān*, tidak kurang dari 60 upaya *tarjīh* yang ditampilkannya. Di samping itu, berbeda dengan al-Sāyis yang menyajikan tafsirnya murni *tahfīfī*, al-Ṣābūnī menyajikannya dalam bentuk *tahfīfī* semi *mauḍū’ī*. Hal ini tentunya dapat memudahkan para pembaca untuk mengetahui klasifikasi pembahasan berdasarkan tema-tema tertentu pada setiap kelompok ayat-ayat *aḥkām* yang ditafsirkannya.

Hal penting lainnya yang menjadikan karya al-Ṣābūnī berbeda dari karya-karya para mufassir lain adalah, keberadaan *tarjīh* yang dibahas dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, oleh al-Ṣābūnī disajikan dalam sebuah kolom khusus “*al-tarjih*”. Hal ini sangat membantu para pembaca untuk langsung menemukan pembahasan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat para ulama beserta dalil-dalil yang mereka ajukan, berkaitan dengan penafsiran suatu ayat tertentu. Kolom *tarjīh* tersebut terletak pada sub pembahasan “*al-aḥkām al-shar’iyyah*”, sebagai solusi dan upaya penyelesaian terhadap tertentangan dalil maupun pendapat para ulama, berkaitan dengan penjelasan suatu ayat maupun status hukum suatu permasalahan.¹²

Dengan demikian, al-Ṣābūnī memiliki distingsi yang membedakannya dari para mufassir lain baik klasik maupun kontemporer, khususnya berkaitan

Mufassirūn, 470. Aljazeera.net. <https://www.aa.com.tr/ar/2181443>. www.alquds.co.uk/ - وفاة العلامة.

السودي - محمد علي - الصابوني Diakses pada tanggal 11 Juni 2021.

¹² Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, Cct. I, (Beirut: Dar Ibn ‘Assasah, 2004).

dengan pembahasan *tarjih* terhadap masalah-masalah yang diperdebatkan oleh para ulama. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī memperhadapkan pendapat para ulama (mazhab) yang tampak bertentangan beserta dalil masing-masing, kemudian melakukan *tarjih* dan berusaha memberikan komentar, tanpa terpengaruh oleh mazhab yang dianutnya.

Berkaitan dengan pelaksanaan *tarjih*, terdapat beberapa hal yang harus diperhatikan, baik perihal ketepatan dalam menentukan prinsip-prinsip yang menjadi landasan *tarjih*, maupun metode yang digunakan di dalam melakukannya. Hal ini dimaksudkan agar upaya *tarjih* yang dilakukan tersebut benar-benar dapat menghasilkan pilihan yang tepat terhadap pendapat-pendapat yang selayaknya diunggulkan.¹³ Namun demikian, tidak terdapat satupun karya al-Ṣābūnī yang menjelaskan tentang prinsip-prinsip maupun metode *tarjih* yang diterapkannya. Hal ini tentunya dapat mempengaruhi validitas dan kejujuran terhadap hasil (*natijah*) dari *tarjih* yang telah dilakukannya. Dengan demikian, penemuan tentang prinsip-prinsip yang melandasi *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, maupun metode yang digunakannya, menjadi sangat penting untuk dilakukan.

Di sisi lain, salah satu permasalahan *urgent* dari penafsiran ayat-ayat ahkam adalah upaya penggalian (*istinbāt*) hukum dari ayat-ayat tersebut yang

¹³ Berkaitan dengan hal ini para ulama banyak menulis tentang teori-teori *tarjih* yang pada umumnya terdapat dalam kitab-kitab *uṣūl al-Fiqh*, misalkan *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* karya al-ʿAmidī, maupun *Irshād al-Fuḥūl* karya al-Shaukānī. Namun demikian, belakangan ini muncul perhatian terhadap pelaksanaan *tarjih* di dalam kitab-kitab tafsir, seperti karya Ḥusain al-Ḥarbī yang berjudul *Qawā'id al-tarjih 'ind al-mufasssirin*. 'Alī bin Muḥammad al-ʿAmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Cet. I, (Riyāḍ: Dār al-Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2003). Muḥammad ibn 'Alī al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Cet. I, (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2000). Ḥusain ibn 'Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjih 'Ind al-Mufasssirin; Dirāsah Nazariyah Taṭbiqiyah*, Cet. I, (Riyāḍ: Dār al-Qāsim, 1997).

menjadi fokus pembahasan. Dengan demikian, tidak mengherankan jika para mufassir ayat-ayat *aḥkām*, pada umumnya adalah para ahli fikih (*fuqahā*). Sebab, di samping harus mampu menyingkap makna dari setiap ayat yang menjadi obyek tafsirnya, mereka juga dituntut untuk dapat mengungkap muatan hukum dari ayat-ayat *aḥkām* tersebut. Atas dasar inilah, seorang mufassir ayat-ayat *aḥkām* harus mampu memadukan dua keahlian yang dibutuhkan, yakni keahlian sebagai mufassir sekaligus sebagai mujtahid.¹⁴ Dalam hal ini, al-Ṣābūnī telah memenuhi kriteria tersebut, sebab ia termasuk seorang mufassir yang berlatar belakang pendidikan fikih.

Kitab tafsir *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, terdiri dari dua jilid. Jilid pertama memuat 40 permasalahan pokok yang langsung didasarkan pada ayat-ayat *aḥkām* di dalam al-Qur'an, sedangkan jilid kedua hanya memuat 30 persoalan. Dengan demikian, jumlah keseluruhan dari dua kitab tersebut adalah 70 permasalahan fikih yang langsung diambilkan dari pemahaman terhadap ayat-ayat *aḥkām*.¹⁵ Setiap permasalahan yang dibahas dalam kitab tersebut dibahasakan dengan *muḥāḍarah* (perkuliahan), karena salah satu tujuan awal penulisan kitab *Rawāi' al-bayān* adalah sebagai materi perkuliahan.

Berkaitan dengan penyajian tafsirnya, al-Ṣābūnī mempunyai sistematika tersendiri yang berbeda dari para mufassir lainnya, sebab ia menggabungkan

¹⁴ Hal ini dapat dibuktikan bahwa dari sekian banyak karya tafsir ayat-ayat *aḥkām* yang ada, tidak lain adalah buah karya para ahli fikih, antara lain: al-Shāfi'ī, al-Jaṣṣāṣ, al-Harāsī, dan al-Qurṭubī, yang mana mereka semua adalah para fuqahā, bahkan imam mazhab.

¹⁵ Kitab *Rawāi' al-bayān* jilid I berjumlah 456 halaman, sedangkan jilid II berjumlah 471 halaman. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, Cct. I, (Beirut: Dār Ibn 'Assāsah, 2004).

antara metode klasik dan modern. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī berusaha untuk melakukan penafsiran yang cukup mendalam, namun disampaikan dengan bahasa yang sederhana dan jelas. Sistematika tersebut teraplikasi dalam 10 langkah penafsiran yang ia terapkan di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, dengan beberapa penyesuaian berdasarkan karakteristik ayat-ayat *aḥkām* yang ditafsirkannya. Dengan upaya tersebut, al-Ṣābūnī tidak meninggalkan kualitas dan tradisi penafsiran para ulama klasik, namun juga tidak ketinggalan dengan gaya penulisan karya ilmiah modern.

Adapun salah satu contoh pembahasan *tarjīh* yang terdapat di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, adalah masalah perbedaan pendapat para ulama berkaitan dengan basmalah. Pembahasan ini dipaparkan oleh al-Ṣābūnī ketika membahas penafsiran surah al-Fātiḥah. Dalam hal ini terdapat tiga pendapat yang berbeda, yaitu: (1). Pendapat kelompok Shāfi'iyah yang memasukkan basmalah sebagai ayat pertama dari al-Fātiḥah, dan juga dari surah-surah lainnya selain surah al-Taubah. Dengan demikian, basmalah wajib dibaca ketika ṣalat, karena ia merupakan bagian dari surah al-Fātiḥah.¹⁶ (2). Kelompok Mālikiyah berpendapat sebaliknya, dengan menyatakan bahwa basmalah bukanlah bagian dari surah al-Fātiḥah maupun surah-surah yang lain. Oleh karena itu basmalah tidak perlu dibaca ketika ṣalat.¹⁷ Dua pendapat di atas saling bertentangan satu sama lain, sehingga tidak dapat dikompromikan.

¹⁶ Pendapat ini didukung oleh beberapa riwayat, antara lain riwayat tentang basmalah yang dibaca oleh Rasulullah di awal surah al-Kauthar. Muslim bin Hajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairī al-Naisabūrī (w. 261), *Sahih Muslim*, Juz. I, Tahqiq. M. Fuad Abd. Bāqī, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, t.th), 300.

¹⁷ Salah satu dalil yang di ajukan oleh kelompok kedua, adalah bahwa Rasūlullah setelah takbir langsung membaca ḥamdalah. Abū Bakar bin Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Tahqiq. Kamāl Yūsuf, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 360.

(3). Kelompok Ḥanafiyah, menempuh jalan tengah di antara dua pendapat di atas bahwa, basmalah termasuk al-Qur'an namun bukan bagian dari surah manapun, baik al-Fātiḥah maupun surah-surah yang lain.¹⁸

Berkaitan dengan perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat kelompok ketiga (Ḥanafiyah), dengan alasan bahwa pendapat tersebut yang tampak moderat “*wasat al-qaulain*”. Di samping itu, al-Ṣābūnī juga menggunakan *ra'yu* (logika) dengan mengatakan bahwa para sahabat sepakat untuk menulis basmalah di dalam al-Qur'an merupakan bukti bahwa basmalah adalah termasuk al-Qur'an, karena mereka sangat paham tentang pelarangan menulis apapun selain al-Qur'an, di dalam al-Qur'an. Dengan demikian, diturunkannya basmalah adalah sebagai *fāṣilah* (pemisah) di antara surah, bukan merupakan bagian dari salah satu surah di dalam al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat Ibn 'Abbās ra:¹⁹

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَعْرِفُ فَصْلَ السُّورَةِ حَتَّى يَنْزَلَ عَلَيْهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.²⁰

Nabi Muhammad saw. tidak mengetahui pemisah satu surah (dari surah lainnya) sehingga turun kepadanya basmalah “*bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*”.

Permasalahan di atas merupakan salah satu dari sekian banyak upaya *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, untuk menentukan pendapat yang paling unggul. Pada contoh tersebut, ia menggunakan prinsip moderat dalam bermazhab (*al-mazhab al-wasat*) dan

¹⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-bayān*, I/37.

¹⁹ Ibid., 37.

²⁰ Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī Abū Bakr al-Baiḥaqī (w. 458 H), *Shu'ab al-Īmān*, Juz. IV, Cet. I, (Bombay-India: Dār al-Salafiyah, 2003), 20.

prinsip keluar dari perdebatan (*al-khurūj min al-khilāf*). Di samping itu, di dalam melakukan *tarjīh*, al-Ṣābūnī juga menggunakan beberapa metode, antara lain dengan membandingkan kekuatan riwayat, mencari hubungan (*munāsabah*) antar ayat, maupun dengan menggunakan akal (*ra'yu*).

Namun demikian, di dalam melakukan proses *tarjīh*, al-Ṣābūnī banyak berbeda dengan para ulama yang lain. Misalkan, ketika membandingkan di antara riwayat-riwayat ḥadīth, al-Ṣābūnī tidak melakukan *tarjīh* sesuai dengan tahapan-tahapan *tarjīh* yang telah digariskan oleh para ulama ahli ḥadīth. Sebaliknya, al-Ṣābūnī seringkali mengabaikan perdebatan (riwayat ḥadīth) tersebut dan mengembalikannya pada pemahaman akal/logika (*ra'yu*). Hal ini dapat dilihat dari kecenderungannya untuk memilih pendapat Ḥanafiyah, sebab dianggap sebagai pendapat yang moderat, ketika mereka berdebat tentang posisi basmalah di dalam al-Qur'an.²¹

Permasalahan lain yang menjadikan al-Ṣābūnī berbeda dari para ulama yang lain, adalah sikapnya di dalam menghadapi pertentangan dalil dan pendapat (*ta'arud al-adillah wa al-aqwāl*). Para ulama, baik Jumhūr maupun kelompok aḥnaf mempunyai tahapan-tahapan yang harus dilalui secara runtut di dalam menyelesaikan pertentangan dalil, walaupun mereka berbeda pendapat di dalam menempatkan runtutannya.²² Hal ini berbeda dengan al-Ṣābūnī yang langsung mengambil langkah *tarjīh* dan mengabaikan beberapa model penyelesaian lainnya, baik yang dipegang oleh Jumhūr maupun aḥnaf.

²¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/34-37.

²² Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1176-1185.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa, penelitian disertasi ini penting untuk dilakukan, sebab dapat menghasilkan sebuah temuan yang bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang tafsir ayat-ayat *aḥkām*. Adapun urgensinya, tidak lain adalah untuk menemukan prinsip-prinsip dan metode yang digunakan oleh al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjīḥ*. Temuan tersebut, selanjutnya dilakukan penilaian berdasarkan teori-teori *tarjīḥ* yang telah dibangun oleh para ulama lainnya, baik ulama uṣūl al-fiqh maupun tafsir, sehingga didapatkan suatu metode *tarjīḥ* yang komprehensif.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, dapat diidentifikasi beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Penafsiran ayat-ayat *aḥkām* telah dimulai oleh Rasulullah saw. dan berlanjut hingga sekarang. Namun demikian, terjadi perdebatan apakah penafsiran yang beliau sampaikan merupakan kebenaran mutlak sebagaimana al-Qur'an, berdasarkan Q.S. al-Najm [53]: 3-4, ataukah diperlakukan sebagaimana ḥadīth pada umumnya yang harus diteliti secara mendetail, untuk bisa dikatakan sah.
2. Pada masa kelahiran mazhab-mazhab fikih, ayat-ayat *aḥkām* banyak ditafsirkan untuk melahirkan hukum-hukum dari al-Qur'an. Sedangkan pada masa jumūd banyak tafsir ayat-ayat *aḥkām* yang ditulis atas dasar fanatisme mazhab; yakni untuk membela mazhab penulis, dan terkadang

merendahkan mazhab lain. Jika demikian adanya, maka bagaimana dengan kehujjahan tafsir ayat-ayat *ahkām* yang ditulis atas dasar fanatisme mazhab tersebut.

3. Dalam menghadapi dalil-dalil yang tampak bertentangan terdapat perbedaan antara kalangan Jumhūr dan Ahnaf di dalam mendahulukan di antara salah satu dari empat metode penyelesaian *ta'arūḍ*. Dengan demikian, bagaimana perbandingan antara dua kelompok tersebut di dalam menerapkan metode penyelesaian *ta'arūḍ al-adillah*.
4. Dalam menyelesaikan pertentangan antar dalil "*ta'arūḍ al-adillah*", para ulama telah menentukan beberapa tahapan upaya penyelesaian yang harus dilalui. Namun apakah ketentuan tersebut juga harus diterapkan terhadap pertentangan antar dalil "*ta'arūḍ al-adillah*" yang terjadi dalam penafsiran al-Qur'an.
5. Dalam banyak karya tafsir ayat-ayat *ahkām*, para mufassir seringkali menampilkan pertentangan dalil maupun perbedaan pendapat para ulama, kemudian disusul dengan *tarjīh*, tanpa menghiraukan beberapa metode lain dalam penyelesaian *ta'arūḍ al-adillah* (pertentangan dalil). Namun demikian, dapatkah hasil *tarjīh* tersebut dijadikan sebagai *hujjah*.
6. Subyektifitas para mufassir di dalam penulisan karya-karya tafsir ayat *ahkām* tentunya banyak dipengaruhi oleh latar belakang mazhab fikih yang dianutnya. Berdasarkan hal ini, dapatkah para mufassir ayat-ayat *ahkām* tersebut melakukan *tarjīh* secara obyektif di dalam karya-karya tafsir mereka.

7. Perdebatan antar karya tafsir ayat-ayat *aḥkām* lintas mazhab, semakin mengindikasikan adanya fanatisme mazhab fikih di dalam penulisan karya-karya tersebut. Apakah hal itu dapat mempengaruhi hasil *tarjīḥ* pada masing-masing karya tafsir tersebut atau tidak.
8. Para mufassir menggunakan metode *tarjīḥ* yang berbeda-beda di dalam karya-karya tafsir mereka. Apakah hal ini meniscayakan perbedaan hasil dari upaya *tarjīḥ* yang mereka lakukan.
9. Al-Ṣābūnī adalah salah seorang mufassir ayat-ayat *aḥkām*, yang tentunya berpegang pada prinsip-prinsip dan metode tertentu di dalam melakukan *tarjīḥ*. Bagaimana prinsip-prinsip dan metode yang digunakan oleh al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjīḥ* terhadap pertentangan dalil, maupun perbedaan pendapat para ulama.
10. Setiap lahirnya suatu pemikiran dan karya tulis pasti terdapat latarbelakang dan motivasi tertentu. Dalam hal ini, bagaimana latarbelakang penerapan *tarjīḥ* oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap pertentangan antar dalil, maupun perbedaan pendapat para ulama.
11. Berkaitan dengan hasil *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi al-bayān*, hendaknya diketahui bagaimana implikasinya terhadap penetapan hukum Islam.

Bertolak dari latar belakang dan identifikasi masalah tersebut di atas, maka selanjutnya permasalahan dalam disertasi ini kemudian dibatasi pada tiga hal, yaitu: implementasi *tarjīḥ* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi*’

al-bayān, prinsip dan metode *tarjīh* yang digunakannya, serta implikasi teoretik yang lahir dari metode *tarjīh* tersebut.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi, serta pembatasan masalah di atas, maka dapat dirumuskan beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana implementasi *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*?
2. Bagaimana prinsip-prinsip dan metode yang digunakan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjīh* pada kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*?
3. Bagaimana distingsi metode *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān* dan implikasi teoretiknya?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan pembahasan dalam penelitian disertasi ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menemukan implementasi *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*.
2. Untuk menemukan prinsip-prinsip dan metode yang digunakan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjīh* pada kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*.

3. Untuk menemukan distingsi metode *tarjih* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān* dan implikasi teoretiknya.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian disertasi ini diharapkan dapat membawa manfaat dan kegunaan, secara:

1. Teoretis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan dalam bidang ‘ulūm al-Qur’ān dan Tafsir, terutama berkaitan dengan tafsir ayat-ayat *aḥkām*. Apalagi dengan ditemukannya prinsip-prinsip dan metode *tarjih* yang digunakan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, tentunya akan dapat menambah wawasan terhadap penerapan *tarjih* di dalam menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* tersebut. Di samping itu, selama ini pembahasan *tarjih* dalam bidang ilmu al-Qur’ān dan tafsir masih sangat sedikit. Berbeda dengan bidang uṣūl al-fiqh yang sejak lama telah membahasnya secara detail, sehingga keberadaannya tampak begitu mapan di dalam masing-masing mazhab. Akibatnya, sebagian mufassir menjadikan metode *tarjih* sebagai alat untuk melakukan pembelaan terhadap mazhab fikih yang diikutinya, ketika mereka menulis karya tafsir ayat-ayat *aḥkām*.

2. Praktis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat diterapkan oleh mufassir ataupun pengkaji ayat-ayat *aḥkām* di dalam melakukan *tarjih* terhadap dalil-dalil yang

tampak bertentangan, maupun terhadap perbedaan pendapat para ulama di dalam menentukan muatan hukum suatu ayat tertentu. Prinsip-prinsip dan metode yang digunakan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjīḥ* tentunya dapat dijadikan sebagai bahan acuan, ataupun perbandingan bagi para pengkaji maupun penafsir ayat-ayat *aḥkām* yang akan datang.

F. Penelitian Terdahulu

Dalam rangka menentukan *positioning* dan distingsi penelitian dalam disertasi ini, penulis melakukan penelaahan terhadap literatur-literatur penelitian terdahulu. Hal ini dimaksudkan agar terdapat perbedaan yang jelas antara penelitian disertasi ini dengan penelitian-penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Adapun di antara literatur penelitian tersebut adalah:

1. Tesis berjudul “*Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān* karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī (Suatu Kajian Metodologi), yang ditulis oleh M. Patri Arifin, ketika menyelesaikan studi S2 di UIN Alauddin-Makassar tahun 2004.²³ Ia menemukan bahwa: *pertama*, dilihat dari sumber-sumbernya, tafsir *Rawāi’ al-bayān* adalah gabungan dari tafsir *bi al-ma’tḥūr* dan tafsir *bi al-ra’y*. *Kedua*, dari sisi metode yang digunakan, kitab *Rawāi’ al-Bayān* menggunakan tiga metode, yaitu metode analitis (*taḥlīlī*), tematik (*mauḍū’ī*), dan juga perbandingan (*muqāran*). *Ketiga*, kitab *Rawāi’ al-bayān* menggunakan dua corak, yaitu corak *fiqhī* dan corak *al-Hidāī*.

²³ Muhammad Patri Arifin, “*Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān* karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī (Suatu Kajian Metodologi)”, (Tesis -- UIN Alauddin, Makasar, 2004).

2. Skripsi berjudul “Studi Analisa Terhadap Tafsir *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān* karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, yang ditulis oleh Diana Kholidah, IAIN Sunan Ampel tahun 1989.²⁴ Oleh penulisnya disimpulkan bahwa, tafsir *Rawāi’ al-bayān* menggunakan: (a). Metode tafsir *dirāyah/ra’yu*, (b). Sistem penjelasannya menggunakan metode *muqāran* atau komparatif, (c). Keluasan penjelasan penafsirannya menggunakan metode tafsir *itnabī*, (d). Sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan menggunakan metode tematik atau *mauḍū’ī*. Di samping itu, tafsir *Rawāi’ al-bayān* menggunakan sistematika yang lengkap dengan menitikberatkan pada 10 segi pembahasan jika dapat diterapkan.
3. Artikel jurnal, berjudul “Analisis Metode Tafsir Muḥammad al-Ṣābūnī dalam Kitab *Rawāi’ al-Bayān*” yang ditulis oleh Andy Haryono dan Abdur Razzaq, tahun 2017.²⁵ Dalam artikel tersebut dijelaskan bahwa, al-Ṣābūnī dapat dimasukkan dalam katagori mujtahid *tarjīh*, yakni ulama yang mampu melakukan *tarjīh* (penguatan) terhadap salah satu pendapat dari pendapat-pendapat lainnya; baik antara imam mazhab, antara imam mazhab dengan murid-muridnya, maupun antar kelompok mazhab. Hal ini terbukti dari upayanya untuk mengemukakan permasalahan hukum dari beberapa sudut yang berbeda, disertasi dengan dalil-dalil dan alasannya, kemudian membandingkan antara pendapat-pendapat tersebut.

²⁴ Diana Cholidah, “Studi Analisa Terhadap Tafsir *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān* karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī”, (Skripsi -- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989).

²⁵ Andy Haryono dan Abdur Razzaq, “Analisis Metode Tafsir Muḥammad al-Ṣābūnī dalam Kitab *Rawāi’ al-Bayān*”, *Jurnal Wardah*, Vol. 18, No.1, (2017), 56-67.

4. Artikel jurnal, berjudul “Kajian Terhadap Tafsir *Rawāi’ al-Bayān; Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī” yang ditulis oleh Laila Badriyah, tahun 2017.²⁶ Dalam artikel tersebut disimpulkan bahwa, tafsir *Rawāi’ al-bayān* bermaksud memberi informasi kepada masyarakat perihal posisi al-Qur’an sebagai petunjuk umat bukan hanya pada tataran teoretis, namun lebih pada penerapan dalam kehidupan sehari-hari (bermasyarakat). Di samping itu, Metode *mauḍū’ī* yang digunakan di dalamnya, dapat mempermudah pembaca berproses mencari hukum, yang meliputi proses pencarian riwayat, penyimpulan, *ḥikmah al-tashrī’*, serta upaya memperkuat posisi al-Qur’an dalam bentuk keterikatan masing-masing ayat.
5. Tesis berjudul “Al-Ṣābūnī wa Manhajuh fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābih *Ṣafwah al-Tafāsīr*”, yang ditulis oleh ‘Iṣām Aḥmad ‘Arsān Shaḥḥādah ketika menyelesaikan studi Pascasarjana pada Jāmi’ah al-Najāh al-Waṭaniyah, Nablus.²⁷ Tesis ini berupaya mengungkap tentang metode yang digunakan oleh al-Ṣābūnī dalam kitab tafsir *Ṣafwah al-Tafāsīr*, dan disimpulkan bahwa kitab tersebut adalah perpaduan antara *al-ma’thūr* dan *al-ma’qūl*. Ia menolak pemikiran-pemikiran yang menyimpang, shi’ah, mu’tazilah, dahriyah dan juga tasawuf ekstrim. Penafsiran al-Ṣābūnī

²⁶ Laila Badriyah, “Kajian Terhadap Tafsir Rawāi’ al-Bayān; Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī”, *SHAIKHUNA: Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam*, Vol. 8, No. 1, (Maret, 2017), 135-148.

²⁷ ‘Iṣām Aḥmad ‘Arsān Shaḥḥādah “*Al-Ṣābūnī wa Manhajuh fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābih Ṣafwah al-Tafāsīr*”, (Tesis -- Jāmi’ah al-Najāh al-Waṭaniyah, Nablus, 2013), 202-203.

dilakukan secara ringkas, namun ia sangat intens dengan persoalan fikih dan usul fikih, maupun beberapa ketentuan di dalamnya.

6. Artikel prosiding berjudul “Epistemologi Penafsiran Ayat-Ayat *Aḥkām* (Analisis Komparasi Antara Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dan Muḥammad Shaḥrūr)”, yang ditulis oleh Junaidi dalam Seminar Internasional di UIN Sunan Ampel Surabaya.²⁸ Dalam hal ini penulisnya menjelaskan bahwa, al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat *aḥkām*, lebih mengarah pada fenomena skolastik yang mengidentifikasi Islam dengan ajaran empat mazhab (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi’ī, dan Ḥanbalī) dalam bidang fikih, dan Ash’arī dalam bidang teologi. Dengan kata lain, al-Ṣābūnī tampak mengabaikan akal dan selalu berusaha untuk berada di bawah bayang-bayang doktrin agama.
7. Artikel jurnal berjudul “*Ta’arūḍ al-Adillah*”, yang ditulis oleh Syarif Hidayatullah, tahun 2018.²⁹ Dalam artikel tersebut, penulisnya menyebutkan klasifikasi *ta’arūḍ al-adillah* atau pertentangan antar dalil, yaitu: (1). *Ta’arūḍ* antara al-Qur’an dengan al-Qur’an, (2). *Ta’arūḍ* antara al-Qur’an dengan sunah, (3). *Ta’arūḍ* antara sunah dengan sunah, (4). *Ta’arūḍ* antara sunah dengan qiyās, (5). *Ta’arūḍ* antara qiyās dengan qiyās. Adapun untuk menyelesaikan permasalahan *ta’arūḍ al-adillah* terdapat perbedaan antara kelompok Aḥnāf (Ḥanafiyah) dan Ḥanābilah dengan kelompok Mutakallimīn (Shāfi’iyah, Mālikiyah, dan Zāhiriyyah).

²⁸ Junaidi, “Epistemologi Penafsiran Ayat-Ayat *Aḥkām* (Analisis Komparasi Antara Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dan Muḥammad Shaḥrūr)”, *Prosiding Halaqah Nasional dan Seminar Internasional Pendidikan Islam*, (UIN Sunan Ampel Surabaya: FTK, t.th.), 247-260.

²⁹ Syarif Hidayatullah, “*Ta’arūḍ al-Adillah*”, *Jurnal al-Mizan*, Vol. 2, No. 2, (September, 2018.), 113-132.

8. Artikel jurnal berjudul “Urgensi *Tarjih* Dalam *Istinbat* Hukum Islam” yang ditulis oleh Ainol Yaqin, tahun 2015.³⁰ Dalam artikel tersebut, penulisnya menegaskan bahwa para ulama *uṣūl al-fiqh* telah membangun metode *tarjih* untuk memperbandingkan dalil-dalil yang bertentangan, dan mengamalkan dalil yang lebih kuat. Adapun obyek *tarjih* tersebut terdapat pada beberapa hal, yaitu: (a). *Tarjih* sanad, (b). *Tarjih* matan, (c). *Tarjih* pada hukum yang dikandung naṣṣ (d). *Tarjih* terhadap faktor eksternal.
9. Artikel jurnal berjudul “*Tarjih* Sebagai Metode: Perspektif Usul Fikih” yang ditulis oleh Imron Rosyadi, tahun 2017.³¹ Dalam artikel tersebut dijelaskan bahwa, di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, *tarjih* tidak hanya digunakan untuk melakukan pelacakan atas dalil-dalil yang bertentangan sehingga harus ditemukan dalil yang *rajih* (unggul) dari yang *marjuh*, namun juga untuk menentukan kedudukan pendapat para ulama atau mazhab yang argumennya saling bertentangan. Walaupun demikian, kegiatan *tarjih* termasuk tingkatan ijtihad yang paling rendah dibandingkan ijtihad yang lainnya (ijtihad *muṭlaq*, *muntasib*, dan ijtihad *fi al-mazhab*).
10. Tesis berjudul “Metode Penyelesaian Ta’aruf al-Adillah dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Islam” yang ditulis oleh Dahliyah, ketika menyelesaikan studi S2 di UIN Alauddin Makassar, tahun 2013.³² Dalam tesis tersebut penulisnya menyimpulkan bahwa, untuk memahami ada tidaknya

³⁰ Ainol Yaqin, “Urgensi *Tarjih* Dalam *Istinbat* Hukum Islam”, *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 10, No. 1, (Juni, 2015), 108-127.

³¹ Imron Rosyadi, “*Tarjih* Sebagai Metode: Perspektif Usul Fikih”, *Jurnal Isyroqi*, Vol. 1, No. 1, (2017), 11-17.

³² Dahliyah, “Metode Penyelesaian Ta’aruf al-Adillah dan Implikasinya Terhadap Penetapan Hukum Islam”, (Tesis -- UIN Alauddin, Makasar, 2013).

kontradiksi antara dua dalil, dapat dilakukan dengan cara mengetahui makna *ẓāhir* dari keduanya. Adapun untuk menyelesaikan pertentangan tersebut terdapat dua metode yaitu metode Aḥnaf dan Jumhūr. Kedua kelompok tersebut berbeda di dalam menempatkan prioritas metode penyelesaian mana yang harus didahulukan, antara *al-Jam'u wa al-taufiq* dan *al-naskh*.

Beberapa literatur penelitian dan karya ilmiah di atas berbeda dengan penelitian disertasi ini. Perbedaan tersebut terletak pada obyek dan fokus kajian yang ditetapkan, di mana obyek penelitian disertasi ini adalah pelaksanaan *tarjih* yang dilakukan oleh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī di dalam kitab tafsir *Rawā'i al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, baik yang secara jelas disebutkan dengan menggunakan redaksi "*al-tarjih*" maupun menggunakan redaksi-redaksi yang lain. Adapun fokus penelitian disertasi ini terletak pada upaya penemuan prinsip-prinsip dan metode *tarjih* yang digunakan oleh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī di dalam kitab tafsir tersebut untuk membangun teori-teori *tarjih* baru yang lebih komprehensif, terutama dalam bidang penafsiran ayat-ayat *aḥkām*.

G. Kerangka Teoretik

1. Ilmu Uṣūl al-fiqh sebagai perangkat Penafsiran al-Qur'an

Memahami al-Qur'an yang begitu luas cakupan dan pembahasannya, tidak cukup hanya dengan menggunakan satu disiplin ilmu tertentu, dan menafikan disiplin ilmu-ilmu yang lain. Sebab tidak ada satu pun disiplin ilmu yang dapat menampung keluasan cakupan dan makna yang tersimpan di dalam

al-Qur'an. Oleh karena itu, semakin banyak pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an, maka semakin luas pula pemahaman yang akan didapatkan darinya. Namun demikian, perkembangan pendekatan di dalam menafsirkan al-Qur'an, tentunya berjalan seiring dengan perkembangan corak-corak dalam penafsiran al-Qur'an.³³

Macam-macam corak penafsiran al-Qur'an, berkembang sesuai dengan perkembangan kebutuhan umat Islam terhadap al-Qur'an untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang mereka hadapi. Berkaitan dengan hal ini, "hukum Islam" adalah aspek penting yang dibutuhkan oleh umat Islam, bahkan sejak awal kelahiran agama Islam itu sendiri. Dengan demikian, tidak mengherankan jika tafsir corak fikih sudah lahir sejak masa lahirnya tafsir klasik dan terus berkembang hingga sekarang. Dalam hal ini, tafsir corak fikih tentunya sangat membutuhkan ilmu uşūl al-fiqh sebagai perangkat penafsirannya. Atas dasar inilah, tidak sepatutnya ilmu uşūl al-fiqh dipisahkan (secara dikotomik) dari ilmu-ilmu al-Qur'an lainnya, sebab ia telah menjadi salah satu bagian darinya.³⁴

Kitab *Rawāi' al-bayān* karya al-Şābūnī, yang diteliti dalam disertasi ini merupakan karya tafsir yang fokus terhadap penafsiran ayat-ayat *aḥkām*. Oleh

³³ Di antara corak tafsir yang berkembang pada masa kontemporer ini antara lain adalah: corak *ilmī*, corak *mazhabī*, corak *ilhādī* dan juga corak *adabī-ijtimā'ī*. Muḥammad Sayyid Ḥusain al-Dhahabī (w. 1398 H), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz. II, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 364.

³⁴ Menurut 'Alī al-Ḥasan, tafsir corak fikih baru dikenal setelah fikih-fikih mazhab memasuki era kemapanan dan jumud. Masa tersebut melahirkan tokoh-tokoh mazhab yang mempunyai fanatisme tinggi terhadap mazhab fikihnya. Kondisi ini mendorong para mufasssīr pendukung mazhab-mazhab tertentu untuk menulis karya-karya tafsir dengan nama yang sama, yakni *Aḥkām al-Qur'ān* yang secara khusus membahas penafsiran terhadap ayat-ayat *Aḥkām*, di antaranya adalah: al-Jaṣṣās al-Ḥanafī (305-370 H), al-Kiyā al-Harāsī al-Shāfi'ī (450-540 H), Ibnu al-'Arabī (468-543). Muḥammad 'Alī al-Ḥasan, *al-Manār fī 'Ulūm al-Qur'ān ma'a Madkhal fī Uşūl al-Tafsīr wa Maşādiruh*, Cct. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 304-305.

karena itu, di dalam tafsir tersebut nuansa fikihnya tampak begitu kental, sebab salah satu tujuan utama dari penafsiran ayat-ayat *ahkām* adalah untuk menggali hukum Islam dari sumber utamanya (al-Qur'an). Demikian juga dengan upaya *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalamnya, sangat sarat dengan nuansa fikih. Sebab ia melakukan *tarjih* terhadap dalil-dalil dan pendapat ulama yang berkaitan dengan muatan hukum (Islam) dari ayat-ayat *ahkām* yang ditafsirkannya.

2. Teori *Tarjih* dalam Penafsiran al-Qur'an

Tarjih, walaupun tidak selalu berkaitan dengan ilmu uṣūl al-fiqh, namun ia merupakan salah satu bagian penting di dalamnya. Olehnya itu, keberadaan teori-teori *tarjih* di dalam kitab-kitab uṣūl al-fiqh sangat mudah untuk ditemukan. Selain itu, *tarjih* juga banyak diterapkan dalam beberapa disiplin ilmu lain yang berkaitan dengan al-Qur'an, misalkan ilmu *qirā'ah* dan lain-lain. Namun demikian, keberadaan *tarjih* di dalam karya tafsir ayat-ayat *ahkām* sangat dibutuhkan. Sebab dengan banyaknya ulama yang menafsirkan ayat-ayat *ahkām* tersebut, tentunya semakin banyak pula keberagaman pemikiran (fikih) di dalam memahaminya.

Keberagaman pemikiran (fikih) para mufassir di dalam menafsirkan ayat-ayat *ahkām*, kerap kali menimbulkan pertentangan pendapat di antara mereka. Hal ini disebabkan karena setiap mazhab fikih mempunyai metode ijtihad yang berbeda-beda, dan hal itu pun dapat mempengaruhi hasil penafsiran mereka. Bahkan perbedaan pendapat tersebut juga terjadi di antara para mufassir pada mazhab yang sama, karena setiap mufassir mempunyai latarbelakang dan

kapasitas yang tidak sama di dalam menafsirkan al-Qur'an. Dalam kondisi demikian, tentunya upaya *tarjih* terhadap perbedaan hasil penafsiran sangat dibutuhkan, agar dapat mengambil pendapat yang paling kuat untuk diamankan.³⁵

Upaya *tarjih* dalam menafsirkan al-Qur'an sudah lama dilakukan oleh para ulama, sebagaimana hal tersebut banyak ditemukan di dalam karya-karya tafsir klasik, seperti dalam tafsir al-Ṭabarī (w. 310 H). Namun demikian, para mufassir terdahulu tidak menuliskan teori-teori *tarjih* tersebut dalam sebuah karya tersendiri, melainkan mereka jelaskan disela-sela penafsiran al-Qur'an. Kenyataan ini mendorong Ḥusain al-Ḥarbī untuk mengumpulkan sebagian teori-teori *tarjih* yang tersebar di berbagai karya tafsir tersebut, dalam sebuah buku berjudul *Qawāid al-tarjih 'ind al-mufassirīn; dirāsah nazariyah taṭbīqiyah*.

Karya Ḥusain al-Ḥarbī di atas merupakan sumbangan berharga di dalam menghimpun dan menyempurnakan teori-teori *tarjih* dalam tafsir al-Qur'an, yang selama ini belum banyak mendapat perhatian dari para akademisi. Teori-teori *tarjih* dalam buku tersebut, oleh penulis juga dijadikan sebagai salah satu perangkat analisis dalam penelitian disertasi ini. Namun demikian, teori-teori *tarjih* yang berhasil dihimpun dan disempurnakan oleh al-Ḥarbī, hanyalah

³⁵ Sebagaimana tujuan adanya *tarjih* dalam penafsiran al-Qur'an adalah: (1). Mengetahui pendapat yang paling sahih dan lebih unggul dalam penafsiran al-Qur'an. (2). Membersihkan kitab-kitab tafsir dari segala hal yang tidak patut, baik berkaitan dengan pendapat-pendapat yang *shādh* dan lemah, pengaruh mazhab-mazhab yang sesat, dan lain sebagainya. Ḥusain ibn 'Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjih 'Ind al-Mufassirīn; Dirāsah Nazariyah Taṭbīqiyah*, Cet. I, (Riyād: Dār al-Qāsim, 1997), 40.

sebagian saja.³⁶ Sebab masih banyak teori-teori *tarjīh* yang tersebar dalam karya-karya tafsir terutama tafsir ayat-ayat *aḥkām* yang belum tersentuh oleh al-Ḥarbī. Termasuk di antaranya adalah teori-teori *tarjīh* yang digunakan oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*. Dengan demikian, harapan penulis dari penelitian disertasi ini, adalah ditemukannya teori-teori *tarjīh* al-Ṣābūnī yang kelak dapat melengkapi teori-teori *tarjīh* yang telah ditemukan sebelumnya.

Dalam setiap tafsir corak fikih, terutama yang berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat *aḥkām*, nuansa fikihnya terlihat begitu kental dan dominan. Hal ini dapat dimaklumi, sebab salah satu tujuan dari upaya penafsiran tersebut adalah untuk menggali ketentuan hukum Islam dari ayat-ayat yang sedang ditafsirkan. Atas dasar inilah, maka teori-teori *tarjīh* yang digunakan dalam kitab-kitab tersebut tidak jauh berbeda dari teori-teori *tarjīh* yang terdapat di dalam kitab uṣūl al-fiqh, sebab terdapat kesamaan dalam beberapa sisi dari keduanya.³⁷ Apalagi para mufassir ayat-ayat *aḥkām* pada

³⁶ Di samping itu, dalam karyanya “*Qawā'id al-Tarjīh 'ind al-Mufasssiriin*”, al-Ḥarbī tampak lebih condong kepada paham Wahabi, sehingga contoh-contoh yang ditampilkannya lebih banyak berkaitan dengan ajaran ilmu kalam dari kelompok tersebut. Hal ini setidaknya dapat membawa *image* bahwa pendapat-pendapat kelompok sunni adalah *marjūh*, dan lemah. Di antara contoh dalam hal ini adalah, ketika al-Ḥarbī membahas kaidah “*إِذَا ثَبَتَ الْحَدِيثُ وَكَانَ فِي مَنَعَى أَحَدِ الْأَقْوَالِ فَهُوَ مُرْتَجِحٌ لَهُ عَلَى مَا خَالَفَهُ*”, ia menampilkan contoh al-Qur'an 68: 42, dengan memberikan makna hakikat (tanpa memberikan takwil) tentang tersingkapnya betis Allah SWT pada hari kiamat. al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh...*, 206. Padahal masih banyak contoh-contoh lain yang dapat diambil misalkan al-Qur'an, 36: 38, tentang peredaran matahari, maupun ayat-ayat yang lainnya.

³⁷ Teori-teori *tarjīh* yang digunakan dalam kitab tafsir ayat-ayat *aḥkām*, walaupun tampak sama dengan teori-teori *tarjīh* yang terdapat dalam kitab-kitab uṣūl al-fiqh, namun secara fungsi berbeda. Sebab pembahasan teori *tarjīh* dalam kitab-kitab uṣūl al-fiqh bersifat teoretis, sedangkan pada kitab tafsir ayat-ayat *aḥkām* lebih bersifat praktis. Atas dasar inilah, maka teori-teori *tarjīh* dalam kitab tafsir ayat-ayat *aḥkām* pembahasannya tampak sederhana dan lebih banyak berupa kaidah-kaidah yang langsung dapat diterapkan dalam melakukan *tarjīh*.

umumnya adalah fuqahā (para ahli fikih), yang sebelumnya telah lama bergelut dalam dunia fikih dan uṣūl al-fiqh.

3. Aplikasi Teori *Tarjīh* dalam Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori-teori *tarjīh* yang dibangun oleh para ulama, baik ulama klasik seperti al-Shaukānī dan al-Āmidī, maupun ulama kontemporer, terutama Wahbah al-Zuhailī. Teori-teori tersebut tertuang dalam kitab-kitab uṣūl al-fiqh, dan digunakan untuk melakukan *tarjīh* terhadap pertentangan antar dalil maupun pendapat para mujtahid. Di samping itu, penulis juga menggunakan teori-teori Ḥusain al-Ḥarbī, yang secara khusus berkaitan dengan kaidah-kaidah pelaksanaan *tarjīh* dalam penafsiran al-Qur'an.

Secara teoretis teori-teori *tarjīh* terbagi menjadi dua bagian, yaitu: (1). Teori-teori yang berkaitan dengan pelaksanaan *tarjīh* terhadap pertentangan di antara naṣṣ, baik naṣṣ al-Qur'an maupun sunah. (2). Teori-teori yang menjelaskan tentang pelaksanaan *tarjīh* di antara qiyas. Berkaitan dengan dua hal tersebut, maka kitab *uṣūl al-fiqh al-Islāmī* karya Wahbah al-Zuhailī merupakan karya yang cukup representatif di dalam mendeskripsikan teori-teori *tarjīh* dari keduanya. Di samping itu, di dalam kitab tersebut, ia juga menjelaskan sumber pengambilan teori-teori *tarjīh* yang ia kembangkan, terutama dari al-Shaukānī dan al-Āmidī.

Secara praktis, dibutuhkan kaidah-kaidah terapan di dalam melakukan *tarjīh*, agar teori-teori *tarjīh* yang begitu luas dapat diterapkan dalam kasus-kasus *tarjīh* yang dihadapi oleh mujtahid maupun mufassir. Kaidah-kaidah

tersebut merupakan aplikasi dari teori-teori *tarjīh* yang telah disederhanakan, dengan memisahkan satu permasalahan *tarjīh* dari permasalahan-permasalahan lainnya. Di samping itu, masing-masing kaidah tersebut haruslah dibangun dari prinsip-prinsip dan metode *tarjīh*, sesuai dengan obyek dan fokus *tarjīh* yang sedang dihadapi. Dengan demikian, hasil atau kesimpulan dari upaya *tarjīh* yang telah dilakukan dapat dipertanggungjawabkan secara keilmuan, sebab ia mempunyai landasan yang kuat di dalam pelaksanaannya.

Namun demikian, dalam satu permasalahan terkadang para ulama mempunyai kaidah *tarjīh* yang berbeda, sehingga menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula.³⁸ Hal ini dapat dimaklumi, sebab teori-teori *tarjīh* yang dipegang oleh para ulama bersumber dari mazhab-mazhab fikih yang berbeda, walaupun pada akhirnya dapat disatukan dalam dua kelompok besar, yakni kelompok *aḥnaf* dan *mutakallimīn*. Perbedaan teori-teori *tarjīh* tersebut tentunya membawa pengaruh dan menjadi penyebab terjadinya perbedaan kaidah-kaidah *tarjīh* di antara mereka. Dengan demikian, hasil *tarjīh* di antara para ulama dapat berbeda satu sama lain, walaupun sama-sama menggunakan kaidah yang dibangun atas suatu prinsip dan metode *tarjīh* tertentu.

Berbeda dengan teori-teori umum tentang *tarjīh* yang sangat mudah ditemukan dalam banyak literatur *uṣūl al-fiqh*, kaidah-kaidah *tarjīh* tidak

³⁸ Hal ini dapat dilihat dari perbedaan pendapat para ulama di dalam melakukan *tarjīh* antara keumuman lafaz dan kekhususan sebab, ketika menafsirkan ayat-ayat yang mempunyai sebab al-nuzūl. Dalam hal ini sebagian dari mereka memegang kaidah “العبرة بالعموم اللفظ لا بخصوص السبب”. Namun sebagian yang lebih memilih kaidah sebaliknya, yakni “العبرة بالخصوص اللفظ لا بخصوص السبب” atau dalam redaksi lain “إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير”. Aḥmad ibn ‘Alī, ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H), *al-Ajāb fī Bayān al-Asbāb*, Juz. I, Tahqiq. ‘Abd al-Hakim, tt: Dār ibn al-Jauzī, t.th.), 175. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz. I, Cct. III, (tt: Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.), 125.

banyak dibahas oleh para ulama, baik ulama usul maupun ulama tafsir. Namun demikian, sebagian mufassir menyelipkan kaidah-kaidah tersebut di sela-sela penafsiran al-Qur'an ketika mereka melakukan *tarjīh* di dalamnya. Keadaan ini terus berlanjut hingga muncul inisiatif dari Ḥusain al-Ḥarbī untuk mengumpulkan kaidah-kaidah tersebut dalam sebuah karya tersendiri. Dengan demikian, karya tulis yang membahas tentang kaidah-kaidah *tarjīh*, terutama dalam penafsiran al-Qur'an masih cukup langka.³⁹

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori-teori *tarjīh*, baik yang masih bersifat umum maupun yang sudah dalam bentuk kaidah *tarjīh*, sebagai pisau analisis. Dalam prakteknya, upaya *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, dianalisis secara deskriptif. Kemudian penulis mencari kata kunci pada setiap pelaksanaan *tarjīh* tersebut yang dapat dijadikan sebagai prinsip dan pijakannya. Di samping itu, penulis juga melakukan penelusuran metode pelaksanaan *tarjīh*, berdasarkan penjelasan al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjīh* pada tiap-tiap permasalahan yang diperselisihkan. Pada waktu yang bersamaan, penulis juga melakukan penilaian terhadap pelaksanaan *tarjīh* al-Ṣābūnī berdasarkan teori-teori *tarjīh* maupun kaidah-kaidah pelaksanaannya, yang telah ditentukan dalam landasan teori.

Selanjutnya, dalam rangka menilai obyektifitas upaya *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, maupun motivasi dan orientasi pelaksanaannya, penulis menggunakan teori-teori sosial, khususnya teori-teori dalam

³⁹ Berkaitan dengan literatur tentang kaidah-kaidah *tarjīh* (dalam penafsiran al-Qur'an), penulis tidak menemukan satupun karya tulis selain hanya *Qawā'id al-tarjīh 'ind al-mufasssirīn; dirāsah nazariyah taṭbīqiyah* karya Ḥusain bin 'Alī bin Ḥusain al-Ḥarbī. Oleh karena itu, perlu adanya upaya untuk melengkapi kaidah-kaidah tersebut melalui penelitian-penelitian lanjutan berkaitan dengan hal di atas, termasuk melalui disertasi ini.

pendekatan sosio historis. Hal ini dimaksudkan untuk mencari keterkaitan antara produk *tarjīh* yang dihasilkan oleh al-Ṣābūnī dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān* dengan latarbelakang sejarah sosial yang melingkupinya. Dengan demikian, terdapat gambaran lebih jelas tentang kredibilitas al-Ṣābūnī di dalam melaksanakan aktifitas keilmuannya, sekaligus kualitas produk keilmuan yang dihasilkan, terutama *tarjīh* dalam kitab *Rawāi' al-bayān*.

Serangkaian analisis sebagaimana dijelaskan di atas, pada akhirnya menghasilkan penemuan prinsip-prinsip *tarjīh* yang dipegang oleh al-Ṣābūnī, sekaligus metode pelaksanaannya. Selanjutnya, penulis melakukan penelusuran lanjutan terhadap dasar-dasar pengambilan prinsip-prinsip tersebut, baik dari ayat-ayat al-Qur'an, ḥadīth nabi, maupun teori-teori terdahulu yang bersumber dari ilmu uṣūl al-fiqh maupun 'ulūm al-Qur'ān. Jika penelitian ini dilanjutkan maka akan menghasilkan kaidah-kaidah *tarjīh* yang dapat melengkapi kaidah-kaidah *tarjīh* yang sudah ada sebelumnya. Namun karena keterbatasan waktu dan jumlah maksimal halaman di dalam disertasi ini, penulis membatasi penelitian ini hanya sampai pada permasalahan-permasalahan yang telah ditetapkan dalam rumusan masalah.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori “deskriptif kualitatif” yang bersifat “kepuustakaan”. Disebut deskriptif karena penelitian ini mengeksplorasi praktek *tarjīh* yang telah dilakukan oleh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān*. Hal ini dilakukan, terutama untuk menemukan

prinsip-prinsip dan metode *tarjīh* yang digunakan oleh penulisnya, yakni al-Ṣābūnī. Demikian juga penelitian ini masuk dalam kategori kualitatif sebab data yang diolah merupakan pernyataan verbal.⁴⁰

2. Data dan Sumber Data Penelitian

a. Data Penelitian

Data primer dalam penelitian ini adalah *tarjīh* yang dilakukan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam menafsirkan ayat-ayat *aḥkām*. Sedangkan data sekunder meliputi beberapa hal antara lain adalah latar belakang Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, konsep-konsep *tarjīh*, serta praktek *tarjīh* yang dilakukan para mufassir lain sebagai perbandingan.

b. Sumber Data Penelitian

Adapun sumber data primer untuk mendapatkan data-data tersebut adalah kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān* karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī. Adapun sumber-sumber data sekunder yang hendak digunakan dalam penelitian ini antara lain adalah:

- 1) Berbagai literatur yang berisi tentang latar belakang kehidupan dan pemikiran Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, baik berupa karya-karya al-Ṣābūnī, maupun artikel dan hasil penelitian tentang al-Ṣābūnī dan pemikirannya yang dimuat dalam disertasi, tesis, maupun jurnal-jurnal ilmiah.
- 2) Literatur-literatur yang memuat penjelasan tentang konsep-konsep *tarjīh*, baik dari kitab ‘ulūm al-Qur’ān maupun uṣūl al-fiqh, misalkan kitab *Qawāid*

⁴⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Edisi Revisi*, Cet. XXXIV, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2015), 4. Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Cet. I, (Bandung: ALFABETA, 2011), 294-295.

al-tarjīh ‘ind al-mufasssīrīn karya Ḥusain ibn ‘Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī dan kitab *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī* karya Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhailī.

- 3) Karya-karya tafsir yang ditulis oleh para ulama selain al-Ṣābūnī, yang mana penulisnya juga melakukan *tarjīh* di dalamnya; terutama terhadap ayat-ayat *aḥkām*. Misalkan kitab *Aḥkām al-Qur’ān* yang ditulis oleh al-Kiyā al-Harāsī maupun al-Jaṣṣāṣ.
- 4) Beberapa literatur lain yang berkaitan dengan penelitian disertasi ini.

3. Teknik Pengumpulan data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi, dalam arti menelaah dokumen-dokumen tertulis (buku-buku/kitab-kitab) baik terhadap sumber primer maupun sekunder, kemudian hasil telaah itu dicatat dalam kartu/kertas maupun yang lainnya, sebagai alat bantu pengumpulan data.⁴¹ Setelah itu dilakukan reduksi (seleksi data) untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada rumusan masalah yang dijawab melalui penelitian ini. Selepas reduksi, peneliti melakukan deskripsi, yakni menyusun data tersebut menjadi sebuah teks naratif. Pada saat penyusunan data menjadi teks naratif ini, juga dilakukan analisis data secara kritis dan dibangun teori-teori yang siap diuji kembali kebenarannya.⁴²

⁴¹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rinieka Karya, 1993), 131.

⁴² Ahmad Syafii Mufid, *Pendekatan Kualitatif Untuk Penelitian Agama*, dalam Afandi Muktar (ed), *Menuju Penelitian Keagamaan: dalam Perspektif penelitian Sosial*, (Cirebon: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati, 1996), 107.

4. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan tekstual dan sosio-historis. Secara etimologis, tekstual berasal dari kata “*text*” yang merupakan bentuk kata benda dalam bahasa Inggris, yang bermakna isi, bunyi, maupun gambar-gambar dalam sebuah buku. Tekstual juga berarti catatan yang sama persis menurut naskahnya dan sama benar dengan naskahnya. Secara terminologis, pemahaman tekstual adalah pemahaman yang berorientasi pada teks dalam dirinya, yang mana dalam pembahasan *uṣūl al-fiqh* dan *tafsīr* biasa disebut dengan istilah “*الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ*”. Pendekatan ini sangat penting untuk digunakan, mengingat bahwa sumber penelitian dalam disertasi ini adalah berupa teks. Namun demikian, untuk memperoleh hasil penelitian yang komprehensif, pendekatan tersebut haruslah dilengkapi dengan pendekatan lain, terutama sosio-historis. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui latar belakang sosial pemikiran Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī maupun konteks historis dari upaya *tarjīh* yang dilakukannya dalam kitab tafsir *Rawāi’ al-bayān*.

5. Analisis Data Penelitian

Adapun analisis data yang digunakan pada penelitian disertasi ini adalah analisis isi “*content analysis*” yang dilakukan secara induktif-deduktif dan komparatif. *Content analysis* digunakan untuk menelaah sumber data primer, yaitu kitab *Rawāi’ al-bayān* yang di dalamnya terdapat praktek penerapan *tarjīh* oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī. Pada tahap awal, analisis dilakukan secara induktif, yakni dengan mengungkap data-data *tarjīh* dari sumber-sumber data yang telah ditentukan, untuk menemukan prinsip-prinsip dan metode al-

Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjih* tersebut. Dalam hal ini pendekatan sosio-historis diperlukan untuk melihat latar belakang penggunaan prinsip dan metode tersebut oleh al-Ṣābūnī.

Selanjutnya, prinsip-prinsip dan metode *tarjih* al-Ṣābūnī tersebut dianalisis secara deduktif, dan secara kritis akan dikaji melalui teori-teori *tarjih* yang telah dibangun, baik oleh para ulama uṣūl al-fiqh maupun ulama tafsir, yang kemudian dikembangkan oleh Wahbah al-Zuhailī dan Ḥusain al-Ḥarbī. Penggunaan teori-teori *tarjih* para ulama uṣūl al-fiqh dan tafsir sebagai pisau analisis dalam penelitian disertasi ini dimaksudkan untuk mengetahui originalitas serta validitas prinsip-prinsip dan metode *tarjih* al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*. Pada tahap ini juga dilakukan analisis komparatif (perbandingan) antara *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dengan *tarjih* yang dilakukan oleh ulama-ulama lainnya, untuk mengetahui sisi kelemahan dan kelebihan metode *tarjih* al-Ṣābūnī. Hal ini dilakukan untuk menggali informasi lebih dalam tentang distingsi dan *positioning* al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjih*.

I. Sistematika pembahasan

Bab I merupakan Pendahuluan, yang menjadi landasan dan pondasi dari pelaksanaan penelitian disertasi ini. Bab ini memuat tentang latar belakang masalah, identifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, penelitian terdahulu, kerangka teoretik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II berisi landasan teori yang digunakan dalam penelitian ini dan menjelaskan tentang konsep *tarjih* dalam penafsiran ayat-ayat *ahkām*. Dalam bab ini, pembahasan dibagi menjadi tiga sub bab, yaitu: 1. *Ta'arūḍ al-adillah* dan upaya penyelesaiannya, 2. Konsep *tarjih* menurut para ulama, membahas tentang dua hal, yakni *tarjih* antar naṣṣ dan *tarjih* antar qiyās, 3. Kaidah-kaidah *tarjih* dalam penafsiran al-Qur'an, yang terbagi dalam tiga pembahasan, yaitu: kaidah *tarjih* yang berkaitan dengan naṣṣ, kaidah *tarjih* yang berkaitan dengan makna dalam tata bahasa, dan kaidah *tarjih* yang berkaitan dengan pendapat ulama.

Bab III merupakan data penelitian disertasi yang membahas tentang metode Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjih* pada kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*. Bab ini terbagi menjadi tiga sub bab, yaitu: 1. Biografi Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, yang membahas tentang kelahiran, pendidikan dan karir Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī. Di samping itu juga membahas tentang karya-karya al-Ṣābūnī, serta penilaian para ulama dan akademisi terhadap pemikiran dan karya-karya yang telah dihasilkannya, 2. Materi kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, yang menjelaskan tentang: latarbelakang penulisan kitab *Rawāi' al-bayān*, gambaran umum kitab *Rawāi' al-bayān*, serta sistematika penafsiran di dalamnya, 3. Upaya *tarjih* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-Bayān*. Sub bab ini merupakan uraian tentang praktek *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, dan terbagi menjadi dua bagian, yaitu: a. *Tarjih* Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam kitab

Rawāi' al-bayān jilid satu, b. *Tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān* jilid dua.

Bab IV merupakan analisis terhadap metode *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*. Pembahasan dalam bab ini dibagi menjadi tiga sub bab, yaitu: 1. Analisis implementasi *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, yang menjelaskan tentang: a. Analisis obyek dan isu-isu *tarjīh* dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, b. Obyektifitas Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjīh*, c. Kehujjahan dan kelemahan hasil *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, 2. Analisis prinsip dan metode *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, yang menjelaskan tentang: a. Pemetaan prinsip dan metode *tarjīh* berdasarkan klasifikasi obyek pembahasan dan isu-isu di dalamnya, b. Landasan dan sumber pengambilan prinsip-prinsip *tarjīh* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, 3. Distingsi metode *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dan implikasi teoretiknya, membahas tentang: a. Distingsi metode *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, b. Implikasi teoretik metode *tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī.

Bab V, merupakan bagian Penutup dari pembahasan disertasi ini yang berisi tentang empat hal, yaitu: 1. Kesimpulan, 2. Implikasi teoretik, 3. Keterbatasan studi, 4. Saran dan rekomendasi dari penelitian disertasi yang telah dilakukan ini.

BAB II

KONSEP *TARJĪH* DALAM PENAFSIRAN AYAT-AYAT *AḤKĀM*

A. *Ta'arūḍ al-Adillah* dan Upaya Penyelesaiannya

Tarjīh sangat berkait erat dengan *ta'arūḍ al-adillah* (pertentangan dalil), sebab dengan adanya pertentangan dalil itulah, maka dibutuhkan beberapa metode penyelesaian, yang salah satunya adalah dengan metode *tarjīh*. *Ta'arūḍ al-adillah* dan berbagai upaya penyelesaiannya dapat ditemukan dalam banyak literatur tafsir, baik klasik maupun kontemporer. Namun demikian, para ulama *uṣūl al-fiqh* yang lebih tertarik untuk melakukan pembahasan terhadap *ta'arūḍ al-adillah* serta membuat konsep-konsep penyelesaiannya. Hal ini tidak dapat dimungkiri sebab mereka sangat berkepentingan untuk membuat klasifikasi terhadap dalil-dalil hukum sebelum melakukan *istinbāṭ* terhadapnya.

Adapun para mufassir, walaupun tidak melakukan pembahasan terhadap konsep *ta'arūḍ al-adillah* secara utuh sebagaimana dilakukan oleh ulama *uṣūl al-fiqh*, namun mereka juga menerapkan konsep-konsep tersebut ketika menafsirkan al-Qur'an. Misalkan metode *nasakh* sebagai salah satu solusi terhadap *ta'arūḍ al-adillah*, yang sejak lama telah menjadi bahan kajian para mufassir maupun pemerhati ilmu-ilmu al-Qur'an. Dengan demikian, di dalam membahas *ta'arūḍ al-adillah*, tidak seharusnya menerapkan dikotomi antara diskursus tafsir dan *uṣūl al-fiqh*, karena keduanya sama-sama berkepentingan untuk menyelesaikan pertentangan dalil

(*ta'arūḍ al-adillah*), sehingga konsep-konsep dalam *ta'arūḍ al-adillah* yang telah dibangun oleh para ulama dapat digunakan, baik untuk *istinbāḥ* (menggali) hukum maupun menafsirkan al-Qur'an.

1. Pengertian *Ta'arūḍ al-Adillah*

Ta'arūḍ yang berasal dari fi'il *thulāthī mujarrad* (عَرَضَ) yang berarti memperlihatkan, membandingkan dan membantah. Kemudian lafaz tersebut ditambah huruf ta' dan alif menjadi fi'il *khumāsī mazīd fīh*, yakni (تَعَارَضَ) yang bermakna berlawanan, bertentangan, atau bentrokan.¹ Sedangkan (تَعَارَضَ) tidak lain adalah merupakan isim *maṣdar* dari fi'il *khumāsī* tersebut. Dalam redaksi lain dapat dinyatakan bahwa *ta'arūḍ* adalah:

إِعْتِرَاضُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ الْآخَرَ.²

Adanya dua hal yang saling berpaling (bertentangan) satu sama lain.

Adapun pengertian *ta'arūḍ* secara istilah, terdapat beberapa pendapat yang disampaikan para ulama, antara lain:

تَقَابُلُ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ، أَيْ بِحَيْثُ يَمْنَعُ كُلُّ مِنْهُمَا الْآخَرَ أَنْ يَكُونَ صَاحِحًا لِمَا اسْتَدَلَّ بِهِ إِلَيْهِ.³

Adanya dua dalil yang menerima penolakan satu sama lain, dalam arti bahwa masing-masing *madlūl* dari dua dalil tersebut saling menolak untuk dikompromikan.

¹ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Ct. XXV, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), 916-917.

² 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī'*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 214.

³ 'Abd al-Raḥmān bin 'Abd al-'Azīz al-Sudais, *Sulālah al-Fawā'id al-Uṣūliyah*, Cct. I, (Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1996), 325.

Menurut Wahbah al-Zuhailī, para ulama uṣūl al-fiqh mendefinisikan *ta'arūḍ* sebagai berikut:

هُوَ أَنْ يَفْتَضِيَ أَحَدُ الدَّلِيلَيْنِ حُكْمًا فِي وَاقِعَةٍ خِلَافَ مَا يَفْتَضِيهِ الدَّلِيلُ الْآخَرُ فِيهَا.⁴

Penetapan salah satu dalil terhadap suatu hukum kasus, berbeda dengan apa yang ditetapkan oleh dalil lain dalam kasus yang sama.

‘Abd al-Wahhāb Khallāf, dalam kitab uṣūl al-fiqhnya menyebutkan definisi *ta'arūḍ*, sebagai berikut:

اِفْتِضَاءٌ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا (الدَّلِيلَيْنِ) فِي وَاقِعَةٍ وَاحِدَةٍ حُكْمًا فِي الْوَاقِعَةِ يُخَالِفُ مَا يَفْتَضِيهِ الدَّلِيلُ الْآخَرُ فِيهَا.⁵

Penetapan dua dalil dalam satu waktu yang sama terhadap suatu hukum kasus, yang berbeda satu sama lain.

Ta'arūḍ dalam dalil-dalil syara' terjadi pada satu tingkat kekuatan yang sama. Apabila salah satu dalil yang bertentangan tersebut lebih kuat, maka ketentuan hukumnya harus mengikuti dalil yang lebih kuat, dan tidak boleh beralih pada hukum sebaliknya, dengan mengamalkan dalil yang lebih lemah. Berdasarkan ketentuan tersebut, maka *ta'arūḍ* tidak terjadi antara dalil *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, antara naṣṣ dengan *ijmā'* atau *qiyās*, maupun antara *ijmā'* dan *qiyās*. Namun demikian, *ta'arūḍ* dapat terjadi antara dua ayat, dua ḥadīth yang sama-sama *mutawātir*, antara ayat dan ḥadīth *mutawātir*, antara

⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz. II, Cet. I, (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 1173.

⁵ Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah*, 214. Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jadwal al-Fuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Nibrās li al-Nashr wa al-Tauzī', 2020), 121.

dua hadīth yang sama-sama tidak *mutawātir*, ataupun antara dua qiyās, sebab dalil-dalil tersebut dianggap sederajat.⁶

Sebagian ulama uṣūl al-fiqh berpendapat bahwa *ta'arūḍ* tidak akan terjadi antara dua dalil syara' yang sama-sama *qaṭ'ī*, sebab dalil-dalil *qaṭ'ī* yang sudah jelas kekuatan dan kepastian hukumnya tidaklah saling mengungguli satu sama lain. Namun jika terdapat indikasi *ta'arūḍ* pada dalil-dalil *qaṭ'ī* tersebut, maka keduanya harus sama-sama diberlakukan, berdasarkan *al-jam'u wa al-taufiq*. Hal ini berbeda dengan pendapat Wahbah al-Zuhailī yang menegaskan bahwa *ta'arūḍ* boleh saja terjadi antara dua dalil yang sama-sama *qaṭ'ī*, sebagaimana hal itu juga dapat terjadi pada dalil-dalil yang sama-sama *ẓannī*, sebab pertentangan antara dalil-dalil tersebut hanya terjadi secara *zāhir*, bukan secara hakiki.⁷

Menurut Jumhūr Shāfi'iyah, Mālikiyah dan Ḥanābilah bahwa pertentangan dalil muncul dari pemikiran mujtahid, bukan terjadi dalam kenyataan dalil-dalilnya, sebab di dalam shari'at tidak terdapat pertentangan satu sama lain. Di samping itu, dalil-dalil shara' berbeda satu sama lain dalam tingkatan dan kekuatannya, maka dari itu seorang mujtahid perlu mengetahui dalil-dalil yang dahulu dan lebih akhir, agar mereka tidak mengambil dalil yang lemah padahal masih terdapat dalil yang lebih kuat. Terkadang dalil-dalil shara' dihadapkan pada suatu pertentangan dan kesepadanan, hal itu akan menjadikan suatu dalil seperti tidak ada, maka dari itu perlu menampakkkan sebagian dalil-dalil tersebut dengan menggunakan *tarjih*, jika

⁶ Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah*, 214.

⁷ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh*, II/1175.

tidak demikian, maka deretan dalil-dalil dan ketentuan hukumnya akan bertele-tele.⁸

2. Penyelesaian *Ta'arud al-Adillah*

Dalam rangka melakukan ijtihad, seorang mujtahid perlu melakukan pemilahan terhadap dalil-dalil yang menjadi obyek ijtihad, menelusuri hubungan antar dalil, serta menilik pendapat-pendapat ulama sebelumnya. Demikian juga dengan seorang mufassir yang hendak menafsirkan al-Qur'an, juga seringkali dihadapkan pada banyaknya pilihan makna atas suatu lafaz, maupun pendapat-pendapat mufassir sebelumnya tentang makna suatu ayat tertentu. Apalagi jika dalil-dalil maupun pendapat-pendapat para ulama (mazhab) tersebut bertentangan satu sama lain, tentunya akan menjadi sebuah kesulitan tersendiri yang harus dihadapi. Dengan demikian penyelesaian atas *ta'arud al-adillah wa al-aqwāl* merupakan kebutuhan mendesak, baik bagi seorang mujtahid maupun mufassir di dalam menjalankan aktifitas mereka.⁹

Berkaitan dengan penyelesaian *ta'arud al-adillah wa al-aqwāl* di atas, para ulama sepakat untuk menggunakan salah satu dari empat metode yang telah dikembangkan, baik oleh kelompok Ḥanāfiyah maupun Shāfi'iyah.

Empat metode tersebut adalah *al-jam'u wa al-taufiq*, *al-nasakh*, *al-tarjih*, dan

⁸ Ibid., II/1171.

⁹ *Ta'arud* dapat terjadi secara keseluruhan dari aspek-aspek dalil yang ada, atau hanya pada sebagian aspeknya saja. Dalam hal ini, jika pertentangan hanya terjadi pada sebagian aspek saja, maka dapat dilakukan *al-jam'u wa al-taufiq*. Namun apabila *ta'arud* terjadi pada seluruh aspeknya, maka penyelesaiannya adalah sebagai berikut: (a). Jika salah satunya lebih kuat, misalkan antara *qaṭ'ī* dan *zannī*, maka diselesaikan dengan *al-tarjih*, (b). jika setara dalam *thubūt* (ketetapan)nya, dan diketahui perbedaan waktu turunnya dalil, dapat diselesaikan dengan *nasakh*, (c). Jika dua dalil setara dalam aspek *thubūt*, dan tidak diketahui perbedaan waktu turunnya, maka tidak boleh menasakh, melainkan hendaknya tawaqquf (meninggalkan dalil), namun boleh juga memilih salah satu dari keduanya dengan bebas. Muhammad Bakr Ismā'īl (w. 1426 H), *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. III, (tt: Dar al-Manar, 1999), 257.

juga *al-tawaqquf/tasāquṭ al-dalīlain*. Masing-masing dari empat metode penyelesaian tersebut mempunyai cara kerja dan kensekuensi yang berbeda-beda. Di samping itu, penggunaannya juga harus dilakukan secara *tartīb* (runtut), tidak dapat diterapkan sesuai keinginan mujtahid, melainkan harus disesuaikan dengan karakteristik dalil-dalil yang bertentangan tersebut. Namun demikian, terdapat dua metode yang berbeda di dalam menerapkan runtutan penyelesaian terhadap *ta'arūḍ al-adillah wa al-aqwāl* tersebut.

a. Metode Ḥanafiyah

Menurut kelompok Ḥanafiyah, jika terjadi *ta'arūḍ* maka yang harus dilakukan adalah menyelesaikannya secara runtut melalui *al-nasakh, al-tarjīh, al-jam'u wa al-taufiq*, dan *al-tawaqquf/tasāquṭ al-dalīlain*. Dengan demikian, jika *ta'arūḍ* sudah dapat diselesaikan melalui tahap pertama, maka tidak perlu lagi menggunakan tahap berikutnya. Namun jika *ta'arūḍ* tersebut tidak dapat diselesaikan melalui tahap pertama, maka dapat diupayakan untuk diselesaikan melalui tahap-tahap berikutnya secara runtut.

1) *Al-Nasakh*

Dalam menerapkan *nasakh*, seorang mujtahid harus meneliti runtutan waktu turunnya ayat-ayat yang tampak bertentangan. Apabila diketahui perbedaan masa turunnya, maka ayat yang turun lebih akhir dapat dihukumi sebagai *nāsikh* (ayat yang menyalin), dan yang turun lebih dulu sebagai *mansūkh* (ayat yang disalin).¹⁰ Ketentuan tersebut dapat diberlakukan jika

¹⁰ Dalam tinjauan bahasa Arab, kata *Nasakh* mempunyai tiga macam makna, sebagaimana ditunjukkan dalam beberapa contoh redaksi berikut: (1). “نسخ الكتاب”, yang artinya: saya memindahkan tulisan dari satu kitab ke kitab yang lain. Hal ini tidak merubah kondisi *mansūkh*,

keduanya sama-sama kuat, yang sekiranya masing-masing dapat menasakh yang lainnya. Dalam hal ini, *nasakh* mungkin terjadi antara sesama ayat al-Qur'an, antara ayat al-Qur'an dengan sunnah *mutawātirah* ataupun sunah *masyhūrah*, maupun antara sesama ḥadīth *aḥād*.¹¹

2) *Al-Tarjīh*¹²

Tarjīh digunakan oleh kelompok Ḥanāfiyah, jika *ta'arūḍ* tidak dapat diselesaikan melalui jalan *nasakh*, yakni apabila tidak dapat diketahui dalil mana yang turun lebih akhir dari dua dalil yang tampak bertentangan tersebut, maupun jika dua dalil yang tampak bertentangan itu berbeda dalam kekuatannya. Dengan demikian, *tarjīh* dapat diberlakukan antara dalil *muḥkam* atas *mufassar*, antara *ibārah* atas *ishārah*, antara *muḥarrim* (yang mengharamkan) atas *mubīḥ* (yang memperbolehkan), juga antara ḥadīth-ḥadīth *aḥād* yang berbeda kualitas para perawinya, dan lain sebagainya.

sebab *nāsikh* hanya membuat salinan yang sama dari satu kitab ke kitab yang lain. Makna ini tidak masuk dalam pembahasan Nasakh, (2). “نسخت الشمس الظل” yang berarti Matahari telah menghapus bayangannya. Dalam hal ini matahari telah menghilangkan bayangannya sendiri dan menempati tempat bayangan tersebut. Makna inilah yang menjadi pembahasan dalam *nāsikh-mansūkh* pada al-Qur'an, (3). “نسخت الريح الاثار” yang artinya: angin telah menghapus bekas-bekas (bau). Dalam hal ini, bekas bau tidak digantikan baik oleh angin maupun oleh sesuatu yang lain. Pengertian ini adalah makna nasakh secara bahasa. Adapun makna *nasakh* secara istilah adalah “رفع الحكم الشرعى” yaitu, mengangkat suatu hukum shara' sebab adanya dalil shara' yang datang kemudian. Dalam hal ini proses pengangkatannya disebut *nasakh*, hukum yang diangkat disebut *mansūkh*, dan hukum yang mengganti disebut *nāsikh*. Qatādah ibn Da'amah Abū Khaṭṭāb al-Saddūsī al-Baṣrī (w. 117 H), *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, Cet. III, Taḥqīq. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, (tt: Muassasah al-Risālah, 1998), 6-7.

¹¹ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh*, II/1176.

¹² *Tarjīh* merupakan dalil yang dipertimbangkan oleh shara' dan banyak dicontohkan dalam Qur'an, antara lain: al-Qur'an, 6: 81, “فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ”, artinya: Manakah dari kedua golongan itu yang lebih berhak mendapat keamanan (dari malapetaka), jika kamu mengetahui?. 'Abd al-Raḥmān ibn Najm ibn 'Abd al-Waḥḥāb al-Jazarī, Abū al-Farah Nāsiḥ al-Dīn ibn al-Hanbalī (w. 634), *Istikhrāj al-Jidāl min al-Qur'ān al-Karīm*, Taḥqīq. Zāhir ibn 'Iwāḍ, Cet. II, (Maṭābi' al-Farzadaq al-Tijāriyah, 1401 H), 121-122. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 138.

Selain itu, kelompok Ḥanāfiyah lebih mengutamakan pemberlakuan *tarjih* daripada *al-jam'u wa al-taufiq*. Sebab menurut mereka, mendahulukan *rājih* atas *marjūh* lebih mudah diterima oleh akal.¹³

3) *Al-Jam'u wa al-Taufiq*¹⁴

Kelompok Ḥanāfiyah baru akan menggunakan *al-jam'u wa al-taufiq* jika mereka mengalami kesulitan di dalam melakukan *tarjih*, karena bagaimanapun mengamalkan kedua dalil yang bertentangan lebih utama daripada mengabaikan keduanya. Dalam hal ini mereka menetapkan beberapa ketentuan dalam menggunakan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, yang tentunya disesuaikan dengan karakteristik masing-masing dalil yang bertentangan tersebut, sebagaimana ditunjukkan dalam tabel 2.1.¹⁵

Tabel 2.1:
Penerapan *al-jam'u wa al-taufiq* berdasarkan karakteristik *ta'arud*.

No	Karakteristik <i>Ta'arud</i>	Contoh	Keterangan
1	Kedua dalil sama-sama <i>'amm</i>	1. Ḥadīth tentang celaan bagi orang yang mengajukan diri sebagai saksi. ¹⁶ 2. Ḥadīth tentang pujian bagi orang yang siap bersaksi sebelum diminta. ¹⁷	1. Berkaitan dengan hak sesama manusia 2. Berkaitan dengan hak Allah
2	Kedua dalil sama-sama	1. Ungkapan: berilah sesuatu pada orang fakir.	1. Fakir yang dapat menjaga diri, tidak

¹³ al-Zuhaiḥī, *Uṣūl al-Fiqh*, II/1177.

¹⁴ *Al-jam'u wa al-taufiq* merupakan upaya untuk melakukan penelitian dan ijtihad dengan cara yang tepat, dalam rangka untuk mengamalkan dua dalil yang tampak bertentangan. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyah Syabāb al-Azhār, 2002), 229.

¹⁵ al-Zuhaiḥī, *Uṣūl al-Fiqh*, II/1178-1179.

¹⁶ Redaksi ḥadīth: "خَيْرُكُمْ قَرِينٌ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَكُونُ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ". Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin Muḥīrah al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh (w. 256 H), *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Takhrij: Muḥammad bin 'Abd al-Karīm, Juz. I, Cct. I, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1999), 495.

¹⁷ Redaksi ḥadīth: "أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَ". Muslim bin Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairī al-Naisābūrī (w. 261 H), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. III, Taḥqīq: M. Fuad 'Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth, t.th), 1344.

	<i>muṭlaq</i>	2. Ungkapan: Jangan beri sesuatu pada orang fakir.	meminta-minta. 2. Fakir yang suka meminta-minta.
3	Kedua dalil sama-sama <i>khāṣṣ</i>	1. Ungkapan: berilah sesuatu pada Khalid 2. Ungkapan: jangan memberi sesuatu pada Khalid.	1. Jika Khalid dapat <i>istiḡamāh</i> dalam beragama. 2. Jika Khalid tidak <i>istiḡamāh</i> .
4	Antara dalil ‘ <i>āmm</i> dan <i>khāṣṣ</i>	1. ‘Iddah <i>muṭallaqah</i> adalah tiga <i>qurū’</i> . (‘ <i>āmm</i>). ¹⁸ 2. Tidak ada ‘iddah bagi wanita yang dicerai sebelum dukhul (<i>khāṣṣ</i>). ¹⁹	Memberlakukan <i>takhṣīṣ</i> terhadap dalil yang ‘ <i>āmm</i> .

4) *Al-Tawaqquf/Tasāquṭ al-Dalīlāin*

Maksudnya adalah menggugurkan dua dalil yang bertentangan dan beralih untuk menggunakan dalil lain yang lebih rendah. Hal ini dilakukan jika tidak ada satupun dari tiga metode di atas yang dapat diterapkan untuk menyelesaikan *ta’arūḍ* (pertentangan) antar dalil. Misalkan jika terjadi *ta’arūḍ* antara ayat-ayat al-Qur’an, dan tidak ada metode lain yang dapat menyelesaikannya, maka seorang mujtahid hendaknya menghentikan pembahasan (*tawaqquf*) dan beralih pada dalil sunnah. Demikian juga, jika *ta’arūḍ* terjadi antara dua ḥadīth yang tidak dapat diselesaikan, maka hendaknya ia berpindah pada pendapat sahabat (bagi yang menjadikannya

¹⁸ al-Qur’an, 2: 228 “وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” artinya: Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka menunggu (masa ‘iddah) tiga kali *qurū’*. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 37.

¹⁹ al-Qur’an, 33: 49 “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدْوٍ تَعْتَدُونَهَا”. Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukminah, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka tidak ada masa ‘iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 425.

hujjah), atau langsung berpindah pada qiyās bagi mereka yang tidak menggunakan pendapat sahabat.²⁰

Apabila *ta'arūḍ* terjadi pada selain *naṣṣ*, misalkan *ta'arūḍ* antara dua qiyās, maka seorang mujtahid harus melakukan *tarjīḥ* berdasarkan faktor yang paling unggul di antara dua qiyās tersebut. Misalkan, dengan mengunggulkan qiyās yang berdiri atas '*illah manṣūṣah*' (disebutkan dalam *naṣṣ*) atas qiyās yang menggunakan '*illah mustanbaḥah*' (yang digali/diupayakan), baik melalui jalan *munāṣabah* maupun yang lain. Namun, jika tidak ditemukan faktor yang lebih unggul dari dua qiyās tersebut, maka seorang mujtahid hendaknya melakukan pemantapan diri dengan menerima dan mengamalkan qiyās yang lebih dapat menenangkan hati. Dia hendaknya tidak berpindah dari qiyās yang telah dipilihnya, kecuali jika dia berfikir ulang, lalu ijtihadnya berubah.²¹

b. Metode Shāfi'iyah

Berbeda dengan metode kelompok Ḥanāfiyah, kalangan Shāfi'iyah yang juga didukung oleh kelompok Mālikiyah, Ḥanābilah, serta Zāhiriyyah, mempunyai tuntutan metode yang berbeda di dalam menyelesaikan *ta'arūḍ al-adillah*. Metode yang mereka gunakan biasa dikenal dengan metode *jumhūr*, sebab banyaknya ulama (mazhab) yang mendukung dan menggunakannya. Dalam hal ini menurut *jumhūr*, apabila terjadi *ta'arūḍ*

²⁰ al-Zuhaiḥī, *Uṣūl al-Fiqh*, II/1179

²¹ Hal ini berbeda dengan pendapat al-Shāfi'ī yang memperbolehkan mujtahid untuk memilih salah satu qiyās walaupun tidak ada yang lebih unggul di antara keduanya. *Ibid.*, II/1180.

(pertentangan) antar dalil (naṣṣ) maka langkah-langkah penyelesaiannya adalah sebagai berikut:

1) *Al-Jam'u wa al-Taufiq*

Kompromi antar dalil atau *al-Jam'u wa al-taufiq* merupakan langkah pertama yang harus diperhatikan, dan wajib dilakukan jika tidak ada penghalang. Hal ini berdasarkan *ḥukm al-aṣl* bahwa, pada dasarnya keberadaan suatu dalil adalah untuk diamalkan, bukan disia-siakan. Dengan demikian, menurut Jumhūr, jika ditemukan suatu alasan untuk dapat mengamalkan (secara bersamaan) dalil-dalil yang tampak bertentangan, maka hal itu wajib dilakukan. Alasan tersebut tidak harus berlaku pada semua sisi dalil, bahkan walaupun hanya terdapat pada sebagian sisi saja, kompromi antar dalil tetap harus dilakukan. Namun demikian, *al-Jam'u wa al-taufiq* pada sebagian sisi dari dalil-dalil yang bertentangan tersebut tidak serta merta boleh diterapkan, kecuali jika sesuai dengan salah satu dari tiga kondisi.²²

Tabel 2.2

Al-Jam'u wa al-taufiq pada sebagian sisi yang diperselisihkan

No	Kondisi <i>Ta'arud</i>	Contoh	Keterangan
1	Dalil yang dipertentangkan menerima pembagian "تبعيض".	Jika dua pihak menguasai dan mengklaim kepemilikan rumah, maka tidak bisa dimenangkan salah satunya. Oleh karena itu, kompromi hanya bisa berlaku untuk sebagian sisinya, yakni sisi kepemilikan. Sebab sisi kepemilikan dapat dibagi	Penguasaan atas suatu obyek merupakan dalil yang jelas atas kepemilikan. Sedangkan kemilikan itu dapat dibagi. Maka, rumah itu dapat dibagi dua.

²² Ibid., II/1182-1184.

2	Keduanya dapat menerima hukum yang beragam, sehingga dapat diterapkan secara berbeda	<p>1. لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ.²³</p> <p>2. إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا، ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمْ نَافِلَةٌ.²⁴</p>	<p>1. Diartikan sebagai keutamaan salat dimasjid</p> <p>2. Tetap sahny salat di rumah bagi orang yang rumahnya dekat dengan masjid</p>
3	Dalil yang bertentang bersifat ‘ <i>āmm</i>	<p>1. Ayat tentang ‘iddah wanita hamil dan ‘iddah wanita yang ditinggal mati.</p> <p>2. Ḥadīth tentang persaksian.²⁵</p>	Masing-masing dalil diberlakukan berbeda, namun masih dalam cakupan keumuman makna dalil-dalil tersebut.

2) *Al-Tarjīh*

Apabila dalil-dalil yang bertentangan tidak dapat dikompromikan melalui metode *al-Jam’u wa al-taufīq*, maka langkah kedua yang harus dilakukan adalah mengupayakan penyelesaiannya menggunakan metode *tarjīh*, yakni penelitian terhadap masing-masing dalil untuk menemukan dalil yang paling unggul di antara dalil-dalil tersebut. Dengan demikian, hasil akhir dari *tarjīh* adalah ditemukannya dalil yang *rājih* (unggul) yang nantinya akan diamalkan, serta diketahuinya dalil yang *marjūh* (diungguli) yang tidak perlu diamalkan. Namun demikian, di dalam melakukan *tarjīh* terdapat banyak

²³ Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Umar bin Aḥmad bin Mahdī bin Mas’ūd bin al-Nu’mān bin Dinār al-Baghdādī, al-Dār Quṭnī (w. 385 H), *Sunan al-Dār Quṭnī*, Juz. II, Cet. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004), 292.

²⁴ Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu’aib bin ‘Alī al-Ḥurasānī al-Nasāī, *al-Mujtabā min al-Sunan/al-Sunan al-Sughrā li al-Nasāī*, Juz. II, Cet. II, (Ḥalab: Maktab al-Matbū’at al-Islāmiyah, 1986), 112.

²⁵ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, I/495. Muslim bin Ḥajjāj al-Naisābūrī *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/1344. Atau lihat kembali contoh *al-ja’u wa al-taufīq* pada kelompok Ḥanafiyah.

ketentuan yang harus dipenuhi, jika tidak, maka *tarjih* tidak dapat dilakukan.²⁶

3) *Al-Nasakh*

Walaupun berbeda di dalam menempatkan runtutan penggunaan *nasakh*, namun antara kelompok Ḥanāfiyah dan Jumhūr ulama sepakat di dalam menetapkan syarat-syarat penggunaannya. Di antaranya bahwa *al-mansūkh* harus datang lebih awal daripada *al-nāsikh*, dan setelah terjadinya *nasakh* maka ketentuan hukum yang terdapat pada *al-mansūkh* tidak berlaku lagi, baik keseluruhan maupun hanya sebagian saja.

4) *Al-Tawaqquf/Tasāquṭ al-Dalīlain*

Sebagaimana kelompok Ḥanāfiyah, Jumhūr ulama juga menempatkan *al-tawaqquf/tasāquṭ al-dalīlain* sebagai langkah terakhir jika sudah tidak terdapat cara lain untuk menyelesaikan *ta'arūḍ al-adillah*. Namun demikian, Iyāḍ bin Nāmī dalam kitab *uṣūl al-Fiqh*nya menjelaskan bahwa, dalam kondisi tersebut seorang mujtahid dapat memilih beberapa opsi, sebagai berikut: mencari dalil-dalil lain di luar dua dalil yang bertentangan tersebut ataupun menghentikan pencariannya, boleh juga memilih secara bebas dari dua dalil tersebut, atau memilih yang paling berat, bahkan juga sebaliknya memilih yang paling ringan.²⁷

²⁶ Ibid., II/1184.

²⁷ Iyāḍ bin Nāmī bin 'Iwad al-Sulamī, *Uṣūl al-Fiqh al-Ladhī lā Yasa' al-Faqīh Jahlah*, Cct. I, (Riyād: Dār al-Tadmīrah, 2005), 416.

B. Konsep *Tarjīh* Menurut Para Ulama

Dalam tinjauan bahasa, “ترجيح” berasal dari fi’il māḍī “رحح” yang kemudian ditambah *tashdid* untuk menciptakan makna *ta’diyah* “رَحَّح”. Berkaitan dengan hal ini, Ibnu Fāris menyatakan bahwa “رحح” yang terdiri dari tiga huruf “ر،ح،ح” merupakan satu kesatuan kalimat yang mengandung makna tambahan “زيادة”.²⁸ Dengan demikian, setelah bermakna *ta’diyah*, maka “رَحَّح” bermakna “menambahkan”. Ia juga bermakna mencondongkan “التميل” dan memenangkan “التغليب”, yang dalam redaksi lain dapat dikatakan:

إثباتُ الفضلِ في أحدِ جانبي الممتثلين أو جعلُ الشيءِ راجِحًا.²⁹

Penetapan terhadap sesuatu yang lebih unggul dari dua sisi yang diperbandingkan, atau menjadikan sesuatu hal lebih unggul dari yang lain.

Adapun pengertian *tarjīh* secara istilah, walaupun terdapat banyak pendapat, namun dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni pengertian *tarjīh* menurut kelompok Ḥanāfiyah dan pengertian *tarjīh* menurut Jumhūr ulama. Dalam hal ini, mayoritas ulama Ḥanāfiyah menyatakan bahwa *tarjīh* adalah:

إظهارُ زيادةٍ لأحدِ الممتثلين على الآخرِ بما لا يستقلُّ.³⁰

²⁸ Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Muʿjam Maqāyis al-Lughah*, Juz. II, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 489.

²⁹ al-Sudais, *Sulālah al-Fawāid*, 325. *Tarjīh* merupakan konsekuensi dari *ta’arūḍ*, dan keduanya lahir berdasarkan persangkaan (*ẓanniyah*). Dengan demikian, ketika ada dugaan terjadinya *ta’arūḍ* maka disitulah *tarjīh* dibutuhkan. Di samping itu, *tarjīh* hanya diperlukan untuk menyelesaikan *ta’arūḍ* di antara dalil-dalil yang bersifat *ẓannī* (dugaan) saja. Muḥammad bin Ḥusain bin Ḥasan al-Jaizānī, *Ma’ālim Uṣūl al-Fiqh ‘Ind Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, Cct. V, (tt: Dār Ibn al-Jauzī, 1427 H), 274.

³⁰ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1185. Sa’d al-Dīn Mas’ūd bin ‘Umar al-Taftāzānī (w. 793 H), *Sharh al-Talwīḥ ‘alā al-Taḍfīh*, Juz. II, (Mesir: Maktabah Ṣābiḥ, t.th), 206.

Menampakkan kelebihan yang dimiliki oleh salah satu dari dua perkara yang serupa atas perkara yang lain, dengan sesuatu yang tidak berdiri sendiri.

Berdasarkan definisi di atas, menurut kelompok Ḥanāfiyah, tidak boleh melakukan *tarjīh* terhadap dua perkara yang tidak sebanding, misalkan antara ayat al-Qur'an dengan ḥadīth *aḥād*, maupun antara ḥadīth *aḥād* dengan qiyās. Walaupun sering terdapat suatu ungkapan, misalkan; ḥadīth *aḥād* bertentangan dengan qiyās, maka sudah pasti ḥadīth *aḥād* yang harus dimenangkan. Adapun ungkapan “بما لا يستقل”, menunjukkan ketidakbolehan melakukan *tarjīh* terhadap dalil yang mandiri (مستقل). Berdasarkan ketentuan di atas, ulama Ḥanāfiyah menolak adanya *tarjīh* yang tidak sebanding secara kuantitas, misalkan pada satu sisi hanya terdapat satu ḥadīth atau satu qiyās, namun di sisi yang lain terdapat dua ḥadīth ataupun dua qiyās. hal ini disebabkan karena kekuatan suatu dalil adalah terletak pada sifat yang ada di dalamnya, bukan sebab digabungkan dengan dalil yang lain.³¹

Pendapat di atas tidak sejalan dengan pendapat Jumhūr ulama bahwa *tarjīh* dapat dilakukan dengan banyaknya dalil pada salah satu sisi yang diperbandingkan, sebab tujuan utama *tarjīh* adalah kuatnya dugaan (*ẓann*) terhadap perkara yang lebih unggul dari salah satu dua perkara yang bertentangan. Di sisi lain, menurut para ahli *taḥqīq* dari kalangan Shāfi'iyah bahwa *tarjīh* hanya boleh dilakukan terhadap dalil-dalil *ẓannī* saja, bukan

³¹ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh*, II/1186.

pada dalil-dalil *qaṭ'ī*. Demikian juga, *tarjīh* tidak boleh dilakukan antara dalil-dalil yang tidak sederajat, misalkan antara dalil *qaṭ'ī* dengan dalil *ẓannī*, dan lain sebagainya.³² Atas dasar inilah, maka menurut mereka definisi *tarjīh* adalah:

تَقْوِيَةُ إِحْدَى الْأَمَارَتَيْنِ (أَيِ الدَّلِيلَيْنِ الظَّنِّينِ) عَلَى الْأُخْرَى لِيُعْمَلَ بِهَا.³³

Menguatkan salah satu dari dua dalil *ẓannī*, atas dalil *ẓannī* yang lainnya, agar (dalil *ẓannī* yang lebih kuat tersebut) dapat diamankan.

Jumhūr menyatakan bahwa mengamalkan dalil yang *rājih* hukumnya wajib, berdasarkan beberapa hal berikut: *Pertama*, menurut ijma' sahabat dan para ulama salaf setelahnya, bahwa mendahulukan sebagian dalil *ẓannī* atas sebagian dalil *ẓannī* lainnya, harus dilakukan untuk menjawab banyaknya kasus (hukum) yang terjadi. Hal itu dilakukan, jika terdapat faktor yang dapat menguatkan sebagian dalil-dalil tersebut atas dalil-dalil lain yang bertentangan dengannya. Misalkan, riwayat 'Aishah ra tentang wajibnya mandi jika dua khitān bertemu (walaupun tidak keluar sperma), lebih diunggulkan daripada riwayat Abū Sa'īd al-Khudhrī ra yang menyatakan bahwa wajib mandi jika keluar sperma.³⁴

³² Dalam hal ini, Iyād bin Nāmī al-Sulamī menambahkan bahwa *tarjīh* dapat dilakukan jika: 1. Terjadi di antara dalil, bukan antara pengakuan dan bukti (di pengadilan), 2. Pertentangannya dapat dilihat secara *ẓāhir* (nyata), 3. Kedua dalil tidak dapat dikompromikan, 4. Tidak diketahui, dalil mana yang lebih dahulu waktu turunnya. Jika diketahui, maka dapat diberlakukan nasakh. Al-Sulamī, *Uṣūl al-Fiqh*, 429.

³³ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1186. Taqī al-Dīn al-Subukī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Abd al-Kāfī bin 'Alī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj (Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qāḍī al-Baidāwī*, Juz. III, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), 208.

³⁴ Adapun riwayat Abū Sa'īd al-Khudhrī ra adalah: «إِنَّمَا الْمَاءُ:» عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّمَا الْمَاءُ:» مِنْ الْمَاءِ. Muslim bin Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairī al-Naisābūrī (w. 261 H), *Ṣaḥīḥ Muslim*,

Kedua, berdasarkan akal sehat. Orang-orang yang berakal (sehat) di dalam melakukan suatu perbuatan, pasti menginginkan perbuatannya tersebut didasarkan pada landasan yang unggul (kuat). Hal ini merupakan pola pikir umum yang dimiliki masyarakat, sehingga dapat dimasukkan dalam kategori *'urf*, yakni kebiasaan yang berlaku pada mereka. Di samping itu juga terdapat riwayat dari Ibnu Mas'ūd ra yang menempatkan pandangan umum masyarakat (*'urf*) pada tempat yang cukup strategis dalam penetapan hukum Islam, sebagai berikut:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ.³⁵

Sesuatu yang menurut pandangan orang-orang Islam adalah baik, maka ia baik pula dalam pandangan Allah. Demikian juga sesuatu yang buruk dalam pandangan orang-orang Islam, maka ia pun buruk dalam pandangan Allah SWT.

Riwayat di atas menjadi landasan lahirnya kaidah-kaidah tentang *al-ādah* dan *al-'urf*. Misalkan kaidah bahwa, hukum asal menempatkan aplikasi (*taṣarruf*) terhadap hal-hal yang bersifat *shar'ī* pada posisi *taṣarruf* yang bersifat *'urfī*. Maksudnya adalah, apa yang telah berjalan dan dianggap baik menurut *'urf* (kebiasaan), maka hal itu pun dianggap baik dalam pandangan shari'at.³⁶

Taḥqīq: M. Fuad 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth, t.th. Sedangkan riwayat dari 'Āishah ra adalah: "عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: «إِذَا التَّقَى الْحَيَاتَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ»". Abū Yūsuf Ya'qūb bin Ibrāhīm bin Ḥabīb bin Sa'd bin Ḥabbātah al-Anṣārī (w. 182 H), *al-Athār*, Taḥqīq. Abū al-Wafā, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 13.

³⁵ Abū 'Abdillāh al-Ḥākim Muḥammad bin 'Abdillāh bin Muḥammad bin Hamdaweh bin Nu'aim bin Ḥakam al-Ḍabbī al-Naisābūrī (w. 405 H), *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, Juz. III, Cct. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 83.

³⁶ Kaidah ini disebutkan oleh Wahbah al-Zuhaiḥī dalam kitab uṣūl al-fiqhnya dengan redaksi: "الأصل "تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية". Wahbah al-Zuhaiḥī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1187.

1. *Tarjih* antar Naṣṣ

Praktek *tarjih* yang dilakukan oleh para ulama dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu *tarjih* di antara naṣṣ dan *tarjih* antar qiyās. Masing-masing pembagian tersebut mempunyai karakteristik dan metode yang berbeda-beda. Adapun berkaitan dengan *tarjih* antar naṣṣ, terdapat beberapa obyek *tarjih* yang perlu diketahui, yaitu *tarjih* pada sanad, matan, *madlūl* (hukum), dan juga *tarjih* terhadap faktor-faktor eksternal dari naṣṣ tersebut.

a. *Tarjih* Sanad

Sanad yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah jalan (jalur) pemberitaan dari matan, yakni orang-orang (para rawi) yang menjadi perantara sampainya suatu matan. Hal ini merupakan obyek *tarjih* yang cukup penting, sebab melalui kredibilitas mereka lah, validitas suatu matan (ḥadīth) dipertaruhkan. Berkaitan dengan hal tersebut al-Shaukānī memberikan 42 cara untuk melakukan *tarjih* di antara sanad-sanad ḥadīth. Ia pun menyatakan bahwa macam-macam metode *tarjih* tersebut dimaksudkan untuk menguatkan dugaan (*ẓann*) adanya sanad yang lebih kuat (unggul).³⁷ Menurut Wahbah al-Zuhailī, metode *tarjih* sanad yang begitu banyak setidaknya dapat diringkas menjadi empat kelompok, yaitu: *tarjih* rawi, *tarjih* sifat periwayatan, *tarjih* kondisi periwayatan, dan *tarjih* asal riwayat (المُرْوِي عَنْهُ).³⁸

³⁷ Muḥammad ibn ‘Alī al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Juz. II, Cet. I, (Riyād: Dār al-Faḍīlah li al-Naṣr wa al-Tauzī’, 2000), 1128-1132.

³⁸ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1188.

1) *Tarjīh* Rawi

Dalam membandingkan antar sanad ḥadīth, terdapat beberapa ketentuan yang perlu diperhatikan, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 2.3.

Tabel 2.3
Tarjīh sanad dari sudut rawi

No	<i>Tarjīh</i> Rawi	Keterangan
1	<i>Tarjīh</i> berdasarkan Kuantitas rawi	Jumhūr, selain Abū Ḥanīfah dan Abū Yūsuf al-Karkhī bahwa, Sanad yang di dalamnya terdapat jumlah rawi lebih banyak, lebih diunggulkan. Sebab dugaan kebohongan di dalamnya lebih kecil. ³⁹
2	<i>Tarjīh</i> berdasarkan Kualitas rawi	Sanad yang di dalamnya terdapat rawi yang mempunyai kelebihan lebih diunggulkan. Misalkan kelebihan dalam hal: kedalaman ilmu, kekuatan hafalan, <i>wirā'i</i> , keadilan, ketaqwaan, pemahaman agama, maupun dari sisi bahasa Arabnya. ⁴⁰
3	<i>Tarjīh</i> berdasarkan faktor-faktor lain	Rawi yang mengamalkan riwayatnya, lebih masyhur nasabnya, laki-laki (kecuali dalam perkara tertentu) merdeka, meriwayatkan dengan cara mendengar langsung, sedikitnya rentetan rawi (sanad <i>'aīl</i>), beriktikad baik, suka bergaul dengan ahli ḥadīth, maupun banyaknya penilaian baik terhadapnya, lebih diunggulkan daripada rawi yang tidak bersifat demikian. ⁴¹

2) *Tarjīh* Sifat Periwiyatan

Tarjīh sifat periwiyatan adalah *tarjīh* yang berkaitan dengan sifat yang ada pada kuantitas maupun kualitas rawi dalam suatu sanad, sebagaimana dijelaskan pada tabel 3.4.

³⁹ Iyād bin Nāmī bin 'Iwad al-Sulamī, *Uṣūl al-Fiqh...*, 432. Sulaimān ibn 'Abd al-Qawī ibn al-Karīm al-Ṭūfī al-Ṣarṣarī, Abū al-Rabī', Najm al-Dīn, *Sharh Mukhtaṣar al-Raudah*, Juz. III, Cet. I, Taḥqīq. 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki, (tt: Muassasah al-Risālah, 1987), 690.

⁴⁰ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1190.

⁴¹ Ibid.

Tabel 3.4
Tarjīh sanad dari sudut sifat periwayatan

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	Ḥadīth <i>mutawātir</i>	Ḥadīth <i>masyhūr</i>	Diyakini validitasnya
2	Ḥadīth <i>masyhūr</i>	Ḥadīth <i>āḥād</i>	Lebih dekat kepada <i>mutawātir</i>
3	Ḥadīth <i>musnad</i>	Ḥadīth <i>mursal</i>	Semua rawinya diketahui
4	Ḥadīth <i>mursal</i> tābi'ī	Ḥadīth <i>mursal</i> tābi' al-tābi'ī	Sebab tābi'ī meriwayatkan dari sahabat (orang-orang adil yang hidup dalam kurun waktu terbaik). ⁴²
5	Ḥadīth <i>musnad</i> dalam kitab muḥaddith	Ḥadīth <i>masyhūr</i> di luar kitab muḥaddith	Sebab rendahnya indikasi kebohongan dalam kitab-kitab ahli ḥadīth, lantaran adanya sifat <i>dābiṭ</i> pada diri mereka.
6	Kitab <i>musnad</i> terpercaya	Kitab <i>musnad</i> di bawahnya	Misalkan: Kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslim lebih diunggulkan daripada <i>Musnad</i> al-Firdaus karya al-Dailamī. ⁴³
7	Riwayat dengan dibacakan	Riwayat dengan <i>ijāzah/munāwalah</i>	Semua disebabkan karena adanya kejelasan di dalam proses periwayatan, sehingga dapat meminimalisir terjadinya kesalahan. ⁴⁴
8	Riwayat <i>lafzī</i>	Riwayat <i>ma'nawī</i>	
9	Mendengar tanpa <i>hijāb</i> /penghalang	Riwayat dibelakang <i>hijāb</i>	

3) *Tarjīh* Kondisi Riwayat

Berkaitan dengan hal ini, ḥadīth yang didengar langsung dari Nabi lebih diunggulkan daripada ḥadīth yang dinukil dari catatan (kitab), sebab ḥadīth yang didengar langsung dapat terhindar dari kemungkinan adanya kesalahan dalam pencatatan. Demikian juga ḥadīth yang didengar langsung lebih diutamakan daripada ḥadīth yang diriwayatkan dari sesuatu (kejadian) yang berlangsung pada masa Nabi ataupun dalam majelis beliau, namun beliau mendiamkannya. Hal ini disebabkan karena sesuatu yang didengar

⁴² Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah ḥadīth “عَبْرَةُ الثُّرُونِ الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِمْ”. Abū Nu'aim Aḥmad bin 'Abdillāh bin Aḥmad bin Ishāq bin Mūsā bin Mihrān al-Asbihānī (w. 430 H), *Ḥilyah al-Auliya' wa Tabaqāt al-Aṣfiya'*, Juz. IV, (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H), 172.

⁴³ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1190.

⁴⁴ Ibid., II/1191.

langsung dari Nabi tidak mungkin terjadi kealpaan maupun ketidaktahuan beliau sebagai pengucapnya.⁴⁵

Ḥadīth yang diriwayatkan berdasarkan *ṣīghah* (redaksi) dari Nabi, lebih diunggulkan daripada ḥadīth yang diriwayatkan dari perbuatan beliau. Hal ini disebabkan karena dalam bagian pertama, dalalahnya lebih kuat daripada bagian kedua, yakni periwayatan berdasarkan perbuatan Nabi. Dengan demikian, riwayat yang disampaikan oleh rawi, misalkan dengan redaksi: Nabi memerintahkan, melarang, ataupun mengizinkan, lebih diutamakan daripada ḥadīth yang menceritakan tentang terjadi suatu perbuatan pada masa Nabi saw.⁴⁶

4) *Tarjīh* Asal Riwayat (*al-marwī ‘anh*)

Ḥadīth yang sanadnya tidak terdapat rawi asal (*al-marwī ‘anh*) yang diingkari periwayatannya, lebih diunggulkan daripada ḥadīth yang sanadnya terdapat rawi asal (*al-marwī ‘anh*) yang diingkari periwayatannya, seperti al-Zuhri. Demikian juga, ḥadīth yang di dalam sanadnya terdapat pengingkaran guru terhadap muridnya atas sifat lupa sang murid, lebih dimenangkan daripada ḥadīth yang sanadnya terdapat pengingkaran guru atas sifat bohong dan penyelewengan muridnya.⁴⁷

⁴⁵ Ibid. Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1132.

⁴⁶ al-Zuhaiḥī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1191

⁴⁷ Ibid. Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1132.

b) *Tarjīh* Matan

Yang dimaksud “matan” dalam pembahasan ini adalah apa yang dimuat oleh al-Kitāb (al-Qur’an), sunah, dan ijma’, baik berupa perintah, larangan, ‘*āmm*, *khāṣṣ* dan lain sebagainya. Berkaitan dengan hal ini, al-Āmidī menyebutkan 51 cara di dalam melakukan *tarjīh* di antara matan yang terjadi pertentangan. Dalam hal ini, penulis menyebutkan sebagian dari hal tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 2.5.

Tabel 2.5: *Tarjīh* matan

No	<i>Rajīh</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	Larangan	Perintah	Menolak kerusakan lebih diutamakan.
2	Perintah	Kebolehan	Demi kehati-hatian. Sebab kebolehan sudah masuk dalam perintah, tidak sebaliknya.
3	Makna hakikat	Makna <i>majāz</i>	Langsung dapat dipahami tanpa qarīnah.
4	Lafaz <i>khāṣṣ</i>	Lafaz ‘ <i>āmm</i>	Dalālahnya lebih kuat, obyeknya tertentu. ⁴⁸
5	Lafaz ‘ <i>āmm</i> yang tidak ditakhṣīṣ	Lafaz ‘ <i>āmm</i> yang ditakhṣīṣ	Keberadaan <i>takhṣīṣ</i> akan melemahkan lafaz ‘ <i>āmm</i> tersebut dan membawa pada makna <i>majāz</i>
6	Jama’ ma’rifat	Jama’ nakirah	Sebab jama’ ma’rifat dapat terhindar dari ketidakjelasan
7	Ucapan	Perbuatan	sebab ucapan lebih mengena (<i>balīgh</i>) daripada perbuatan. ⁴⁹

⁴⁸ Ketentuan ini berlaku jika keumuman dan kekhususan dari kedua lafaz tersebut bersifat *muṭlaq*, namun jika keumuman dan kekhususannya bersifat *wajhī*, maka kekhususannya dapat dimenangkan jika terdapat faktor eksternal. Apabila tidak terdapat faktor eksternal yang dapat mengunggulkan lafaz *khāṣṣ*, maka menurut kelompok Shāfi’iyah, seorang mujtahid bebas memilih untuk mengamalkan salah satu lafaz tersebut. Sedangkan Ḥanāfiyah mensyaratkan harus dengan kemantapan hati di dalam menjatuhkan pilihan di antara dua lafaz yang bertentangan tersebut, baru boleh diamalkan. Misalkan pertentangan antara ḥadīth perintah *qaḍā* ṣalāt dengan ḥadīth larangan salat pada waktu-waktu tertentu. Menurut Abū Ḥanīfah ḥadīth kedua dimenangkan, sedangkan al-Shāfi’ī menyatakan bahwa ḥadīth kedua telah ditakhṣīṣ oleh ijma’ tentang bolehnya salat jenazah pada waktu tersebut, yang menyebabkan dalalah pelarangannya menjadi lemah, dan ḥadīth tentang *qaḍā* lebih diunggulkan. al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1192. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi’ī (w. 204), *al-Musnad*, Juz. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1400 H), 166. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/121.

⁴⁹ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1192-1194.

c) *Tarjih Madlul* (sisi hukum)

Dalam permasalahan ini, al-Shaukānī mengenalkan sembilan cara untuk melakukan *tarjih*.⁵⁰ Hal itu kemudian dikembangkan oleh al-Āmidī menjadi sebelas:

Tabel 2.6: *Tarjih madlul* (sisi hukum)

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	Menetapkan keharaman	Menetapkan kebolehan	Ini pendapat Jumhūr, atas dasar ihtiyāṭ dan adanya riwayat: “ مَا اجْتَمَعَ الْحَرَامُ وَالْحَلَالُ إِلَّا غَلَبَ الْحَرَامُ ”. ⁵¹ Juga riwayat: “ دَعُ مَا يَرِيئُكَ إِلَىٰ مَا لَا ”. ⁵² Sedangkan menurut al-Ghazālī, Abū Hāshim, dan ‘Isā bin Abān, bahwa pertentangan tersebut tidak dapat diselesaikan, sebab keduanya sama-sama kuat, sehingga tidak dapat diamalkan. ⁵³
2	Menunjukkan larangan	Menunjukkan kewajiban	Menurut al-Āmidī bahwa, perhatian untuk menolak kerusakan, lebih besar daripada menarik kemaslahatan. Sebaliknya, al-Rāzī yang berpendapat: keduanya tidak ada yang lebih unggul, sehingga saling menggugurkan, sebab setara dalam hukum.
3	Menetapkan sesuatu (المثبت)	Meniadakan sesuatu (النافي)	Menurut Jumhūr, hal tersebut mengandung tambahnya ilmu, seperti <i>ta’arūḍ</i> antara <i>jarḥ</i> dan <i>ta’dīl</i> . Berbeda dengan Shāfi’iyah yang lebih mengunggulkan <i>al-nāfi</i> , sebab berdasarkan hukum asal (tidak terjadinya sesuatu). Adapun pendapat al-Ghazālī, ‘Isā bin Abān, dan qāḍī Abd al-Jabbār, bahwa keduanya sama-sama kuat, sehingga <i>tarjih</i> tidak dapat dilakukan. Namun bisa

⁵⁰ al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1137-1138.

⁵¹ Abū Bakr al-Baihaqī, Aḥmad bin Ḥusain bin ‘Alī bin Mūsā al-Khurasānī (w. 458 H), *Ma’rifah al-Sunan wa al-Āthār*, Juz. X, Cet. I, (Beirut: Dār Qutaibah, 1991), 115.

⁵² Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin Faḍl bin Bahrām bin ‘Abd al-Ṣamad al-Dārimī (w. 225 H), *Musnad al-Dārimī*, Juz. III, Cet. I, (Mamlakah ‘Arabiyah Su’udiyah: Dār al-Maghzā lī al-Nashr wa al-Tauzī’, 2000), 1648.

⁵³ Dengan demikian, keduanya saling menggugurkan (*tasāquṭ al-dalilain*), namun jika ingin memilih salah satunya, maka perlu melakukan *taḥakkum*. Sedangkan jika ingin memberlakukan keduanya, maka menggunakan *al-jam’u wa al-taufiq*. al-Zuhailfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1196.

			<i>tawaffuq</i> dengan mendatangkan faktor lain. ⁵⁴
4	Menolak had dan siksaan	Menetapkan had dan siksaan	Sebab siksaan adalah sesuatu yang membahayakan, sedangkan Islam ingin meniadakan bahaya. Berdasarkan riwayat “أَدْرَعُوا الْحُدُودَ” ⁵⁵ Dan juga riwayat “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ” ⁵⁶ بالشُّبُهَاتِ
5	hukum <i>naṣṣ</i> yang bersifat <i>waq’i</i>	hukum <i>naṣṣ</i> yang bersifat <i>taklifi</i>	Menurut Jumhūr bahwa, hukum <i>waq’i</i> tidak mengikat mukallaf sebagaimana hukum <i>taklifi</i> . Berbeda dengan Ḥanāfiyah dan mayoritas Shāfi’iyah yang berpendapat bahwa, pelaksanaan hukum <i>taklifi</i> mengandung pahala “مُتَوَاتِرَةٌ” bagi pelakunya, dan itulah tujuan shāri’. ⁵⁷
6	Hukum yang lebih ringan	Hukum yang lebih berat	Sebab shāri’at dibangun atas dan untuk meringankan (beban), berdasarkan firman Allah SWT. “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” ⁵⁸ Juga firman-Nya “مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ” ⁵⁹ Namun ada pendapat lain yang memilih hukum yang lebih berat, sebab di dalamnya terdapat maslahat bagi mukallaf bahwa semakin berat suatu <i>taklif</i> , maka semakin besar pula kemaslahatannya. ⁶⁰

⁵⁴ Faktor lain yang dimaksud dalam masalah ini adalah, suatu pemahaman bahwa dua dalil tersebut menjelaskan dua kondisi yang berbeda, sehingga tidak lagi terjadi pertentangan di antara keduanya. Di antara contoh dalam hal ini adalah, riwayat Ibnu ‘Abbās menyatakan bahwa Nabi menikahi Maimūnah pada saat *ihrām* “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/15. Sedangkan riwayat dari Maimūnah sendiri bahwa ia dalam keadaan suci “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَالِلٌ”. Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/1032. Jika teori Jumhur diterapkan, maka ḥadīth Ibnu ‘Abbās ra yang dimenangkan, sedangkan penerapan teori Shāfi’iyah menetapkan hukum sebaliknya yakni dengan memenangkan ḥadīth Maimūnah ra. Namun teori al-Ghazālī, ‘Isā bin Abān, dan qāḍī Abd al-Jabbār, lebih tepat untuk diterapkan karena terdapat riwayat lain yang mengompromikan “تَزَوَّجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ، وَبَيَّحَهَا وَهُوَ حَالِلٌ”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/145.

⁵⁵ Yakni tidak boleh membahayakan orang lain maupun diri sendiri. Ibnu Mājah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī (w. 273 H), *Sunan Ibn Mājah*, Juz. II, Taḥqīq: M. Fuad ‘Abd al-Bāqī, (Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.), 784.

⁵⁶ Yang artinya: Tolaklah *ḥad* sebab adanya *shubḥah* (keseperaan). al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, VIII/57.

⁵⁷ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1198.

⁵⁸ al-Qur’an, 2: 185. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 29

⁵⁹ al-Qur’an, 22: 78. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 342.

⁶⁰ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1199.

d) *Tarjīh* terhadap Faktor Eksternal Naṣṣ

Para ulama telah merumuskan beberapa metode untuk melakukan *tarjīh* di antara naṣṣ melalui faktor-faktor yang ada di luar naṣṣ tersebut. Dalam hal ini, al-Shaukānī berhasil merumuskan sepuluh metode *tarjīh* berkaitan dengan hal-hal tersebut. Demikian juga dengan al-Āmidī yang berhasil mengembangkannya menjadi lima belas metode. Berkaitan dengan hal ini, Wahbah al-Zuhailī hanya mengambil beberapa contoh metode *tarjīh* tersebut yang dianggap dapat mewakili beberapa metode *tarjīh* yang telah mereka rumuskan, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 2.7.⁶¹

Tabel 2.7: *Tarjīh* terhadap faktor eksternal naṣṣ

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	Dalil yang sesuai dengan dalil (naṣṣ) lainnya, akal dan pancaindera.	Dalil yang bertentangan dengan dalil (naṣṣ) lainnya, akal dan pancaindera.	Keunggulannya disebabkan karena <i>madlūl</i> dalil tersebut dimenangkan oleh maksud shāri' yang sesuai dengannya.
2	Dalil yang diamalkan oleh Khulafā rāshidūn, penduduk Madinah, atau sebagian umat Islam	Dalil yang tidak diamalkan oleh Khulafā rāshidūn, penduduk Madinah, atau sebagian umat Islam	Sebab: a). Rasul memerintahkan untuk mengikuti Khulafā rāshidūn. b). Penduduk Madinah lebih memahami al-Qur'an, tempat turun dan penafsirannya. c). Pengamalan sebagian umat Islam terhadap suatu dalil merupakan indikasi terhadap keutamaan dalil tersebut.
3	Naṣṣ yang mengandung hukum shara' beserta 'illatnya	Naṣṣ yang mengandung hukum shara', tidak disertai 'illatnya	Hal ini lebih mudah untuk diterima dan diikuti. Demikian juga dengan naṣṣ (sunah) yang mempunyai <i>sabab al-wurūd</i> lebih diunggulkan. Sebab hal itu merupakan nilai tambah bagi (perhatian) rawi terhadap riwayat yang dibawanya

⁶¹ Ibid.

4	Dalil yang mengandung <i>iḥtiyāṭ</i> dan bebasnya tanggungan	Dalil yang tidak mengandung <i>iḥtiyāṭ</i> dan bebasnya tanggungan	Sebab hal itu lebih mudah untuk mencapai kemaslahatan dan menolak bahaya.
5	Naṣṣ yang ditafsirkan rawi, secara lisan atau perbuatan.	Naṣṣ tidak ditafsirkan rawi, secara lisan atau perbuatan.	Sebab seorang rawi dianggap lebih mengenal dan mengetahui ḥadīth yang diriwayatkannya.
6	Nass yang menjelaskan hukum yang diperselisihkan	Naṣṣ yang tidak menjelaskan hukum yang diperselisihkan	Sebab naṣṣ tersebut langsung dapat mengena terhadap hukum yang dimaksudkan. Misalkan <i>ta'arud</i> antara ayat “وَأَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ” ⁶² dengan ayat “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” ⁶³ terkait boleh tidaknya mengumpulkan dua wanita (bersaudara) dalam satu pernikahan, jika salah satunya adalah budak. ⁶⁴

2. *Tarjīh* di Antara Qiyās

Al-Shaukānī menyebutkan tujuh obyek *tarjīh* yang ada pada pertentangan antar qiyās,⁶⁵ namun hal itu oleh Wahbah al-Zuhailī disederhanakan menjadi empat yaitu: *tarjīh* pada sisi *al-aṣl*, *al-far'*, *al-'illah*, dan juga *amr khārij* atau faktor eksternal qiyās.

⁶² al-Qur'an, 4: 23, artinya: dan diharamkan mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 82.

⁶³ al-Qur'an, 4: 3. Ibid., 78.

⁶⁴ al-Qur'an, 4: 23 lebih dimenangkan daripada al-Qur'an, 4: 3, sebab al-Qur'an, 4: 23 yang menunjuk hukum keharaman mengumpulkan dua wanita bersaudara dalam satu pernikahan, sedangkan al-Qur'an, 4: 3 menjelaskan masalah secara umum, tentang bolehnya sayyid menggauli budak perempuan miliknya. al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1200

⁶⁵ Qiyas adalah menetapkan hukum *al-aṣl* pada *al-far'*, sebab adanya persamaan *illat* (alasan) hukum. Hal ini dapat dilakukan dengan beberapa ketentuan, antara lain: (1). Terdapat tanda-tanda adanya *illah al-ḥukm* pada *al-aṣl*, (2). Terdapat dalil (petunjuk) yang mengharuskan penyamaan hukum *al-far'* pada *al-aṣl* yang di dalamnya terdapat 'illat hukum yang sama. Muḥammad bin 'Alī al-Ṭayyib, Abū al-Ḥasan al-Baṣrī al-Mu'tazilī (w. 436 H), *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz. II, Cet. I, Taḥqīq. Khalīl al-Mais, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, 1403 H), 206. al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1142.

a. *Tarjih* dari Sisi *al-Aṣl*

Para ulama telah merumuskan berbagai metode untuk melakukan *tarjih* antar qiyās yang fokus pada sisi *al-aṣl*. Dalam hal ini, al-Āmidī menawarkan lima belas macam metode *tarjih al-Aṣl*, namun oleh para ulama lain dilakukan pemilahan berdasarkan karakteristiknya, yaitu: *tarjih* dari sisi dalil hukum, dan *tarjih* pada sisi *kaiḥiyah* (tata cara merumuskan) hukum. Berkaitan dengan hal ini, di dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, al-Zuhailī tampaknya hanya tertarik untuk membahas bagian kedua saja, yakni *tarjih* pada sisi *kaiḥiyah al-ḥukm* yang juga dapat dipahami sebagai *tarjih* antar qiyas dari sisi hukum, seperti mendahulukan larangan (*ḥazr*) daripada kebolehan (*ibāḥah*), ataupun mengunggulkan qiyās yang ‘illatnya telah ditetapkan, daripada qiyās yang ‘illatnya tidak ditetapkan, yakni harus diteliti lebih dahulu.⁶⁶ Wahbah al-Zuhailī menyebutkan beberapa metode *tarjih kaiḥiyah al-ḥukm*, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 2.8.

Tabel 2.8: *Tarjih* qiyās dari sisi *al-aṣl*

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjuh</i>	Keterangan/Alasan
1	Hukum asal bersifat <i>qaṭ'ī</i>	Hukum asal bersifat <i>zannī</i>	Sebab qiyāsnya lebih kuat, dan sama sekali tidak terdapat cacat di dalamnya.
2	dalil asalnya berupa <i>ijmā'</i>	dalil asalnya berupa naṣṣ	Sebab naṣṣ masih memungkinkan untuk menerima <i>takḥīṣ</i> , <i>ta'wīl</i> , bahkan <i>nasakh</i> , sedangkan <i>ijmā'</i> tidak mengenal itu semua. Namun <i>imām al-Ḥaramain</i> berpendapat sebaliknya, sebab <i>ijmā'</i> adalah cabang dari naṣṣ. Pendapat ini juga didukung oleh al-Baiḍawī, pengarang kitab al- <i>Minhāj</i> .
3	Penetapan hukum dengan	Penetapan hukum dengan	Sebab penetapan hukum berdasarkan qiyās tidak hanya sekedar <i>ta'abbud</i> , melainkan suatu perkara yang dapat

⁶⁶ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1201.

	qiyās	selain qiyās	dikaji melalui akal (<i>ma'qūl</i>). Berbeda dengan istihsān, maṣlahah mursalah dan lain-lain.
4	Pelaksanaan qiyās yang didukung oleh dalil	Pelaksanaan qiyās yang tidak didukung oleh dalil	Yakni terdapat dalil yang mendukung pencarian 'illat dan bolehnya melakukan qiyās terhadapnya. Sebab hal itu jauh dari indikasi bahwa dalil tersebut hanya terbatas pada makna <i>ta'abbud</i> .
5	Dalil yang tidak di- <i>nasakh</i>	Dalil yang diperselisihkan; <i>nasakh</i> tidaknya.	Karena pada asalnya tidak ada nasakh, maka dari itu dalil yang tidak terindikasi sebagai <i>mansūkh</i> yang lebih diutamakan.
6	Qiyās yang khusus terhadap suatu masalah	Qiyās yang bersifat umum	Sebab terdapat adanya kejelasan pada permasalahan qiyas yang dimaksud. Hal ini sama dengan <i>ta'arūḍ</i> antara lafaz 'āmm dan <i>khāṣṣ</i> , maka lafaz <i>khāṣṣ</i> yang dimenangkan.

Berdasarkan beberapa metode *tarjīh* qiyās dari sisi *al-aṣl* di atas, dapat disimpulkan bahwa suatu qiyās dapat diunggulkan dari qiyās lainnya apabila didukung oleh *dalīl al-aṣl* yang kuat, pada sisi-sisi yang dipertimbangkan.⁶⁷

b. *Tarjīh* dari Sisi *al-Far'*

Wahbah al-Zuhailī menjelaskan bahwa terkait dengan *tarjīh* qiyās dari sisi *al-far'*, terdapat empat metode yang dapat digunakan:

Tabel 2.9
Tarjīh antar qiyās dari sisi *al-far'*

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	<i>Al-far'</i> bersama dengan <i>al-aṣl</i> dalam 'illat dan hukum	<i>Al-far'</i> tidak bersama dengan <i>al-aṣl</i> dalam 'illat dan hukum.	Pengaruh <i>hukm al-aṣl</i> terhadap <i>al-far'</i> dalam makna khusus maupun umum lebih dapat diterima.
2	<i>al-far'</i> datang lebih akhir daripada <i>al-aṣl</i>	<i>al-far'</i> datang lebih awal daripada <i>al-aṣl</i>	Sebab qiyās tersebut terhindar dari keterbalikan maupun dari perbedaan pendapat.

⁶⁷ Ibid., II/1202. 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām*, Juz. IV, Cct. I, (Riyāḍ: Dār al-Sāmī li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2003), 113-122.

3	Keberadaan ‘ <i>illat</i> pada <i>al-far</i> ’ bersifat pasti.	Keberadaan ‘ <i>illat</i> pada <i>al-far</i> ’ bersifat dugaan.	Sebab qiyās yang pertama dapat terhindar dari cacat.
4	<i>hukm al-far</i> ’ ditetapkan oleh naṣṣ secara global.	<i>Hukm al-far</i> ’ ditetapkan oleh naṣṣ secara terperinci.	Hal itu dapat meminimalisir terjadinya perbedaan pendapat. ⁶⁸

c. *Tarjih* dari Sisi ‘*Illah al-Hukm* (Alasan Hukum)

Tarjih antar qiyās dari sisi ‘*illah*’ dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu: *tarjih* berdasarkan *al-maslak*, yakni sesuatu yang menetapkan terhadap keberadaan ‘*illah*’, dan *tarjih* berdasarkan sifat dari ‘*illah*’. Adapun *tarjih* berdasarkan *al-maslak* dapat dilakukan dengan beberapa cara:

Tabel 2.10

Tarjih antar qiyās dari sisi *maslak al-‘illah al-ḥukm* (alasan hukum)

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	‘ <i>Illah</i> ’ yang bersifat pasti “ <i>qaṭ’iyah</i> ”.	‘ <i>Illah</i> ’ yang bersifat dugaan “ <i>zanniyah</i> ”.	Misalkan ‘ <i>illah</i> ’ yang disebutkan dalam naṣṣ, maupun ‘ <i>illah</i> ’ yang disepakati oleh para ulama.
2	‘ <i>Illah</i> ’ yang digali melalui jalan “ <i>al-sabr wa al-taqsim</i> ”.	‘ <i>Illah</i> ’ yang digali melalui jalan “ <i>al-munāsabah wa al-dirwān</i> ”.	Sebab pada qiyās tersebut, hukum yang berlaku pada <i>al-far</i> ’ sama seperti yang berlaku pada <i>al-aṣl</i> , sekaligus dapat menafikan adanya pertentangan hukum pada <i>al-aṣl</i> .
3	‘ <i>Illah</i> ’ yang ditetapkan berdasarkan <i>ishārah</i> naṣṣ.	‘ <i>Illah</i> ’ yang ditetapkan berdasarkan <i>munāsabah</i> .	Sebab ‘ <i>illah</i> ’ yang ditetapkan berdasarkan naṣṣ lebih diutamakan daripada ‘ <i>illah</i> ’ yang ditetapkan berdasarkan <i>istinbāt</i> . ⁶⁹

Adapun *tarjih* yang berkaitan dengan sifat dari ‘*illah al-ḥukm*’, juga terdapat beberapa metode penyelesaiannya, antara lain dijelaskan dalam tabel 2.11.

⁶⁸ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1203. al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, IV/124-125.

⁶⁹ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1204. al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1143-1146.

Tabel 2.11
Tarjih antar qiyās dari sisi sifat ‘*illah al-hukm*

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	‘ <i>Illah</i> qiyās menggunakan sifat hakiki yang diduga kuat sebagai hikmah (<i>tashri</i> ’).	‘ <i>Illah</i> qiyās yang bersifat ‘ <i>iqnā’ī i’tibārī</i> .	Sebab mencari ‘ <i>illah</i> yang secara langsung sebagai hikmah (<i>tashri</i> ’), kerap kali menimbulkan perselisihan. Misalkan, dalam hukum <i>qaṣar</i> salat, ‘ <i>illah</i> yang digunakan adalah safar yang diduga kuat mengandung <i>mashaqqah</i> , bukan langsung menjadikan <i>mashaqqah</i> sebagai ‘ <i>illah</i> .
2	‘ <i>Illah</i> yang berupa sifat <i>thubūtī</i> .	‘ <i>illah</i> yang bersifat ‘ <i>adamī</i> .	‘ <i>illah thubūtī</i> , yakni ‘ <i>illah</i> yang bersifat tetap, sehingga dapat menetapkan kedudukan qiyās.
3	‘ <i>Illah</i> berupa sifat yang tampak dan tetap (<i>muḍabitaḥ</i>).	‘ <i>Illah</i> yang bersifat <i>muḍḍaribah</i> (berubah-ubah).	Hal itu disebabkan karena dalam qiyās tersebut dapat meminimalisir perselisihan, sebab ‘ <i>illah</i> yang digunakan merupakan sifat yang tampak.
4	Qiyās yang ‘ <i>illah</i> hukumnya berupa sifat yang menyatu.	Qiyās dengan ‘ <i>illah</i> tersusun (<i>murakkab</i>).	Sebab ‘ <i>illah</i> yang mempunyai satu sifat lebih banyak faidah, dapat dikembangkan cabang-cabangnya, serta jauh dari perselisihan. Para ulama (selain Hanafiyah) menolak sifat <i>murakkab</i> untuk dijadikan sebagai ‘ <i>illah al-hukm</i> .
5	Qiyās dengan ‘ <i>illah muta’addiyah</i> (dapat berkembang)	Qiyās dengan ‘ <i>illah qāṣirah</i> (terbatas).	Sebab hal itu dapat membawa banyak faidah. Namun menurut Abū Ishāq al-Isfirayīnī dan al-Ghazālī bahwa ‘ <i>illah qāṣirah</i> lebih unggul daripada ‘ <i>illah muta’addiyah</i> .
6	Qiyās dengan ‘ <i>illah</i> yang berupa sifat yang mengandung <i>maṣlaḥah ḍarūriyah</i> .	Qiyās dengan ‘ <i>illah</i> yang mengandung <i>maṣlaḥah ḥājīyah</i>	Sebab hal itu akan memperjelas kemaslahatan terhadap hal-hal pokok (<i>ḍarūrī</i>), yang dijaga oleh <i>sharī’at</i> . Demikian juga ‘ <i>illat</i> yang mengandung <i>maṣlaḥah ḥājīyah</i> diutamakan daripada ‘ <i>illat</i> yang mengandung <i>maṣlaḥah taḥsīniyah</i> . ⁷⁰

⁷⁰ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1206. al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1143-1146.

d. *Tarjih* pada Faktor Eksternal Qiyās

Di antara beberapa ketentuan *tarjih* antar qiyās yang difokuskan terhadap faktor-faktor eksternal qiyās, disebutkan dalam tabel 2.12.

Tabel 2.12: *Tarjih* antar qiyās pada faktor eksternal qiyās

No	<i>Rājih</i>	<i>Marjūh</i>	Keterangan/Alasan
1	Qiyās yang sesuai dengan beberapa landasan (dalil) ‘ <i>illah al-hukm</i> ’.	Qiyās yang hanya sesuai dengan satu landasan (dalil) ‘ <i>illah</i> saja.	Sebab keberadaan ‘ <i>illah</i> pada beberapa landasan atau dalil, merupakan pertanda kuatnya qiyās tersebut dalam pertimbangan shara’, sebab banyaknya dalil merupakan indikasi keunggulan suatu qiyās atau pendapat..
2	Qiyās yang ketentuan hukumnya sesuai dengan banyak dalil.	Qiyās yang ketentuan hukumnya sesuai dengan sedikit/ sebagian dalil saja.	Sebab banyaknya dalil yang sesuai dengan ketentuan hukum dalam suatu qiyās merupakan tanda keunggulan qiyās tersebut.
3	‘ <i>Illah</i> Qiyās dapat berlaku untuk banyak cabang (<i>furū</i>)’.	‘ <i>Illah</i> Qiyās yang berlaku untuk sebagian cabang saja.’	Sebab ulama sepakat bahwa ‘ <i>illah muḍṭaridah</i> boleh dijadikan ‘ <i>illah al-hukm</i> , sedangkan ‘ <i>illah yang manqūḍah</i> masih diperselisihkan.
4	Qiyās yang dapat mengumpulkan beberapa ‘ <i>illah</i> ’.	Qiyās yang tidak dapat mengumpulkan beberapa ‘ <i>illah</i> ’.	Sebab berkumpulnya beberapa ‘ <i>illah al-hukm</i> akan dapat meningkatkan kekuatan qiyās tersebut.
5	Qiyās yang dapat berkumpul dengan fatwa sahabat.	Qiyās yang tidak dapat berkumpul dengan fatwa sahabat.	Ketentuan ini digunakan oleh para ulama yang berhujjah dengan fatwa sahabat. ⁷¹

C. Kaidah-Kaidah *Tarjih* dalam Penafsiran al-Qur’an

Dalam rangka melakukan *tarjih*, para mufassir menggunakan kaidah-kaidah yang dijadikan pegangan, agar usaha yang mereka lakukan dibangun atas landasan yang kuat. Hal ini dimaksudkan agar upaya *tarjih* yang mereka

⁷¹ al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II/1207. al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl*, II/1152-1153.

lakukan tersebut benar-benar dapat dipertanggungjawabkan, serta dapat meminimalisir terjadinya kesalahan. Berkaitan dengan hal ini, terdapat banyak kaidah *tarjīh* yang digunakan oleh para mufassir, baik berkaitan dengan al-Qur'an, ḥadīth, maupun pendapat para mufassir di dalam menafsirkan al-Qur'an. Namun demikian, penulis hanya akan mengambil kaidah-kaidah *tarjīh* yang berkaitan dengan penelitian disertasi ini, sebagai berikut:

1. Kaidah *Tarjīh* Berkaitan dengan naṣṣ

Terdapat beberapa kaidah *tarjīh* yang berkaitan langsung dengan naṣṣ, baik naṣṣ al-Qur'an maupun ḥadīth, antara lain sebagai berikut:

a) Kaidah pertama:

لَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ إِلَّا بِدَلِيلٍ يَجِبُ الرُّجُوعُ إِلَيْهِ.⁷²

Tidak boleh berpindah dari (makna) *ẓāhir*-nya al-Qur'an, kecuali jika ada dalil (lain) yang harus diamalkan.

Istilah “*ẓāhir*” yang dimaksud dalam kaidah ini berbeda dengan lafaz “*ẓāhir*” dalam kajian uṣūl al-fiqh, yang mana lafaz *ẓāhir* tersebut merupakan bandingan dari lafaz *naṣṣ*, dilihat dari sisi kejelasan maknanya. Sedangkan, *ẓāhir* dalam pembahasan kaidah ini adalah petunjuk (*madlūl*) naṣṣ-naṣṣ yang dipahami dari redaksi *khiṭāb* berbahasa Arab. Adapun yang dimaksud “*dalīl*” pada kaidah di atas adalah dalil, baik *aqlī ẓāhir* maupun *sam'ī ẓāhir*, yang dapat memalingkan *ẓāhir al-naṣṣ* kepada makna lain sesuai tuntutan dalil

⁷² Ḥusain ibn 'Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn; Dirāsah Naẓariyah Taṭbīqiyah*, Cct. I, (Riyād: Dār al-Qāsim, 1997), 137.

tersebut. Dalil *aqli zāhir* adalah sesuatu yang maksudnya diketahui oleh setiap orang, namun yang dikehendaki bukanlah makna *zāhirnya*. Adapun dalil-dalil *sam'i zāhir*, adalah beberapa *dalālah* di dalam al-Kitāb (al-Qur'an) dan al-Sunnah yang dapat memalingkan sebagian makna *zāhir*, sesuai dengan tuntutan *dalālah* tersebut.⁷³

Berdasarkan kaidah di atas, pada dasarnya naṣṣ al-Qur'an maupun ḥadīth mesti dipahami secara *zāhir* (redaksional), sehingga penjelasan (tafsir) yang lahir dari naṣṣ tersebut hendaknya disesuaikan dengan tuntutan redaksi teksnya. Maka dari itu tidak boleh memalingkan penafsiran naṣṣ dari tuntutan redaksi teksnya, kecuali terdapat dalil yang jelas-jelas mendorong dilakukannya hal itu.

b) Kaidah kedua:

إِذَا ثَبَتَ الْحَدِيثُ وَكَانَ نَصًّا فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ فَلَا يُصَارُ إِلَى غَيْرِهِ.⁷⁴

Apabila terdapat ḥadīth yang menjelaskan penafsiran suatu ayat (tertentu), maka tidak boleh menggunakan penafsiran lain di luar ḥadīth tersebut.

Seringkali dijumpai adanya ḥadīth yang menjelaskan suatu ayat tertentu, namun di sisi lain juga terdapat pendapat-pendapat ulama yang berbeda dengan penjelasan ḥadīth tersebut. Dalam kondisi demikian, maka

⁷³ Di antara contoh dalam hal ini adalah firman Allah, al-Qur'an, 27: 23: "وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ". Dalam melihat potongan ayat tersebut, akal setiap orang akan memahaminya sebagai jenis pemberian yang sama seperti halnya diberikan kepada nabi Sulaimān, yakni bukan segala hal. Demikian juga dengan al-Qur'an, 39: 62: "وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ". Orang yang mendengar ayat ini, dapat memahami bahwa sang pencipta (خالق) tidak masuk dalam keumuman ayat tersebut. *Ibid.*, 138-139. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 380, 466.

⁷⁴ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 191.

penafsiran dengan ḥadīth lebih didahulukan daripada pendapat-pendapat para ulama. Hal ini disebabkan karena Rasulullah saw yang paling mengetahui terhadap penjelasan dan penafsiran al-Qur'an. Allah SWT berfirman:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.⁷⁵

Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.⁷⁶

Penetapan ḥadīth sebagai penafsir utama terhadap al-Qur'an tentunya juga terdapat beberapa persyaratan berkaitan dengan kualitasnya, yakni bahwa ḥadīth tersebut hendaknya berada pada derajat ṣaḥīḥ atau ḥasan, baik lidhātih maupun lighairih. Adapun ḥadīth *ḍa'īf*, selama tidak terlalu berat *ḍa'īf*-nya dan bukan dalam kategori ḥadīth *mauḍū'*, juga dapat diunggulkan jika ḥadīth *ḍa'īf* tersebut dikuatkan oleh beberapa dalil lain yang lebih kuat. Namun jika ḥadīth *ḍa'īf* tersebut justru berlawanan dengan dalil-dalil lain yang lebih kuat, maka ia tidak dapat diunggulkan. Berbeda halnya jika dalam suatu permasalahan hanya terdapat satu ḥadīth *ḍa'īf*, tanpa ada dalil lain yang sejalan maupun bertentangan dengannya. Dalam kondisi tersebut, para ulama mazhab lebih memilih untuk mengamalkan ḥadīth *ḍa'īf*, sebagaimana diungkapkan oleh imam Aḥmad bahwa mengamalkan ḥadīth *ḍa'īf* lebih baik daripada berijtihad dengan *ra'yu*.⁷⁷

Ḥadīth sebagaimana dimaksud oleh kaidah di atas, adalah jika ia merupakan penjelasan terhadap lafaz ayat-ayat al-Qur'an, baik sebagai

⁷⁵ al-Qur'an, 16: 44.

⁷⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 273.

⁷⁷ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīḥ 'Ind al-Mufasssīrīn*, 191-192.

jawaban atas suatu pertanyaan, atau sebagai penjelasan terhadap suatu persoalan pelik yang dihadapi oleh para sahabat tentang suatu ayat tertentu. Selain itu, penafsiran Rasulullah saw. atas lafaz suatu ayat juga masuk dalam kategori ini, yakni lebih diunggulkan daripada penafsiran lainnya. Hal ini dikecualikan dari penjelasan Rasulullah saw. atas hukum suatu ayat, misalkan tentang sifat-sifat salat, haji, maupun *niṣāb* zakat, karena bukan penafsiran terhadap lafaz ayat. Dengan demikian, ḥadīth yang berkaitan dengan penjelasan hukum-hukum ayat, tidak dianggap sebagai penafsiran yang menjadi obyek *tarjīh*, sebab ia tidak dapat diperbandingkan dengan segala bentuk penafsiran lainnya.⁷⁸

Di antara contoh penerapan kaidah ini dalam penafsiran ayat al-Qur'an adalah, sebagai berikut:

الَّذِينَ آمَنُوا وَمَ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ.⁷⁹

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman, mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.⁸⁰

Pada ayat di atas, para ulama berbeda pendapat tentang makna kata “*zulm*”. *Pertama*, maknanya adalah segala bentuk kezaliman, yakni segala perbuatan yang melawan perintah dan larangan Allah SWT. Mereka beralasan bahwa ayat di atas bersifat umum, dan Allah juga tidak mengkhususkan terhadap salah satu makna di antara beberapa makna “*zulm*” tersebut. *Kedua*, maknanya adalah *shirk*, sebagaimana disebutkan dalam

⁷⁸ Ibid., 193.

⁷⁹ al-Qur'an, 6: 82.

⁸⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 139.

sebuat riwayat bahwa setelah turun ayat di atas, para sahabat merasa keberatan, sebab mereka tidak mungkin dapat melakukannya. Maka mereka pun mengadu kepada Rasulullah saw, dan beliau pun menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kezaliman tersebut adalah *shirk*.⁸¹

Dengan adanya riwayat di atas, maka pendapat yang lebih diunggulkan adalah pendapat kedua, yakni bahwa makna kata “*ẓulm*” adalah *shirk*. Sebab, redaksi *ḥadīth* dalam peristiwa tersebut secara langsung menjelaskan tentang penafsiran lafaz *ẓulm* dalam Q.S. al-An’ām [6]: 82, sebagai perbuatan *shirk*, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Luqmān [31]:13.

c) Kaidah ketiga:

إِذَا ثَبَتَ الْحَدِيثُ وَكَانَ فِي مَعْنَى أَحَدِ الْأَقْوَالِ فَهُوَ مُرَجَّحٌ لَهُ عَلَى مَا خَالَفَهُ.⁸²

Apabila terdapat suatu *ḥadīth* yang semakna dengan salah satu pendapat (yang terjadi *ta’arūf*), maka pendapat tersebut diunggulkan daripada pendapat-pendapat lain yang bertentangan dengannya”.

Kaidah di atas menegaskan bahwa jika terdapat banyak perbedaan pendapat di antara para mufassir tentang penjelasan suatu ayat, maka yang lebih diunggulkan adalah pendapat yang didukung oleh *ḥadīth* Nabi saw. Hal ini disebabkan karena kesesuaian pendapat tersebut dengan *ḥadīth* Nabi adalah bukti kebenaran pendapat dimaksud. Sebaliknya, jika pendapat lain

⁸¹ Abū ‘Awānah Ya’qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm al-Naisābūrī (w. 316 H), *Mustakhraj Abī ‘Awānah*, Juz. I, Cet. I, Taḥqīq: Aimān bin ‘Arif al-Dimashqī, (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1998), 73.

⁸² al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 206.

yang lebih diunggulkan, maka sama saja dengan melakukan *tarjih* tanpa dasar yang kuat, sebab suatu pendapat yang bertentangan dengan ḥadīth Nabi tidaklah mempunyai sandaran yang kuat. Berbeda jika dalam suatu persoalan masing-masing pendapat yang bertentangan, sama-sama mempunyai sandaran dari sunah maupun al-Qur'an, maka dalam hal ini penyelesaiannya tidak masuk dalam pembahasan kaidah tersebut.

Di antara contoh penerapan kaidah di atas adalah *tarjih* terhadap penafsiran lafaz *mustaqarr* pada ayat al-Qur'an, di bawah ini:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.⁸³

Dan Matahari berjalan di tempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (Allah) yang Maha perkasa, Maha mengetahui.⁸⁴

Berkaitan dengan hal ini al-Ṭabarī mengutip tiga pendapat yang berbeda-beda. *Pertama*, Abū Dharr al-Ghiffārī ra menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *mustaqarr* adalah tempat peredaran Matahari, yaitu tempat perjalanannya sejak ia terbit, lalu terbenam (untuk bersujud kepada Allah SWT), kemudian terbit kembali setelah mendapatkan izin dari-Nya. *Kedua*, menurut Qatādah, maksud dari redaksi tersebut adalah satuan waktu tertentu (yang telah ditetapkan) bagi Matahari untuk melakukan peredaran/perjalanan, dan tidak dapat dihitung oleh manusia. *Ketiga*, terdapat pendapat lain yang menyatakan bahwa maksudnya adalah bahwa, Matahari berjalan (beredar) pada ukuran-ukuran dan tempat-tempat yang telah ditentukan baginya, yakni

⁸³ al-Qur'an, 36: 38.

⁸⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 443.

menuju tempat terjauh ketika terbenam dan kembali lagi pada tempat semula ketika terbit.⁸⁵

Tiga pendapat di atas berbeda-beda di dalam memahami istilah *mustaqarr* pada ayat tersebut. Pendapat pertama dan ketiga memahaminya sebagai *ism al-makān*, yakni tempat perjalanan atau peredaran Matahari, sedangkan pendapat kedua memahaminya sebagai *ism al-zamān*, yakni waktu yang ditentukan bagi Matahari untuk melakukan perjalanan/peredaran. Berdasarkan perbedaan pendapat tersebut, maka tentunya pendapat Abū Dharr al-Ghiffārī ra yang lebih unggul, sebab ia mendasarkan pendapatnya pada ḥadīth yang didengarnya secara langsung, dalam sebuah dialog dengan Rasulullah saw tentang matahari yang terbenam. Beliau saw. bersabda:

فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ بَيْنَ يَدَيَّ رِيحًا فَتَسْتَأْذِنُ فِي الرَّجُوعِ فَيُؤْذَنُ لَهَا، وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا: ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَرْجِعِي إِلَى مَطْلِعِهَا فَذَلِكَ مُسْتَقَرُّهَا، ثُمَّ قَرَأَ: وَالشَّمْسُ بَحْرِي لِمُسْتَقَرِّ لَهَا [يس: 38].⁸⁶

Matahari tersebut pergi hingga ia melakukan sujud di hadapan Tuhannya, Allah SWT. Kemudian ia memohon izin kepada-Nya untuk kembali (terbit), dan diizinkan oleh-Nya. Seakan-seakan dikatakan kepadanya: kembalilah ke tempatmu sebelumnya, maka Matahari pun kembali menuju tempat terbitnya, demikianlah tempat peredaran Matahari. Lalu Rasūl membaca Q.S. Yāsīn: 38.

Ḥadīth di atas menguatkan pendapat pertama yang disampaikan oleh Abū Dharr tentang makna *mustaqarr*. Bahkan dapat dikatakan bahwa, apa yang disampaikan oleh Abū Dharr bukanlah pendapatnya sendiri, melainkan

⁸⁵ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Āmilī, Abū Ja'far al-Ṭabarī (w. 310 H), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Juz. XX, Taḥqīq: 'Abdullāh bin 'Abd. al-Muḥsin al-Turkī, Cet. I, (Turki: Dār Hajar li al-Ṭibā'ah, 2001), 517.

⁸⁶ Abū 'Awānah Ya'qūb ibn Ishāq ibn Ibrāhīm al-Naisābūrī (w. 316 H), *Mustakhrāj Abī 'Awānah*, Juz. I, Taḥqīq. Aiman bin 'Arif al-Dimashqi, Cet. I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998), 100.

murni dari apa yang telah disabdakan oleh Rasulullah saw. Hal ini disebabkan karena ḥadīth yang diriwayatkannya tersebut secara langsung menunjuk pada penafsiran Q.S. Yāsīn [36]: 38 di atas.

d) Kaidah keempat:

إِذَا صَحَّ سَبَبُ النُّزُولِ الصَّرِيحِ فَهُوَ مُرَجَّحٌ لِمَا وَافَقَهُ مِنْ أَوْجِهٍ التَّفْسِيرِ.⁸⁷

Apabila terdapat riwayat sahih tentang *sabab al-nuzūl* yang jelas, maka riwayat tersebut dapat mengunggulkan penafsiran yang sesuai dengannya.

Sabab al-nuzūl merupakan sebuah kondisi khusus yang eksis ketika al-Qur'an turun, baik berupa peristiwa-peristiwa ataupun pertanyaan-pertanyaan yang kemudian dijelaskan dan dijawab melalui ayat-ayat al-Qur'an yang turun kepada Rasulullah saw. Kondisi khusus tersebut, oleh para ulama dijadikan sebagai faktor penting untuk menafsirkan al-Qur'an, sehingga bilamana terjadi perselisihan di antara mereka tentang penafsiran suatu ayat atau surah, maka pendapat yang sesuai dengan *sabab al-nuzūl* yang lebih diunggulkan. Namun, tentunya hal ini berlaku khusus bagi ayat-ayat maupun surah yang mempunyai *sabab al-nuzūl*. Sedangkan untuk ayat-ayat al-Qur'an yang turun tanpa *sabab al-nuzūl*, yang jumlahnya justru lebih banyak, pemahamannya dikembalikan kepada keumuman lafaz.⁸⁸

⁸⁷ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 241.

⁸⁸ Ibid., 241. Abū 'Abdillāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I, Cet. I, Taḥqīq. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1957), 22.

Informasi tentang adanya *sabab al-nuzūl* hanya dapat diperoleh melalui transmisi (ḥadīth), yang pada umumnya disampaikan oleh para sahabat atas kesaksian mereka ketika Rasulullah saw. menerima wahyu. Namun pada kenyataannya, tidak semua riwayat-riwayat tentang *sabab al-nuzūl* berada pada derajat sahih, sehingga tidak semuanya dapat digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an. Dengan demikian, cakupan kaidah di atas tidak terlalu besar, sebab jumlah riwayat tentang *sabab al-nuzūl* yang sahih juga tidak banyak jika dibandingkan dengan jumlah ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan.

Pada kaidah di atas, riwayat *sabab al-nuzūl* yang dipertimbangkan dalam upaya *tarjīh* adalah yang bersifat *ṣarīh*, yakni yang secara jelas menyebutkannya sebagai *sabab al-nuzūl* atau *sababiyah*. Dalam hal ini terdapat beberapa redaksi yang menegaskan posisi suatu riwayat sebagai *sabab al-nuzūl*, antara lain: (1). Apabila rawi menjelaskan bahwa riwayat yang dibawanya adalah *sabab al-nuzūl* bagi ayat-ayat atau surah tertentu, misalkan dengan redaksi "سَبَبُ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ كَذَا وَكَذَا" . (2). Rawi menyampaikan riwayat dengan menggunakan (huruf) *fa' ta'qibiyah*, setelah menyebutkan sebuah peristiwa maupun pertanyaan dalam riwayatnya, dengan maksud mempertegas bahwa ayat tersebut turun sebagai penjelasan atas peristiwa maupun jawaban terhadap pertanyaan tersebut. (3). Apabila dalam suatu

riwayat terdapat pertanyaan yang disampaikan kepada nabi, lalu turun ayat yang menjelaskan jawaban dari pertanyaan tersebut.⁸⁹

Adapun redaksi riwayat yang tidak secara *ṣarīh* menyebutkannya sebagai *sabab al-nuzūl*, antara lain adalah: *pertama*, ucapan rawi yang menyatakan keterkaitan turunnya ayat dengan suatu permasalahan tertentu, misalkan dengan redaksi “نَزَلَ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا”, yakni bahwa ayat ini turun dalam permasalahan demikian, tanpa menyebutkan adanya *sababiyah*. Dalam redaksi tersebut terdapat kemiripan antara permasalahan tersebut sebagai *sabab al-nuzūl* atau hanya sekedar masuk dalam naungan makna ayat. *Kedua*, redaksi rawi yang mengindikasikan masih adanya keraguan untuk menunjuk sebuah permasalahan yang disebutkan sebagai *sabab al-nuzūl*, misalkan dengan redaksi “مَا أَحْسِبُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ” atau dengan redaksi “إِلَّا فِي كَذَا”.⁹⁰

Kaidah di atas dapat diterapkan untuk melakukan *tarjīh* terhadap perselisihan pendapat para ulama di dalam memaknai kata “الْبَيُّوتُ” ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 189, sebagai berikut:

⁸⁹ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 245. Di antara faidah mengetahui *sabab al-nuzūl* adalah untuk: 1. Mengetahui hikmah penshariatan hukum, 2. Mentakhṣiṣ hukum, bagi yang menggunakan kaidah “العبرة بخصوص السبب”, 3. Menentukan makna dalam menafsirkan ayat, dan 4. Menghilangkan kesulitan di dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad, ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H), *al-Ajāb fī Bayān al-Asbāb*, Juz. I, Tahqiq. 'Abd al-Hakim, (tt: Dār ibn al-Jauzī, t.th.), 94

⁹⁰ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 245.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَا يَسِرُّ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ
 مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى ۗ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ
 تُفْلِحُونَ.⁹¹

Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji; Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.⁹²

Berkaitan dengan kata “الْبُيُوتُ” pada ayat tersebut terdapat beberapa pendapat: *pertama*, maksudnya adalah rumah tempat tinggal pada umumnya, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu ‘Abbās, Qatādah dan lain-lain. *Kedua*, maksudnya adalah istri-istri, yang tidak boleh dikumpuli dari belakang melainkan harus dari depan, sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu Zaid. *Ketiga*, maksudnya adalah permasalahan manusia, dan masih banyak lagi pendapat lain dalam menjelaskan redaksi tersebut. Namun demikian, terdapat sebuah riwayat sahih yang disampaikan oleh al-Barrā, menjelaskan tentang *sabab al-nuzūl* ayat dimaksud, sebagai berikut:

كَانَتْ الْأَنْصَارُ إِذَا حَجُّوا فَرَجَعُوا، لَمْ يَدْخُلُوا الْبُيُوتَ إِلَّا مِنْ ظُهُورِهَا، قَالَ: فَجَاءَ
 رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَدَخَلَ مِنْ بَابِهِ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: "وَلَيْسَ الْبِرُّ
 بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" (البقرة: 189).⁹³

Adalah orang-orang Anṣār apabila pergi haji, kemudian kembali (pulang), maka mereka tidak masuk rumah mereka kecuali dari (pintu) belakangnya. Dan ketika ada seseorang di antara mereka yang masuk rumahnya dari pintu depan, orang itu pun menjadi bahan pembicaraan di antara mereka. Maka tidak lama turunlah ayat “Dan bukanlah

⁹¹ al-Qur’an, 2: 189.

⁹² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 30.

⁹³ Muslim al-Naisābūri, *Sahih Muslim*, IV/2319.

kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya”, Q.S. al-Baqarah [2]: 189.

Dengan demikian, berdasarkan riwayat sahih di atas, maka di antara pendapat-pendapat tentang makna “الْبَيْتُ” dalam Q.S. 2: 189, yang lebih diunggulkan adalah pendapat pertama yang disampaikan oleh Ibnu ‘Abbās ra dan didukung juga oleh Qatādah serta beberapa ulama lainnya.

2. Kaidah *Tarjīh* Berkaitan dengan Makna dalam Tata Bahasa

Berkaitan dengan hal ini, setidaknya terdapat tujuh kaidah penting yang perlu diperhatikan, yaitu:

a) Kaidah pertama

يَجِبُ حَمْلُ نُصُوصِ الْوَحْيِ عَلَى الْحَقِيقَةِ.⁹⁴

Wajib memahami naṣṣ wahyu berdasarkan makna hakikat (bukan *majāz*).

Suatu ungkapan (pembicaraan) pada dasarnya haruslah dipahami berdasarkan makna hakikatnya. Sebab makna hakikat tersebut sesuai dengan *zāhir al-naṣṣ*, yakni makna yang tampak dari redaksi naṣṣ yang disampaikan. Dengan demikian jika terjadi perbedaan pendapat di antara para mufassir dalam memahami suatu ayat, sebagian dari mereka memahaminya berdasarkan makna hakikat, sedangkan yang lain mengalihkannya pada makna *majāz*, maka pendapat yang memahaminya secara hakikat lah yang

⁹⁴ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 387.

dimenangkan. Namun demikian, makna *majāz* dapat digunakan apabila memenuhi beberapa syarat berikut:

- 1) Jika terdapat penjelasan yang sah bahwa makna hakikat tidak dapat digunakan.
- 2) Jika makna *majāz* tersebut cocok untuk digunakan pada lafaz dimaksud.
- 3) Mampu menghadirkan jawaban terhadap dalil yang menetapkan penggunaan makna hakikat.
- 4) Harus ada *qarīnah* yang tepat untuk dapat mengalihkan makna, dari makna hakikat menuju makna *majāz*.⁹⁵

Kaidah di atas dapat diterapkan dalam melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat tentang makna *mulāmasah* pada potongan ayat al-Qur'an di bawah ini:

...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا..⁹⁶

...Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayammumlah kamu dengan debu yang baik (suci)...⁹⁷.

Berkaitan dengan maksud *mulāmasah* (bersentuhan) yang disebutkan oleh ayat di atas, terdapat dua pendapat yang bertolak belakang. *Pertama*, sebagian ulama memahami maknanya secara *majāzī* bahwa, makna *mulāmasah* adalah jimak. Pendapat ini disampaikan oleh 'Alī bin Abī Ṭālib,

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ al-Qur'an, 4: 43.

⁹⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 86.

Ibnu ‘Abbās, dan juga al-Ḥasan, yang kemudian dikuatkan oleh kelompok Ḥanafiyah. *Kedua*, sebagian ulama lainnya memahami maknanya secara *ḥaqīqī* bahwa, maksudnya adalah bersentuhan kulit atau menyentuh dengan tangan. Pendapat ini dinukil dari Ibnu Mas’ūd, Ibnu ‘Umar, dan al-Sha’bī, yang selanjutnya menjadi pegangan golongan Shāfi’iyah.⁹⁸

Berkaitan dengan perdebatan di atas, maka penggunaan makna hakikat yang lebih diunggulkan daripada makna majāz, sebab tidak terdapat indikasi yang mengharuskan beralihnya makna hakikat menuju makna majāz. Demikian juga dalam penerapannya, tidak ditemukan kesulitan untuk menggunakan makna hakikat.

b) Kaidah kedua

إِذَا اخْتَلَفَتِ الْحَقِيقَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْحَقِيقَةُ اللُّغَوِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ كَلَامِ اللَّهِ قُدِّمَتِ الشَّرْعِيَّةُ.⁹⁹

Apabila terjadi perbedaan antara *ḥaqīqah shar’iyyah* (makna yang bersifat shara’) dan *ḥaqīqah lughawiyyah* (makna yang bersifat kebahasaan) dalam menafsirkan *kalāmullāh* (al-Qur’an), maka hakikat *shar’iyyah* yang lebih didahulukan.

Pengunggulan *ḥaqīqah shar’iyyah* atas *ḥaqīqah lughawiyyah* dalam memahami suatu ayat, dilakukan apabila tidak terdapat dalil yang menuntut ayat tersebut untuk dipahami berdasarkan salah satu dari makna yang diperselisihkan. Namun jika terdapat dalil yang menentukan pemahaman

⁹⁸ Muḥammad ‘Alī al- Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur’ān*, Juz. I, Cct. I, (Beirut: Dār Ibn ‘Aṣṣāḥ, 2004), 347-348.

⁹⁹ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīḥ ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 401.

salah satu dari keduanya, maka ayat tersebut harus dipahami sesuai dengan tuntutan dalil tersebut, misalkan lafaz “صَلِّ” pada ayat al-Qur’an di bawah ini:

حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ...¹⁰⁰

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka...¹⁰¹

Lafaz “صَلِّ” pada ayat di atas terdapat perbedaan makna. Secara bahasa maknanya adalah “berdoalah”, sedangkan secara shara’ maknanya adalah “salatlah”. Namun demikian, berkaitan dengan ayat di atas terdapat riwayat yang menguatkan penggunaan makna bahasa, sehingga makna bahasa lah yang digunakan di dalam memahami lafaz “صَلِّ” tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَاهُ قَوْمٌ بِصَدَقَتِهِمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ فُلَانٍ، فَأَتَاهُ أَبِي بِصَدَقَتِهِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى.¹⁰²

Dari ‘Abdullāh bin Abī Aufā, berkata: adalah nabi saw. ketika ada suatu kaum yang mendatangkan zakat mereka kepada beliau, beliau berdoa: “ya Allah limpahkanlah rahmat atas keluarga fulan”, maka ketika ayahku mendatangkan zakatnya, beliau juga berdoa: “ya Allah limpahkanlah rahmat atas keluarga Abū Aufā”.

Adapun di antara contoh penerapan kaidah *tarjīh* di atas, dapat dilihat pada penyelesaian perbedaan penafsiran terhadap ayat al-Qur’an di bawah ini:

¹⁰⁰ al-Qur’an, 9: 103.

¹⁰¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 204.

¹⁰² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/129.

...وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ [٦] الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ [٧]¹⁰³

“..Dan kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang mempersekutukan Allah (6). (yaitu) orang-orang yang tidak menunaikan zakat dan mereka kafir akan adanya (kehidupan) akhirat”.¹⁰⁴

Pada ayat di atas, terdapat perbedaan antara penerapan makna secara bahasa dan makna secara shara’ terhadap lafaz “*al-zakāh*” Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat ulama tentang makna lafaz tersebut, antara lain: *pertama*, *al-zakāh* diartikan sebagai ketaatan kepada Allah yang dapat menyucikan mereka dari shirik, sebagaimana diriwayatkan dari oleh Ibnu ‘Abbās, Ikrimah dan lain-lain. *Kedua*, *al-zakāh* diartikan sebagai harta benda yang wajib dikeluarkan untuk diberikan kepada para mustahiq, sebagaimana diriwayatkan dari Qatādah, al-Ḥasan dan lain-lain.¹⁰⁵

Berkaitan dengan perbedaan pendapat di atas tidak terdapat suatu dalil yang menuntut diberlakukannya salah satu dari dua makna tersebut, sehingga pendapat kelompok kedua yang lebih diunggulkan karena menggunakan makna shara’.

c) Kaidah ketiga

إِذَا اِخْتَلَفَتِ الْحَقِيقَةُ الْعُرْفِيَّةُ وَالْحَقِيقَةُ اللَّغَوِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى قُدِمَتْ الْعُرْفِيَّةُ.¹⁰⁶

¹⁰³ al-Qur’an, 41: 6-7.

¹⁰⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 478.

¹⁰⁵ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssiriñ*, 408. Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān...*, XX/379. Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd, Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (w. 333 H), *Tafsir al-Māturīdī / Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Juz. III, Tahqiq. Majdī Baslūm, Cet. I, (Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyah, 2005), 328.

¹⁰⁶ Al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssiriñ*, 412.

Apabila terjadi perbedaan antara *ḥaqīqah ‘urfiyyah* (makna yang bersifat kebiasaan) dan *ḥaqīqah lughawiyyah* (makna yang bersifat kebahasaan) dalam menafsirkan *kalāmullāh* (al-Qur’an), maka yang didahulukan adalah *ḥaqīqah ‘urfiyah*.

Kaidah ini diterapkan terhadap lafaz yang tidak dapat dipahami berdasarkan *ḥaqīqah shar’iyyah*, baik karena adanya dalil yang memalingkannya dari makna shara’, ataupun disebabkan karena lafaz tersebut tidak mengandung makna shara’. Akan tetapi, lafaz tersebut masuk pada perselisihan antara *ḥaqīqah ‘urfiyyah* dan *ḥaqīqah lughawiyyah*, dan tidak ada dalil yang menuntut untuk membawanya pada penggunaan salah satu makna dari keduanya, maka dalam kondisi demikian, *ḥaqīqah ‘urfiyah* yang lebih diutamakan.

‘*Urf* yang dimaksud dalam pembahasan ini sama halnya dengan ‘*urf* dalam kajian fikih, yakni kebiasaan mayoritas kaum atau masyarakat, baik dalam ucapan maupun perbuatan. Adapun penetapan suatu istilah oleh ‘*urf* yang berlaku, adalah disebabkan karena suatu lafaz yang sudah mempunyai makna secara kebahasaan, ternyata tidak digunakan oleh masyarakat, bahkan mereka justru menggunakan makna lain untuk menunjukkan lafaz tersebut.¹⁰⁷ Misalkan kata “daging”, secara kebahasaan digunakan dan berlaku umum, baik untuk hewan ternak maupun ikan. Namun demikian, kebiasaan yang berlaku di masyarakat, mereka membedakan antara daging dengan ikan,

¹⁰⁷ Ibid.

sehingga dalam ‘urf mereka, daging ikan tidak biasa disebut dengan istilah “daging”.

Terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi bagi ‘urf yang lebih diutamakan daripada makna kebahasaan dalam menafsirkan al-Qur’an, yaitu:

- 1) Apabila ‘urf tersebut berlaku pada masa Rasulullah saw., bahkan telah eksis sejak sebelum masa beliau, bukan ‘urf yang terjadi setelah masa beliau. Hal ini disebabkan karena keberadaan ‘urf tersebut dimaksudkan untuk memahami *khiṭāb* Allah dan Rasul-Nya, maka tidak mungkin dapat memahami *khiṭāb* keduanya kecuali dengan menggunakan ‘urf yang berlaku pada saat *khiṭāb* tersebut disampaikan.
- 2) Apabila ‘urf tersebut berlaku secara umum dan masif, karena jika tidak demikian, maka lafaz (yang ditafsirkan) harus dikembalikan kepada makna bahasa.
- 3) Apabila tidak terdapat pemahaman yang mengarah pada makna shara’, ataupun dalil yang memalingkan dari makna ‘urf tersebut, sebab penggunaan hakikat (makna) shara’ lebih diutamakan daripada makna ‘urf kebahasaan.¹⁰⁸

Di antara contoh penerapan kaidah di atas adalah *tarjīh* terhadap perbedaan penafsiran makna “سَبِيلِ اللَّهِ” pada ayat al-Qur’an di bawah ini:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ibid., 414.

¹⁰⁹ al-Qur’an, 9: 60.

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para *mu'allaf* yang dilunakkan hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.¹¹⁰

Pada ayat di atas, para ulama berbeda pendapat tentang makna *sabīlillāh*, khususnya dalam kaitannya dengan makna '*urf* dan kebahasaan. *Pertama*, maknanya adalah orang-orang yang berperang di jalan Allah, tanpa adanya pencatatan gaji. Pendapat ini diikuti oleh Jūmhūr ulama. *Kedua*, maknanya adalah orang-orang yang pergi haji. Pendapat ini diriwayatkan dari imam Aḥmad, dan dikuatkan oleh Ishāq dan Muḥammad bin Ḥasan (Hanafiyah). *Ketiga*, maknanya adalah para pencari ilmu. *Keempat*, maknanya mencakup semua ibadah, yakni setiap jalan kebaikan dalam upaya untuk taat kepada Allah. Dari empat makna tersebut, maka pendapat yang paling kuat adalah yang pertama karena sesuai dengan '*urf* yang berlaku pada masa turunnya ayat al-Qur'an, yakni bahwa ketika disebutkan *sabīlillāh* maka '*urf* pada saat itu hanya mengarah pada perang dan jihad.¹¹¹

¹¹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 197.

¹¹¹ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 417. Menurut Muḥammad ibn Ḥasan, *Sabīlillāh* adalah orang-orang yang kehabisan perbekalan ketika melaksanakan ibadah haji. Sedangkan menurut Abū Ḥanīfah dan Abū Yūsuf, mereka adalah para veteran perang *sabīlillāh*. Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Muẓaffar, Abū al-'Abbās Badr al-Dīn al-Rāzī al-Ḥanafī (w. 630 H), *Mabāhith al-Tafsīr li Ibn al-Muẓaffar; Istidrākāt wa Ta'liqāt 'alā Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān li al-Tha'alabī*, Cet. I, Tahqiq. Ḥatim ibn 'Ābid, (Mamlakah 'Arabiah Su'ūdiyah: Kunūz Isbīliya, 2009), 140.

d) Kaidah keempat

يَجِبُ حَمْلُ نُصُوصِ الْوَحْيِ عَلَى الْعُمُومِ.¹¹²

Wajib memahami naṣṣ-naṣṣ wahyu berdasarkan atas keumumannya.

Naṣṣ wahyu seharusnya dipahami berdasarkan keumuman lafaznya, sebab pokok-pokok *tashrī'* datang dan berlaku secara umum, selama tidak terdapat naṣṣ yang menakhṣīṣnya. Dengan demikian, jika terjadi perbedaan pendapat di antara para mufassir, sebagian dari mereka memahaminya berdasarkan keumuman lafaz, dan sebagian lainnya perpegang pada makna khusus, maka yang diutamakan adalah pemahaman berdasarkan keumuman lafaznya. Hal ini disebabkan karena pemahaman yang bersifat umum dapat memuat berbagai penafsiran yang bersifat *juz'ī*. Di samping itu, tidak ada yang dapat menakhṣīṣ keumuman tersebut dengan menggunakan makna *juz'ī*, kecuali jika hal itu disebutkan dalam redaksi ayat, atau terdapat dalil yang menuntut dilakukannya *takhṣīṣ* dimaksud.¹¹³

Terdapat banyak indikasi yang menunjukkan keumuman redaksi suatu ayat, bahkan jumlahnya mencapai 150 macam, baik yang sudah disepakati oleh para ulama maupun yang masih diperselisihkan. Namun secara sederhana, keumuman makna teks (naṣṣ) tersebut dapat dibagi menjadi dua

¹¹² al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 527. Kaidah ini sesuai dengan kaidah lain, yang lebih terkenal dengan redaksi “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب”. al-Asqalānī, *al-Ajāb fī Bayān al-Asbāb*, 175. Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwailim Abū Shuhbah (w. 1403 H), *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. II, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003), 468.

¹¹³ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 527.

bagian: *pertama*, keumuman makna yang ditunjukkan oleh redaksi lafaz yang mengandung makna umum, sebagaimana dapat dilihat pada tabel 2.13.¹¹⁴

Tabel 2.13
Makna lafaz ‘*amm* (dalam kalimat tunggal)

No	Lafaz ‘ <i>amm</i>	Contoh dalam al-Qur’an
1	كُلُّ	كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ. ¹¹⁵
2	مَنْ مَوْصُولَةٌ	وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ. ¹¹⁶
3	مَنْ اسْتَفْهَامِيَّةٌ	مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ. ¹¹⁷
4	مَنْ شَرْطِيَّةٌ	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ. ¹¹⁸
5	Beberapa lafaz lain yang mengandung makna umum, di antaranya: مَا، جَمِيعٌ، عَامَّةٌ، كَافَّةٌ، قَاطِبَةٌ، آيْنٌ، كَيْفٌ، إِذَا الشَّرْطِيَّةُ، الْجَمْعُ الْمُعْرَفُ بِأَلَامِ الْجِنْسِ أَوْ الْمُضَافِ إِلَيْهَا، الْأَسْمَاءُ الْمَوْصُولَةُ، النَّكْرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ أَوْ الشَّرْطِ أَوْ الْإِسْتِفْهَامِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ.	

Kedua, keumuman cakupan teks (naṣṣ) yang ditunjukkan oleh makna redaksional teksnya secara utuh, sebagaimana dapat dilihat pada tabel 2.14.¹¹⁹

Tabel 2.14
Makna lafaz ‘*amm* (dalam *tarkīb*/susunan kalimat)

No	Makna ‘ <i>Amm</i>	Contoh dalam al-Qur’an
1	Keumuman <i>Mathūm</i> , baik <i>mathūm</i> <i>muwāfaqah</i> maupun <i>mathūm</i> <i>mukhālafah</i>	فَلَا تَقُلْ هَهُمَا أَفٍ. ¹²⁰ <i>Mantūq</i> dari ayat tersebut merupakan larangan mengucap “ah” kepada orang tua, maka <i>mathūm muwāfaqah</i> -nya adalah larangan terhadap ucapan-ucapan lain yang semakna, apalagi ucapan yang

¹¹⁴ Ibid., 529.

¹¹⁵ al-Qur’an, 74: 38. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 577.

¹¹⁶ al-Qur’an, 21: 19. Ibid., 324.

¹¹⁷ al-Qur’an, 2: 255. Ibid., 43.

¹¹⁸ al-Qur’an, 41: 46 dan 45: 15. Ibid., 482 & 501.

¹¹⁹ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 530.

¹²⁰ al-Qur’an, 17: 23. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 285.

		lebih menyakitkan.
2	<i>Khīṭāb</i> Allah kepada Nabi, adalah <i>khīṭāb</i> untuk seluruh umatnya. Terkecuali jika terdapat indikasi kekhususan <i>khīṭāb</i> tersebut.	<p>يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ.¹²¹</p> <p>Contoh <i>khīṭāb</i> yang redaksi dan maknanya khusus hanya untuk Nabi:</p> <p>يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ... وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ.¹²²</p>
3	<i>Khīṭāb</i> Allah kepada Nabi, namun terdapat <i>ishārah</i> kepada semua umatnya	<p>- يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ.¹²³</p> <p>- يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ... قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ.¹²⁴</p>
4	<i>Khīṭāb</i> Allah kepada Nabi, namun hikmahnya merata kepada umatnya	<p>فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ.¹²⁵</p> <p>Ayat ini mempertegas kebolehan menikahi mantan istri dari anak angkat.</p>

Keumuman cakupan teks (naṣṣ) sebagaimana dijelaskan di atas dapat ditakhsīṣ baik secara *muttaṣil*, yakni *takhsīṣ* yang secara langsung disebutkan dalam teks (naṣṣ), maupun secara *munfaṣil* (tidak disebutkan secara langsung dalam teks). Dengan demikian, keberadaan *takhsīṣ* tersebut akan mengurangi cakupan keumuman yang dimiliki oleh teks (naṣṣ) yang bersifat ‘*amm*. Selengkapnya dapat dilihat pada tabel 2.15.¹²⁶

¹²¹ al-Qur’an, 33: 59. Ibid., 427.

¹²² al-Qur’an, 33: 50. Ibid., 425.

¹²³ al-Qur’an, 65: 1. Ibid., 559.

¹²⁴ al-Qur’an, 66: 1-2. Ibid., 561.

¹²⁵ al-Qur’an, 33: 37. Ibid., 424.

¹²⁶ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 530-532.

Tabel 2.15: Pembagian *takhsīs*

<i>Takhsīs</i>	Pembagian	Contoh dalam al-Qur'an
<i>Muttaṣil</i>	<i>Istithnā</i>	وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ. ¹²⁷
	<i>Shart</i>	وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ. ¹²⁸
	<i>Ghāyah</i>	فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. ¹²⁹
	<i>Sifat</i>	وَمَنْ يَمُتِلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ. ¹³⁰
<i>Munfaṣil</i>	<i>Dalil aqlī</i>	اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. ¹³¹ Secara akal, sang Khaliq dikecualikan dari ayat tersebut, karena Dia bukan makhluk.
	<i>Dalil ḥissī</i>	وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. ¹³² Secara inderawi, apa yang dimiliki nabi Sulaiman as tidak masuk dalam ayat tersebut.
	<i>Dalil naqlī</i> (al-Qur'an)	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. ¹³³ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ. ¹³⁴ Q.S. al-Baqarah: 228 ditakhsīs oleh Q.S. al-Ṭalāq: 4
	<i>Dalil naqlī</i> (sunnah)	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. ¹³⁵ لَا تُقَطَّعُ الْيَدُ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَمَا فَوْقَهُ. ¹³⁶ hukum potong tangan tidak berlaku pada pencurian di bawah seperempat dinar.
	<i>Ijmā'</i>	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ. ¹³⁷

¹²⁷ al-Qur'an, 23: 5-6. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*..., 343.

¹²⁸ al-Qur'an, 5: 5. Ibid., 108.

¹²⁹ al-Qur'an, 5: 6. Ibid., 109.

¹³⁰ al-Qur'an, 4: 93. Ibid., 94.

¹³¹ al-Qur'an, 39: 62. Ibid., 466.

¹³² al-Qur'an, 27: 23. Ibid., 380.

¹³³ al-Qur'an, 2: 228. Ibid., 37.

¹³⁴ al-Qur'an, 65: 4. Ibid., 559.

¹³⁵ al-Qur'an, 5: 38. Ibid., 115

¹³⁶ Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/1312.

¹³⁷ al-Qur'an, 4: 11. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 79.

	Ayat tersebut oleh <i>ijmā'</i> ulama yang menafikan hak waris bagi budak, baik sebagai orang maupun anak.
--	--

Di antara contoh penerapan kaidah di atas adalah, *tarjīh* terhadap penafsiran Q.S. al-Ṭalāq [65]: 4, di mana para mufassir berbeda pendapat di dalam menerapkan keumuman cakupan ayat tersebut:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.¹³⁸

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu 'iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.¹³⁹

Berkaitan dengan pengamalan ayat di atas, terdapat perbedaan pendapat: (1). Ayat tersebut berlaku umum terhadap semua 'iddah wanita yang hamil, baik sebab perceraian maupun karena ditinggal mati suaminya, bahwa masa 'iddah mereka adalah sampai melahirkan kandungan. Pendapat ini dipegang oleh mayoritas sahabat dan para ulama setelahnya. (2). Ayat di atas berlaku khusus bagi wanita yang diceraikan oleh suaminya. Adapun bagi wanita hamil yang ditinggal mati suaminya, maka 'iddahnya adalah yang paling panjang di antara dua 'iddah baginya; yakni 'iddah sebab hamil dan 'iddah sebab ditinggal mati suami. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu 'Abbās ra dan 'Alī bin Abī Ṭālib ra, dan menjadi salah satu pendapat dalam mazhab imam Mālik.¹⁴⁰

¹³⁸ al-Qur'an, 65: 4.

¹³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 559.

¹⁴⁰ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssiriṅ*, 530-539.

Berdasarkan kaidah di atas, maka yang lebih unggul adalah pendapat pertama, yakni penerapannya secara umum sebab tidak ditemukan dalil yang menuntut pemberlakuannya secara khusus. Adapun indikasi keumuman dalam ayat tersebut ditunjukkan oleh lafaz jama' yang disandarkan (*idāfah*) pada isim ma'rifat dengan al “وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ”. Di samping itu juga terdapat riwayat yang menguatkan pendapat pertama, sehingga pendapat tersebut didukung oleh dua kaidah yang berbeda.¹⁴¹

e) Kaidah kelima

الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ.¹⁴²

Ungkapan (penjelasan) yang digunakan adalah berdasarkan keumuman lafaz, bukan kekhususan *sabab* (*al-nuzūl*).

Apabila terdapat *sabab al-nuzūl* yang sah bagi suatu ayat, namun redaksi ayat tersebut lebih umum daripada *sabab al-nuzūl*nya, dan sifat keumumannya tampak berdiri sendiri, walaupun ia merupakan penjelasan atas suatu peristiwa atau pertanyaan, maka dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama. Sebagian dari mereka cenderung membawa pemahaman ayat tersebut pada sisi redaksional yang bersifat umum, namun sebagian yang lain menghendai untuk memahaminya berdasarkan *sabab al-*

¹⁴¹ Adapun riwayat yang dimaksud adalah penjelasan Ummu Salāmah ra sebagai berikut: “قِيلَ رُوِيَ: ”سُبَيْعَةُ الْأَسْلَمِيَّةِ وَهِيَ حُبْلَى، فَوَضَعَتْ بَعْدَ مَوْتِهِ بِأَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَحُطِبَتْ فَأَنكَحَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. إِذَا تَبَيَّنَ الْحَدِيثُ وَكَانَ فِي مَعْنَى أَحَدِ الْأَقْوَالِ فَهُوَ مُرْجَحٌ“ . al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/155. Adapun kaidah yang dimaksud di atas adalah “لَهُ عَلَى مَا خَالَفَهُ. al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīḥ 'Ind al-Mufasssīrīn*, 206

¹⁴² Ibid., 545. al-Asqalānī, *al-Ajāb fī Bayān al-Asbāb*, 175. Abū Shuhbah, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, 468.

nuzūl yang bersifat khusus. Namun demikian, mayoritas ulama lebih memilih untuk memahaminya berdasarkan keumuman redaksinya selama tidak terdapat *takhṣīṣ* terhadapnya, sebab hal itu akan dapat memuat *sabab al-nuzūl* dan juga yang lain.¹⁴³

Di antara contoh penerapan kaidah di atas adalah *tarjīḥ* terhadap perbedaan penafsiran pada firman Allah, di bawah ini:

إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.¹⁴⁴

Sesungguhnya orang-orang yang menuduh (zina) terhadap wanita yang baik-baik, yang lengah lagi beriman, mereka mendapat laknat di dunia dan akhirat, dan bagi mereka azab yang besar.¹⁴⁵

Berkaitan dengan ayat di atas terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama, terutama di dalam memahami redaksi *al-muḥṣanāt*, apakah bersifat umum ataukah khusus. *Pertama*, ayat tersebut ditujukan khusus untuk ‘Aishah ra dan orang-orang yang menuduhnya berbuat zina. *Kedua*, ayat tersebut diperuntukkan bagi para istri Rasul, bukan untuk wanita-wanita lainnya dari umat beliau.¹⁴⁶ *Ketiga*, *al-muḥṣanāt* dalam ayat tersebut adalah perempuan-perempuan yang hijrah ke Madinah, sebab ketika mereka hijrah,

¹⁴³ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīḥ ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 545.

¹⁴⁴ al-Qur’an, 24: 23.

¹⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 353.

¹⁴⁶ Dalam Tafsīr al-Thaurī terdapat beberapa riwayat yang menjadi sumber beberapa pendapat di atas, bahwa: (1). Sa’id ibn Jubair berpendapat, ayat tersebut khusus bagi ‘Aishah ra, (2). Menurut Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim, ayat tersebut khusus untuk para istri Rasulullah saw. Abū ‘Abdillāh Sufyān ibn Sa’id ibn Masrūq al-Thaurī al-Kūfī, *Tafsīr al-Thaurī*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), 223. Adapun jika fitnah itu ditujukan kepada wanita muslimah selain istri Rasūlullāh, maka pelakunya telah berbuat fasik, namun dapat diterima taubatnya, bukan dilaknat dunia-akhirat (seperti pada ayat di atas). Abū Bakr ‘Abd al-Razzāq ibn Hamām ibn Nāfi’ al-Ḥumairi al-Yamānī al-Ṣan’ānī, *Tafsīr ‘Abd al-Razzāq*, Juz. II, Tahqiq. Mahmūd M. Abduh, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H), 432.

orang-orang kafir Quraish menuduhnya bahwa mereka pergi untuk berzina. *Keempat*, ayat tersebut diberlakukan secara umum, baik untuk para istri Rasulullah saw., maupun untuk para wanita lainnya yang kasusnya serupa dengan sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat, walaupun ayat tersebut turun untuk menjelaskan kasus ‘Āishah ra.¹⁴⁷

Berdasarkan kaidah di atas, maka pendapat keempat yang lebih unggul, sebab redaksi ayatnya bersifat umum dan tidak terdapat dalil yang menuntutnya untuk diberlakukan secara khusus, sesuai dengan *sabab al-nuzūl*. Dengan demikian, pemahaman umum yang digunakan dapat diberlakukan pada kasus yang menjadi *sabab al-nuzūl*, dan juga untuk kasus-kasus lain yang serupa dengan *sabab al-nuzūl* tersebut.

f) Kaidah keenam

إِذَا دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُقَيَّدًا أَوْ مُطْلَقًا فَإِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى إِطْلَاقِهِ.¹⁴⁸

Apabila suatu lafaz berada di antara dua sisi; *muqayyad* dan *muṭlaq*, maka lafaz tersebut dipahami berdasarkan kemutlakannya.

Lafaz (naṣṣ) yang tidak dibatasi oleh suatu syarat atau batasan tertentu, maka ia harus diamalkan dan ditafsirkan berdasarkan kemutlakannya. Demikian juga lafaz *muqayyad*, yakni suatu lafaz yang telah dibatasi dengan suatu batasan atau syarat tertentu, maka ia juga harus diamalkan dan ditafsirkan berdasarkan batasan yang ada padanya. Dengan

¹⁴⁷ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssiriṅ*, 552. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, VIII/236, XIX/139.

¹⁴⁸ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssiriṅ*, 555.

demikian, jika terdapat suatu penafsiran yang bertentangan dengan ketentuan tersebut di atas, maka penafsiran tersebut tertolak, dan tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*.

Perbandingan antara lafaz *muṭlaq* dan *muqayyad* itu sama halnya dengan lafaz *‘āmm* dan *khāṣṣ* dalam permasalahan ini, yakni bahwa sesuatu yang dapat menakhṣiṣ lafaz *‘āmm*, ia juga dapat menjadi batasan bagi lafaz *muṭlaq*. Dengan demikian, lafaz-lafaz *muṭlaq* yang terdapat di dalam al-Qur’an, dapat dibatasi kemutlakannya oleh sesama ayat al-Qur’an, sunnah *mutawātirah*, ataupun dengan *ijmā’*. Namun terdapat perbedaan dalam hal penggunaan ḥadīth *āḥād* dan *mafhūm*, yang mana keduanya diperselisihkan dalam *takhṣiṣ al-‘āmm*, namun dapat digunakan dalam *taqyīd al-muṭlaq* menurut pendapat yang sah.

Berkaitan dengan feasibilitas terjadinya *taqyīd al-muṭlaq*, yakni pembatasan terhadap lafaz *muṭlaq*, terdapat empat kondisi yang perlu diperhatikan. Kondisi tersebut yang menentukan apakah suatu naṣṣ yang *muqayyad* dapat membatasi kemutlakan dari naṣṣ lain yang bersifat *muṭlaq* atau tidak. Selengkapanya dapat dilihat pada tabel 2.16.¹⁴⁹

Tabel 2.16: Kondisi *taqyīd al-muṭlaq*

No	Kondisi	Contoh Dalam al-Qur’an	Kesimpulan
1	Adanya naṣṣ-naṣṣ yang sama dalam hukum dan sebab	Pengharaman darah: a. Naṣṣ <i>muṭlaq</i> : $^{150} \text{إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ}.$ $^{151} \text{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ}.$	Empat mazhab sepakat: naṣṣ yang <i>muṭlaq</i> dipahami secara <i>muqayyad</i> (terjadi <i>taqyīd</i>)

¹⁴⁹ Ibid., 557-559.

¹⁵⁰ al-Qur’an, 2: 173. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 27.

¹⁵¹ al-Qur’an, 5: 3. Ibid., 108.

		<p>152 - إِمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ.</p> <p>b. Naṣṣ <i>Muqayyad</i>:</p> <p>153 إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا.</p>	<i>al-muṭlaq</i>).
2	Adanya naṣṣ-naṣṣ yang berbeda hukum dan sebab	<p>Batasan “tangan” dalam pelaksanaan wuḍū dan <i>ḥad</i> pencurian:</p> <p>a. Naṣṣ <i>Muṭlaq</i>:</p> <p>154 وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.</p> <p>b. Naṣṣ <i>Muqayyad</i>:</p> <p>155 وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.</p>	Ijmā’ ulama: masing-masing ayat diamalkan berdasarkan kondisinya (tidak terjadi <i>taqyīd al-muṭlaq</i>).
3	Adanya naṣṣ-naṣṣ yang sama dalam hukum, namun beda dalam sebab	<p>Kriteria budak yang dimerdekakan sebagai kafarat <i>zihār</i> dan pembunuhan:</p> <p>a. Naṣṣ <i>Muṭlaq</i>:</p> <p>156 فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا.</p> <p>b. Naṣṣ <i>Muqayyad</i>:</p> <p>157 فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ.</p>	Jumhūr (Shāfi’iyah, Ḥanābilah, Mālikiyah): terjadi <i>taqyīd al-muṭlaq</i> . Abū Ḥanīfah: tidak terjadi <i>Taqyīd al-muṭlaq</i> .
4	Adanya naṣṣ-naṣṣ yang beda dalam hukum, namun sama dalam sebab	<p>Batasan tangan dalam wuḍū dan tayammum:</p> <p>a. Naṣṣ <i>Muṭlaq</i>:</p> <p>158 فَاَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ.</p> <p>b. Naṣṣ <i>Muqayyad</i>:</p> <p>159 وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.</p>	Pendapat mayoritas ulama: tidak terjadi <i>taqyīd al-muṭlaq</i>

Di antara contoh penerapan kaidah di atas adalah *tarjīh* terhadap perbedaan penafsiran Q.S. al-Baqarah [2]: 185, tentang *qaḍā* puasa yang

¹⁵² al-Qur’an, 16: 115. Ibid., 281.

¹⁵³ al-Qur’an, 6: 145. Ibid., 148

¹⁵⁴ al-Qur’an, 5: 38. Ibid., 115.

¹⁵⁵ al-Qur’an, 5: 6. Ibid., 109.

¹⁵⁶ al-Qur’an, 58: 3. Ibid., 543.

¹⁵⁷ al-Qur’an, 4: 92. Ibid., 94.

¹⁵⁸ al-Qur’an, 5: 6. Ibid., 109.

¹⁵⁹ al-Qur’an, 5: 6. Ibid.

harus dilakukan oleh orang yang meninggalkan puasa Ramaḍān karena sakit atau bepergian:

وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.¹⁶⁰

Dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain.¹⁶¹

Perbedaan pendapat terjadi dalam masalah pelaksanaan *qaḍā* puasa Ramaḍān; apakah harus berurutan ataukah boleh tidak berurutan. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat: *pertama*, *qaḍā* puasa harus dilakukan dengan segera dan berurutan. Hal ini sesuai dengan qirā'ah dari 'Ubay bin Ka'ab yang menyebutkan wajibnya pelaksanaan yang berurutan “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرُ مُتَتَابِعَاتٍ”. *Kedua*, tidak wajib berurutan, berdasarkan kemutlakan redaksi dalam ayat tersebut, sebab kewajiban *qaḍā* tidak dibatasi dengan suatu batasan tertentu, baik berupa syarat maupun waktu. Dengan demikian, berdasarkan kaidah di atas, maka pendapat kedua yang lebih unggul.¹⁶²

g) Kaidah ketujuh

الْأَصْلُ فِي الْأَمْرِ أَنْهَا لِلْجُؤْبِ وَفِي النَّوَاهِي أَنْهَا لِلتَّحْرِيمِ.¹⁶³

¹⁶⁰ al-Qur'an, 2: 185.

¹⁶¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 29.

¹⁶² al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 564. Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Shāfi'ī*, Juz. I, Cet. I, Tahqiq. Aḥmad ibn Muṣṭafā, (Mamlakah 'Arabiyah: Dār al-Tadmīrah, 2006), 285.

¹⁶³ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 567.

Pada dasarnya, adanya perintah adalah untuk menunjukkan kewajiban, dan adanya larangan adalah untuk menunjukkan pengharaman.

Apabila terdapat lafaz dalam bentuk *amr* (perintah) yang tidak dibarengi dengan *qarīnah-qarīnāh*, maka ia menunjukkan adanya kewajiban. Demikian juga jika terdapat lafaz dalam bentuk *nahy* (larangan) yang tidak dibarengi dengan *qarīnah-qarīnāh*, maka lafaz tersebut menunjukkan adanya larangan. Lain halnya, jika terdapat *qarīnah-qarīnāh* atau dalil-dalil yang menghendaki adanya makna selain perintah dan larangan, maka lafaz *amr* dan *nahy* tersebut dipahami sebagaimana tuntutan *qarīnah* atau dalil yang ada.¹⁶⁴

Di dalam al-Qur'an, terdapat beberapa redaksi yang digunakan untuk menunjukkan suatu perintah, baik dalam bentuk *kalām insyā* maupun *kalām khabar*, sebagaimana ditunjukkan pada tabel 2.17.¹⁶⁵

Tabel 2.17
Pembagian *sighah al-amr* (redaksi yang mengandung makna perintah)

No	<i>Sighah amr</i>	Contoh dalam al-Qur'an	<i>Dilālah</i>
1	Fi'il <i>amr</i> (<i>li al-hādir</i>)	¹⁶⁶ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ.	<i>Wujūb</i>
2	Lam <i>amr</i> (<i>li al-ghaib</i>)	¹⁶⁷ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ.	<i>Wujūb</i>
3	Maṣdar yang menguatkan amilnya	فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ. ¹⁶⁸	<i>Wujūb</i>
4	Memahami fi'il yang mengandung tuntutan sebagai tuntutan	وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. ¹⁶⁹	<i>Wujūb</i>

¹⁶⁴ Ibid., 567.

¹⁶⁵ Ibid., 567-570.

¹⁶⁶ al-Qur'an, 17: 78. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 291.

¹⁶⁷ al-Qur'an, 4: 102. Ibid., 96.

¹⁶⁸ al-Qur'an, 47: 4. Ibid., 508.

5	Pemberitahuan bahwa suatu perbuatan telah ditetapkan bagi orang-orang mukallaf	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ. ¹⁷⁰	<i>Wujūb</i>
6	Pemberitahuan bahwa suatu perbuatan dibebankan atas semua manusia atau segolongan dari mereka	وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. ¹⁷¹	<i>Wujūb</i>
7	Wasiat untuk melakukan sesuatu	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْإُنثَى. ¹⁷²	<i>Wujūb</i>
8	Fi'il <i>amr. Qarīnah</i> : nabi sering melakukan jual beli tanpa saksi.	وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ. ¹⁷³	<i>Nadb</i>
9	Fi'il <i>amr. Qarīnah</i> : Perintah setelah adanya larangan, terhadap sesuatu yang sebelum pelarangan adalah <i>mubāh</i> (diperbolehkan).	وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا. ¹⁷⁴	<i>Ibāhah</i>
10	Fi'il <i>amr. Qarīnah</i> : disampaikan kepada orang yang direndahkan (sebab kesombongannya semasa di dunia).	ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ. ¹⁷⁵	<i>Ihānah</i>

Adapun beberapa *sighah nahy* yang digunakan di dalam al-Qur'an antara lain disebutkan dalam tabel 2.18:¹⁷⁶

Tabel 2.18:
Pembagian *sighah al-nahy* (redaksi yang mengandung makna larangan)

No	<i>Sighah Nahy</i>	Contoh dalam Al-Qur'an	<i>Dalālah</i>
1	Fi'il <i>nahy</i> : fi'il <i>muḍāri'</i> yang didahului <i>lā nahy</i>	وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى. ¹⁷⁷	
2	Fi'il <i>amr</i> yang menunjuk-	فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ. ¹⁷⁸	

¹⁶⁹ al-Qur'an, 2: 228. Ibid., 37.

¹⁷⁰ al-Qur'an, 2: 183. Ibid., 29.

¹⁷¹ al-Qur'an, 3: 97. Ibid., 63.

¹⁷² al-Qur'an, 4: 11. Ibid., 79.

¹⁷³ al-Qur'an, 2: 282. Ibid., 49.

¹⁷⁴ al-Qur'an, 5: 2. Ibid., 107.

¹⁷⁵ al-Qur'an, 44: 49. Ibid., 499.

¹⁷⁶ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 570-571.

¹⁷⁷ al-Qur'an, 17: 32. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 286.

	kan makna perintah untuk mencegah.		Mengan- dung makna larangan (<i>nahy</i>)
3	Meniadakan perbuatan	لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. ¹⁷⁹	
4	Menggunakan lafaz pengharaman	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ. ¹⁸⁰	
5	Ungkapan tidak adanya keabsahan	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ هُمُ الْحَيْرَةَ مِنْ أَمْرِهِمْ. ¹⁸¹	
6	Penetapan hukum perbuatan (<i>kufr, zulum, fisq</i>)	وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. ¹⁸² فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. ¹⁸³ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. ¹⁸⁴	

Adapun di antara contoh penerapan kaidah *tarjih* di atas, adalah penyelesaian perbedaan pendapat terhadap penjelasan ayat di bawah ini:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۖ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ.¹⁸⁵

¹⁷⁸ al-Qur'an, 22: 30. Ibid., 336.

¹⁷⁹ al-Qur'an, 56: 79. Ibid., 538.

¹⁸⁰ al-Qur'an, 4: 23. Ibid., 82.

¹⁸¹ al-Qur'an, 33: 36. Ibid., 424.

¹⁸² al-Qur'an, 5: 44. Ibid., 116.

¹⁸³ al-Qur'an, 5: 45. Ibid., 116.

¹⁸⁴ al-Qur'an, 5: 47. Ibid., 117.

¹⁸⁵ al-Qur'an, 2: 236. Ibid., 39. Ayat tersebut turun berkaitan dengan seorang lelaki Anṣār yang menikahi wanita dari bani Ḥanīfah dan belum menetapkan maharnya. Kemudian ia menceraikan wanita tersebut sebelum ia kumpul. Maka nabi bertanya kepadanya: Apakah engkau telah memberinya sesuatu sebagai *mut'ah*? Ia menjawab: tidak. Kemudian beliau saw. bersabda: “متعها سنة بقلنسوتك، أما إن لا تساوي شيئاً ولكن أحببت أن أحيي سنة”. artinya: Berikan topimu kepadanya (sebagai *mut'ah*). Ingatlah, bahwa dia tidak sebanding dengan sesuatu, namun aku lebih suka untuk menghidupkan sunnah (pemberian *mut'ah*). Muqātil ibn Sulaimān ibn al-Bashīr al-Azdī al-Balkhī (w. 150 H), *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*, Juz. I, Cet. I, Tahqiq. ‘Abdullāh Maḥmūd Saḥḥātah, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth, 1423 H), 200.

Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu *mut'ah* (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan

Perbedaan pendapat terjadi pada redaksi “وَمَتَّعُوهُنَّ”, apakah hukumnya wajib atau sunnah. Dalam hal ini, menurut Jumhūr ulama bahwa hukum memberikan *mut'ah* adalah wajib sebagaimana kewajiban membayar hutang pada umumnya, yang diambilkan dari harta suami yang menceraikan istrinya sebelum didukhul.¹⁸⁶ Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu ‘Umar, Qatādah, Sa‘īd bin Jubair, Sa‘īd bin Musayyib, dan lain-lain, serta menjadi pegangan imam Abū Ḥanīfah, al-Shāfi‘ī, dan juga Aḥmad bin Ḥanbal. Namun di sisi lain, imam Mālik dan para pengikutnya lebih cenderung berpendapat bahwa hukum memberikan *mut'ah* adalah sunah. Dengan demikian, berdasarkan kaidah di atas, maka pendapat yang dipegang oleh Jumhūr yang lebih diunggulkan, sebab perintah memberikan *mut'ah* tersebut tidak terdapat *qarīnah* yang dapat mengalihkan pada makna-makna lain selain wajib.¹⁸⁷

3. Kaidah *Tarjīh* Berkaitan dengan Pendapat Ulama

Adapun beberapa kaidah yang digunakan untuk melakukan *tarjīh* terhadap pendapat-pendapat ulama, khususnya para mufassir, adalah:

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufassirīn*, 579. Al-Ṭabarī juga menegaskan bahwa perintah tersebut hukumnya wajib sebab tidak ada *qarīnah* yang mengalihkannya pada makna *nadb* (sunnah) dan *irshād*. al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, IV/333.

a) Kaidah pertama

كُلُّ تَفْسِيرٍ خَالَفَ الْقُرْآنَ أَوْ السُّنَّةَ أَوْ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ فَهُوَ رَدٌّ.¹⁸⁸

Setiap tafsir yang bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah, ataupun ijmā', maka ia tertolak.

Berkaitan dengan kaidah ini, setidaknya terdapat dua alasan yang menjadikannya penting untuk diterapkan: *pertama*, bahwa pendapat-pendapat yang bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah dan ijmā' tidaklah dapat diterima (tertolak). *Kedua*, bahwa di luar pendapat-pendapat yang tertolak tersebut, masuk dalam kategori pendapat-pendapat yang dapat diterima, walaupun masing-masing pendapat tersebut berbeda tingkat kekuatannya.

Terdapat beberapa dalil yang melandasi kaidah di atas, antara lain adalah firman Allah SWT:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ.¹⁸⁹

Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka".¹⁹⁰

Ayat di atas menegaskan bahwa sesuatu yang telah menjadi ketetapan Allah SWT dan Rasul-Nya, baik berupa perintah, larangan, maupun suatu pemberitaan, maka tidak boleh ada pendapat (lain) yang menentanginya, dan hal ini telah disepakati oleh umat Islam (ijmā'). Dengan demikian, segala

¹⁸⁸ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 214.

¹⁸⁹ al-Qur'an, 33: 36.

¹⁹⁰ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 424.

pendapat yang bertentangan dengan firman Allah, sabda Rasul, maupun *ijmā'* umat Islam, tidaklah dapat diterima (tertolak).¹⁹¹ Berkaitan dengan ayat di atas, Ibnu Kathīr menyatakan bahwa ayat tersebut berlaku umum untuk semua permasalahan, yakni jika suatu persoalan sudah ada ketetapan dari Allah dan Rasul-Nya, maka tidak boleh ada pendapat lain yang menentanginya.¹⁹² Namun demikian tidak mudah untuk menuduh bahwa suatu pendapat (tertentu) bertentangan dengan al-Qur'an, sunah, maupun *ijmā'*, kecuali berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh para mujtahid yang membidangi hal tersebut.

b) Kaidah kedua

تَفْسِيرُ السَّلَفِ وَفَهْمُهُمْ لِنُصُوصِ الْوَحْيِ جُحَّةٌ عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ.¹⁹³

Penafsiran ulama salaf dan pemahaman mereka terhadap naṣṣ-naṣṣ wahyu adalah merupakan *hujjah* bagi orang-orang setelahnya.

Kaidah ini menolak penafsiran para ahli bid'ah yang berseberangan dengan pendapat para sahabat, *tābi'īn*, dan juga para imam *salaf al-ṣāliḥīn* setelahnya. Mereka memahami al-Qur'an menggunakan makna-makna yang mereka yakini, namun tidak satupun penafsiran mereka yang didukung oleh pendapat para sahabat, *tābi'īn*, maupun para imam *salaf al-ṣāliḥīn*. Berdasarkan hal ini, jika terdapat suatu penafsiran al-Qur'an yang

¹⁹¹ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 216.

¹⁹² Abū al-Fidā Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Qurashi al-Baṣrī (w. 774 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz. VI, Cet. II, Taḥqīq: Sāmī bin Muḥammad Salāmah, (tt: Dār Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1999), 423.

¹⁹³ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 271.

bertentangan dengan pemahaman para ulama salaf, maka penafsiran tersebut tidak dapat diunggulkan.¹⁹⁴ Namun demikian, bukan berarti upaya untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an telah tertutup bagi para mufassir kontemporer – tidaklah demikian –, sebab para ulama tetap mengakomodir adanya upaya pembaharuan dalam penafsiran, apalagi dalam karya-karya tafsir klasik juga seringkali terdapat perbedaan pemahaman, bahkan pertentangan pendapat di antara para ulama salaf.

Berkaitan dengan upaya pembaharuan penafsiran, Jumhūr ulama menegaskan bahwa hal itu dapat dilakukan jika terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama salaf terhadap suatu penafsiran. Pengembangan penafsiran yang dimaksud dalam hal ini, dapat berupa pendapat baru yang merupakan pengembangan ragam dari perbedaan pendapat yang telah ada sebelumnya, dan tidak boleh berlawanan dengan pendapat-pendapat ulama salaf tersebut. Namun jika pendapat baru tersebut berlawanan dengan pendapat para ulama salaf, maka hal itu tidak perlu dipertimbangkan.¹⁹⁵

Terdapat beberapa dalil yang menjadi landasan bagi kaidah di atas, antara lain firman Allah SWT:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ...¹⁹⁶

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhājirīn dan anṣār dan orang-orang yang mengikuti

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., 280-282.

¹⁹⁶ al-Qur'an, 9: 100.

mereka dengan baik, Allah riḍā kepada mereka dan merekapun riḍā kepada Allah...¹⁹⁷

Ayat di atas menegaskan tentang keistiwamaan para sahabat dan orang-orang yang mengikuti mereka, yakni dengan diberikannya riḍā Allah SWT. Di sisi lain, adanya jaminan riḍā Allah yang diberikan kepada orang-orang yang mengikuti para sahabat, juga menunjukkan bahwa mengikuti mereka adalah tindakan terpuji. Hal ini juga dapat diterima oleh akal, sebab para sahabat adalah generasi yang hidup bersama Rasulullah saw., yang menyaksikan langsung dan mencontoh praktek beragama yang diajarkan oleh beliau, sehingga yang mereka lakukan lebih dekat dengan kebenaran ajaran Islam.

Berdasarkan ayat tersebut di atas, maka hukum mengikuti para sahabat adalah wajib, apabila mereka berada pada jalan kebenaran. Demikian juga, jika terdapat kesalahan pada perilaku ataupun pendapat-pendapat mereka, tentunya hal itu lebih mudah untuk dimaafkan oleh Allah SWT, sebab adanya pujian dan jaminan riḍā-Nya terhadap mereka. Di samping itu, permasalahan mengikuti para sahabat ini bersifat umum, baik dalam persoalan *uṣūl al-dīn* maupun *sharī'āt al-'amaliyah*, termasuk juga dalam penafsiran al-Qur'an.¹⁹⁸ Selain ayat di atas, juga terdapat banyak riwayat yang menunjukkan keistimewaan para sahabat dan generasi-generasi (awal) setelah mereka di dalam urusan agama. Di antaranya adalah sabda Rasul saw

¹⁹⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 204.

¹⁹⁸ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 282.

yang menyatakan bahwa periode beliau adalah masa terbaik, kemudian diikuti oleh masa generasi pada dua kurun berikutnya.¹⁹⁹

c) Kaidah ketiga

تَفْسِيرُ جُمهُورِ السَّلَفِ مُقَدَّمٌ عَلَى كُلِّ تَفْسِيرٍ شَاذٍ.²⁰⁰

Penafsiran Jumhūr (mayoritas) ulama salaf, lebih diutamakan daripada semua bentuk penafsiran yang *shādh*.

Kaidah ini memberikan pembatasan terhadap pendapat-pendapat yang *shādh* dalam menafsirkan al-Qur'an. Walaupun para ulama berbeda pendapat terhadap penentuan batasan tersebut, namun mereka sepakat bahwa pendapat yang *shādh* tidak dapat diunggulkan. Menurut para mujtahid bahwa, suatu pendapat dapat dianggap *shādh* adalah jika pendapat tersebut bertentangan dengan dalil yang tetap (*thābit*), baik bertentangan dengan naṣṣ yang *mutawātir*, *ijmā'* yang *qaṭ'ī*, bahkan dengan ḥadīth *aḥād* sekalipun. Dengan demikian, jika terdapat suatu penafsiran yang bertentangan dengan pendapat para mufassir pada umumnya, maka penafsiran tersebut masuk dalam kategori penafsiran yang *shādh*, dan tidak dapat diunggulkan.²⁰¹

¹⁹⁹ Misalkan sabda Rasul yang diriwayatkan oleh 'Abdullah ra: “ خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. ”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/171. Dalam hal ini, al-Khawwād menjelaskan bahwa keistimewaan umat Islam pada kurun pertama adalah bahwa, mereka memiliki kesempurnaan iman. Adapun pada kurun kedua mereka memiliki kesempurnaan ilmu. Sedangkan pada kurun ketiga umat Islam memiliki keistimewaan dengan kesempurnaan amal/perbuatan. Setelah kurun tersebut, kondisi manusia banyak mengalami perbahan dan mereka lebih suka untuk menikmati kehidupan sehingga badan mereka banyak yang menjadi gemuk. Zain al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Raūf ibn Tājj al-'Arifin al-Qāhirī (w. 1031 H), *Faiḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Saghīr*, Juz. III, Cet. I, (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356 H), 479.

²⁰⁰ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīḥ 'Ind al-Mufasssīrīn*, 288.

²⁰¹ Ibid.

Terdapat beberapa dalil yang menjadi landasan kaidah di atas, antara lain riwayat di bawah ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ - أَوْ الْعَصْرَ - فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْقَصَتْ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِهِ: أَحَقُّ مَا يَقُولُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ أُخْرَيْنِ، ثُمَّ سَجَدَ سَجَدَتَيْنِ.²⁰²

Dari Abū Hurairah ra, berkata: Rasulullah saw. (menjadi imam) salat *zuhūr/ashar* bersama kami, beliau pun salam (setelah dua rakaat). Maka, Dhul Yadain berkata: wahai Rasulullah apakah (jumlah rakaat) *ṣalāt*nya berkurang? Maka beliau pun bertanya kepada para sahabat: apakah benar yang dikatakannya? Mereka menjawab: benar. Maka Rasulullah salat lagi dua rakaat, kemudian sujud (*sahwī*) dua kali.

Riwayat *ḥadīth* di atas menegaskan bahwa Rasulullah saw. menguatkan pendapat orang yang lebih banyak. Walaupun pada awalnya pendapat itu disampaikan oleh satu orang, namun kemudian didukung oleh banyak orang, maka pendapat itupun akhirnya menjadi pendapat orang banyak. Atas kejadian di atas, Rasulullah saw. mengunggulkan pendapat orang banyak walaupun bertentangan dengan persangkaan pribadi beliau. Hal ini menunjukkan kehujjahan pendapat orang banyak dibandingkan dengan pendapat satu orang, atau kelompok orang yang lebih sedikit. Prinsip ini pun

²⁰² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/68. Berkaitan dengan *ḥadīth* di atas, para ulama berselisih tentang Dhūw al-Yadain. Menurut al-Zuhrī, ia meninggal pada saat perang Badar, padahal pada saat itu rawi *ḥadīth* (Abū Hurairah ra) belum masuk Islam, selang beberapa tahun. Hal ini tentunya melemahkan *ḥadīth* melalui jalur al-Zuhrī. Namun, hal ini dibantah oleh Jumhūr Imam Muhaddith, bahwa al-Zuhrī salah paham, antara Dhūw al-Yadain dengan Dhūw al-Shimālain, yang meninggal saat perang Badar, nama aslinya adalah ‘Amr bin Naḍlah dari kabilah banī Khuzā’ah. Sedangkan nama asli Dhul Yadain adalah Khirbāq dari bani Sulaim. Ia masih hidup pasca wafatnya Rasūlullāh. Argumentasi jumhūr juga diperkuat oleh riwayat dari jalur lain yang dibawa oleh imam Muslim bahwa “orang tersebut adalah lelaki dari bani Sulaim”, sedangkan dari jalur al-Zuhrī dengan redaksi Dhūw al-Shimālain”. Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsā, Badr al-Dīn al-‘Ainī (w. 855 H), *‘Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. VII, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 307.

digunakan oleh para ulama, dengan mengunggulkan pendapat atau riwayat yang disampaikan oleh kelompok (ulama) dalam jumlah yang lebih besar, sebab hal itu dapat menguatkan persangkaan terhadap kebenaran dari apa yang mereka sampaikan.

d) Kaidah keempat

الْقَوْلُ الَّذِي تُؤَيِّدُهُ قَرَائِنُ فِي السِّيَاقِ مُرَجَّحٌ عَلَى مَا خَالَفَهُ.²⁰³

Pendapat yang dikuatkan oleh beberapa *qarīnah* dalam suatu redaksi (naṣṣ yang diperselisihkan maksudnya), lebih diunggulkan daripada pendapat-pendapat lain yang bertentangan dengannya.

Kaidah di atas menegaskan bahwa *tarjīh* di antara pendapat para ulama juga dapat dilakukan dengan melihat kesesuaian pendapat-pendapat tersebut dengan *qarīnah* atau indikasi yang ada pada redaksi naṣṣ, yang pemahamannya sedang diperselisihkan. Dengan demikian, jika terjadi pertentangan pendapat di antara para ulama (mufassir) tentang penafsiran suatu ayat, sedangkan pada ayat tersebut terdapat *qarīnah* yang menguatkan salah satu pendapat-pendapat yang bertentangan tersebut, maka pendapat (yang dikuatkan oleh *qarīnah*) dimaksud, lebih diunggulkan daripada pendapat-pendapat lain yang tidak dikuatkan oleh *qarīnah* dalam ayat tersebut.

Terdapat beberapa dalil yang menguatkan kaidah di atas, di antaranya adalah Q.S. Yūsuf [12]: 26-28.²⁰⁴ Ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang

²⁰³ al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufassirīn*, 299.

²⁰⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 239.

peristiwa fitnah yang menimpa nabi Yūsuf as, bahwa ia telah menggoda istri majikannya (Zalīkhā), padahal faktanya bertentangan dengan tuduhan tersebut. Namun demikian, terdapat *qarīnah* yang mendukung pengakuan nabi Yūsuf as, sehingga iapun dinyatakan tidak bersalah oleh pengadilan. Ayat-ayat tersebut dengan rinci menjelaskan adanya dua indikasi yang berbeda di dalam memutuskan suatu perkara antara nabi Yūsuf as dengan Zalīkhā. Dalam hal ini, sobeknya baju yang dikenakan oleh nabi Yūsuf as pada saat kejadian perkara, dijadikan sebagai *qarīnah* terhadap terjadinya kasus yang sedang diperdebatkan pada masa itu.

Pertama, apabila bagian depan yang sobek, maka nabi Yūsuf bersalah dan Zalīkhā yang benar. Sebab sobeknya bagian depan mengindikasikan bahwa mereka sedang berhadapan, sehingga sangat mungkin tuduhan Zalīkhā benar, bahwa nabi Yūsuf as yang merayunya. *Kedua*, jika sobeknya di bagian belakang, maka nabi Yūsuf as yang benar, sebab hal itu mengindikasikan bahwa nabi Yūsuf as sedang membelakangi Zalīkhā, sehingga dialah yang berusaha untuk merayu dan memaksa nabi Yūsuf as.

Dalam penerapan kaidah di atas, dapat dilihat pada pertentangan pendapat para mufassir di dalam menafsirkan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 37, khususnya pada redaksi di bawah ini:

وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ.²⁰⁵

Kamu menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah lah yang lebih berhak untuk kamu takuti.²⁰⁶

²⁰⁵ al-Qur'an, 33: 37.

Terdapat perbedaan pendapat di dalam memahami ayat di atas; *pertama*, sebagian mufassir menyatakan bahwa sesuatu yang disembunyikan oleh Rasulullah adalah kecintaannya kepada Zainab, padahal dia sudah menjadi istri dari Zaid, anak angkat beliau sendiri. Menurut mereka, Rasulullah sangat berharap Zaid akan menceraikan istrinya agar beliau dapat menikahnya. Pendapat ini didasarkan pada sebuah riwayat yang dibawa oleh Qatādah dan ‘Abdullāh bin Zaid bin Aslām yang banyak dikutip oleh kitab-kitab tafsir walaupun riwayat tersebut tidak termaktub di dalam satupun kitab ḥadīth.²⁰⁷

Kedua, para ahli *taḥqīq* menyatakan bahwa sesuatu yang disembunyikan oleh Rasulullah saw adalah ketetapan Allah tentang pernikahan beliau dengan Zainab setelah diceraikan oleh Zaid. Allah SWT mencela ucapan beliau kepada Zaid agar mempertahankan istrinya, padahal Allah telah memberitahukan kepada beliau akan terjadinya pernikahan tersebut. Beliau tidak melakukan hal itu kecuali karena takut pada cemoohan masyarakat jika beliau harus menikahi mantan istri anak angkatnya sendiri. Dengan demikian, adanya keterkaitan antara ucapan beliau kepada Zaid dan

²⁰⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 424.

²⁰⁷ Adapun redaksi riwayat tersebut adalah: “إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى زَيْنًا ذَاتَ يَوْمٍ لِحَاجَةٍ، فَأَبْصَرَ زَيْنَبَ قَائِمَةً فِي دَرْعٍ وَجَمَاهٍ وَكَانَتْ بَيْضَاءَ جَمِيلَةً ذَاتَ خَلْقٍ مِنْ أُمَّ نِسَاءِ فُرَيْشٍ، فَوَقَعَتْ فِي نَفْسِهِ وَأَعْجَبَهُ حُسْنُهَا، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَقَلِبِ الْقُلُوبِ وَأَنْصَرَفَ” artinya: Sesungguhnya Rasulullah saw, pada suatu hari mendatangi Zaid karena adanya suatu keperluan, beliau pun melihat Zainab sedang berdiri dengan memakai baju zirah dan kerudung. Zainab adalah seorang wanita yang cantik, berkulit putih, berakhlak baik, dan termasuk wanita Quraish yang sempurna akhlaknya. Maka Rasulullah tertarik kepadanya dan kagum akan kebaikannya, maka beliau pun berkata: maha suci Allah Dzat yang membolak-balik hati, dan beliau pun berangkat pergi”. Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd al-Baghāwī (w. 510 H), *Ma’ālim al-Tanzīl fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Juz. VI, Cet. IV, (tt: Dār al-Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1997), 354. ‘Alā al-Dīn ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm ‘Umar al-Shakhī, al-Khāzin (w. 741 H), *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Qur’ān*, Juz. III, Taḥqīq: M. ‘Alī Shāhin, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H), 427.

celaan Allah kepada beliau, dalam satu tema pembicaraan dan ayat yang sama, merupakan *qarīnah* yang mendukung lebih kuatnya pendapat kedua. Maka berdasarkan analisis di atas, pendapat kedua lebih unggul daripada pendapat pertama.²⁰⁸

e) Kaidah kelima

الْقَوْلُ الَّذِي تُؤَيِّدُهُ آيَاتُ قُرْآنِيَّةٌ مُّقَدَّمٌ عَلَى مَا عَدَا ذَلِكَ.²⁰⁹

Suatu pendapat yang dikuatkan oleh ayat-ayat al-Qur'an lebih diutamakan daripada pendapat yang tidak dikuatkan oleh ayat-ayat al-Qur'an.

Berdasarkan kaidah ini, maka jika terjadi pertentangan pendapat di antara para ulama di dalam menafsirkan suatu ayat al-Qur'an, sedangkan salah satu pendapat tersebut dikuatkan oleh satu atau beberapa ayat lain, ataupun oleh *qirā'ah mutawātirah* (pada ayat yang penafsirannya diperdebatkan), maka pendapat tersebut lebih diunggulkan. Kaidah ini didasarkan pada praktek penafsiran nabi (*tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*), seperti penafsiran beliau terhadap kata “*zulm*” pada Q.S. al-An'am [6]: 82, bahwa maksudnya adalah “*shirk*” sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Luqman [31]: 13.

Di antara contoh penerapan kaidah ini, adalah penafsiran para ulama tentang Q.S. al-An'am [6]: 76, di bawah ini:

²⁰⁸ al-Harbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 305.

²⁰⁹ Ibid., 312.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَذَا رَبِّي...²¹⁰

Ketika malam telah gelap, dia (Ibrāhīm) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku".²¹¹

Para mufassir berselisih pendapat, apakah ucapan nabi Ibrāhīm (waktu masih muda) tersebut dilakukan dalam kondisi berfikir ataukah berargumentasi. Dalam hal ini terdapat dua kelompok pendapat yang berbeda: *pertama*, sebagian mufassir menyatakan bahwa hal itu terucap pada saat berfikir, yakni ketika nabi Ibrāhīm as. berupaya mencari petunjuk tauhīd, hingga Allah SWT memberikan petunjuk kepadanya. Dengan demikian, ucapannya tidak menyebabkan dosa, sebab hal itu dilakukan dalam rangka mencari petunjuk. *Kedua*, sebagian mufassir lain berpendapat bahwa ucapan tersebut merupakan argumentasi nabi Ibrāhīm untuk menjelaskan kepada umatnya akan kesesatan mereka di dalam menyembah makhluk (berhala).²¹²

Berdasarkan kaidah ini, maka yang lebih unggul adalah pendapat kedua, sebab pendapat tersebut dikuatkan oleh beberapa ayat lain, seperti dalam Q.S. Maryam, al-Anbiyā, al-Shu'arā, al-Nahl dan lain-lain. Semua ayat-ayat tersebut menegaskan tentang perdebatan nabi Ibrāhīm as., baik dengan ayahnya maupun kaumnya, dan tidak terdapat satu ayatpun yang menyatakan bahwa beliau pernah mushrik dalam hidupnya.²¹³

²¹⁰ al-Qur'an, 6: 76.

²¹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 138.

²¹² al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 323.

²¹³ Di antara ayat-ayat tersebut ialah: a). al-Qur'an, 16: 120, "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَّمِنَ الْأُمَّةِ الْمُشْرِكِيَّةِ", artinya: Sesungguhnya Ibrāhīm adalah seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan *ḥanīf*. Dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (Tuhan). Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 282. b). al-

Demikian pemaparan tentang teori-teori *tarjih*, baik yang bersifat umum, maupun khusus (terapan) dalam bentuk kaidah-kaidah *tarjih*. Teori-teori tersebut sangat dibutuhkan untuk melakukan analisis terhadap data-data penelitian dalam disertasi ini, sekaligus berfungsi sebagai teori pembanding terhadap teori-teori *tarjih* yang digunakan oleh al-Ṣābūnī.



Qur'an, 16: 123, “لَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ أَن اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ”, artinya: Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): “Ikutilah agama Ibrāhīm seorang yang *ḥanīf*” dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. Ibid.

BAB III

METODE MUḤAMMAD ‘ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ DALAM MELAKUKAN *TARJĪH* PADA KITAB *RAWĀI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN* *AL-QUR’ĀN*

A. Biografi Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

1. Kelahiran, Pendidikan dan Karir Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, selanjutnya disebut “al-Ṣābūnī”, adalah seorang tokoh muslim kontemporer yang sangat produktif. Hal itu dibuktikan dengan banyaknya karya tulis yang telah dihasilkannya, terutama di bidang tafsir al-Qur’an. Pemikiran dan karya-karya tulisnya lebih mudah diterima, baik oleh kalangan akademisi maupun masyarakat umum, karena disajikan secara moderat, dan jauh dari *ta’aṣṣub* (fanatik) terhadap mazhab tertentu. Hal ini merupakan bukti bahwa kepiawaian al-Ṣābūnī di dalam menghasilkan karya-karya tulisnya, sejalan dengan luasnya wawasan keilmuan serta kematangan kepribadiannya. Sebab, selain sebagai mufassir dan penulis yang produktif, al-Ṣābūnī adalah juga seorang Profesor di bidang Shari’ah dan *Dirāsah Islāmiyah* di kampus tempatnya mengabdikan.¹

Al-Ṣābūnī terlahir dengan nama Muḥammad ‘Alī, putra dari Shaikh Jamīl al-Ṣābūnī, seorang ulama kenamaan di daerah Ḥalb atau yang lebih dikenal dengan Aleppo, Suriah. Salah satu sumber menyatakan bahwa ia lahir

¹ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manāhijuhum*, Cet. I, (Teheran: Wizārah al-Ṣaqāfah wa Inshāq al-Islām, 1993), 470.

pada tahun 1928 M. (1437 H). Namun terdapat penjelasan lain yang menyatakan bahwa al-Ṣābūnī lahir pada tanggal 1 Januari 1930 Masehi.²

Al-Ṣābūnī lahir di tengah-tengah keluarga agamis dan terpelajar. Hal itu merupakan modal utama baginya dalam rangka mengawali pendidikan dasar dan pembentukan karakternya. Ia belajar langsung dari sang ayah, Syeikh Jamīl, beberapa ilmu dasar keislaman seperti bahasa Arab, ilmu waris, dan lain-lain. Selain belajar langsung kepada ayahnya, al-Ṣābūnī juga seringkali mengikuti pengajian para ulama lain di beberapa masjid. Di samping itu, semenjak usia dini al-Ṣābūnī telah memperlihatkan bakat dan kecerdasannya, bahkan ia juga sudah hafal al-Qur'an sejak usianya masih belia. Hal inilah yang membuat para ulama di tempatnya belajar, menaruh perhatian dan menyukai kepribadiannya. Di antara beberapa gurunya adalah Syeikh Muḥammad Sa'īd al-Idlibī, Syeikh Muḥammad Najīb Sirāj al-Dīn, Syeikh Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, Syeikh Ahṡad al-Ṣama, dan Syeikh Muḥammad Najīb Khayyāṡah.³

Madrasah al-Tijāriyyah (milik pemerintah), merupakan sekolah formal pertama yang menjadi tujuan pendidikan al-Ṣābūnī, setelah ia menyelesaikan pendidikan dasar yang banyak dilakukan di rumah dan beberapa masjid. Selanjutnya, al-Ṣābūnī meneruskan pendidikannya di Khasrawiyya-Aleppo, hingga tahun 1949. Setelah lulus, ia kuliah di Universitas al-Azhar-Mesir, dengan beasiswa dari negaranya. Di tempat barunya ini, al-Ṣābūnī

² Iyāzī, *al-Mufasssīrūn*, 470.

³ Muhammad Patri Arifin, *Rawāi' al-Bayān Tafssīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān; Karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī (Suatu Kajian Metodologi)*, Tesis, Program Pascasarjana, (Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2014), 58-59.

masuk fakultas Sharī'ah dan berhasil menyelesaikan kuliahnya pada tahun 1952 dengan nilai *tafawwuq*. Ia kemudian melanjutkan pendidikan pada jenjang di atasnya, dengan memilih program *takhaṣṣuṣ Qadā' Sharī'*, dan lulus pada tahun 1954 dengan nilai *muntāz (cum laude)*.⁴

Setelah lulus dari Mesir, al-Ṣābūnī kembali ke kota Aleppo dan mulai meniti karir dalam dunia pendidikan. Ia mengawalinya dengan menjadi guru di beberapa sekolah yang ada di tanah kelahirannya tersebut. Aktifitas ini dijalankannya sejak tahun 1955 sampai dengan tahun 1963. Karirnya semakin meningkat setelah ia menerima tawaran untuk dikirim ke Saudi Arabia, sebagai dosen bantu dari Departemen Pendidikan pemerintahan Suriah. Dalam hal ini, ia ditempatkan pada dua perguruan tinggi, yakni Universitas Umm al-Qurā, dan Universitas King Abdul Aziz, Makkah al-Mukarramah.

Dalam perjalanan karirnya pada dua perguruan tinggi di atas, al-Ṣābūnī telah menorehkan banyak prestasi dan mampu mengemban amanah sebagai dekan Fakultas Syariah, Universitas Umm al-Qurā. Di samping itu, al-Ṣābūnī juga pernah menerima kepercayaan untuk mengepalai Pusat Kajian Akademik dan Pelestarian Warisan Islam, serta menjadi salah satu professor pada Universitas King Abdul Aziz.⁵

Aktifitas lain yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī adalah memberikan kajian dan kuliah umum bagi masyarakat mengenai tafsir, baik di Masjid al-Ḥaram maupun masjid lainnya, yang berlangsung sekitar 8 tahun lamanya. Hasil dari

⁴ Ibid., 60-61. Andi Haryono, Abdur Razzaq, "Analisis Metode Tafsir Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab Rawāi' al-Bayān", *Wardah*, Vol. 18, No. 1, (2017), 57.

⁵ Arifin, "*Rawāi' al-Bayān: Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām*", 61.

kajian tersebut direkam dan beberapa darinya ditayangkan di televisi. Upaya perekaman kajian dan kuliah terbuka yang disampaikan oleh al-Ṣābūnī ini berlangsung hingga tahun 1998.⁶

Karir al-Ṣābūnī semakin bersinar, setelah ia dinobatkan sebagai *Personality of the Muslim World* oleh panitia penyelenggara *Dubai International Qur'an Award* (DIQA) pada tahun 2007. Pemilihan ini dipimpin langsung oleh Wakil Kepala Pemerintahan Dubai “Pangeran Muḥammad Ibn Rasyīd al-Maktūm”, melalui proses seleksi yang sangat ketat bersama dengan beberapa kandidat yang lain. Penghargaan semacam ini juga pernah diterima oleh beberapa tokoh besar lainnya misalkan Syeikh Yūsuf al-Qaraḍawī. Di samping itu, al-Ṣābūnī juga pernah menjabat sebagai penasehat Dewan Riset Kajian Ilmiah mengenai al-Qur’an dan Sunnah dalam organisasi Liga Muslim Dunia. Demikian juga di negara asalnya, ia diangkat sebagai Ketua Persatuan Ulama Suriah.⁷

2. Karya Tulis Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

Al-Ṣābūnī, walaupun berangkat dengan *background* pendidikan fiqh, namun karya-karya tulisnya telah menembus beberapa bidang keilmuan Islam lainnya, khususnya ilmu al-Qur’ān dan tafsīr. Bahkan dari sekian banyak karya tulis yang telah dihasilkannya, karya-karya tafsir menempati urutan teratas. Maka atas dasar inilah, tidak berlebihan jika ia disebut sebagai seorang faqih yang mufassir, yakni ulama yang piawai baik dalam bidang fikih maupun

⁶ Haryono, Razzaq, “Analisi Metode Tafsir Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī”, 57.

⁷ Arifin, “*Rawāi’ al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*”, 61-62.

tafsir. Dan gabungan dari dua keahlian tersebut telah melahirkan karya tafsir monumetal yang bernuansa fikih “*Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*”, sebab kitab ini secara khusus hanya membahas ayat-ayat *aḥkām*, yang menjadi rujukan utama bagi ilmu fikih. Selain karya-karya tulis dalam bentuk kitab/buku, tulisan al-Ṣābūnī juga banyak tersebar dalam surat kabar, baik koran maupun majalah.

Karya tulis yang telah dihasilkan oleh al-Ṣābūnī jumlahnya sangat banyak, bahkan angkanya lebih dari tiga puluh judul buku/kitab, yang beberapa darinya terdiri dari beberapa jilid. Namun demikian, penulis hanya akan menyebutkan beberapa darinya, antara lain: *al-Tibyān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, *Mukhtaṣar tafsīr Ibn Kaṣīr*, *Shubuhaṭ wa abāṭil ḥaula ta’addud zaujāt al-Rasūl*, *Tahqīq ma’ānī al-Qur’ān al-karīm li Abī Ja’far al-Naḥḥās*, *al-Mukhtaṭafāt min ‘uyūn al-syi’r*, *Mukhtaṣar tafsīr al-Ṭabarī*, *al-Ibda’ al-bayān*, *Syarḥ Riyāḍ al-ṣālihīn*, *Ṣafḥat mushriqah min ḥayāt al-Rasūl wa ṣahābatih al-kirām*, *I’jāz al-bayān fī maqāṣid suwar al-Qur’ān*, *Qabasun min Nuṛ al-Qur’ān*, *Ṣafwah al-tafāsīr*, dan *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*.⁸

Dari beberapa karya tulis di atas, maka kitab yang disebutkan paling akhir, yakni “*Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān*” atau biasa disebut dengan “*Tafsīr āyāt al-aḥkām*”, adalah objek kajian dalam penelitian disertasi ini. Karya-karya tulis di atas terus bertambah jumlahnya, karena kuatnya komitmen al-Ṣābūnī untuk mengabdikan diri pada agama dan

⁸ ‘Abd al-Qādir Muḥammad al-Ṣāliḥ, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīr ūn fī ‘Asr al-Ḥadīth*, Cet.I, (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1424 H/2003 M), 253. Iyāzī, *al-Mufasssīrūn*, 471. Arifin, “*Rawāi’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*”, 61.

ilmu pengetahuan. Sampai akhirnya beliau harus kembali menghadap Allah SWT, meninggal dunia pada hari Jum'at 5 Sya'ban 1442 H/ 19 Maret 2021 M.⁹

3. Penilaian Terhadap Pemikiran dan Karya-Karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

Setiap pemikiran yang muncul dan tertuang dalam sebuah karya tulis, tentunya akan mendapatkan tanggapan, penilaian bahkan sanggahan dari para pembacanya. Demikian juga dengan karya-karya yang lahir dari pemikiran al-Ṣābūnī, tentunya juga tidak luput dari penilaian, baik positif maupun negatif dari pihak lain. Namun demikian, mayoritas dari mereka memberikan apresiasi positif terhadap lahirnya banyak karya tulis dari al-Ṣābūnī tersebut, terutama karya dalam bidang tafsir al-Qur'an.

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd mantan Pimpinan Universitas al-Azhar Mesir menyatakan bahwa, al-Ṣābūnī melalui karya-karya tafsirnya, telah berhasil memberikan pencerahan. Hal ini membuktikan terhadap kapabilitas penulisnya yang benar-benar memahami seluk-beluk tafsir al-Qur'an, sehingga ia mampu mempertemukan beberapa karya tafsir al-Qur'an (sebelumnya) di dalam kitab tafsirnya. Di samping itu, di dalam kitab tafsirnya, al-Ṣābūnī mampu memadukan secara sinergis antara tafsir dan sejarah.¹⁰

Syeikh ‘Abdullāh Ibn Ḥāmid, Ketua Majelis Hakim Tinggi sekaligus Pimpinan Umum Jawatan Urusan Agama Masjid al-Ḥarām berpendapat

⁹ Beliau wafat di kota Yalwa Turki, pada hari Jum'at, 19 Maret 2021. Aljazeera.net. <https://www.aa.com.tr/ar/2181443>. www.alquds.co.uk/ وفاة العلامة-السودي-محمد-علي-الصابوني. Diakses pada tanggal 11 Juni 2021.

¹⁰ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1996), 5.

bahwa, tidak butuh waktu yang lama untuk memahami kitab-kitab tafsir karya al-Ṣābūnī. Hal itu disebabkan karena di dalam tafsirnya, ia mampu memadukan antara sesuatu yang *manqūl* dan yang *ma'qūl* dengan menggunakan *uslūb* yang indah, adanya ḥadīth-ḥadīth yang *ṣarīḥ* (jelas), serta didukung oleh kesimpulan-kesimpulan yang sempurna. Ia juga dapat menyajikan makna-makna kalimat dengan bahasa yang indah dan akurat, serta mampu menjelaskan korelasi (*munāsabah*) antar ayat dengan jelas, apalagi ketika didukung oleh *sabab al-nuzūl* ayat. Di samping itu, penjelasannya dimulai dengan tafsir ayat, bukan dari bentuk *i'rāb*-nya. Hal itu tentunya dapat lebih memudahkan pembaca untuk langsung memahami penafsirannya. Selain itu, terdapat penjelasan tentang *istinbāḥ* (penggalan) hukum, maupun sisi estetika sastra yang mengagumkan.¹¹

Syeikh Abī al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasan al-Nadwī, Pimpinan Persatuan Ulama Asia, menegaskan bahwa tafsir karya al-Ṣābūnī belum ada yang menandingi kelebihannya, baik dalam hal banyaknya perspektif yang dimiliki, maupun bahasanya yang mudah dipahami. Dengan demikian, ia memang sangat layak untuk mendapatkan penghargaan yang setinggi-tingginya. Di sisi lain, ‘Abdullāh ‘Umar Naṣif (Mudir Kerajaan Arab Saudi) menilai, bahwa karya-karya monumental al-Ṣābūnī telah membuktikan akan kepakaran dan keulamaan penulisnya. Ia mampu menyajikan tafsir yang merupakan ringkasan

¹¹ Ibid., I/6.

(*khulāṣah*) dari kitab-kitab tafsir besar dan berjilid-jilid, yang menjadi refferensi utama dalam dunia Islam.¹²

Syeikh ‘Abdullāh al-Khayyāt juga menilai bahwa al-Ṣābūnī adalah sosok ulama yang memiliki banyak pengetahuan dengan aktifitas yang begitu padat. Ia berlomba dengan waktu dalam melahirkan karya-karya ilmiah yang mencerahkan, hasil dari pembahasan, penelaahan, dan penelitian yang cukup lama.¹³ Demikian juga dengan Muḥammad al-Ghazālī yang menegaskan bahwa, tafsir karya al-Ṣābūnī dapat memberikan pencerahan dan perspektif baru yang sangat berarti. Apalagi dengan kemampuan yang dimiliki oleh penulisnya, menjadikan kitab tersebut tampak sangat ideal dalam upaya mempertemukan yang *manqūl* dan *ma’qūl*, di antara pemikiran ulama salaf dan khalaf.¹⁴

Beberapa penilaian dan komentar positif di atas, merupakan bukti yang cukup representatif atas penerimaan publik terhadap karya-karya al-Ṣābūnī, terutama karya-karya tafsirnya. Dengan demikian, wajar jika karya-karya ilmiah al-Ṣābūnī seringkali mendapat predikat *best seller*, dan menjadi refferensi utama di berbagai Perguruan Tinggi Islam, termasuk di Indonesia. Penerimaan tersebut, tentunya tidak semata-mata karena kemudahan di dalam memahami karya-karya tersebut, namun juga disebabkan karena penjelasan penulisnya yang tidak menampakkan fanatik terhadap salah satu mazhab tertentu (di kalangan sunnī).

¹² Ibid., I/7-8.

¹³ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur’ān*, Juz. I, Cet. I, (Beirut: Dar Ibn ‘Assasah, 2004), 49.

¹⁴ al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, I/11.

Namun demikian, terdapat beberapa kritik, komentar negatif, bahkan penolakan dari sebagian kalangan akademisi dan ulama Saudi Arabia, terhadap pemikiran dan karya-karya al-Şābūnī terutama pada kitab Şafwah al-Tafāsīr. Mereka menuangkan hal itu dalam karya tulis ilmiah, buku, maupun media massa. Beberapa kritikan dan penolakan tersebut, antara lain disampaikan oleh Sa'd Zālām dalam majalah “*Manār al-Islām*”, berkaitan dengan *manhaj* penafsiran al-Şābūnī yang dianggapnya melenceng. Demikian juga karya tesis Muḥammad al-Maghrawī (Jāmi'ah Islāmiyah Madīnah), yang mengkritisi penafsiran ayat-ayat tentang sifat-sifat Allah SWT. Di samping itu kritikan juga datang dari pemerintah Saudi, yang disampaikan oleh Bakr Abū Zaid; Wakīl Wizārah al-'Adl al-Su'ūdiyyah, dalam sebuah buku berjudul “*al-Taḥdhīr min mukhtaşarāt al-Şābūnī fī al-tafsīr*”. Dan yang terakhir adalah, terbitnya karya tulis berjudul “*Tanbīhāt hāmmah 'alā kitāb Şafwah al-tafāsīr li al-shaikh Muḥammad 'Alī al-Şābūnī*”, yang ditulis bersama oleh Muḥammad bin Jamīl Zinū dan Şāliḥ al-Fauzān.¹⁵

Kritikan dan penolakan di atas secara garis besar terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, kritikan dan penolakan terhadap penafsiran al-Şābūnī berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an yang menurut mereka dilakukan dengan memasukkan pemikiran-pemikiran yang dapat membahayakan akidah. Hal ini dapat dimaklumi, sebab Saudi Arabia menjadikan Wahabi sebagai mazhab resmi Negara, yang tentunya banyak perbedaan dengan mazhab sunnī,

¹⁵ Muḥammad bin Jamīl Zinū dan Şāliḥ al-Fauzān, *Tanbīhāt Hāmmah 'alā Kitāb Şafwah al-Tafāsīr li al-Saikh Muḥammad 'Alī al-Şābūnī*, (Riyād: Murāqabah al-Kutub wa al-Maṣāḥif, t.th), 7-8.

terutama di dalam memahami tentang ayat-ayat sifat. *Kedua*, mereka beralasan bahwa di dalam kitab *Ṣafwah al-tafāsīr*, al-Ṣābūnī telah memasukkan ḥadīth-ḥadīth da'īf, bahkan juga ḥadīth maudū'. Di samping itu, menurut mereka, al-Ṣābūnī juga kerap kali membuang redaksi awal dari beberapa ḥadīth sahih hanya untuk membenarkan dan mendukung penjelasan maupun ta'wīl yang ia sampaikan.¹⁶

B. Materi Kitab *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min Al-Qur'ān*

1. Latarbelakang Penulisan Kitab *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*

Kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān* merupakan karya tafsir kontemporer yang kemunculannya dilatarbelakangi oleh banyaknya persoalan hukum yang ada di tengah-tengah masyarakat (Islam), dengan berbagai perbedaan pendapat di dalamnya. Dalam hal ini, Al-Ṣābūnī melakukan simplifikasi pendapat-pendapat tersebut dengan menggunakan metode *tarjīh*, yakni membandingkan pendapat-pendapat tersebut untuk mencari pendapat yang paling unggul.

Tarjīh pendapat-pendapat para ulama yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dipaparkannya ketika ia menafsirkan ayat-ayat *aḥkām*. Hal ini sama halnya dengan mengembalikan masalah-masalah *far'iyah* kepada sumber utamanya, yakni al-Kitāb (al-Qur'an). Dengan demikian, *tarjīh* yang dilakukannya juga merupakan bagian dari tafsir al-Qur'an, sebab ia melakukan hal tersebut ketika menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* dalam al-Qur'an. Apalagi kemampuan

¹⁶ Ibid.

penulisnya yang dapat bersikap netral, dan tidak fanatik terhadap salah satu mazhab tertentu (yang diikuti), menjadikan upaya *tarjih* yang dilakukannya tampak obyektif dan profesional. Beberapa hal tersebut juga didukung oleh latar belakang pendidikan al-Ṣābūnī yang sejak awal telah mengambil konsentrasi pada ilmu fikih, menjadikan analisis hukum Islam yang dilakukannya tampak jeli dan tajam walaupun disampaikan dengan bahasa yang ringan dan sederhana.

Terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi penulisan kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, yang di dalamnya al-Ṣābūnī memberikan pembahasan khusus untuk menyelesaikan perbedaan pendapat para ulama (mufassir), melalui jalan *tarjih*. *Pertama*, bahwa di antara amal saleh yang paling utama adalah mengabdikan diri (khidmat) kepada Allah SWT, melalui kitab suci-Nya, al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an adalah cahaya (petunjuk) bagi segenap manusia, dan penutup bagi seluruh *risālah samawiyah* yang diturunkan oleh Allah SWT, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Nisā [4]: 174.¹⁷

Di sisi lain, al-Ṣābūnī meyakini bahwa keberadaan para penghafal dan pengamal al-Qur'an adalah bagaikan pelita dalam urusan agama, yang dapat memberikan petunjuk dan menjadi penerang bagi umat manusia. Bahkan Rasulullah saw. menggolongkan mereka dalam kelompok orang-orang mulia dan terhormat, yang semestinya menjadi panutan dalam kehidupan. Al-Ṣābūnī di dalam muqaddimah, mengutip sabda Rasulullah saw., sebagai berikut:

¹⁷ Ibid., I/7. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 106.

أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ.¹⁸

Orang-orang mulya di antara umatku adalah para penghafal al-Qur'an.

Demikian juga dalam ḥadīth lain, Rasulullah saw. menegaskan:

إِنَّ اللَّهَ لَيَرْفَعُ بِهَذَا الْقُرْآنِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ.¹⁹

Sesungguhnya Allah benar-benar akan mengangkat (derajat) beberapa kaum sebab al-Qur'an (ini), dan juga akan merendahkan kaum-kaum lainnya sebab al-Qur'an (juga).

Al-Ṣābūnī menyadari bahwa untuk dapat masuk dan menjadi bagian dari kelompok di atas tidaklah mudah. Maka menurutnya, cara yang dapat ia lakukan tidak lain adalah, meniru apa yang telah mereka lakukan sebelumnya, terutama melalui karya tulis dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsirnya. Melalui cara tersebut, ia berharap akan mendapatkan keberkahan dan pahala sebagaimana para ulama pendahulunya.²⁰ Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah sya'ir:

Kedua, al-Ṣābūnī berpegang pada riwayat yang menyatakan bahwa salah satu amalan yang tidak akan putus pahalanya walaupun pelakunya telah tiada, adalah ilmu yang bermanfaat. Hal ini semakin menguatkan tekad al-Ṣābūnī untuk membuah karya tulis yang bermanfaat, khususnya pada bidang tafsir

¹⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/7. Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, (w. 360 H), *al-Mu'jam al-Kabīr*, Juz. XII, Cet. II (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.), 125. Menurut Ibnu Kathīr bahwa ḥadīth tersebut ḍa'īf, sebab diriwayatkan melalui jalur Sa'd al-Jurjānī dari Nashhal, yang mana keduanya adalah ḍa'īf. Abū al-Fidā, Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz. I, Cet. II, (t.t.: Dār Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1999), 92. Abū Bakr al-Baihaqī, *Shu'ab al-Īmān*, Juz. IV, Cet. I, (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd li al-Nashr wa al-Tauzī', 2003), 233.

¹⁹ Muḥammad bin Ḥibbān Abū Ḥātim al-Dārimī al-Bustī (w. 354), *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Juz. III, Cet. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988), 49.

²⁰ Ia menyebutkan sebuah sya'ir yang berkaitan dengan hal tersebut: “فَتَسْتَبْهُوا إِنَّ لَمْ تَكُونُوا مِنْهُمْ ... إِنَّ التَّشْبِيهَ “” al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/7.

al-Qur'an. Ia juga meyakini bahwa karya-karya tulis tersebut akan dapat bertahan lebih lama, dan pahalanya pun akan terus mengalir selama karya tersebut masih dimanfaatkan oleh orang lain. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengutip sebuah ḥadīth dalam muqaddimah kitab *Rawāi' al-bayān*:

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ.²¹

Jika manusia meninggal, maka amalannya terputus kecuali tiga perkara: sedekah jariyah (wakaf), ilmu yang bermanfaat dan anak saleh yang senantiasa mendoakannya.

Ketiga, melalui kitab *Rawāi' al-bayān*, al-Ṣābūnī berharap akan dapat lebih mudah untuk memberikan penjelasan, berkaitan dengan shari'at Islam yang bersumber dari al-Qur'an, khususnya berkaitan dengan hukum-hukum yang terkandung di dalam ayat-ayat *aḥkām*. Hal ini telah menjadi tekadnya, karena ia merasa diberi kemudahan oleh Allah dalam banyak hal, terutama dengan ditaqdirkan-Nya tinggal ditempat yang penuh berkah dan dijauhkan dari segala keburukan, yakni *al-Makkah al-Mukarramah*.²² Di samping itu, tugasnya sebagai pengajar (dosen) yang tentunya berkait erat dengan segala aktifitas keilmuan yang merupakan kenikmatan yang patut disyukuri. Maka dari itu, ia pun ingin berbagi nikmat tersebut dengan umat Islam lainnya,

²¹ Ibid., I/8. Mayoritas riwayat dalam ḥadīth ini menggunakan redaksi “إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ” bukan “ابن آدم”. Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaimah al-Naisabūrī (w. 311 H), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Juz. IV, Taḥqīq: M. Muṣṭafā al-A'zamī, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, t.th.), 122.

²² Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī menyitir dua ayat yang berkaitan dengan keutamaan tanah ḥaram dan ka'bah; al-Qur'an, 29: 67. Dan juga al-Qur'an, 106: 3-4. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/8.

terutama di dalam memberi kemudahan di dalam memahami ayat-ayat *aḥkām* melalui penulisan kitab *Rawāi' al-bayān* tersebut.²³

2. Gambaran Umum Kitab *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*.

Al-Ṣābūnī membagi pembahasan kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān* dalam dua juz/jilid. Masing-masing berisi penafsiran tentang ayat-ayat *aḥkām*, yang disusun secara tematik berdasarkan tema besar suatu ayat atau beberapa ayat dari ayat-ayat *aḥkām*, sesuai dengan urutan dalam muṣḥaf al-Qur'ān. Pembahasannya disusun sedemikian rupa layaknya materi perkuliahan (*muḥāḍarah*), dan dibagi dalam beberapa sub pembahasan yang telah ditetapkan sesuai dengan sistematika penulisannya. Dengan demikian, tidak heran jika kitab tersebut banyak digunakan sebagai buku ajar, atau menjadi salah satu sumber rujukan oleh beberapa kampus, baik pada jurusan shari'ah maupun tafsir.²⁴

Jilid pertama kitab *Rawāi' al-bayān* membahas tentang penafsiran ayat-ayat *aḥkām* dari Q.S. al-Fātiḥah sampai dengan Q.S. al-Ḥajj ayat 37. Sedangkan jilid kedua berisi pembahasan tafsir ayat-ayat *aḥkām* dari Q.S. al-

²³ Ibid. Sebagai seorang ilmuwan ahli tafsir, tentunya al-Ṣābūnī mempunyai alasan yang lebih bersifat akademik, tentang keseriusannya untuk melakukan *tarjih* dalam kitab tafsirnya. Menurut penulis, setidaknya terdapat dua alasan lain yang melatarbelakangi hal tersebut, yaitu (1). Ia ingin menegaskan bahwa proses penafsiran itu sesungguhnya tidak boleh berhenti pada pendapat ulama-ulama sebelumnya saja. Maka *tarjih* itu merupakan bagian dari upaya untuk mengembangkan penafsiran sekaligus mencari pandangan yang lebih kuat dari pandangan para ulama. (2). al-Ṣābūnī tidak ingin suatu tafsir dijadikan sebagai tafsir ideologis untuk pembelaan mazhab, sebagaimana terjadi pada abad pertengahan, misalkan seperti pernyataan imam al-Karakhī sebagai pembelaan terhadap mazhab Hanafi, bahwa (كل اية او حديث يخالف ما عليه اصحابنا فهو مؤول او منسوخ). Dan untuk mewujudkan hal tersebut, al-Ṣābūnī tidak menampakkan mazhabnya, agar dapat bersifat lebih netral.

²⁴ Iyāzī, *al-Mufasssīrūn*, 471- 472.

Nūr ayat 1 hingga Q.S. al-Muzzammil ayat 10. Al-Ṣābūnī menulis kitab *Rawāi' al-bayān*, setelah sepuluh tahun bermukim di Mekah, dan sudah menelaah sekian banyak karya-karya tafsir lain baik klasik maupun kontemporer, serta menghasilkan beberapa karya tulis lainnya. Sehingga di dalam muqaddimahnya ia menyebutkan bahwa di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, ia menggabungkan antara sistematika klasik dan kontemporer, sehingga dapat dikatakan sebagai sistematika penulisan baru, yang dapat memudahkan bagi para pembaca untuk memahami isinya.²⁵

Hingga pada saat ini (tahun 2021), kitab *Rawāi' al-bayān tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān* telah dikenal luas oleh umat Islam, dan menjadi salah satu refferensi utama bagi mereka di dalam mengenal penafsiran ayat-ayat *aḥkām*. Berkat karya ini pula, nama al-Ṣābūnī semakin bersinar dan menempati posisi penting dalam jajaran tokoh-tokoh mufassir modern/kontemporer. Apalagi dengan banyaknya penghargaan yang telah diperolehnya, baik nasional maupun internasional, tentunya semakin memantapkan eksistensi al-Ṣābūnī dalam dunia akademik, khususnya dalam bidang tafsir al-Qur'an. Dengan demikian, kualitas tulisannya dalam bidang tafsir, termasuk kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, yang menjadi obyek penelitian disertasi ini, tidaklah diragukan.

3. Sistematika Penafsiran dalam Kitab *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*.

²⁵ Al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, 1/8. al-Ṣāliḥ, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 362.

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, al-Ṣābūnī berupaya menerapkan metode dan sistematika baru yang menggabungkan antara metode salaf (klasik) dan khalaf (modern/kontemporer). Dalam hal ini, tradisi keilmuan Islam (klasik) yang sangat terkenal dengan upaya penjagaan terhadap otentisitas sumber rujukan dan redaksi teksnya, dipadu dengan metode baru yang lebih mengedepankan simplifikasi pembahasan yakni penyederhanaan terhadap pokok pembahasan yang begitu luas, sehingga dapat disajikan dalam bahasa yang ringkas dan tidak bertele-tele.

Bukti penerapan metode di atas antara lain adalah dengan tetap menjadikan riwayat sebagai rujukan dan sumber utama pembahasan, namun selanjutnya disusul dengan analisis-analisis yang bersifat *ra'yu*. Adapun salah satu bukti adanya upaya simplifikasi pembahasan tersebut, adalah keseriusan al-Ṣābūnī di dalam menampilkan *tarjīh* di antara dalil-dalil maupun pendapat-pendapat para ulama, untuk mencari dalil maupun pendapat yang paling kuat dan unggul. Bahkan dalam hal ini, ia membuat kolom khusus *tarjīh*, ketika membahas *al-aḥkām al-shar'iyah*. Hal ini tentunya sangat membantu bagi para pembaca untuk langsung mendapatkan hasil dari *tarjīh* tersebut, tanpa harus kebingungan menelaah tiap-tiap dalil maupun pendapat, yang tentunya dapat memakan waktu lama. Namun demikian, ketika melakukan *tarjīh*, al-Ṣābūnī tetap melakukan analisis secukupnya, sehingga dapat membantu pembaca di dalam menemukan akar persoalan dari perbedaan pendapat tersebut.

Terdapat sepuluh langkah penafsiran yang diupayakan oleh al-Ṣābūnī untuk diterapkan secara konsisten dan runtut di dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*. Hal ini juga dapat disebut sebagai sistematika penafsiran dalam kitab tersebut, selengkapnya sebagai berikut:²⁶

- a. *Al-Tahlīl al-lafẓī*, yaitu mengurai lafaz-lafaz pokok pada ayat-ayat yang ditafsirkan. Hal ini diperkuat dengan menukil pendapat-pendapat, baik dari para mufassir maupun para ulama ahli bahasa Arab.
- b. *Al-Ma'nā al-ijmā'ī*, yaitu penjelasan yang bersifat umum dan global dari ayat-ayat yang sedang dibahas.
- c. *Sabab al-nuzūl*, yaitu berupa penjelasan tentang kejadian atau peristiwa di sekitar turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Keberadaan *sabab al-nuzūl* hanya dapat ditunjukkan dengan adanya riwayat yang dinyatakan sebagai *sabab al-nuzūl* suatu ayat, beberapa ayat, atau surah tertentu. Dan jika tidak terdapat riwayat tentang *sabab al-nuzūl*, maka al-Ṣābūnī pun tidak membahas bagian ini.
- d. *Al-Irtibāt/al-Munāsabah*, yaitu penjelasan tentang adanya keterkaitan antara ayat atau surah yang sedang dibahas, baik dengan ayat atau surah sebelum maupun setelahnya.
- e. *Al-Qirā'āt al-mutawātirah*, yaitu penjelasan tentang adanya bacaan-bacaan yang mutawātir dari para imam ahli qirā'ah. Hal ini hampir sama dengan

²⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, 1/8-9. Muhammad 'Afifuddin Dimyathi, *Jam'u al-'Abīr fī Kutub al-Tafsīr*, Juz. II, Cet. I, (Kairo: Dār al-Nibrās li Nashr wa al-Tauzī', 2019), 573-574.

sabab al-nuzūl yang hanya dapat dibuktikan dengan adanya riwayat dari para imam ahli qirā'ah tersebut atau para muridnya.

- f. *Al-I'rāb*, merupakan penjelasan tentang gramatika bahasa Arab terhadap beberapa lafaz tertentu yang dianggap sebagai kata kunci di dalam menjelaskan suatu ayat. Bagian ini walaupun hanya disajikan secara ringkas (*ījāz*), namun dianggap sebagai pintu masuk penafsiran dari sisi kebahasaan.
- g. *Laṭā'if al-tafsīr*, Mengupas tentang kedalaman tafsir, baik dari sisi *balāghiyah* al-Qur'an maupun dari sisi kandungan keilmuan pada ayat-ayat yang sedang dibahas.
- h. *Al-Aḥkām al-shar'iyah wa adillah al-fuqahā*, merupakan pembahasan tentang kandungan hukum-hukum shara' disertai dalil yang digunakan oleh para ulama. Pada bagian ini, seringkali terdapat perbedaan pendapat baik antar mazhab maupun di antara para ulama. Oleh karena itu, al-Ṣābūnī melengkapi pembahasannya dengan melakukan *tarjīh* terhadap pendapat-pendapat tersebut.
- i. *Mā Turshid ilaih al-āyāt*, merupakan bagian kesimpulan dari pembahasan terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan. Namun demikian, al-Ṣābūnī tidak selalu membuat kesimpulan terhadap penafsiran telah dilakukannya.
- j. *Khātimah al-baḥth*, adalah bagian akhir pembahasan (penutup) yang menjelaskan tentang *ḥikmah al-tashrī'* dari masalah-masalah hukum yang terkandung dalam ayat-ayat yang menjadi pokok pembahasan.

Beberapa langkah penafsiran sebagaimana dijelaskan di atas merupakan garis-garis besar sistematika penafsiran yang digunakan oleh al-Ṣābūnī di

dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*. Namun demikian, tidak semua hal tersebut dapat diterapkan dengan sempurna, karena terdapat hal-hal yang tidak dapat dipaksakan keberadaannya, misalkan riwayat-riwayat tentang *sabab al-nuzūl* maupun *al-qirā'āt al-mutawātirah*. Bahkan untuk *munāsabah* dan kesimpulan pun seringkali tidak dicantumkan. Akan tetapi pada sisi lain, al-Ṣābūnī seringkali memperluas pembahasannya pada hal-hal yang dianggapnya penting, misalkan dengan menambahkan pembahasan tentang *faḍīlah* (keutamaan) surah-surah tertentu, dan lain sebagainya.²⁷

C. Upaya *Tarjīh* Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab *Rawāi' al-Bayān*

1. *Tarjīh* Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* Jilid Satu

Di dalam kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān* jilid I, terdapat 40 tema pembahasan tafsir ayat-ayat *aḥkām* yang dimulai dari surah al-Fātiḥah sampai surah al-Ḥajj. Tema-tema tersebut diambilkan dari kesimpulan besar pembahasan ayat-ayat di dalamnya. Dengan demikian, tidak semua ayat-ayat al-Qur'an ditampilkan dan dibahas oleh al-Ṣābūnī, akan tetapi ayat-ayat tertentu yang di dalamnya terdapat hukum-hukum Allah SWT, yang bersifat *sharī' amālī*. Namun sebagaimana diketahui bahwa di dalam

²⁷ Di antara contoh dalam hal ini adalah ketika al-Ṣābūnī menafsirkan surah al-Fātiḥah, ia tidak langsung masuk pada sistematika penafsiran yang telah ditetapkan, melainkan terlebih dahulu membahas beberapa hal yang berkaitan dengan surah al-Fātiḥah, meliputi: alasan penamaan surah al-Fātiḥah, keistimewaan surah al-Fātiḥah, dan beberapa pembahasan lainnya yang berkaitan. Kemudian ia menyebutkan surah al-Fātiḥah secara utuh dari basmalah sampai ayat terakhir dan menerapkan 10 langkah penafsiran yang telah ditetapkan. Ibid., I/11-16.

memahami ayat-ayat *ahkām* terdapat banyak sekali pendapat yang berbeda-beda dari para ulama, bahkan terkadang bertentangan satu sama lain. Maka dari itu, al-Ṣābūnī pun mengumpulkan pendapat-pendapat tersebut, dan memaparkannya baik secara terperinci maupun hanya garis besarnya saja, lalu melakukan *tarjih* untuk menemukan pendapat yang paling kuat di antara pendapat-pendapat yang ada.

Di dalam melakukan *tarjih*, al-Ṣābūnī terkadang menjelaskannya secara detail dan terperinci terhadap suatu tema pembahasan, namun pada beberapa pembahasan yang lain, dia hanya mengutarakan pendapatnya tanpa melakukan *tarjih* terhadap perbedaan pendapat yang telah dipaparkan sebelumnya. Bahkan juga terdapat tema pembahasan, yang mana al-Ṣābūnī tampak membiarkan perbedaan pendapat ulama berjalan begitu saja tanpa adanya upaya *tarjih* maupun komentar darinya.²⁸

Adapun masalah-masalah yang mendapat perhatian al-Ṣābūnī untuk melakukan *tarjih*, dapat penulis paparkan sesuai dengan kelompok surah masing-masing, sebagai berikut:

a. Al-Fātiḥah [1]: “Permasalahan Basmalah”.

Perbedaan pendapat para ulama dalam permasalahan ini terbagi menjadi tiga kelompok mazhab besar. *Pertama*, kelompok Shāfi’iyah menyatakan bahwa basmalah merupakan awal dari surah al-Fātiḥah dan juga surah-surah

²⁸ Di antara perbedaan pendapat ulama yang ditampilkan oleh al-Ṣābūnī namun tidak dilanjutkan dengan upaya *tarjih* adalah perdebatan tentang kehalalan bangkai belalang, pemanfaatan bangkai selain untuk konsumsi, maupun boleh-tidaknya memanfaatkan bulu *khinzīr* (babi). Hal ini ditampilkannya ketika membahas penafsiran a-Qur’an, 2: 172-173, berkaitan dengan “Kebolehan mengkonsumsi makanan/minuman yang baik (*tayyibāt*) dan larangan terhadap yang *khabā’ith*”. Ibid., I/113-116.

lainnya dalam al-Qur'an.²⁹ *Kedua*, kalangan Mālikiyah berpendapat bahwa basmalah bukan merupakan awal dari surah al-Fātiḥah maupun surah-surah yang lain. Adapun penyebutannya di dalam al-Qur'an tidak lain adalah karena mengharap keberkahan (*tabarruk*) dari bacaan tersebut.³⁰ *Ketiga*, kelompok Ḥanafiyah berbeda dengan dua pendapat di atas dengan menyatakan bahwa basmalah merupakan bagian dari al-Qur'an, namun bukan termasuk salah satu ayat dari surah manapun, walaupun surah al-Fātiḥah. Adapun penyebutannya di dalam al-Qur'an adalah berfungsi sebagai *fāṣilah* (pemisah) di antara surah-surah dalam al-Qur'an.³¹

Masing-masing pendapat di atas didasarkan pada riwayat-riwayat ḥadīth dengan kekuatan yang berbeda-beda satu sama lain. Namun demikian, di dalam menerapkan *tarjīh*, al-Ṣābūnī tidak melakukan perbandingan terhadap riwayat-riwayat tersebut, melainkan dengan menggunakan nalar dan *ra'yu*, yang tentunya lebih bersifat *aqlī*. Dalam hal ini, ia mengunggulkan pendapat kelompok Ḥanafiyah dengan menyatakan bahwa pendapat merekalah yang lebih unggul dan moderat daripada dua pendapat lainnya yang bertentangan.³²

²⁹ Di antaranya adalah riwayat tentang basmalah di awal surah al-Kauthar. Muslim bin Hajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairī al-Naisabūrī (w. 261), *Sahih Muslim*, Juz. I, Tahqiq. M. Fuad Abd. Bāqī, (Beirūt: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, t.th), 300.

³⁰ Salah satu dalil yang di ajukan adalah bahwa Rasūlullah setelah takbir langsung baca ḥamdalah. Abū Bakar bin Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Tahqiq. Kamāl Yūsuf, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 360.

³¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/37.

³² Ibid.

b. Q.S. Al-Baqarah [2]: 101-103, 106-108, 142-145, 158, 159-160, 178, 183-187, 196-203, 216-218, 219-220, 222-223, 228-231.

1) Q.S. Al-Baqarah [2]: 101-103 “Permasalahan Sihir”.

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Ṣābūnī mengetengahkan perbedaan pendapat di antara para ulama tentang hakikat sihir, apakah ia memang benar-benar ada dalam kenyataannya, ataukah hanya sekedar hayalan dan tipuan mata belaka. Berkaitan dengan hal ini, terdapat dua pendapat yang berseberangan, yaitu: (a). Pendapat kelompok Mu’tazilah yang menyatakan bahwa sihir tidaklah nyata dan tidak memiliki hakikat. Jika tidak demikian, maka akan terjadi keserupaan (*iltibās*) dengan mu’jizat para Nabi dan Rasul. (b). Pendapat Jumhūr ulama yang menyatakan bahwa sihir adalah nyata, serta mempunyai hakikat dan pengaruh terhadap manusia. Jika tidak demikian, maka tidak mungkin Allah memerintahkan manusia untuk berlindung kepada-Nya dari para tukang sihir yang meniup buhul-buhul.³³

Dua pendapat di atas, masing-masing didasarkan pada ayat-ayat al-Qur’an, namun berbeda satu sama lain. Kelompok Mu’tazilah mendasarkan pendapat mereka pada ayat-ayat yang menjelaskan tentang penggunaan sihir pada masa kekuasaan Fir’aun, untuk melawan mu’jizat nabi Mūsā as.³⁴ Di

³³ Di antara riwayat yang dijadikan *hujjah* oleh Jumhūr adalah tentang sakitnya Rasulullah saw. lantaran disihir oleh orang Yahūdī. Abū Bakar ibn Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Cct. I, (Riyād: Dār al-Waṭan, 1997), 351.

³⁴ Kelompok Mu’tazilah berpegang pada: (1). al-Qur’an, 7: 116 yang artinya: Dia (Mūsā) menjawab: Lemparkanlah (lebih dahulu)! Maka setelah mereka melemparkan, mereka menyihir mata orang banyak dan menjadikan orang banyak itu takut, karena mereka memperlihatkan sihir yang hebat (menakutkan). (2). al-Qur’an, 20: 66 yang artinya: Dia (Mūsā) berkata: silahkan kamu melemparkan! Maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang olehnya (Mūsā) seakan-akan ia merayap cepat karena sihir mereka. (3). al-Qur’an, 20: 69, yang artinya: Dan lemparkan apa yang ada di tangan kananmu, niscaya ia akan menelan apa yang mereka buat. Apa yang mereka buat itu hanyalah tipu daya (penyihir) belaka. Dan tidak akan

mana sihir yang mereka lakukan hanyalah merupakan tipuan penglihatan, dengan menyerupakan tali-temali seperti layaknya ular yang hidup. Sedangkan Jumhūr mendasarkan pendapat di atas pada ayat yang menjelaskan tentang hakikat sihir yang diajarkan oleh Hārūt-Mārūt kepada manusia, yang mana dengan sihir tersebut mereka mampu memisahkan antara suami-istri.³⁵

Berkaitan dengan permasalahan di atas, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr, tanpa menjelaskan proses analisis di dalam upaya *tarjīh* yang dilakukannya. Dalam hal ini, ia mengatakan bahwa pendapat Jumhūr yang lebih kuat, karena dalam faktanya terbukti bahwa sihir benar-benar nyata dan dapat berpengaruh pada kehidupan manusia.³⁶ Menurut penulis, permasalahan di atas seharusnya dapat dikompromikan dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, sebab masing-masing ayat yang digunakan oleh dua kelompok tersebut sama-sama menggunakan redaksi *sihr*. Dengan demikian, perbedaan yang terjadi tidak lain adalah karena adanya perbedaan secara *iṣṭilāhī*, antara penggunaan istilah *sihr* dalam naṣṣ (al-Qur'an) dengan istilah *sihr* dalam 'ādah (kebiasaan). Dengan kata lain bahwa, sihir yang digunakan untuk melawan nabi Musa as, pada saat ini dapat disebut sebagai "ilmu sulap". Sedangkan sihir yang diajarkan oleh Hārūt-Mārūt adalah ilmu hitam yang sampai sekarang tetap disebut sebagai ilmu sihir.

menang penyihir itu, dari mana pun ia datang. Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 165, 317, 317.

³⁵ Jumhūr berpegang pada: (1). Al-Qur'an, 7: 116 sebagaimana pendapat Mu'tazilah. (2). Al-Qur'an, 2: 102, yang artinya: ...Maka mereka mempelajari dari keduanya (Hārūt-Mārūt) apa yang dapat memisahkan antara seorang (suami) dengan istrinya... (3). Al-Qur'an, 113: 4, yang artinya: Dan (aku berlindung) dari kejahatan (perempuan-perempuan) penyihir yang meniup pada buhul-buhul (talinya). Ibid., 165, 17, 605.

³⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/57.

2) Q.S. al-Baqarah [2]: 106-108 “*Nasakh* dalam al-Qur’an”.

Permasalahan nasakh (penyalinan) terhadap ayat-ayat al-Qur’an dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, sejak awal telah menuai perdebatan di antara para ulama. Persoalan ini kemudian berlanjut pada boleh tidaknya menasakh ayat al-Qur’an dengan menggunakan al-Sunnah. Berkaitan dengan hal ini, terdapat dua pendapat yang bertentangan: (a). Pendapat al-Shāfi’ī, yang menyatakan bahwa Sunnah tidak dapat menasakh ayat al-Qur’an, sebab posisi sesuatu yang menyalin (*nāsikh*) haruslah lebih unggul daripada sesuatu yang disalin (*mansūkh*).³⁷ (b). Jumhūr ulama menolak pendapat al-Shāfi’ī dan menyatakan bahwa hal itu boleh saja terjadi. Misalkan dalam masalah wasiyat kepada ahli waris maupun hukuman rajam bagi pelaku zina *muḥṣan*, sunnah terbukti dapat menasakh hukum-hukum dalam ayat al-Qur’an.³⁸

Berkaitan dengan keunggulan *nāsikh* atas *mansūkh* sebagaimana disampaikan oleh al-Shāfi’ī, Jumhūr menjelaskan bahwa keunggulan *nāsikh* atas *mansūkh*, haruslah berhubungan dengan kandungan hukum, bukan pada zatnya. Sedangkan secara zat, al-Qur’an dan al-Sunnah berada pada posisi yang sama, karena keduanya sama-sama bersumber dari Allah SWT. Berkaitan dengan hal ini al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat Jumhūr daripada pendapat al-Shāfi’ī, dan menyatakan bahwa keunggulan maupun keutamaan dalam hal ini

³⁷ al-Shāfi’ī mendasarkan pendapatnya pada al-Qur’an, 2: 106, bahwa dalam ayat tersebut jelas bahwa *nāsikh* harus setara atau lebih baik. Juga berdasarkan al-Qur’an, 16: 101, bahwa jika *mansūkh* berupa ayat, maka *nāsikh* juga harus ayat. Ibid., I/74-75.

³⁸ Ibid., I/74-75. Dalam hal ini, Jumhūr mengajukan dalil antara lain al-Qur’an, 2: 180, tentang ayat wasiyat kepada ahli waris, dinasakh oleh ḥadīth larangan memberi wasiyat kepada ahli waris. Abū ‘Uthmān Sa’īd bin Maṣṣūr al-Khurasānī (w. 227 H), *Sunan Sa’id Ibn Mansur*, Juz. I, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, (India: Dār al-Salafiyah, 1982), 149.

hanya ditinjau dari perbedaan hukum, baik yang ringan maupun berat. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī membahas panjang lebar argumentasi dan alasan-alasan yang disampaikan oleh Jumhūr, namun tidak dengan al-Shāfi'ī, sehingga proses *tarjih* yang dilakukannya tampak tidak seimbang.³⁹

3) Q.S. al-Baqarah [2]: 142-145 “Masalah Kiblat”.

Kewajiban menghadap kiblat ketika melaksanakan salat menjadi kesepakatan semua umat Islam, dan juga telah menjadi *ijmā'* para ulama bahwa kiblat umat Islam adalah ka'bah. Namun demikian, berkaitan dengan *kaiiyah* (tata cara) menghadap kiblat tersebut masih menyisakan perbedaan pendapat di antara mereka. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menjelaskannya ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 142-145. Menurutnya, terdapat dua kelompok ulama yang berpegang pada pendapat yang berbeda dalam hal *kaiiyah* menghadap kiblat.

Pertama, kelompok Shāfi'iyah dan Ḥanābilah, menyatakan bahwa *muṣallī* (orang yang salat) wajib menghadap ka'bah sesuai dengan kenyataannya (bukan sekedar arahnya). Namun bagi mereka yang tidak dapat melakukan hal itu karena suatu kendala, maka cukup bagi mereka untuk meniatkan hal tersebut.⁴⁰ *Kedua*, golongan Ḥanafiyah dan Mālikiyah, berpendapat bahwa *muṣallī* hanya wajib menghadap arah ka'bah saja, tidak harus menghadapnya secara tepat, khususnya bagi mereka yang tidak dapat

³⁹ al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, I/75.

⁴⁰ Menurut kelompok pertama, al-Qur'an, 2: 144 menunjukkan wajibnya menghadap ka'bah, bukan arahnya. Juga ḥadīth 'Usāmah bahwa sebelum salat Rasulullah memastikan terlebih dahulu arah kiblatnya. Muḥammad bin Ismā'īl Abu 'Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Juz. I, Taḥqīq. M. Zahr Cct. I, (t.t.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422), 88.

melihat ka'bah.⁴¹ Kedua pendapat di atas walaupun dibangun atas dalil-dalil yang mayoritasnya sama, namun dianalisis dengan pola pemahaman dan ijtihad yang berbeda, maka pada akhirnya menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula.⁴²

Berkaitan dengan permasalahan di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan menyatakan bahwa pendapat kelompok Ḥanafiyah dan Mālikiyah yang lebih unggul. Sebab mereka menggunakan dalil-dalil yang lebih jelas. Di samping itu, pendapat mereka juga sejalan dengan pokok-pokok shari'ah yang mudah dan tidak memberatkan, apalagi dengan memaksakan sesuatu yang tidak dapat dilakukan.⁴³

Menurut penulis, kesimpulan yang diambil oleh al-Ṣābūnī sudah tepat sesuai dengan kondisi pada masa penulisan kitab *Rawāi' al-bayān*, yang mana pada saat itu masih terdapat keterbatasan teknologi di dalam menentukan arah kiblat. Namun kondisi tersebut berbeda dengan masa sekarang (saat disertasi ini ditulis), di mana setiap orang dapat melakukan akses untuk mengetahui letak ka'bah, melalui *smartphone* mereka. Dengan demikian, dua pendapat di atas dapat digabungkan dengan menjadikan pendapat pertama sebagai keutamaan, sedangkan pendapat kedua sebagai kewajiban minimal yang harus dilakukan.

⁴¹ Kelompok kedua, mengajukan ayat yang sama; al-Qur'an, 2: 144, namun dengan pemahaman yang berbeda. Juga ḥadīth tentang arah qiblat. Mālik bin Anas al-Madanī (w. 179 H), *Muwatta' al-Imām Mālik*, Juz. I, (Beirūt: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1985), 196.

⁴² al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/88-89.

⁴³ *Ibid.*, I/90.

4) Q.S. al-Baqarah [2]: 158 “Sa’i antara Şafā dan Marwā”.

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. al-Baqarah [2]: 158, al-Şābūnī menyebutkan adanya perbedaan pendapat berkaitan dengan posisi sa’i; apakah sebagai rukun haji, wajib haji ataukah sunnah. Dalam hal ini terdapat tiga kelompok pendapat: *Pertama*, Jūmhūr ulama (Şāfi’iyah, Mālikiyah, dan salah satu riwayat dari imām Aḥmad) menyatakan bahwa, sa’i adalah rukun haji. Dengan demikian, siapapun yang meninggalkannya, maka hajinya batal. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari Ibnu ‘Umar, Jābir, dan Āishah.⁴⁴ *Kedua*, Abū Ḥanīfah dan al-Thaurī berpendapat bahwa, sa’i adalah wajib haji, bukan rukun. Maka barang siapa yang meninggalkannya, dia wajib membayar *damm*, namun hajinya tetap sah.⁴⁵ *Ketiga*, Ibn ‘Abbās ra, Anas ra dan salah satu riwayat dari imām Aḥmad menyatakan bahwa, sa’i hukumnya sunnah, dan tidak mewajibkan apapun jika ditinggalkan.⁴⁶

Berkaitan dengan perbedaan pendapat di atas, maka al-Şābūnī melakukan *tarjīḥ* dan menyatakan bahwa pendapat Jūmhūr lah yang lebih unggul. Ia menegaskan pula bahwa Rasulullah saw. melaksanakan sa’i antara Şafā dan

⁴⁴ Salah satu riwāyat yang dijadikan ḥujjah kelompok pertama adalah perintah untuk melakukan sa’i. “اسْعَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ”. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Idrīs al-Şāfi’ī (w. 204 H), *Musnad al-Şāfi’ī*, Juz. II, Cet. I, (Kuwait: Shirkah Gharas, 2004), 264.

⁴⁵ Kelompok kedua mengutip riwayat tentang kesempurnaan haji, di dalamnya tidak terdapat sa’i. Abū Bakar Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaimah al-Naisabūrī (w. 311 H), *Şaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Juz. 4, Taḥqīq. M. Muṣṭafā al-A’zamī (Beirūt: al-Maṭba’ al-Islāmī, t.th), 255.

⁴⁶ Kelompok ketiga berhujjah pada riwayat bahwa kesempurnaan haji adalah wuqūf di Arafah, berarti sa’i hukumnya tidak wajib. Abū Dāwūd Sulaimān al-Ṭayālīsī al-Baṣrī (w. 204), *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*, Juz. II, Cet. I, Taḥqīq. Muḥammad ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Mesir: Dār Hajar, 1999), 643. al-Şābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/99-100.

Marwā, lalu bersabda: “Ambillah dariku manasik kalian”⁴⁷, padahal mengikuti tindakan beliau adalah wajib. Al-Ṣābūnī juga mengomentari pendapat ketiga yang menyatakan bahwa sa’i hukumnya sunnah, adalah pendapat yang tidak jelas (غير ظاهر) karena yang dimaksud dengan redaksi (تطوع) pada ayat di atas, adalah melakukan haji dan umrah setelah pelaksanaan haji dan umrah yang pertama.⁴⁸

5) Q.S. al-Baqarah [2]: 159-160 “Menyembunyikan Ilmu Shari’at”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 159-160, al-Ṣābūnī menyebutkan adanya perbedaan pendapat perihal boleh tidaknya seorang pengajar al-Qur’an untuk menerima upah dari pekerjaannya. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berbeda: (a). Para ulama terdahulu “*al-mutaqaddimūn*”, termasuk al-Jaṣṣās dan al-Rāzī, mengharamkan seorang pengajar al-Qur’an atau ilmu agama untuk mengambil upah. Sebab pekerjaan tersebut adalah merupakan kewajiban, dan tidak ada upah di dalam melakukan kewajiban. (b). Para ulama *muta’akhirīn* membolehkan mereka untuk mengambil upah, sebab umat Islam akan meremehkan pekerjaan tersebut jika tidak ada upah. Dan yang paling dikhawatirkan jika tidak ada upah adalah, kelak mereka menjadi enggan untuk menekuni ilmu agama, dan lebih menyibukkan diri hanya mengurus masalah-masalah duniawi.⁴⁹

⁴⁷ Redaksi ḥadīth di atas adalah: “حُدُوا عَنِّي مَنَابِكُمْ لَعَلِّي لَا أُرَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا”. Aḥmad bin Ḥusain al-Khurasānī, Abū Bakar al-Baihaqī (w. 458), *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. V, Cet. III, Taḥqīq. M. ‘Abd al-Qādir, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 204.

⁴⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/100.

⁴⁹ Ibid., I/106-107.

Berkaitan dengan masalah di atas, al-Ṣābūnī tidak secara terus terang mengatakan bahwa ia melakukan *tarjīh*, melainkan hanya mengutarakan pendapatnya dengan redaksi “*aqūl*”. Dalam pernyataannya, al-Ṣābūnī mendukung pendapat kedua yang dinyatakan oleh para ulama *muta’akhirīn*. Lebih lanjut ia mengomentari bahwa pada saat ini, pendapat ulama *muta’akhirīn* diterapkan, namun masih banyak umat Islam yang menyia-nyiakan ilmu syariah, apalagi jika pendapat ulama *mutaqaddimīn* diterapkan, maka dikhawatirkan tidak akan ada lagi orang yang mau belajar dan mengajarkan ilmu agama.⁵⁰

6) Q.S. al-Baqarah [2]: 178 “Qīṣās dalam Kasus Pembunuhan”.

Berkaitan dengan masalah qīṣās, terdapat persoalan yang diperdebatkan oleh para ulama, yaitu tentang kesetaraan hukuman antara seorang muslim dengan kafir dhimmī, juga antara dua orang muslim yang berbeda status (merdeka dan budak). Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menyebutkan dua pendapat yang berbeda: (a). Jumhūr ulama menyatakan bahwa, orang Islam merdeka tidak diqīṣās sebab membunuh budak, ataupun kafir zhimmī.⁵¹ (b). Kelompok Ḥanafiyah, berpendapat bahwa seorang muslim merdeka tetap diqīṣās jika membunuh budak muslim ataupun kafir zhimmī.⁵²

Dalam menyikapi perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dengan melakukan pemilahan masalah dan membedakan ketentuan

⁵⁰ Ibid., I/107.

⁵¹ Salah satu hujjah Jumhūr adalah ḥadīth “لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ”. Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu’aib al-Khurasānī, al-Nasā’ī, *al-Mujtabā min al-Sunan*, Juz. VIII, Cct. II, Taḥqīq. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghadah, (Ḥalb: Maktab al-Maṭbu’at al-Islāmī, 86), 23.

⁵² al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, I/123-125. Adapun salah satu riwayat yang dipegang kelompok Ḥanafiyah “الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ وَمَاؤُهُمْ”. Ibnu Abī Shaibah, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Aṭḥār*, V/459.

hukum dari dua masalah tersebut. Menurutnya, untuk masalah pembunuhan yang dilakukan oleh seorang muslim merdeka terhadap seorang budak muslim, maka pendapat kelompok Ḥanafiyah yang lebih unggul, yakni wajib diberlakukan hukum qīṣāṣ. Beliau mendasarkan hal ini pada prinsip *al-mukāfa'ah fī al-Islām*, yakni kesetaraan (status sosial) di dalam menjalankan agama Islam. Namun pada masalah seorang muslim yang membunuh kafir *zhimmī*, maka menurut al-Ṣābūnī bahwa pendapat Jumhūr lah yang lebih unggul.⁵³

7) Q.S. al-Baqarah [2]: 183-187 “Kewajiban Puasa”.

Di antara permasalahan yang muncul di kalangan para ulama, ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 183-187 adalah tentang batasan kriteria sakit dan jarak perjalanan yang memperbolehkan diambilnya *rukḥṣah* (keringanan) untuk tidak berpuasa. Dalam hal ini, terdapat tiga pendapat yang berbeda: *Pertama*, ulama Ḥanafiyah berhujjah dengan riwayat dari ‘Aṭā’ dan ibn Sirīn yang menyatakan bahwa, sakit dan perjalanan yang memperbolehkan pengambilan *rukḥṣah* berlaku secara umum tanpa ada batasan jarak, maupun kriteria penyakit.

Kedua, menurut al-‘Aṣāmm bahwa, *rukḥṣah* tersebut hanya diberikan kepada orang yang sakit dan orang yang melakukan perjalanan, dengan catatan jika mereka berpuasa maka akan mendapat *mashaqqat* dan kepayahan. *Ketiga*, Jumhūr (empat mazhab) sepakat bahwa, kriteria penerima *rukḥṣah* dalam hal ini adalah mereka yang sakit parah, jika berpuasa dikhawatirkan akan

⁵³ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/125.

bertambah parah, lambat sembuh, bahkan dapat membahayakan jiwa. Demikian juga dengan kriteria bepergian dalam hal ini, hanya jika dilakukan dalam jarak tempuh yang jauh, dan pada umumnya dapat menyebabkan *mashaqqāt*.⁵⁴

Berkaitan dengan permasalahan di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama. Ia mengatakan bahwa pendapat Jumhūr lah yang benar dan dapat diterima oleh akal. Sebab hikmah diberikannya *rukḥṣah* (keringanan) bagi orang yang sakit dan bepergian adalah untuk memberikan kemudahan di dalam menjalankan shari'at. Dengan demikian, tidak perlu ada yang dimudahkan jika tidak terjadi *mashaqqāt* (kesulitan).⁵⁵

8) Q.S. al-Baqarah [2]: 196-203 “Haji dan Umrah”.

Dalam membahas ayat ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* terhadap dua permasalahan di bawah ini, yaitu:

a) *Taḥallul* sebab *iḥṣār*

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama berkaitan dengan kriteria *iḥṣār* yang memperbolehkan *taḥallul*. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengutip pendapat-pendapat para ulama yang berbeda-beda. *Pertama*, Jumhūr ulama berpendapat bahwa, *iḥṣār* yang memperbolehkan *taḥallul*, adalah *iḥṣār* sebab dicegat musuh, berdasarkan konteks ayat di atas dan riwayat dari Ibnu ‘Abbās ra yang menyatakan bahwa tidak ada *iḥṣār* kecuali sebab dicegat

⁵⁴ Ibid., I/142-143.

⁵⁵ Ibid., I/143.

musuh.⁵⁶ Kedua, kelompok Ḥanafiyah menyatakan bahwa, hukum *iḥṣār* berlaku secara umum, baik disebabkan oleh musuh, penyakit, rasa takut, bahkan hilangnya nafkah ataupun kendaraan untuk pergi haji. Mereka mendasarkan pendapat ini pada riwayat bahwa Ibnu Mas'ūd ra berfatwa kepada seseorang yang disengat (hewan beracun) bahwa, dia adalah seorang *muḥṣar* (dihalang-halangi), dan memerintahkannya untuk *taḥallul*.⁵⁷

Berkaitan dengan permasalahan ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan mengunggulkan pendapat Ḥanafiyah. Ia menjelaskan pula bahwa pendapat tersebut lebih unggul karena sejalan dengan makna yang tampak “*ẓāhir*” dari ayat, yang mana lafaz *iḥṣār* bermakna umum. Di samping itu, pendapat tersebut juga sesuai dengan nilai kemurahan dan toleransi dalam Islam.⁵⁸ Dalam hal ini, al-Ṣābūnī lebih mengedepankan *ra'yu*, dan keumuman lafaz. Sedangkan Jumhūr lebih memilih pemberlakuan (حُصُوصُ السَّبَبِ) bahwa ayat *iḥṣār* turun karena kasus pencegahan kafir Quraish di Ḥudaibiyah, karena lanjutan ayat tersebut adalah (فَإِذَا أَمِنْتُمْ) yang terdapat keterkaitan dengan kekhususan sabab al-nuzūl.

b) Tempat penyembelihan *hidyah*

Permasalahan kedua yang diperdebatkan oleh para ulama, berkaitan dengan tempat penyembelihan *hidyah* bagi *muḥṣar*; yakni orang-orang yang terhalang dan tidak dapat melanjutkan ibadah haji. Dalam hal ini terdapat dua

⁵⁶ Redaksi riwayat di atas adalah “لَا حَصْرَ إِلَّا حَصْرَ الْعَدُوِّ”. Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Idris al-Shafīi, *al-Musnad*, Juz. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1400), 367.

⁵⁷ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/175.

⁵⁸ *Ibid.*, I/175.

pendapat yang berbeda, yaitu: (a). Pendapat Jumhūr bahwa, tempat penyembelihan *hidyah* adalah tempat di mana *muḥṣar* berada, pada saat dihalang-halangi untuk beribadah haji, tidak harus di tanah haram. (b). Pendapat kelompok Ḥanafiyah yang menyatakan bahwa, *muḥṣar* wajib menyembelih *hidyah* di tanah haram, berdasarkan Q.S. al-Ḥajj [22]: 33.⁵⁹

Berbeda dengan masalah yang pertama, di mana al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Ḥanafiyah, pada masalah yang kedua ini ia lebih cenderung untuk mengunggulkan pendapat Jumhūr. Menurutnya, pendapat Jumhūr tersebut lebih unggul karena sesuai dengan – dan sekaligus mengikuti – apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah saw. ketika dicegat orang-orang kafir Quraish di Ḥudaibiyah. Dalam hal ini, beliau dan para sahabat menyembelih *hidyah* ditempat pencegatan tersebut, yakni di Ḥudaibiyah.⁶⁰

9) Q.S. al-Baqarah [2]: 216-218 “Perang di Bulan Ḥarām”.

Permasalahan yang diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 216-218, adalah berkaitan dengan status amal perbuatan baik yang dilakukan oleh orang murtad; apakah amalan mereka menjadi lebur akibat kemurtadan mereka, ataukah ditangguhkan sampai ia mati dalam kondisi kafir. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda: (a). Imām Abū Ḥanifah dan Imām Mālik berpendapat bahwa, amal perbuatan orang-orang yang murtad lebur (lenyap) sebab kemurtadan yang mereka lakukan. Pendapat ini

⁵⁹ Ibid., I/176. Adapun al-Qur’an, 22: 33 yang dimaksud di atas adalah “لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحْلُومًا” “إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ”, artinya: Bagi kamu padanya (hewan hadyu) ada beberapa manfaat, sampai waktu yang ditentukan. Kemudian tempat penyembelihannya adalah di sekitar *bait al-‘atīq* (ka’bah). Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 337.

⁶⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/176.

didasarkan pada Q.S. al-Zumar [39]: 65.⁶¹ (b). Adapun pendapat Imām Shāfi'ī menyatakan bahwa, amalan orang-orang yang murtad tersebut tidak serta merta lebur, kecuali jika mereka tetap pada kemurtadannya dan mati dalam keadaan kafir. Dalam hal ini al-Shāfi'ī mendasarkan pendapatnya pada Q.S. al-Baqarah [2]: 217.⁶²

Berkaitan dengan permasalahan ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat pertama, yakni pendapat yang disampaikan oleh Imām Abū Ḥanifah dan Imām Mālik. Ia menyatakan bahwa pendapat tersebut lebih unggul, karena sesuai dengan *ẓāhir* ayat pada Q.S. al-Zumar [39]: 65, yang memberi isyarat tentang batalnya amal perbuatan seseorang sebab kemurtadannya. Menurut penulis, al-Ṣābūnī hanya memperhatikan *ẓāhir* ayat pada Q.S. al-Zumar [39]: 65, dan kurang memperhatikan *ẓāhir* ayat pada Q.S. al-Baqarah [2]: 217, yang dijadikan *ḥujjah* oleh al-Shāfi'ī, dan sedang ditafsirkan oleh al-Ṣābūnī dalam pembahasan ini.⁶³

10) Q.S. al-Baqarah [2]: 219-220 “Keharaman *Khamr*”.

Permasalahan yang muncul dan diperdebatkan oleh para ulama berkaitan dengan penafsiran Q.S. al-Baqarah [2]: 219-220, adalah tentang istilah *khamr*; apakah berlaku secara *mutlaq* untuk semua yang memabukkan, ataukah terbatas (*muqayyad*) pada sesuatu yang dihasilkan dari perasan anggur saja.

⁶¹ Adapun potongan ayat, al-Qur'an, 39: 65 “لَنْ أَسْرَبَتْ لَيَحْطَبَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَابِرِينَ” artinya: “Sungguh jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan hapuslah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang yang rugi”. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 466.

⁶² Khususnya pada potongan ayat, al-Qur'an 2: 217, “وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” artinya: Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Ibid., 35. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/187. Dalam masalah ini, terdapat beberapa kesalahan al-Ṣābūnī di dalam menyebutkan ayat.

⁶³ Ibid., I/188.

Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berseberangan, yaitu: (a). Pendapat kelompok Ḥanafiyah dan para ulama Kufah yang menyatakan bahwa istilah *khamr* hanya terbatas pada minuman yang dihasilkan dari perasan anggur. Mereka mendasarkan pendapat tersebut pada pengertian *khamr* secara bahasa.⁶⁴ (b). Adapun Jumhūr dan para ulama Ḥijāz, memberlakukan istilah *khamr* secara umum, terhadap segala sesuatu yang memabukkan. Hal ini didasarkan pada beberapa riwayat yang lebih sahih, terutama riwayat dari Ibnu ‘Umar ra bahwa, segala yang memabukkan adalah *khamr* dan hukumnya haram.⁶⁵

Berkaitan dengan permasalahan di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan mengunggulkan pendapat Jumhūr. Menurutnya, pendapat tersebut lebih unggul karena beberapa alasan yang menguatkannya. Di samping itu, berdasarkan riwayat ‘Umar ra, bahwa ketika *khamr* diharamkan, para sahabat juga memahaminya sebagai pengharaman *nabīdh*, padahal mereka sangat memahami bahasa Arab dan kehendak shāri’. Pendapat Jumhūr ini juga didukung oleh para ulama *muta’akhirīn* dari kalangan Ḥanafiyah yang memberlakukan *khamr* secara umum seperti yang dilakukan oleh Jumhūr.⁶⁶

⁶⁴ *Hujjah* mereka terdapat dalam tafsir al-Jaṣṣās. Redaksinya juga dapat ditemukan dalam kitab Zahrah al-tafāsir: “أن النبي - ﷺ - أتى بنشوان فقال: "أشريت خمرا؟" فقال: ما شريتها منذ حرمها الله ورسوله. قال: "فماذا شريت؟" قال: "فحمم الخليلين". Muhammad Abu Zahrah (w. 1394 H), *Zahrah al-Tafāsir*, Juz. II, (t.t.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th), 701.

⁶⁵ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/196-197. Berdasarkan riwayat berikut: “عَنِ ابْنِ عُمرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ»”. Muslim bin Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairi al-Naisābūrī (w. 261 H), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. III, Taḥqīq: M. Fuad ‘Abd al-Bāqī, (Beirūt: Dār Iḥyā al-Turāth, t.th.), 1587.

⁶⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/198.

11) Q.S. al-Baqarah [2]: 222-223 “Menjauhi Istri pada masa Ḥaid”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 222-223, al-Ṣābūnī mengangkat permasalahan yang menjadi perdebatan para ulama, berkaitan dengan batasan anggota tubuh istri yang harus dijauhi ketika sedang ḥaid. Dalam hal ini, terdapat tiga pendapat yang berbeda-beda: (a). Ibnu ‘Abbās dan ‘Ubaidah al-Salmānī mengatakan bahwa, yang harus dijauhi adalah semua bagian tubuh wanita, sesuai dengan *ẓāhir* ayat. (b). Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Mālik berpendapat bahwa, yang wajib dijauhi adalah bagian yang terletak di antara pusar dan lutut, sesuai dengan penjelasan riwayat.⁶⁷ (c). Imām al-Shāfi‘ī lebih menyederhanakan lagi dengan menyatakan bahwa bagian wanita yang wajib dijauhi ketika ḥaid hanyalah farjinya saja, berdasarkan sebuah riwayat.⁶⁸

Menurut al-Ṣābūnī, di antara pendapat-pendapat tersebut, yang paling unggul adalah pendapat kedua, yang disampaikan oleh Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Mālik, juga dikuatkan oleh al-Ṭabarī. Keunggulan pendapat tersebut karena di dalamnya terdapat unsur *iḥtiyāt* (kehati-hatian), jika dibandingkan dengan pendapat ketiga yang disampaikan oleh al-Shāfi‘ī. Di samping itu, pendapat tersebut juga sesuai dengan kaidah bahwa, jika dalam suatu perkara terdapat sesuatu yang memperbolehkan dan juga sesuatu yang melarang, maka dimenangkan adalah sesuatu yang melarangnya. Adapun pendapat yang

⁶⁷ Berdasarkan ḥadīth “عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ كِلَانَا جُنُبٌ» وَكَانَ يَأْمُرُنِي، فَأَتَرُزُّ، فَيُبَيِّئُشِرِي “ وَأَنَا حَائِضٌ”. al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhari*, I/67.

⁶⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/211. Adapun *hujjah* kelompok ketiga adalah ḥadīth “اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا” “مَلِكٌ شَيْءٍ إِلَّا الْجِمَاعَ”. Abū Bakar ‘Abd al-Razzāq bin Hamām al-Ṣan‘ānī (w. 211 H), *al-Muṣannaf*, Juz. I, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, Cet. II, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1403), 327.

pertama, menurut al-Qurṭubī adalah pendapat yang *shādh* dan tidak sesuai dengan sunnah maupun pendapat mayoritas ulama.⁶⁹

12) Q.S. al-Baqarah [2]: 228-231 “Talak dalam Islam”.

Terdapat beberapa permasalahan yang diperdebatan dalam penafsiran ayat-ayat tentang talak, antara lain tentang makna *qurū'*, bilangan talak yang sah, maupun rekayasa keberadaan *muḥallil* (lelaki yang menghalalkan mantan suami bagi mantan istrinya setelah talak ketiga), sebagaimana penjelasan di bawah ini:

a) Makna *qurū'*

Berkaitan dengan wanita yang dicerai oleh suaminya, lafaz *qurū'* menjadi istilah yang diperdebatkan di dalam menentukan masa 'iddahnya; apakah bermakna suci atautkah haid. Dalam hal ini al-Ṣābūnī mengutip dua pendapat yang saling bertentangan, yaitu: (a). pendapat Imām Mālik, Imām al-Shāfi'ī dan salah satu qaul dari Imām Aḥmad bahwa, *Qurū'* bermakna suci. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari Ibnu 'Umar, 'Āishah, Zaid bin Thābit.⁷⁰ (b). Pendapat Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Aḥmad yang menyatakan bahwa, *qurū'* bermakna ḥaid. Mereka mendasarkan pendapat tersebut pada riwayat dari 'Umar ra, Ibn Mas'ūd ra, Abū Mūsā ra, Abū Dardā' ra, dan lain-lain.⁷¹

⁶⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/211.

⁷⁰ Berdasarkan riwayat “قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: هَلْ تَدْرُونَ مَا الْأَقْرَاءُ؟ الْأَقْرَاءُ: الْأَطْهَارُ”. al-Shāfi'ī, *Musnad al-Shāfi'ī*, I/296.

⁷¹ Berdasarkan riwayat “دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ , ثُمَّ اغْتَسَلِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ”. Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Umar al-Dār Quṭnī (w. 385 H), *Sunan al-Dār Quṭnī*, Juz. I, Cct. I, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2004), 394. Al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān...*, I/231-233.

Dalam hal ini al-Ṣābūnī mengikuti *tarjih* yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah bahwa shāri’ menggunakan istilah *qurū’* untuk menyebut haid. Dengan demikian, pendapat kedua yang lebih unggul, yakni pendapat yang disampaikan oleh Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Aḥmad. Al-Ṣābūnī menambahkan bahwa pendapat kedua dikuatkan oleh ḥadīth-ḥadīth sahih, walaupun di dalam kitabnya, penulis tidak melihat bahwa al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* antar riwayat. Di samping itu, al-Ṣābūnī menambahkan, bahwa tujuan dari ‘iddah adalah untuk mengetahui kosongnya rahim, dan hal itu lebih dapat diketahui dengan ḥaid, bukan dengan suci.⁷²

b) Bilangan ṭalāq yang sah

Dalam permasalahan ini, yang diperdebatkan adalah tentang talak tiga sekaligus; apakah dianggap sah sebagai talak tiga atau hanya dianggap sebagai talak satu. Dalam hal ini terdapat dua pendapat, yaitu: (a). pendapat Jumhūr, baik kalangan sahabat maupun ṭābi‘īn, serta empat mazhab fikih (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, dan Ḥanbalī), menyatakan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus, adalah sah dianggap sebagai talak tiga, baik hukum pengucapannya haram maupun makruh, sebab hal itu bertentangan dengan ayat.⁷³ (b). Pendapat Ṭāwūs, Ibn Taimiyah dan mazhab Imāmiyah menyatakan bahwa, talak yang terucap tiga sekaligus, dianggap satu.⁷⁴

⁷² Ibid., I/233.

⁷³ Riwayat dari Mujāhid, perihal keputusan Ibn ‘Abbās ra “عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَجَاءَهُ “رَجُلٌ فَقَالَ إِنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا... قَالَ: يَنْطَلِقُ أَحَدُكُمْ فَيَرْكَبُ الْحُمُوقَةَ... وَإِنَّكَ لَمْ تَتَّقِ اللَّهَ فَلَا أَجِدُ لَكَ مَخْرَجًا عَصَيْتَ رَبَّكَ وَبَانَثَ مِنْكَ امْرَأَتُكَ”. al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, VII/542.

⁷⁴ Riwayat dari Ibn ‘Abbās ra “كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَسُنَّتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ “وَاحِدَةٌ”. Muslim al-Naisabūrī, *Sahih Muslim*, II/1099. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/235-236.

Dalam melakukan *tarjih* terhadap permasalahan di atas, al-Ṣābūnī menyatakan bahwa semua argumentasi yang dibangun oleh kelompok kedua tidak akan dapat menolak dalil-dalil Jumhūr dan ijmā' para sahabat. Menurutnya, hal itu telah diyakini kebenarannya, sebab tidak mudah untuk dapat berbeda pendapat dengan hasil ijmā' para sahabat dan fuqahā. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī lebih mendasarkan pada kekuatan dalil yang dihasilkan dari ijmā', tidak berdasarkan konteks sosial, misalkan seperti yang dilakukan oleh 'Umar ra yang memutuskan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus dianggap sebagai talak satu, sebab orang-orang pada saat itu gegabah dan sangat mudah mengucapkan talak.⁷⁵

c) Rekayasa keberadaan *Muḥallil*

Dalam ketentuan talak *ba'īn kubrā*, seorang suami tidak dapat kembali lagi kepada mantan istrinya, baik dengan *rujū'* maupun akad nikah yang baru, kecuali jika ada *muḥallil*, yakni laki-laki lain yang dengan inisiatifnya sendiri mau menikahi wanita (mantan istrinya) tersebut lalu menceraikannya. Permasalahan muncul, apabila keberadaan *muḥallil* tersebut merupakan hasil rekayasa dari mantan suami agar dia bisa kembali menikahi mantan istri.

Berkaitan dengan hal ini, terdapat dua pendapat yang bertentangan. *Pertama*, Jumhūr (Mālik, al-Shāfi'ī, Aḥmad, dan al-Thaurī) berpendapat bahwa, nikahnya *muḥallil* batal, dan bagi suami pertama tidak halal menikahi

⁷⁵ Ibid., I/236.

istrinya kembali. Mereka mendasarkan pendapat ini pada banyak riwayat.⁷⁶ *Kedua*, kalangan Ḥanafiyah dan sebagian ulama Shāfi'iyah menyatakan bahwa, pernikahan yang dilakukan oleh *muḥallil* hukumnya makruh, tapi status hukum pernikahannya tetap sah. Mereka mendasarkan pendapat ini pada riwayat Auza'ī bahwa, perbuatan *muḥallil* adalah seburuk-buruk perbuatan, namun pernikahannya boleh (sah).⁷⁷

Dalam hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan mengunggulkan pendapat pertama. Ia mengatakan bahwa pendapat yang benar adalah pendapatnya Jumhūr, karena suatu pernikahan tidak lain ditujukan untuk berlangsung selamanya, sehingga pembatasan waktu dapat membatalkan pernikahan tersebut. Dengan demikian, menurut al-Ṣābūnī bahwa nikah *muḥallil* (yang direkayasa) hukumnya sama dengan nikah *mut'ah*. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tidak tampak melakukan *tarjīḥ* terhadap riwayat, melainkan melalui jalan qiyās nikah *muḥallil* terhadap nikah *mut'ah*. Di mana keharaman nikah *mut'ah* adalah disebabkan adanya pembatasan terhadap masa pernikahan, maka demikian juga dengan nikah *muḥallil* diharamkan sebab pembatasan waktu tersebut.⁷⁸

⁷⁶ Salah satu riwayat yang dijadikan *hujjah* oleh Jumhūr (Mālik, al-Shāfi'ī, Aḥmad, dan al-Thaurī) adalah: "قَالَ غَمَزُ: «لَا أُوتِيَ بِمُحَلِّلٍ وَلَا مُحَلَّلٍ لَهُ إِلَّا رَجَعَتْهُمَا»". Ibn Abi Shaibah, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, VII/292.

⁷⁷ Adapun *hujjah* yang dipegang oleh kalangan Ḥanafiyah dan sebagian ulama Shāfi'iyah diambil dari riwayat al-Auzā'ī "رَوَى عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ فِي نِكَاحِ الْمُحَلِّلِ: بَيِّنَ مَا صَنَعَ وَالنِّكَاحِ جَائِزٌ". Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī (w. 671 H), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/Tafsīr al-Qurṭubī*, Juz. III, Cet. II, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964), 149. al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān*, I/240-241.

⁷⁸ Ibid., I/241.

c. Ālu ‘Imrān [3]: 96-97 “Pewajiban Haji dalam Islam”.

Ketika menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* dalam surah Ālu ‘Imrān, al-Ṣābūnī hanya melakukan *tarjīh* pada satu permasalahan saja, yaitu masalah penerapan *ḥad al-jināyah* di tanah haram. Masalah ini dibahas ketika ia menafsirkan ayat-ayat tentang kewajiban haji bagi umat Islam, Q.S. Ālu ‘Imrān [3]: 96-97. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengutip dua pendapat yang berseberangan, yaitu: (a). Pendapat ulama Ḥanafiyah dan Ḥanābilah, yang mengikuti pendapat Ibn ‘Abbās ra, menyatakan bahwa, barangsiapa yang melakukan *jināyah al-ḥudūd*, kemudian lari ke tanah ḥaram, maka darahnya terlindungi, yakni tidak dapat dihukum *qisās*. Namun demikian, ia harus diboikot sehingga merasa terpaksa untuk keluar dari tanah ḥaram, agar dapat dilakukan *qisās* terhadapnya. (b). Pendapat kelompok Mālikiyah dan Shāfi’iyah, bahwa *qisās* tetap dilakukan walaupun di tanah ḥaram. Hal ini sesuai dengan riwayat bahwa Rasulullah saw memerintahkan untuk menghukum mati orang-orang mushrik di tanah ḥaram.⁷⁹

Dalam menyikapi perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat kelompok kedua. Menurutnya, pendapat tersebut lebih unggul dan lebih dapat dipegang. Lebih lanjut al-Ṣābūnī menegaskan, apabila pendapat pertama diterapkan maka dikhawatirkan kejahatan akan semakin meningkat, karena terdapat perlindungan terhadap para pelaku kejahatan tersebut. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tampak mengedepankan

⁷⁹ Ibid., I/292. Dalam sebuah riwayat yang dibawa oleh Abū Shuraih al-‘Adawī bahwa Rasulullah saw bersabda, dalam sebuah hadith yang panjang, sehari setelah fath Makkah. Di dalamnya terdapat redaksi: “إِنَّ الْحَرَمَ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ، وَلَا فَارًّا بِحَيَّةٍ”، artinya: Sesungguhnya tanah Ḥaram tidak melindungi orang yang berbuat maksiyat, orang yang lari dari *qisās* dan juga orang yang lari dari jinayah (selain *qisās*). Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/987.

prinsip *maṣlahah* di dalam melakukan *tarjih*, sebab dengan tetap menerapkan *ḥad al-jināyah* di tanah haram, maka kemaslahatan manusia akan lebih terjaga.⁸⁰

d. Q.S. Al-Nisā' [4]: 1-4, 5-10, 19-24, 34-36, 43, 92-94, 101-107.

Ketika menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* dalam surah al-Nisā, al-Ṣābūnī banyak melakukan *tarjih* atas perbedaan pendapat yang selama ini telah beredar di kalangan ulama, maupun masyarakat. Dalam hal ini setidaknya terdapat tujuh permasalahan yang menjadi perhatian al-Ṣābūnī untuk membahas dan melakukan *tarjih* terhadap perbedaan pendapat dan juga dalil-dalil yang ada di dalamnya.

1) Q.S. Al-Nisā' [4]: 1-4 “Poligami dalam Islam”.

Permasalahan pokok yang menjadi perdebatan para mufassir ketika menjelaskan ayat tentang poligami, yakni Q.S. al-Nisā [4]: 3, adalah berkaitan dengan fungsi huruf wawu dalam lafaz “مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ”; apakah bermakna mengumpulkan ataukah pilihan. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda, yaitu: (a). Ijmā' ulama (sejak masa sahabat), menetapkan bahwa huruf wawu tersebut bermakna pilihan, bukan mengumpulkan, sebagaimana hal ini dijelaskan oleh al-Zamakhsharī dan al-Qurṭubī. Dengan demikian, batasan maksimal lelaki di dalam melakukan poligami adalah sampai 4 orang istri. Mereka mendasarkan pendapat tersebut pada banyak riwayat, termasuk riwayat

⁸⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/292-293. Kemaslahatan dalam hal ini sejalan dengan hikmah pemberlakuan hukum *qisās* (secara umum), sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an, 2: 179, “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.” artinya: Dan dalam *qisās* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertaqwa. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 28.

tentang kasus poligami yang dilakukan oleh Ghailān. (b). Kelompok Rafīdah dan sebagian Zāhiriyah, membolehkan lelaki mengumpulkan istri sampai 9 orang wanita, karena huruf wawu pada ayat tersebut bermakna mengumpulkan. Dan praktek seperti ini juga dilakukan oleh pribadi Rasulullah saw.⁸¹

Dalam menyikapi masalah ini, al-Ṣābūnī tidak menyatakan sedang melakukan *tarjih*, karena memang kedua pendapat di atas tidaklah sebanding. Beliau hanya menguatkan ketetapan *ijmā'* dengan redaksi “أَقُولُ”. Lebih lanjut, al-Ṣābūnī menegaskan bahwa *ijmā'* yang dilakukan oleh para ulama tentang batasan poligami (maksimal 4), telah mendahului pemikiran *shādh* orang-orang yang mengingkarinya. Dengan demikian, pemikiran-pemikiran aneh mereka sama sekali tidak bernilai, karena pemikiran tersebut bersumber dari kebodohan pribadi mereka. Hal ini menegaskan bahwa al-Ṣābūnī tampaknya bermazhab sunnī, walaupun belum diketahui imam yang diikutinya.⁸²

2) Q.S. Al-Nisā' [4]: 5-10 “Menjaga Harta Anak Yatim”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Nisā' [4]: 5-10, al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* terhadap dua permasalahan yang dibahasnya, yaitu:

a) Pengelolaan Harta Benda Milik *Safīh*

Terdapat perbedaan pendapat para ulama tentang masalah pengelolaan harta benda milik *safīh*, yakni orang yang tidak cakap mengelola harta bendanya walaupun dia sudah dewasa. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menyebutkan dua pendapat yang bertentangan. *Pertama*, pendapat Abū Ḥanīfah yang

⁸¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/303.

⁸² Ibid.

menyatakan bahwa, apabila seseorang telah mencapai usia 15 tahun, maka harta miliknya haruslah diserahkan kepadanya, baik ia mempunyai kecakapan ataupun tidak, di dalam mengelola harta benda tersebut.

Kedua, Jumhūr dan sebagian ulama Ḥanafīyah (Abū Yūsuf dan Muḥammad) berpendapat bahwa, seseorang yang tidak cakap di dalam mengelola hartanya walaupun ia sudah besar, maka hartanya tidak dapat diserahkan kepadanya, yakni tetap berada di tangan wali yang mengurusnya.⁸³ Dalam hal ini menurut al-Ṣābūnī bahwa, pendapat Jumhūr yang lebih unggul, berdasarkan *zāhir* ayat.⁸⁴

b) Wali Miskin, Bolehkah Memakan Harta Anak Yatim

Berkaitan dengan permasalahan ini terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, pendapat imam Aḥmad bahwa, seorang *waṣī*/wali boleh memakan harta anak yatim yang diasuhnya dengan cara yang baik “*ma’rūf*”. Hal itu disamakan dengan gajinya dalam mengasuh anak yatim tersebut. Ia tidak perlu mengembalikan, walaupun suatu saat ia menjadi orang kaya. Pendapat ini, pada satu segi hampir sama dengan ijihad ‘Umar bin Khaṭṭāb ra, di dalam menjalankan fungsinya sebagai khalifah adalah seperti pengasuh anak yatim. Jika beliau kaya maka tidak akan mengambil sedikitpun dari harta mereka. Bilamana beliau miskin maka akan mengambilnya secara *ma’rūf*. Namun, jika kemudian menjadi kaya, maka beliau akan mengembalikannya.⁸⁵

⁸³ Terdapat riwayat dari Ibnu ‘Abbās ra “إِنَّ الرَّجُلَ لَتَنْبُثَ لِحَيْثُهُ وَإِنَّهُ لَضَعِيفٌ الْأَخَذَ لِنَفْسِهِ، ضَعِيفُ الْعَطَاءِ مِنْهَا”. Muslim al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/1444.

⁸⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/314-315.

⁸⁵ Redaksi riwayat tersebut “إِنِّي أَنْزَلْتُ مَالَ اللَّهِ تَعَالَى مِنِّي بِمَنْزِلَةِ مَالِ الْيَتِيمِ، إِنْ اسْتَعْتَبْتِ اسْتَعْتَفْتُ، فَإِذَا أُبْسِرْتَ قَضَيْتِ وَإِنْ افْتَقَرْتَ أَكَلْتُ بِالْمَعْرُوفِ، فَإِذَا أُبْسِرْتَ قَضَيْتِ”. Abū al-Fidā Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Baṣīrī

Kedua, ulama Hanafiyah berpendapat bahwa, pengasuh anak yatim tidak boleh mengambil harta mereka, baik dengan jalan hutang ataupun yang lain. Mereka mendasarkan pendapat ini pada keumuman ayat tentang haramnya memakan harta anak yatim, Q.S. al-Nisā [4]: 2, 10, 128, dan Q.S. al-Baqarah [2]: 188. Menurut al-Jaṣṣāṣ, ayat-ayat tersebut *muḥkam*, sedangkan Q.S. al-Nisā [4]: 6 adalah *mutashābih*, yang harus dikembalikan pada kemuḥkamannya.⁸⁶ Bahkan terdapat riwayat dari Ibnu ‘Abbās ra yang menyatakan bahwa, ayat (فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ)⁸⁷ dinasakh oleh Q.S. al-Nisā [4]: 10 (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا)⁸⁸.

Berkaitan dengan perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī tidak melakukan *tarjih* secara mandiri, melainkan mengikuti *tarjih* yang telah dilakukan oleh ulama terdahulu; al-Ṭabarī, bahwa pendapat yang unggul adalah pendapat yang menyatakan bolehnya seorang *waṣī* atau wali untuk mengambil harta anak yatim dengan cara berhutang. Dan menurut al-Ṣābūnī, pendapat ini dapat mengumpulkan di antara *naṣṣ* yang tampak bertentangan tersebut. Walaupun demikian, menurut penulis bahwa apa yang dilakukan oleh al-Ṭabarī bukanlah *tarjih* melainkan berpendapat secara mandiri, sebab pendapatnya tidak menyamai satupun dari pendapat-pendapat obyek *tarjih* di atas. Dengan

al-Dimashqī, *Musnad Amīr al-Mu’minīn Abī Hafṣ ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb ra, wa Aqwālūh ‘alā Bāb al-‘Ilm*, Juz. I, Taḥqīq. ‘Abd al-Mu’ṭī Qal’ajī, Cet. I, (tt.: Dār al-Wafā al-Manṣurah, 1991), 353. al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, VI/412.

⁸⁶ al-Qur’an, 4: 6 “وَإِتْلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ مِنَ الْغَنِيِّ فَلَيْسَ سَعْفٌ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا”. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 78.

⁸⁷ al-Qur’an, 4: 6. Artinya: “Maka hendaklah ia memakannya dengan cara yang baik”. Ibid., 78

⁸⁸ al-Qur’an, 4: 10, yang artinya: “Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara aniaya”. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 79

demikian, apa yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī bukanlah *tarjīh*, melainkan keluar dari perselisihan “*al-khurūj min al-khilāf*” dengan cara mengikuti “*ittibā*” pada pendapat al-Ṭabarī yang menurutnya, dapat menyatukan pengamalan dua *naṣṣ* yang tampak bertentangan.⁸⁹

3) Q.S. Al-Niṣā’ [4]: 19-24 “Wanita-Wanita Maḥram”.

Ketika membahas tentang penafsiran Q.S. Al-Niṣā’ [4]: 19-24, al-Ṣābūnī sempat menyoroti masalah batasan nilai minimal mas kawin, yang masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama. *Pertama*, Imām Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa, nilai minimal mas kawin yang harus diberikan kepada istri adalah sebesar 10 dirham atau 1 dinar, berdasarkan sabda Rasulullah saw. bahwa mahar tidak boleh kurang dari 10 dirham.⁹⁰ *Kedua*, Imām Mālik menyatakan bahwa, nilai minimal mas kawin yang harus diberikan kepada istri adalah sebesar 3 dirham (seperempat dinar).⁹¹

Ketiga, menurut Imām Shāfi’ī dan Imām Aḥmad bahwa, tidak ada batasan minimal di dalam ketentuan nilai mas kawin, dan boleh berupa apapun yang memiliki nilai (harga). Pendapat ini dipegang oleh Jumhūr ahli ilmu dan ahli ḥadīth.⁹² *Keempat*, ulama Mālikiyah dan Aḥnaf menyatakan bahwa, sesuatu yang remeh tidak dapat dijadikan mas kawin, melainkan harus berupa harta yang memiliki ukuran nilai tertentu. Berkaitan dengan hal ini, mereka

⁸⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/315.

⁹⁰ Redaksi riwayat di atas “لَا صَدَاقَ دُونَ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ”. al-Dār Quṭnī, *Sunan al-Dār Quṭnī*, IV/358.

⁹¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/322-323.

⁹² Dalam dialog ‘Umar ra dan seorang wanita, ‘Umar ra mengakui pendapat wanita tersebut benar bahwa tidak ada batasan maksimal atau minimal untuk mahar “قال عمر بن الخطاب لا تزيدوا في مهور النساء...”. Ibn Kathīr, *Musnad Amir al-Mu’minin*, II/573.

melakukan *qiyās* terhadap had *saraqah*, yakni 1 dinar menurut Abū Ḥanīfah, dan seperempat dinar menurut Mālik.⁹³

Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat ketiga, yang disampaikan oleh al-Shāfi'ī dan Aḥmad bin Hanbal, sebab pendapat tersebut didukung lebih banyak riwayat. Di antaranya adalah, riwayat tentang sahabat yang menikah dengan mas kawin hafalan al-Qur'an,⁹⁴ Rasulullah menyuruh seorang lelaki untuk mencari mas kawin walaupun hanya cincin besi, ataupun riwayat tentang Sa'īd bin Musayyib yang menikahkan anaknya hanya dengan mas kawin dua dirham.⁹⁵

4) Q.S. Al-Nisa' [4]: 34-36 "Upaya Damai antara Suami-Istri".

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. Al-Nisā' [4]: 34-36, al-Ṣābūnī menyoroti perbedaan pendapat tentang sanksi hukuman bagi seorang istri yang *nushūz*, apakah harus diberlakukan secara runtut atau tidak. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat. *Pertama*, Imām Aḥmad dan segolongan ahli ilmu berpendapat bahwa, hukuman *nushūz* harus diberlakukan secara urut sebagaimana urutan yang disebutkan oleh ayat. Sebab huruf wawu dalam ayat tersebut menunjukkan *tartīb* (urutan) terhadap pemberlakuan sanksi hukuman dari hukuman yang paling ringan sampai yang paling berat.⁹⁶

⁹³ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/322-323.

⁹⁴ Redaksi ḥadīth tersebut "فَأَذْهَبَ فَعَدَّ زَوْجَتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ". Abū Bakar 'Abdullāh bin Zubair al-Humaidī (w. 219 H), *Musnad al-Ḥumaidi*, Juz. II, (Damaskus: Dār al-Saqā, 1996), 170.

⁹⁵ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/323.

⁹⁶ Ibid., I/336. Dalam hal ini juga terdapat riwayat dari 'Alī bin Abī Ṭālib ra "فَإِنْ انْتَهَتْ فَلَا يَعْطَاهَا بِلِسَانِهِ، فَإِنْ انْتَهَتْ فَلَا يَعْطَاهَا بِلِسَانِهِ، فَإِنْ انْتَهَتْ فَلَا يَعْطَاهَا بِلِسَانِهِ، فَإِنْ انْتَهَتْ فَلَا يَعْطَاهَا بِلِسَانِهِ". Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī, Fahr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H), *Mafātīḥ al-Ghaib/al-Tafsīr al-Kabīr*, Juz. 10, Cet. III, (Bairūt: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), 72.

Kedua, Imām al-Shāfi‘ī berpendapat bahwa, hukuman istri yang *nushūz* tidak harus diterapkan secara *tartīb*. Seorang suami boleh mendahulukan hukuman yang mana saja, bahkan boleh juga menggabungkannya, sebab huruf wawu pada ayat tersebut menunjukkan “*muṭlaq al-jam’i*”. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tidak terang-terangan menyatakan *tarjīh*, melainkan sebuah komentar dengan redaksi “*aqūl*”. Menurutnya, yang unggul dari dua pendapat di atas adalah pendapat pertama, sebab pendapat tersebut sejalan dengan *zāhir* ayat.⁹⁷

- 5) Q.S. Al-Nisā’ [4]: 43 “Larangan Ṣalāt bagi Orang Mabuk dan Junub”.

Berkaitan dengan penafsiran al-Nisā’ [4]: 43, al-Ṣābūnī tertarik untuk membahas perbedaan pendapat tentang makna lafaz “*lāmastum al-nisā’*” serta pengaruhnya terhadap wuḍū’”. *Pertama*, maknanya adalah jimak. Pendapat ini disampaikan oleh ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ibn ‘Abbās dan juga al-Ḥasan. Selanjutnya pendapat tersebut diikuti oleh kelompok Ḥanafiyah. Menurut Abū Ḥanīfah, menyentuh kulit wanita tidak membatalkan wuḍū’, baik dilakukan dengan *shahwat* maupun tidak. Pendapat ini didasarkan pada riwayat bahwa Rasulullah saw. setelah mencium istrinya langsung salat tanpa mengulang wuḍū’. Di samping itu, lafaz *al-lams* di dalam al-Qur’an, jika dikaitkan dengan wanita maka makna *majāz* yang dipakai, yaitu jimak.⁹⁸

⁹⁷ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān...*, I/ 336.

⁹⁸ Riwayat yang menjadi dasar “أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل نساءه ثم يصلي ولم يتوضأ وكان يقبلهن وهو صائم.” Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*, Juz. 4, Cet. I (Kairo: Dār Nahḍah Miṣr, 1998), 66. Dalam riwayat lain disebutkan “«كَانَ يَتَوَضَّأُ، ثُمَّ» عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «كَانَ يَتَوَضَّأُ، ثُمَّ»” . Ibnu Mājah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī (w. 273

Kedua, maksudnya adalah menyentuh dengan tangan. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn Mas'ūd, Ibn 'Umar dan al-Sha'bī, dan kemudian diikuti oleh kelompok Shāfi'iyah. Menurut al-Shāfi'ī, menyentuh kulit wanita membatalkan wuḍū', baik dengan *shahwat* ataupun tidak. Adapun lafaz *al-lams* secara hakikat maknanya adalah menyentuh dengan tangan, dan tidak boleh mengalihkan pada makna majāz kecuali jika makna hakikat tidak dapat digunakan. *Ketiga*, Imām Mālik berpendapat, jika menyentuh wanita dengan *shahwat* maka wuḍū'nya batal. Namun jika tidak *shahwat*, wuḍū'nya tidak batal.⁹⁹

Di dalam melakukan *tarjih*, al-Ṣābūnī menggabungkan pendapat al-Ṭabarī dan Ibn al-Rushd bahwa yang lebih unggul adalah pendapat pertama, berdasarkan beberapa khabar sahih.¹⁰⁰ Di samping itu, dengan banyaknya penggunaan makna majāz di dalam al-Qur'an terhadap lafaz *al-mubāsharah* dan *al-lams* yang diartikan *jimā'*, maka hal itu lebih dapat menunjukkan pada makna yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Sama halnya dengan kata "*waṭī'*", makna hakikatnya adalah jalan dengan telapak kaki, namun jika dihubungkan dengan wanita maka yang berlaku adalah makna *jimā'* (majāz). Dengan demikian, pendapat pertama dapat mengompromikan antara ayat dan ḥadīth, tanpa adanya pertentangan di antara keduanya.¹⁰¹

H), *Sunan Ibn Mājah*, Juz. I, Taḥqīq. M. Fuad 'Abd al-Bāqī, (Ḥalab: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, t.th). 168.

⁹⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/347-348.

¹⁰⁰ Dalam hal ini, al-Ṭabarī menukil riwayat dari 'Aishah ra: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَبِلَ بَعْضُ نِسَائِهِ، ثُمَّ «خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ، وَمِ يَتَوَضَّأُ»". Ibnu Mājah, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwinī (w. 273 H), *Sunan Ibnu Mājah*, Juz. Taḥqīq: M. Fuad 'Abd al-Bāqī, Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), 168.

¹⁰¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/349.

6) Q.S. Al-Nisā' [4]: 92-94 "Sanksi Pidana Pembunuhan".

Terdapat permasalahan yang diperselisihkan oleh para ulama berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat tentang pembunuhan sanksi hukumannya. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengangkat perbedaan pendapat tentang masalah kriteria pembunuhan sengaja (*al-'amd*) dan serupa sengaja (*shibh al-'amd*). Pertama, Imām Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa, pembunuhan *al-'amd* hanya terbatas pada pembunuhan yang dilakukan dengan pedang atau yang serupa dengannya, yakni logam yang ditajamkan dengan dipande atau dengan api. Adapun selain hal itu, misalkan dengan tongkat maupun batu adalah pembunuhan *shibh al-'amdi*.¹⁰²

Kedua, menurut Abū Yūsuf dan Muḥammad bahwa, pembunuhan *al-'amd* adalah segala pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja, baik dengan besi, batu, tongkat atau benda-benda lainnya, yang pada umumnya dapat membunuh. Sedangkan jika sengaja membunuh, namun alatnya tidak mematikan pada umumnya, maka disebut *shibh al-'amd*. Ketiga, Imām al-Shāfi'ī berpendapat bahwa, pembunuhan *al-'amd* adalah segala upaya pemukulan (dengan alat apapun) disertai niat membunuh. Jika pemukulan tanpa niat membunuh, maka itu adalah pembunuhan *shibh al-'amd* atau serupa sengaja.¹⁰³

Adapun upaya *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī menyatakan bahwa, pendapat yang benar adalah pendapat kedua dan ketiga. Adapun pendapat Abū Ḥanīfah adalah pendapat yang lemah, sebab jika seseorang berniat untuk membunuh orang lain, namun dengan cara menjatuhkan batu di kepalanya dan

¹⁰² Ibid., I/357.

¹⁰³ Ibid., I/357-358.

hukumnya wajib dilakukan dalam perjalanan, sebagaimana salat *tāmm* (yang sempurna jumlah rakaatnya) juga wajib dilakukan bagi orang yang ada di rumah.¹⁰⁶

Di dalam menyikapi perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī tidak terang-terangan menggunakan redaksi *tarjīh*, melainkan dengan ungkapan “*aqūl*”. Dalam hal ini menurutnya bahwa, pendapat Jūmhūr lah yang lebih unggul. Ia juga menolak pendapat ketiga dengan mengatakan bahwa bepergian untuk maksiat tidak seharusnya mendapatkan *rukḥṣah*, karena hal itu sama saja dengan membantu pelakunya untuk melakukan kemaksiyatan. Dengan demikian, dalam permasalahan tersebut al-Ṣābūnī menggunakan prinsip *jalb al-maṣāliḥ* dan *dar’u al-mafāsīd*, yakni menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan.¹⁰⁷

e. Q.S. Al-Māidah [5]: 1-4, 33-40, 89-92.

1) Q.S. Al-Māidah [5]: 1-4 “Status Hukum Makanan”.

Terdapat permasalahan yang menarik al-Ṣābūnī untuk melakukan *tarjīh*, ketika ia menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 1-4, yaitu permasalahan cakupan makna dalam redaksi “*أوفوا بالعقود*”. Dalam hal ini, ia menukil dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, al-Ḥasan berpendapat bahwa, maknanya *al-‘uqūd* pada ayat tersebut adalah akad (perjanjian) dalam urusan-urusan agama, dan juga dalam

¹⁰⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/369. Di antara riwayat yang dijadikan *ḥujjah* adalah “أَوْلُ مَا فُرِضَتْ أَوْلُ الصَّلَاةِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّقْرِ رَجْعَتَيْنِ، ثُمَّ زَيْدٌ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ، وَأَوْرَثَ فِي السَّقْرِ (w. 354 H), *al-Ihsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Juz. VI, Tartīb. Amīr ‘Alā’ al-Dīn, Cet. I, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1988), 447.

¹⁰⁷ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/370.

urusan mu'amalah, yakni akad yang dibuat sendiri oleh manusia, misalkan akad jual-beli, sewa-menyewa, dan sebagainya. *Kedua*, pendapat Ibnu 'Abbās ra dan Mujāhid bahwa, yang dimaksud adalah adalah akad-akad shari'ah, termasuk haji, puasa, i'tikāf, nadhar dan lain sebagainya. Pendapat ini juga dipilih oleh al-Ṭabarī.¹⁰⁸ Berkaitan dengan permasalahan di atas, al-Ṣābūnī tidak melakukan *tarjih* secara mandiri, melainkan mengikuti *tarjih* yang dilakukan oleh al-Qurṭubī dan mayoritas mufassir, dengan mengunggulkan pendapat al-Ḥasan.¹⁰⁹

- 2) Q.S. Al-Māidah [5]: 89-92 “*Kafārat Yamīn* (Sumpah) dan Pengharaman Khamr dan Perjudian”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 89-92, al-Ṣābūnī mengangkat perdebatan yang menarik, yaitu berkaitan dengan status hukum khamr; apakah hanya ḥaram, ataukah ḥaram dan sekaligus najis. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda, yaitu: (a). Jumhūr ulama berpendapat bahwa, hukum mengkonsumsi khamr adalah haram, dan bendanya juga najis. Menurut mereka, dalam hal keharaman khamr, shara' telah menunjukkan kotornya barang tersebut, yang secara mutlak adalah menjijikkan dan najis serta harus dijauhi. (b). Al-Muzānī (Shāfi'iyah) dan sebagian ulama muta'akhir Hanafiyah berpendapat bahwa zatnya khamr adalah suci. Adapun yang diharamkan adalah dalam hal mengkonsumsinya. Mereka berargumen bahwa sesuatu yang ḥaram

¹⁰⁸ Ibid., I/377.

¹⁰⁹ Riwayat yang digunakan al-Qurṭubī dan al-Ṣābūnī, dalam melakukan *tarjih* adalah “المؤمنون عند شروطهم”. Ṭaṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf...*, 4/66. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/377.

tidak lah mesti najis, dan faktanya juga begitu banyak sesuatu yang diharamkan namun tidak najis.¹¹⁰

Tarjīh yang dilakukan al-Ṣābūnī menyimpulkan bahwa, yang benar adalah pendapat Jumhūr sebab kata “رجس” dalam Q.S. al-Māidah [5]: 90, menunjukkan terhadap najisnya benda tersebut. Sebab kata *rijs* secara bahasa bermakna kotor dan najis. Hal ini juga didukung oleh riwayat sebagian sahabat yang berkonsultasi kepada Rasulullah saw., bahwa mereka akan melakukan perjalanan melewati perkampungan *ahl al-kitāb* yang biasa menggunakan bejana dan wadah untuk memasak babi, serta meminum *khamr*. Maka Rasūlpun melarang para sahabat makan dan minum dari wadah mereka. Namun jika terpaksa melakukannya, maka wadah-wadah tersebut haruslah dibasuh terlebih dahulu. Dalam hal ini al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan sisi kebahasaan di dalam memahami ayat, serta adanya riwayat dari Rasulullah saw.¹¹¹

f. Q.S. al-Taubah [9]: 17-18, 28-29.

1) Q.S. al-Taubah [9]: 17-18 “Memakmurkan Masjid”.

Dalam menafsirkan al-Taubah [9]: 17-18, al-Ṣābūnī menyoroti perdebatan para ulama tentang masjid yang dimaksud dalam ayat tersebut; apakah hanya Masjid al-Ḥarām ataukah berlaku untuk semua masjid. *Pertama*,

¹¹⁰ Ibid., I/405.

¹¹¹ Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī menukil sebuah riwayat, namun penulis tidak menemukan satupun sumber rujukannya baik dari kitab-kitab hadith, maupun kitab-kitab lainnya yang memuat hadith tersebut. Riwayat tersebut menjelaskan tentang pertanyaan para sahabat kepada Rasulullah saw: “إِنَّا نَمُرُّ فِي سَفَرِنَا عَلَى أَهْلِ كِتَابٍ يَطْبِخُونَ فِي قُدُورِهِمُ الْخَنزِيرَ، وَيَشْرَبُونَ فِي آتِيَتِهِمُ الْخَمْرَ فَمَاذَا نَصْنَعُ؟”. Redaksi jawaban dari Rasulullah saw tidak disebutkan oleh al-Ṣābūnī, melainkan ia menggunakan redaksinya sendiri sebagai berikut: “فَأَمْرُهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِعَدَمِ الْأَكْلِ أَوْ الشَّرْبِ مِنْهَا، فَإِنْ لَمْ يَجِدُوا غَيْرَهَا غَسَلُوهَا ثُمَّ اسْتَعْمَلُوهَا”. Ibid.

Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah Masjid al-Ḥarām, sebab bentuk kalimatnya *mufrad 'alam*, yang merupakan masjid paling sempurna dan utama di muka bumi, serta menjadi kiblat bagi orang-orang Islam. Hal ini didukung juga oleh riwayat *sabab al-nuzūl*, dari 'Ikrimah. Di samping itu, terdapat sebagian ahli taḥqīq, yang membaca ayat tersebut dengan redaksi mufrad “مسجد الله”.

Kedua, para ulama lain berpendapat bahwa, semua masjid masuk dalam ayat tersebut, sebab bentuknya *jama'* yang dimuḍafkan, maka hukumnya berlaku umum. Dalam hal ini, Masjid al-Ḥarām dengan segala keutamaannya, sudah barang tentu masuk dalam cakupan ayat tersebut. Misalnya dikatakan, orang itu tidak membaca kitab Allah, maka keberadaan al-Qur'an pasti ada di dalam ungkapan tersebut.¹¹²

Hasil *tarjīh* al-Ṣābūnī menegaskan bahwa, pendapat kedua lebih jelas argumentasinya sesuai petunjuk yang tampak (*ẓāhir*) dalam ayat, sebab *ṣīghah* yang digunakan berlaku secara umum. Dengan demikian, orang-orang mushrik tidak sepatutnya memakmurkan masjid manapun, sebab kekafiran mereka mengingkari hal itu, sebagaimana juga tidak sah bagi mereka untuk memasuki tempat-tempat suci tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Imām Mālik. Dengan demikian, dalam menyelesaikan permasalahan di atas al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan petunjuk yang *ẓāhir* dari ayat. Namun demikian, dia tidak menyebutkan pihak-pihak yang berbeda berpendapat tersebut, baik perorangan

¹¹² Ibid., I/410

maupun mazhabnya, sehingga sulit ditelusuri latarbelakang pendapat mereka masing-masing.¹¹³

- 2) Q.S. al-Taubah [9]: 28-29 “Mencegah Orang-Orang Mushrik Masuk Masjid al-Ḥarām”.

Terdapat dua permasalahan dengan perdebatan menarik yang diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan Q.S. Al-Taubah [9]: 28-29.

- a) Batasan dan cakupan “Mushrik”

Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berbeda, yaitu: *pertama*, menurut Jumhūr, lafaz mushrik khusus bagi para penyembah patung dan berhala, sebab lafaz tersebut khusus bagi orang-orang yang menyembah selain Allah. Sedangkan *ahl al-kitāb* walaupun kafir, namun tidak termasuk dalam kategori mushrik. *Kedua*, sebagian ulama berpendapat bahwa, lafaz tersebut berlaku umum bagi semua orang kafir, termasuk *ahl al-kitāb* jika mereka menyekutukan Allah walaupun tidak disebut mushrik karena masih berpegang pada kitab *samāwī*. Dalam hal ini, *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī membenarkan pendapat kelompok kedua. Ia beralasan bahwa lafaz “mushrik” pada ayat tersebut mencakup semua orang kafir, baik penyembah berhala, Yahūdī, dan Naṣrānī.¹¹⁴

- b) Makna “Orang-Orang Mushrik adalah Najis”.

Berkaitan dengan masalah ini, terdapat dua pendapat yang berseberangan. *Pertama*, al-Zamakhsharī (dalam al-Kashshāf) menukil riwayat

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., I/415.

dari Ibnu ‘Abbās ra yang menyatakan bahwa tubuh orang mushrik adalah najis seperti anjing dan babi, sesuai pada *zāhir* ayat. Demikian juga dengan riwayat al-Ṭabarī dari Ḥasan al-Baṣrī bahwa, siapapun yang bersalaman dengan orang mushrik, hendaknya berwuḍū.¹¹⁵ Kedua, Jumhūr mufassir dan Fuqahā berpendapat sebaliknya, bahwa tubuh orang mushrik tidak najis, karena jika mereka masuk Islam tubuh mereka suci (berdasarkan Ijmā’). Adapun najis yang dimaksud oleh ayat di atas adalah najis *ma’nawī* atau najis batin, sebab mereka tidak bersuci ataupun mandi *jinābat*, serta tidak menjauhi barang najis. Maka penyebutan bahwa mereka najis adalah penekanan (*mubālaghah*) bahwa mereka tidak jauh dari sifat-sifat najis tersebut.¹¹⁶

Menurut al-Ṣābūnī, pendapat yang benar adalah pendapat Jumhūr, sebab orang-orang Islam diperbolehkan untuk bermuamalah dengan orang-orang mushrik. Demikian juga dengan praktik yang dijalankan oleh Rasulullah saw., yang tidak menolak untuk minum dari wadah-wadah orang mushrik ataupun bersalaman dengan mereka. Dalam hal ini, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī didasarkan pada sunnah nabawiyah; perlakuan Rasulullah saw. terhadap orang-orang mushrik dalam bermuamalah dengan mereka.¹¹⁷

c) Ukuran jizyah

Berkaitan dengan permasalahan ini, terdapat tiga pendapat yang berbeda.

Pertama, Imām Abū Ḥanīfah dan Aḥmad berpendapat bahwa, beban *jizyah*

¹¹⁵ Berdasarkan riwayat dari al-Ḥasan “عن الحسن قال: من صافحهم فليتوضأ”. Jamal al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad al-Jauzī (w. 597 H), *Zād al-Masīr fi ‘Ilm al-Tafsīr*, Juz. II, Taḥqīq. ‘Abd. al-Razzāq al-Mahdī, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1422 H), 248.

¹¹⁶ al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, I/ 415.

¹¹⁷ Ibid., I/416.

bagi orang-orang kaya adalah 48 dirham. Sedangkan untuk kalangan ekonomi menengah adalah 24 dirham. Adapun orang-orang miskin yang mampu bekerja, beban *jizyah* mereka sebesar 12 dirham. *Kedua*, menurut Imām Mālik bahwa, orang-orang yang transaksinya menggunakan dinar, maka beban *jizyah* mereka sebesar 4 dinar/tahun. Sedangkan para pengguna dirham, beban *jizyah*-nya adalah 40 dirham. Dalam hal ini tidak dibedakan antara orang kaya dan orang miskin.

Keempat, Imām al-Shāfi'ī berpendapat bahwa, setiap orang kafir *dhimmī* wajib membayar *jizyah* sebesar satu dinar, yang dibayarkan sekali dalam setahun, baik orang kaya maupun miskin. Dalam masalah ini, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī tidak langsung membandingkan di antara pendapat yang ada, melainkan kembali merujuk pada riwayat-riwayat yang menjadi akar perbedaan pendapat dalam masalah tersebut.¹¹⁸

Menurut al-Ṣābūnī, terdapat riwayat dari Mālik bin Anas, tentang tindakan 'Umar yang menarik *jizyah* dalam jumlah yang berbeda-beda. Dari sinilah pendapat para mujtahid berbeda-beda sesuai dengan riwayat mana yang sampai kepadanya. Al-Ṣābūnī menduga bahwa 'Umar ra melakukan hal tersebut berdasarkan ijtihad, dengan mempertimbangkan faktor kaya/miskinnya para pembayar *jizyah* tersebut. Beliau juga pernah memutuskan untuk menarik *jizyah* dari orang Yahūdī yang sudah renta. Namun pada suatu hari, dia melihat orang tersebut mengemis di jalanan, maka 'Umar

¹¹⁸ Ibid., I/417.

ra pun mencabut keputusannya, bahkan menanggung biaya hidup kakek (Yahudi) tersebut dari bait al-māl.¹¹⁹

2. *Tarjih* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* Jilid Dua.

Dalam Kitab tafsir *Rawāi’ al-bayān* jilid dua, al-Ṣābūnī menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* dari Q.S. al-Nūr sampai dengan surah al-Muzammil. Adapun tema-tema pembahasan yang diangkat dari surah-surah tersebut sebanyak 30 pembahasan. Dengan demikian, dari dua jilid kitab tafsir tersebut, secara keseluruhannya terdapat 70 tema pembahasan tafsir ayat-ayat *aḥkām* yang tersebar pada surah-surah yang dibahasnya. Adapun upaya *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalamnya, dapat penulis jelaskan berdasarkan urutan surah-surah, sebagai berikut:

a. Q.S. al-Nūr [24]: 1-3, 4-5, 6-10, 22-26, 27-29, 32-34, 58-60.

1) Q.S. al-Nūr [24]: 1-3 “Permasalahan Zina”.

Adapun beberapa permasalahan yang dimunculkan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 1-3, dan disusul dengan upaya *tarjih* adalah sebagai berikut:

a) Sistem Pelaksanaan *Ḥad al-Zinā*

Perbedaan pendapat para ulama dalam hal penerapan *ḥad al-zinā*, berkaitan tentang pemberlakuan dua sanksi hukumannya, yakni rajam dan jilid (dera atau pukulan) 100 kali; apakah keduanya diterapkan secara terpisah

¹¹⁹ Ibid., I/418.

ataukah bersama-sama. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berseberangan. *Pertama*, kalangan *Zāhiriyah* berpendapat bahwa, antara hukuman jilid dan rajam haruslah dikumpulkan yakni sama-sama dilaksanakan dalam setiap kasus zina. Mereka mendasarkan pendapat tersebut pada riwayat dari sebagian *ṣahābat*; ‘Ubādah bin al-Ṣāmit, dan juga ‘Alī bin Abī Ṭālib, serta melalui pengamalan *zāhir al-āyāt*.

Kedua, *Jumhūr* ulama menyatakan bahwa, antara jilid dan rajam harus diberlakukan terpisah berdasarkan perbedaan kasus zina yang terjadi; *muḥṣan* ataukah *ghairu muḥṣan*. Mereka berpegang pada riwayat *ṣahīhain* (Bukhārī-Muslim) tentang keputusan nabi, yang juga dilanjutkan oleh para sahabat, bahwa hukuman rajam diperuntukkan bagi pezina *muḥṣan*, sedangkan jilid 100 kali diperuntukkan bagi pezina *ghairu muḥṣan*.¹²⁰ Di samping itu secara nalar *aqīl*, dapat dipahami bahwa hukuman jilid (pukulan) bertujuan untuk membuat pelakunya jera, maka hal ini tidak akan terwujud jika hukumannya digabungkan dengan rajam, sebab pihak terhukum akan mati. Demikian juga dengan riwayat dari ‘Ubādah bin Ṣāmit, menurut mereka hukumannya *mansūkh*, sedangkan riwayat dari ‘Alī ra adalah pendapat pribadi yang tidak dikuatkan oleh ketetapan Rasulullah saw.¹²¹

Dalam menyikapi dua pendapat di atas, al-Ṣābūnī menyatakan bahwa berdasarkan pemaparan masing-masing pendapat tersebut, sudah dapat dipahami dengan jelas bahwa pendapat *jumhūr* lah yang lebih kuat. Dalam hal

¹²⁰ Di antara riwayat tersebut adalah, tentang pemberlakuan (terpisah) antara rajam dan dera 100 kali, “وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَأُفْضِلَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ: الْوَلِيدَةُ وَالْعَنَمُ رَدًّا عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ. وَاعْتَدُ يَا أُتَيْسُ -لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ -إِلَى، “*امرأة هَذَا، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمَهَا*”. Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, VI/5.

¹²¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/19-20.

ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan beberapa aspek, baik dengan membandingkan kekuatan riwayat dari masing-masing kelompok, maupun dengan melakukan penalaran secara aqlī.¹²²

b) *Ḥad* Zina bagi Kafir Dhimmī *Muḥṣan*

Masalah kedua yang menjadi perhatian al-Ṣābūnī untuk melakukan *tarjīh* ketika menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 1-3, adalah tentang hukuman zina bagi kafir *dhimmī* yang telah menikah; apakah jilid (dipukul 100 kali) karena mereka dianggap bukan orang *muḥṣan* (terjaga), ataukah rajam sebab disamakan dengan orang Islam. Dalam hal ini terdapat dua pendapat. *Pertama*, pendapat kelompok Ḥanafiyah bahwa, hukuman mereka adalah jilid (dera) 100 kali. Pendapat ini didasarkan pada riwayat ḥadīth dari ibn ‘Umar ra bahwa orang mushrik tidaklah *muḥṣan*.¹²³ Mereka juga menggunakan dalil *aqlī* bahwa, Islam adalah nikmat yang agung, namun sanksinya juga tegas dan lebih berat. Dalam hal ini, mereka menghubungkan permasalahan di atas dengan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 30, yang menegaskan tentang beratnya hukuman bagi istri-istri nabi jika mereka berbuat salah.¹²⁴

Kedua, golongan Shāfi’iyah dan Ḥanābilah berpendapat bahwa, hukumannya adalah rajam. Mereka berhujjah dengan beberapa dalil dan argumen: (1). Berdasarkan keumuman ḥadīth Nabi saw., bahwa orang kafir

¹²² Ibid., II/20.

¹²³ Redaksi riwayat di atas adalah “عَنِ ابْنِ عُمَرَ , عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : «مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ فَلَيْسَ بِمُحْصَنٍ» . al-Dār Quṭnī, *Sunan al-Dār Quṭnī*, IV/187.

¹²⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/22-23. Adapun Redaksi ayat di atas adalah: “يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ مِنْ بَاطِنِ الْأَيْدِي مَا فِي الْأَيْدِي مِنَ الْبَغْيِ فَسَوْفَ يَأْتِيَنَّكُمْ عَذَابٌ أَشَدُّ مِنْ ذَلِكَ الَّذِي كُنْتُمْ تُعَذِّبُونَ”. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 422.

pembayar *jizyah* (kafir *dhimmi*) diperlakukan sama dengan orang Islam,¹²⁵ (2). Riwayat Ibn ‘Umar ra dalam *ṣaḥīḥain* menyatakan bahwa, Rasulullah merajam dua orang Yahūdī yang berzina, berdasarkan hukuman dalam kitab Taurāt, (3). Tujuan rajam sama dalam masalah zina, yaitu untuk menghentikan perbuatan, (4). Ḥadīth yang digunakan kelompok Ḥanāfiyah adalah untuk masalah *qadhaf*, bahwa orang mushrik yang dituduh zina tidak mewajibkan *ḥad* bagi penuduhnya, karena yang dituduh bukan *muḥṣan*, (5). *Muḥṣan* pada masalah *qadhaf* tidak dapat disamakan dengan *muḥṣan* dalam masalah zina, sebab *ḥad qadhaf* diterapkan untuk membersihkan nama baik pihak tertuduh (*maqdhūf*), padahal tidak ada kehormatan bagi orang kafir.¹²⁶

Dalam menyikapi perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan menyatakan bahwa yang lebih unggul adalah pendapat kedua, yakni pendapat kelompok Shāfi’iyah. Hal ini disebabkan karena *ḥujjah-ḥujjah* yang mereka pegang lebih kuat dan jelas, apalagi dalam masalah ini terdapat praktek pemberlakuan sanksi hukuman rajam yang langsung dipraktekkan oleh Rasulullah saw. terhadap pelaku zina dari kalangan Yahūdī. Dalam hal ini al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* berdasarkan kekuatan *ḥujjah* dan ada-tidaknya praktek dari Rasulullah saw.¹²⁷

¹²⁵ Berdasarkan riwayat “قوله ﷺ «إِذَا قَبِلُوا الْجِزْيَةَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ»”. Nizām al-Dīn Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusain al-Qūmī al-Naisabūrī (w. 850 H), *Gharāib al-Qur’ān wa Gharāib al-Furqān*, Juz. V, Cet. I, Taḥqīq. Shaikh Zakaria Amīrāt, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H), 147.

¹²⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/ 22-23.

¹²⁷ Ibid., II/23.

al-Ṣābūnī mengemukakan pendapat Jumhūr, berdasarkan pada sunnah nabawiyah yang didukung juga oleh amaliyah sahabat.¹³¹

2) Q.S. al-Nūr [24]: 4-5 “*Qadhaf* terhadap Wanita Terjaga”

Ketika menafsirkan Q.S. Al-Nūr [24]: 4-5, al-Ṣābūnī membahas tentang dua permasalahan, yaitu tentang status hukum seseorang yang menuduh zina terhadap suatu kelompok, dan juga masalah hak atas hukuman *ḥad*, apakah merupakan hak Allah ataukah hak manusia.

a) Satu Orang Menuduh Zina Terhadap Suatu Kelompok

Berkaitan dengan seseorang yang menuduh zina terhadap suatu kelompok, al-Ṣābūnī mengutip tiga pendapat yang berbeda. *pertama*, Jumhūr ulama: Abū Ḥanīfah, Mālik bin Anas dan Aḥmad bin Ḥanbal berpendapat bahwa, seseorang yang melakukan *qadhaf* (menuduh zina tanpa saksi) terhadap suatu kelompok, hanya mendapat sanksi *qadhaf* untuk satu orang, yakni dera 80 kali. Mereka berhujjah berdasarkan al-Kitāb (al-Qur’an), yang mana secara redasional, Q.S. al-Nūr [24]: 4 menunjukkan bahwa, meskipun yang dituduh dalam bentuk jamak, hukumannya tetap 80 kali dera. Juga disandarkan pada al-Sunnah, khususnya pada kasus Hilāl bin Umaiyyah yang menuduh istrinya berzina. Dalam hal ini yang dituduh ada dua orang, namun ancaman hukumannya tetap satu.¹³² Mereka juga menggunakan qiyās bahwa, setiap jināyah ḥudūd yang berulang maka sanksi hukumannya tetap satu.¹³³

¹³¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/23-25.

¹³² Berdasarkan riwayat “أثبت بأربعة يشهدون , وإلا فحد في ظهرك”. Abū Ja’far Aḥmad bin Muḥammad bin Salamah al-Miṣrī, al-Ṭaḥāwī (w. 321 H), *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, Juz. VII, Taḥqīq. Shu’aib al-Arnāūt, Cet. I, (Muassasah al-Risālah, 1415 H), 407.

¹³³ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/48-49.

Kedua, al-Shāfi'ī dan al-Laits berpendapat bahwa, hukuman bagi *qādhif* (penuduh zina tanpa bukti) harus dilipatgandakan sejumlah orang yang dituduhnya. Mereka menolak *hujjah* kelompok pertama, berdasarkan ayat yang sama, yakni Q.S. al-Nūr [24]: 4. Menurut mereka, redaksi yang digunakan ayat tersebut, seimbang antara pihak penuduh dan tertuduh yang sama-sama dalam bentuk jamak. Atas dasar inilah, maka pada setiap tuduhan harus diberlakukan *had* secara parsial. Adapun pada kasus *ṣaḥābat*, tuduhannya hanya dilakukan dengan menggunakan satu lafaz. Sedangkan secara *qiyās*, harus lah dibedakan pemberlakuannya antara hak Allah dan hak sesama manusia (*al-ḥaq al-adamī*). Berkaitan dengan hak Allah, misalkan hukuman *had* bagi peminum khamr dan pencurian, dapat menggunakan sistem *tadākhul*, yakni hanya dipilih salah satu hukuman yang paling berat. Sedangkan hukuman yang berkaitan dengan hak sesama manusia, maka harus diterapkan sendiri-sendiri, karena masing-masing pihak yang dirugikan berhak untuk menuntut haknya.¹³⁴

Ketiga, menurut Ibnu Abī Lailā dan al-Sha'bī bahwa, dalam masalah ini perlu ada pemilahan secara rinci. Jika ucapan penuduh adalah “wahai para pezina”, maka dia hanya dijatuhi hukuman untuk satu orang. Namun jika dia berkata “wahai pezina”, dan diucapkan kepada masing-masing orang, maka hukumannya dilipatgandakan sejumlah orang yang dituduh tersebut. Dalam permasalahan ini, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat pertama, yakni pendapat Jumhūr. Menurutnya, pendapat tersebut menggunakan dalil yang kuat. Sebab, apabila hukuman *had* dijatuhkan

¹³⁴ Ibid.

berdasarkan bilangan tertuduh, misalkan sebanyak orang satu kampung, maka penuduh bisa mati akibat hukuman tersebut. Menurut penulis, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī didasarkan pada perbandingan pemahaman dalil dan logika berfikir. Namun demikian, seharusnya ada pemberatan dan tambahan hukuman berupa *ta'zīr*, agar menjadi pelajaran bagi masyarakat agar tidak mudah menuduh zina tanpa adanya saksi yang cukup.¹³⁵

b) Hukuman *Ḥad Qadhaf*: Apakah Hak Allah Ataupun Hak Manusia.

Dalam persoalan ini, al-Ṣābūnī menukil tiga pendapat, yaitu: *pertama*, pendapat Abū Ḥanīfah bahwa, hukuman *ḥad* adalah hak Allah. Dengan demikian, apabila perkara *qadhaf* sudah masuk ke Pengadilan, maka hakim harus memutuskan, walaupun tidak ada tuntutan dari *maqdhūf*. Di samping itu, hukuman *ḥad qadhaf* tidak gugur karena pemberian maaf dari pihak *maqdhūf*. Demikian juga, hukuman *ḥad qadhaf* hanya berlaku separoh bagi budak, seperti ketentuan pada *ḥad zina*.

Kedua, menurut Imām Mālik dan al-Shāfi'ī bahwa, hukuman *ḥad qadhaf* adalah hak manusia. Dengan demikian, seorang Imām atau Hakim hanya memutuskan hukum jika ada tuntutan dari pihak *maqdhūf*. Di samping itu, hukuman *ḥad qadhaf* menjadi gugur sebab pemberian maaf dari *maqdhūf*. Namun demikian, jika *maqdhūf* meninggal dunia sebelum hukuman *ḥad* dijalankan, maka hak atas hukuman *ḥad* jatuh pada ahli warisnya, dan mereka pun berhak memilih; antara meneruskan hukuman ataupun menggugurkannya

¹³⁵ Ibid.

dengan cara memberikan maaf kepada *qādhif*.¹³⁶ Ketiga, sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa, di dalam *ḥad qadhaf* terdapat perpaduan antara hak Allah dan hak manusia. Sebab di dalamnya terdapat unsur “melampaui batasan”, baik terhadap ketetapan Allah SWT, maupun terhadap kehormatan sesama manusia, yakni pencemaran nama baik *maqdhūf*.

Dalam menyelesaikan perdebatan di atas, al-Ṣābūnī mendukung pendapat ketiga, walaupun tidak menggunakan redaksi “*al-tarjīh*” ataupun “*aqūl*” namun dengan redaksi “*la'allā*”. Namun demikian, al-Ṣābūnī tidak menyebutkan siapa saja yang masuk dalam kelompok ketiga ini, sehingga sulit untuk dilakukan penelusuran. Dalam melakukan tarjih terhadap pendapat-pendapat di atas, al-Ṣābūnī tampak hanya menggunakan *ra'yu* tanpa merujuk pada sumber-sumber riwayat.¹³⁷

3) Q.S. al-Nūr [24]: 6-10 “Sumpah *Li'an* antara Suami-Istri”.

Berkaitan dengan sumpah *li'an*, terdapat dua persoalan yang diperselisihkan oleh para ulama, dan diselesaikan oleh al-Ṣābūnī dengan metode *tarjīh*.

a) Penolakan Suami atau Istri untuk Sumpah *Li'an*

Para ulama berselisih pendapat jika ada seorang suami yang menuduh istrinya berbuat zina, namun ia tidak mampu mendatangkan 4 orang saksi, dan juga menolak untuk melakukan sumpah *li'an*. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda: *pertama*, Jumhūr ulama: Imām Mālik, al-Shāfi'i dan

¹³⁶ Ibid., II/51.

¹³⁷ Ibid.

Aḥmad berpendapat bahwa suami tersebut berhak dijatuhi hukuman *ḥad al-qadhf*. Dan jika istri yang menolak sumpah *li'an*, maka dia dijatuhi *ḥad al-zinā*. Berdasarkan *ẓāhir al-naṣṣ* dan praktek sunnah nabawiyah.

Kedua, Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa suami yang menolak untuk sumpah *li'an* harus dipenjara sampai dia mau melakukan sumpah *li'an* atau menyatakan bahwa dia sudah berbohong. Sebaliknya, jika istri yang menolak bersumpah *li'an* maka ia dipenjara sampai mau melakukan sumpah *li'an* atau mengakui perbuatannya dan dijatuhi *ḥad al-zina*. Hal ini disebabkan karena penolakan terhadap *li'an* bukan merupakan pengakuan yang *ṣarīḥ*, maka sebelum dijatuhi hukuman harus diperjelas terlebih dahulu, dengan cara dipenjara tersebut.¹³⁸

Berkaitan dengan permasalahan di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan mengunggulkan pendapat Jumhūr. Ia juga mengomentari pendapat Abū Ḥanīfah bahwa pendapat tersebut sebenarnya sangat bagus, namun tidak sekuat pendapat Jumhūr, karena dikuatkan oleh dalil-dalil naqlī. Ia menyatakan pula bahwa pilihannya untuk mengunggulkan pendapat Jumhūr, sama seperti apa yang telah dilakukan oleh al-Ṭabarī. Menurut penulis, perbedaan mendasar dalam masalah ini terletak pada perlu-tidaknya bagi hakim untuk memperjelas pengakuan dari pihak penolak sumpah *li'an*. Dan apakah menolakan tersebut harus disusul dengan pengakuannya secara *ṣarīḥ* atau tidak. Dalam hal ini,

¹³⁸ Ibid., II/64-66.

penjara dapat dijadikan sebagai strategi bagi Hakim untuk memperjelas tindakan yang diambil oleh para pihak.¹³⁹

b) Suami Mengakui Kebohongannya Pasca *Li'an*

Permasalahan selanjutnya yang diselesaikan oleh al-Ṣābūnī dengan metode *tarjīh* adalah tentang pembatalan tuduhan suami setelah terjadinya sumpah *li'an*, dan dijatuhi hukuman *ḥad qadhaf*. Dalam hal ini, apakah ia boleh kembali lagi kepada istrinya atau tidak, terdapat dua pendapat. *Pertama*, pendapat Imām Mālik dan al-Shāfi'ī, yang juga sesuai dengan pendapat Jumhūr sahabat dan tābi'īn menyatakan bahwa, istri orang tersebut sudah tidak halal baginya, sebab setelah terjadinya *li'an*, keduanya diputus cerai untuk selama-lamanya. *Kedua*, Imām Abū Ḥanīfah berpendapat, apabila suami mengaku telah berbohong lalu dijatuhi *ḥad qadhaf*, maka ia tidak lagi disebut sebagai orang yang *li'an* dan boleh kembali kepada istrinya. Dalam hal ini Imām Aḥmad mempunyai dua *qaul*, yakni yang memperbolehkan dan melarang.¹⁴⁰

Berkaitan dengan hal ini, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr, karena *li'an* mengakibatkan perceraian pelakunya untuk selama-lamanya, sebagaimana hal itu dijelaskan dalam banyak riwayat. Di samping itu, pencabutan sumpah oleh suami tidak dapat dipertimbangkan lagi, sebab proses *li'an* sudah selesai. Dalam hal ini, al-

¹³⁹ Ibid., II/66.

¹⁴⁰ Ibid., II/68.

Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan riwayat-riwayat tentang penyelesaian kasus *li'an*.¹⁴¹

4) Q.S. al-Nūr [24]: 22-26 “Hukuman bagi Penyebar Berita Bohong”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 22-26, al-Ṣābūnī mengangkat perdebatan tentang pelanggaran terhadap sumpah, sebab orang yang bersumpah tersebut melihat suatu kondisi yang lebih baik, jika dia melanggarnya. Perbedaan pendapat yang bergulir adalah tentang tindakan orang tersebut, apakah mewajibkan pembayaran kafarat atau tidak. Dalam hal ini terdapat dua pendapat. *Pertama*, Jumhūr fuqahā menyatakan bahwa orang tersebut wajib membayar kafarat, berdasarkan Q.S. al-Māidah [5]: 89, Ṣād [38]: 44, dan juga ḥadīth nabi.¹⁴² *Kedua*, Sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa, orang itu tidak wajib membayar kafarat berdasarkan *zāhir* ayat Q.S. al-Nūr [24]: 22, dan juga ḥadīth Nabi saw.¹⁴³ Dalam hal ini, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr, karena dianggap lebih kuat. Dalam hal ini al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan perbandingan pemahaman terhadap ayat dan riwayat-riwayat yang berbeda.¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Berdasarkan riwayat “Alī bin al-Ja’d, ‘Mān ḫalf ‘alī yamīn, f’ra’ī ‘āyāta ḫayrā muḥā, f’alīyāt al-dī hū ḫayr, walīkḫar ‘an taminīh.” Alī bin al-Ja’d, al-Baghdādī (w. 230 H), *Musnad Ibn al-Ja’d*, Juz. I, Taḥqīq. ‘Amīr Aḥmad Ḥaidar, (Beirut: Muassasah Nadīr, 1990), 37.

¹⁴³ al-Qur’an, 24: 22, “ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤثوا أولي القربى والمسكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصنعوا ألا تحبون أن يغفروا لكم والله غفور رحيم” Setelah turun ayat tersebut Abū Bakar melanggar sumpahnya, dan tidak ada keterangan bahwa dia bayar kafarat “وقال: والله لا أنزعها منه أبداً”. al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhari*, V/116.

¹⁴⁴ al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, II/80-81.

5) Q.S. al-Nūr [24]: 27-29 “Adab Berkunjung/Masuk Rumah Orang Lain”.

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. al-Nūr [24]: 27-29, al-Ṣābūnī mengangkat dua permasalahan yang diperselisihkan oleh para ulama, kemudian melakukan *tarjih* terhadap pendapat-pendapat beserta dalil-dalil yang mereka gunakan.

a) Antara Salam dan Minta Izin; mana yang didahulukan.

Dalam permasalahan ini, al-Ṣābūnī menyebutkan tiga pendapat. *Pertama*, Sebagian ulama berpendapat bahwa, jika mau masuk rumah orang lain, maka haruslah minta izin lebih dulu sebelum mengucapkan salam, sesuai dengan *ẓāhir* ayat. *Kedua*, menurut Jumhūr ulama, bahwa orang tersebut harus mengucapkan salam terlebih dahulu sebelum minta izin, berdasarkan beberapa riwayat dalam praktek sunnah Rasūl dan para sahabat.¹⁴⁵ Dalam hal ini, al-Nawawī menambahkan bahwa, pendapat tersebut juga didasarkan riwayat ḥadīth bahwa salam diucapkan sebelum pembicaraan.¹⁴⁶ *Ketiga*, Sebagian ulama termasuk al-Māwardī dan al-Alūsī mengatakan, jika di dalam rumah diketahui ada orang, maka salam terlebih dahulu. Namun jika tidak diketahui adanya, maka dapat minta izin dulu.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Di antara riwayat dalam hal ini adalah “عَنْ رَبِيعٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَامِرٍ اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ فِي بَيْتٍ فَقَالَ: أَلَيْعُ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَادِمِهِ: " اُخْرُجْ إِلَى هَذَا فَعَلِمَهُ الْإِسْتِئْذَانَ، وَقَالَ لَهُ: قُلِ السَّلَامَ عَلَيكُمْ، أَلْأَذْلُ؟ " فَسَمِعَهُ الرَّجُلُ فَقَالَ: فِي بَيْتٍ فَقَالَ: أَلَيْعُ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَادِمِهِ: " اُخْرُجْ إِلَى هَذَا فَعَلِمَهُ الْإِسْتِئْذَانَ، وَقَالَ لَهُ: قُلِ السَّلَامَ عَلَيكُمْ، أَلْأَذْلُ؟ " فَادْنُ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَخَلَ”. Abū Bakar bin Abī Shaibah, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, V/242.

¹⁴⁶ Berdasarkan riwayat ḥadīth: “السَّلَامُ قَبْلَ الْكَلَامِ”. Abū ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍaḥḥāk al-Turmudhī (w. 279 H), *al-Jāmi’ al-Kabīr/Sunan al-Turmudhī*, Juz. IV, Tahqiq. Bashār ‘Awad Ma’rūf, (Beirūt: Dār al Gharb al-Islāmī, 1998), 356.

¹⁴⁷ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/ 96-97.

Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat ketiga, walaupun tidak menggunakan ungkapan “*tarjīh*” melainkan “*aqūl*”. Menurutnya, pendapat tersebut bagus dan dapat mengumpulkan beberapa dalil (yang bertentangan). Apalagi pada masa sekarang, pada umumnya (jika bertamu) diawali dengan mengetuk pintu atau memencet tombol bel. Hal ini dapat dianggap sebagai minta izin (sebelum mengucap salam). Dalam hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dengan mengutamakan pendapat yang dapat mengumpulkan dalil yang bertentangan, juga kesesuaian pendapat tersebut dengan kondisi masa kini.¹⁴⁸

b) Orang yang Mengintip Kamar Orang Lain

Permasalahan yang diperselisihkan dalam hal ini adalah, jika terjadi kasus seseorang yang mengintip di rumah orang lain, kemudian matanya dicolok dari dalam. Apakah hal ini menetapkan hukum *qiṣāṣ* atau tidak, terdapat dua pendapat. *Pertama*, menurut Imām al-Shāfi’ī dan Aḥmad bin Hanbal bahwa, pelakunya tidak di*qiṣāṣ*. Mereka berhujjah dengan ḥadīth Nabi saw., riwayat dari Abū Hurairah dan Sahl bin Sa’d. Menurut Faḥruddīn al-Rāzī bahwa, mengambil keumuman ayat *qiṣāṣ* “al-Māidah [5]: 45” dalam masalah ini, adalah pendapat yang lemah.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ibid., II/97.

¹⁴⁹ Riwayat yang dijadikan *hujjah* antara lain adalah sabda Rasulullah saw.: “مَنْ أَطَّلَعَ فِي دَارِ قَوْمٍ بَعِيرٍ إِذْ هُمْ” *مَنْ أَطَّلَعَ فِي دَارِ قَوْمٍ بَعِيرٍ إِذْ هُمْ*. Abū Ya’qūb Ishāq bin Ibrāhīm al-Maruzi, Ibn Rahawaih (w. 238 H), *Musnad Ishāq ibn Rahawaih*, Juz. I, Cct. I, Taḥqīq. ‘Abd al-Ghafūr, (Maḍīnah: Maktab al-Imān, 1991), 165.

Kedua, Imam Abū Ḥanīfah dan Mālik berpendapat bahwa, dalam kasus tersebut berlaku hukum qisās. Pendapat tersebut, didasarkan pada keumuman ayat qisās, al-Māidah [5]: 45. Di samping itu, tindakan yang telah dilakukan oleh tuan rumah dalam kasus tersebut sudah melampaui batas. Pendapat ini selanjutnya dikuatkan oleh Abū Bakr al-Rāzī (al-Jaṣṣaṣ).¹⁵⁰

Mengenai permasalahan di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat pertama, yang disampaikan oleh Imām al-Shāfi’ī dan Imām Aḥmad bin Hanbal. Menurutnya bahwa, pendapat tersebut lebih unggul sebab kuatnya dalil-dalil yang mereka gunakan. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan adanya ḥadīth tentang pengamalan sunnah.¹⁵¹ Menurut penulis bahwa, ḥadīth yang digunakan oleh al-Shāfi’ī dan Aḥmad bin Hanbal merupakan *takhṣīṣ* atas keumuman cakupan ayat *qisās*, al-Māidah: 45.

6) Q.S. al-Nūr [24]: 32-34 “Anjuran Menikah dan Ancaman Melacur”.

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. al-Nūr [24]: 32-34, al-Ṣābūnī mengangkat dua permasalahan hukum, yang di dalamnya terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama.

a) Hukum asal Nikah

Berkaitan dengan penelusuran hukum asal suatu pernikahan, berdasarkan al-Qur’an, terdapat tiga pendapat yang berbeda-beda dari para ulama. *Pertama*, menurut kelompok *Zāhiriyyah* bahwa hukum asal nikah adalah wajib. Pendapat ini didasarkan pada pemahaman terhadap adanya *ṣīghah* amar dalam ayat

¹⁵⁰ al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, II/100-102.

¹⁵¹ Ibid., II/102.

nikah, yang tentunya menunjukkan hukum wajib. *Kedua*, para ulama Shāfi'iyah berpendapat bahwa, hukum asal nikah adalah mubāh. Mereka beralasan bahwa nikah merupakan suatu perbuatan yang dilakukan untuk memenuhi kelezatan dan kesenangan (*shahwat*). Perbuatan ini pada dasarnya diperbolehkan sebagaimana diperbolehkannya perbuatan-perbuatan *mubāh* lainnya seperti makan, minum dan lain-lain.

Ketiga, Jumhūr ulama Ḥanafiyah, Mālikiyah, dan juga Ḥanābilah berpendapat bahwa, hukum asal nikah adalah *mandūb*, tidak wajib dan juga bukan sekedar mubāh. Mereka menolak pendapat pertama dengan menyatakan bahwa, andaikan nikah hukumnya wajib, maka pasti terdapat riwayat yang mewajibkannya. Padahal pada masa Rasulullah saw. dan para sahabat, tidak sedikit dari mereka yang tidak menikah, baik laki-laki maupun perempuan. Dan andaikan diwajibkan, maka pastilah seorang wali boleh memaksa janda/duda untuk menikah, padahal kenyataannya tidaklah demikian.¹⁵² Dalam hal ini al-Jaṣṣāṣ menjelaskan lebih lanjut bahwa, suatu bukti tidak wajibnya nikah adalah tidak diperkenankannya seorang sayyid (pemilik budak) untuk memaksa budaknya agar menikah.¹⁵³

Berkaitan dengan persoalan di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* dan mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama. Ia mengatakan bahwa pendapat Jumhūr lah yang benar, berdasarkan riwayat ḥadīth sahih yang artinya:

¹⁵² Berdasarkan riwayat: “عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تُنْكَحُ النَّبِيَّةَ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ»”. Aḥmad bin Ḥusain bin ‘Alī, Abū Bakar al-Baihaqī (w.458 H), *al-Sunan al-Saghīr li al-Baihaqī*, Juz. III, Cet. I, Taḥqīq. ‘Abd al-Mu’ṭī Amīn Qal’ajī, (Pakistan: Jamī’ah al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1989), 23.

¹⁵³ al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, II/134-135.

“barangsiapa yang benci sunnahku maka dia bukanlah golonganku”.¹⁵⁴ Dengan demikian, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī didasarkan pada pemahamannya terhadap riwayat tersebut. Dalam hal ini, penulis menilai bahwa ḥadīth yang digunakan oleh al-Ṣābūnī untuk melakukan *tarjih* masih bersifat umum (bukan hanya masalah nikah). Namun demikian, ancaman di dalamnya bersifat khusus, hanya ditujukan bagi orang-orang yang benci sunnah Rasūl. Padahal, orang-orang yang tidak menikah itu pada umumnya bukan karena benci sunnah Rasūl, melainkan adanya masalah-masalah lain yang sedang dihadapi, baik secara personal maupun sosial. Sehingga dalam hal ini, selayaknya pendapat kalangan Shāfi’iyah yang perlu dipertimbangkan.¹⁵⁵

b) Wajib Tidaknya Membuat Akad *Kitābah*

Masalah lain yang diperdebatkan oleh para ulama berkaitan dengan penafsiran ayat di atas adalah berkaitan dengan wajib tidaknya membuat akad *kitābah*, jika hal itu diajukan oleh budak kepada sayyidnya. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, kelompok Zāhiriyah mengatakan bahwa, jika budak meminta akad *kitābah*, maka sayyid wajib mengabulkannya. Hal ini didasarkan pada zāhir ayat yang menggunakan *shīghah* amar (perintah), yang tentunya menunjukkan hukum wajib. Mereka juga mendasarkan pendapat ini pada riwayat dari Anas bin Mālik ra tentang

¹⁵⁴ Redaksi riwayat di atas “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ رَغِبَ عَنْ شَيْئِي فَلَيْسَ مِنِّي»”. Abū Bakar bin Abī ‘Āsim, Ahmad bin ‘Amr bin Ḍahḥāk bin Mukhallid al-Shaibānī (w. 287 H), *al-Sunnah li Ibn Abī ‘Āsim*, Juz. I, Cet. I, Taḥqīq. M. Naṣīruddīn al-Albānī, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1400), 31.

¹⁵⁵ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/135.

Ḥanafiyah dalam pendapat masyhurnya menyatakan bahwa, usia *bāligh* terjadi jika seorang anak sudah mencapai usia 18 tahun, berdasarkan Q.S. al-Isrā [17]: 34 “حتى يبلغ أشده”. Di samping itu, dalam riwayat dari Ibnu ‘Abbās dinyatakan bahwa, anak laki-laki masuk usia *bāligh* ketika telah berusia 18 tahun, sedangkan anak perempuan, adalah ketika berusia 17 tahun.¹⁶⁰

Kedua, pendapat *Jumhūr* ulama; al-Shāfi‘i, Aḥmad, Abū Yūsuf, Muḥammad, juga terdapat riwayat dari Abū Ḥanifah menegaskan bahwa, usia *bāligh* bagi laki-laki dan perempuan adalah 15 tahun, sesuai dengan kebiasaan yang berlaku. Hal ini didasarkan pada suatu riwayat bahwa, Ibnu ‘Umar ra pada saat usianya 14 tahun, ‘Umar bin Khaṭṭāb ra hendak mendaftarkannya untuk mengikuti perang Uhūd, akan tetapi ditolak oleh Rasulullah saw. Namun pada saat usianya sudah mencapai 15 tahun, dan ‘Umar pun mendaftarkannya untuk mengikuti perang khandaq, maka Rasulullah saw pun menerimanya.¹⁶¹

Dalam masalah ini, *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat *Jumhūr*. Sebab menurutnya, masalah-masalah semacam ini sepatutnya ditetapkan berdasarkan kebiasaan “*‘Ādah*”.¹⁶²

b. Q.S. Luqmān [31]: 12-15 “Taat Kepada Orang Tua”.

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. Luqmān [31]: 12-15, al-Ṣābūnī tertarik untuk membahas perbedaan pendapat para ulama tentang batasan masa (usia)

¹⁶⁰ Ibid., II/153-154.

¹⁶¹ Adapun redaksi riwayat di atas adalah “حديث ابن عمر في الصحيحين أنه عرض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وهو “ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه. ثم عرض عليه يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة فأجازه”. Muḥammad Jamal al-Dīn bin Muḥammad Sa‘īd bin Qāsīm al-Ḥallāq al-Qāsīmī (1332), *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, Juz. VIII, Taḥqīq. M. Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, Cct. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418), 59.

¹⁶² al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/153-154.

susuan yang menyebabkan mahram. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, Jumhūr ulama: Imām Mālik, al-Shāfi‘ī, dan Aḥmad berpendapat bahwa, susuan (*raḍā’*) yang dapat menjadikan mahram, adalah jika dilakukan oleh bayi dalam rentang usia 2 tahun. Pendapat ini didasarkan pada Q.S. Luqmān [31]: 14 “وفصاله في عامين”, dan juga al-Baqarah [2]: 233 “يرضعن اولادهن” حولين”. Pendapat ini juga didukung oleh dua murid Abū Ḥanīfah; Muḥammad dan Abū Yūsuf.¹⁶³

Kedua, menurut Imām Abū Ḥanīfah bahwa, *raḍā’* dapat menyebabkan mahram, jika dilakukan dalam rentang usia bayi 2,5 tahun. Pendapat ini didasarkan pada Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15, “وحمله وفصاله ثلاثون شهرا”. Berkaitan dengan hal ini, hasil *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr, sebab langsung dapat dipahami berdasarkan zāhirnya ayat tanpa perlu melakukan *ta’wīl*. Sedangkan Pendapat Abū Ḥanīfah, walaupun bagus, namun masih membutuhkan pemaksaan dalam melakukan *ta’wīl*, berbeda dengan pendapat Jumhūr. Dengan demikian, al-Ṣābūnī dalam masalah ini melakukan *tarjīh* berdasarkan zāhir (sisi yang tampak) dari suatu ayat.¹⁶⁴

c. Q.S. al-Aḥzāb [33]: 6, 49, 50-52, 56-58.

1) Q.S. al-Aḥzāb [33]: 6 “Hak Waris Sebab Kekerabatan”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 6, al-Ṣābūnī mengangkat dua permasalahan yang masih diperselisihkan oleh para ulama, kemudian melakukan *tarjīh* terhadapnya.

¹⁶³ Ibid., II/177-178.

¹⁶⁴ Ibid.

a) Masalah Keharaman menikahi istri-istri Rasūl

Dalam pembahasan masalah ini, al-Ṣābūnī menukil dua pendapat. *Pertama*, menurut Imām al-Shāfiʿī bahwa, keharaman menikahi istri-istri Rasulullah saw. sepeninggal beliau, berlaku secara mutlak bagi setiap wanita yang disebut sebagai istri, baik yang telah diceraikan oleh Rasulullah maupun tidak, berdasarkan *ẓāhir* ayat. *Kedua*, pendapat Imām Ḥaramain menyatakan bahwa, keharaman tersebut hanya berlaku bagi istri yang sudah *didukhūl* saja. Berdasarkan riwayat bahwa Ash'ath bin Qais menikahi al-Musta'idzah pada masa 'Umar ra. Kemudian sang khalifah bermaksud merajam Ash'ath. Maka ia pun diberitahu bahwa wanita tersebut tidak pernah *didukhūl* oleh Rasulullah saw. (sebelum diceraikan), maka 'Umar pun membatalkan maksudnya.¹⁶⁵

Berdasarkan pendapat-pendapat tersebut di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan mengunggulkan pendapat Imām Ḥaramain. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengatakan bahwa, yang benar adalah pendapat Imām Ḥaramain. Sebab dalam riwayat di atas, wanita yang kemudian terkenal dengan sebutan Musta'idzah, ketika hendak *didukhūl* oleh Rasūlullāh, ia mengucapkan *isti'ādzah*, maka Rasulullah pun memulangkan dia kepada keluarganya.¹⁶⁶

b) Peluang *Dhaw al-Arḥām* untuk Mewaris

Berkaitan dengan masalah tidak adanya *dhaw al-furūd* dan *dhaw al-ʿAṣābah*, apakah ada peluang bagi *dhaw al-arḥām* untuk mendapatkan bagian

¹⁶⁵ Ibid., II/203. Salah satu riwayat yang dijadikan *ḥujjah* adalah: “هَمْ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِذَا فَارَقَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَكَحَتْ بَعْدَهُ، فَقَالَتْ لَهُ: وَمِ هَذَا، وَمَا ضَرَبَ عَلَيَّ جَجَابًا، وَلَا سَبِيحًا لِمُسْلِمِينَ أُمَّ؟ فَكَفَّتْ عَنْهَا”. Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf bin 'Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān Athīr al-Dīn al-Andalūsī (w. 745 H), *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-tafsīr*, Juz. VIII, Taḥqīq. Ṣidqī M. Jamīl, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1420), 454.

¹⁶⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/203.

warisan. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, ulama Ḥanafiyah dan Jumhūr Fuqahā berpendapat bahwa, *dhaw al-arḥām* lebih berhak daripada *bait al-māl* di dalam mendapatkan bagian warisan. Mereka beralasan bahwa ayat tentang waris berlaku umum untuk semua kerabat baik *dhaw al-furūd* dan *dhaw al-‘aṣābah*, maupun *dhaw al-arḥām*.

Kedua, menurut al-Shāfi‘ī bahwa, *dhaw al-arḥām* tidak mendapatkan warisan, dan *bait al-māl* lebih berhak daripada mereka. al-Shāfi‘ī menegaskan bahwa dalam masalah pewarisan harus didasarkan pada *naṣṣ*, baik *naṣṣ al-Qur’an* maupun *sunnah*, dan tidak boleh hanya didasarkan pada akal atau *ra’yu*. Maka dengan tidak adanya dalil *naṣṣ qaṭ’ī* yang menjelaskan tentang pewarisan *dhaw al-arḥām*, tentunya tidak boleh memberikan bagian warisan kepada mereka. Berkaitan dengan permasalahan di atas, *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī lebih mengunggulkan pendapat kelompok Ḥanafiyah dan Jumhūr. Menurutnya, pendapat merekalah yang benar, berdasarkan sesuatu yang tampak (*zāhir*) dari *naṣṣ shar’ī*, baik al-Kitāb maupun al-Sunnah.¹⁶⁷

2) Q.S. al-Aḥzāb [33]: 49 “Perceraian Sebelum Jimak”.

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. al-Aḥzāb [33]: 49, terdapat dua persoalan yang mendorong al-Ṣābūnī untuk membahasnya, dan melakukan *tarjīḥ* terhadap pendapat-pendapat para ulama di dalamnya.

¹⁶⁷ Ibid., II/203-204.

- a) Keterkaitan Hukum, antara *Khatwat* yang Sah dan Pembayaran Mahar.

Berkaitan dengan hal ini para ulama mempersoalkan *khalwat* yakni berduaan di tempat sepi, setelah terjadinya akad nikah, apakah mewajibkan mahar dan ‘iddah atau tidak. Dalam permasalahan ini terdapat dua pendapat. *Pertama*, menurut al-Shāfi’ī bahwa, kejadian tersebut tidak mewajibkan mahar dan ‘iddah (jika terjadi perceraian). Hal ini disebabkan karena redaksi “من قبل ان تمسوهن” adalah *kināyah* dari jimak. Dengan demikian, jika setelah akad nikah tidak terjadi jimak, lalu keduanya bercerai, maka hal itu tidak mewajibkan pembayaran mahar dan pelaksanaan ‘iddah. *Kedua*, Jumhūr Ḥanafiyah, Mālikiyah, dan Ḥanābilah berpendapat bahwa, hal itu mewajibkan ‘iddah dan mahar, sebab hukum *khalwat* itu seperti jimak, berdasarkan beberapa riwayat ḥadīth.¹⁶⁸

Dalam melakukan *tarjīh* terhadap dua pendapat di atas, al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat Jumhūr daripada pendapat al-Shāfi’ī. Ia mengatakan bahwa, dalil-dalil yang digunakan oleh Jumhūr lebih kuat, dan ḥujjahnya lebih jelas. Al-Ṣābūnī dalam hal ini, memudahkan pemahaman dengan membuat perumpamaan, misalkan ada pasangan suami-istri yang sudah hidup setahun lamanya, dan mereka juga tidur satu ranjang, namun tidak melakukan jimak. Lalu keduanya bercerai, maka dalam kasus ini tentunya sang suami akan dibebani dengan biaya mahar (andaikan belum ditentukan maharnya). Begitu

¹⁶⁸ Di antara riwayat tersebut adalah “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كسفت جمار امرأة ونظر إليها فمقد وجبت الصداق دخل»”. al-Dār Quṭnī (w. 385 H), *Sunan al-Dār Quṭnī*, IV/473. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/211-212.

juga dengan istrinya, tentunya wajib untuk ber'iddah. Hal ini dilakukan untuk menghindari pertentangan di dalam masyarakat. Dengan demikian, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī lebih didasarkan pada kemaslahatan dan menghindari pertentangan di masyarakat.¹⁶⁹

b) Pemberian harta (*Muṭ'ah*) untuk Mantan Istri.

Perdebatan yang muncul dalam masalah ini berkaitan wajib-tidaknya memberikan harta (*mut'ah*) kepada setiap wanita yang dicerai atukah yang hanya didukhūl saja. Dalam hal ini terdapat tiga pendapat yang berbeda-beda. *Pertama*, menurut Ḥasan al-Baṣrī bahwa, *mut'ah* wajib diberikan kepada setiap wanita yang dicerai, baik yang sudah ditentukan maharnya atau belum, berdasarkan Q.S. Aḥzāb [33]: 49. *Kedua*, kelompok Ḥanafiyah dan Shāfi'iyah berpendapat bahwa, *mut'ah* wajib diberikan hanya kepada wanita yang dicerai sebelum didukhūl yang belum ditentukan maharnya, berdasarkan Q.S. al-Baqarah [2]: 236. Namun jika sudah ditentukan maharnya, maka menurut Ibnu 'Abbās ra, pemberian harta (*mut'ah*) hukumnya *mustahab* atau *sunnah*.¹⁷⁰

Ketiga, kalangan Mālikiyah menyatakan bahwa, hukum memberikan harta *mut'ah* hukumnya *sunnah/mustahab* bagi semua wanita yang dicerai, tanpa terkecuali, baik yang sudah ditentukan maharnya atau belum, berdasarkan Q.S. al-Baqarah [2]: 237. Berkaitan dengan perselisihan pendapat di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* dan mengunggulkan pendapat kedua. Menurutnya, *hujjah* yang dipakai oleh kelompok kedua lebih kuat dan jelas, juga sesuai dengan pendapatnya Ibnu 'Abbās ra. Di samping tu, pendapat

¹⁶⁹ Ibid., II/212.

¹⁷⁰ Ibid., II/213-214.

tersebut juga dapat mengompromikan antara dalil-dalil yang tampak bertentangan.¹⁷¹

3) Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50-52 “Hukum bagi Para Istri Nabi”.

Berkaitan dengan penafsiran Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50-52, terdapat tiga masalah penting yang menjadi perhatian al-Ṣābūnī, sebagai berikut:

a) Nikah dengan Menggunakan Akad Hibah.

Dalam masalah ini terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, menurut kelompok Ḥanafiyah bahwa hal itu boleh dilakukan, berdasarkan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50. Dalam hal ini, menurut mereka, jika Nabī boleh melakukannya, maka umatnya pun boleh. Di samping itu juga terdapat riwayat tentang seorang wanita yang menghibahkan dirinya kepada Rasulullah saw., lalu beliau menikahkan wanita tersebut dengan salah satu sahabat memakai *ṣighah tamlik*.¹⁷² Adapun kekhususan terhadap perbuatan Nabi pada Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50 tersebut, terletak hanya pada bolehnya menikah tanpa mahar.¹⁷³

Kedua, Jumhūr ulama Mālikiyah, Shāfi’iyah, dan Ḥanābilah berpendapat bahwa hal itu tidak boleh dilakukan. Mereka berpegang pada ayat yang sama, yakni Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50. Namun dalam hal ini, Jumhūr berbeda dengan Ḥanafiyah di dalam memahami kekhususan “perbuatan Nabi” yang dimaksud dalam ayat tersebut. Menurut mereka, kekhususan tersebut di samping terletak pada aspek bolehnya “nikah dengan akad hibah”, juga pada bolehnya “nikah

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ḥadīth riwāyat al-Bukhārī dan lain-lain dari Sahl bin Sa’d ra tentang ucapan (sabda) Rasulullah saw dalam masalah tersebut: “قَدْ مَلَكَتْهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VII/156.

¹⁷³ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/222-224.

tanpa mahar”, sebab keduanya tidak bisa dipisahkan. Adapun riwayat Sahl bin Sa’d, yang menjadi dasar dari kelompok Ḥanafiyah, ternyata ada redaksi lain dengan menggunakan lafaz “*tazwīj*”, bukan dengan lafaz *tamlik*.¹⁷⁴ Dengan demikian tidak semua lafaz *tamlik* sah untuk nikah. Misalkan lafaz *ijārah*, walaupun memakai *ṣīghah tamlik*, namun tidak sah digunakan dalam akad nikah.¹⁷⁵

Dalam menyikapi perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* dan mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama. Ia juga menegaskan bahwa, walaupun dalil-dali yang diajukan Ḥanafiyah (al-Jaṣṣāṣ) cukup kuat, namun naṣṣ (hibah) dalam Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50 adalah bersifat khusus bagi Rasulullah saja. Dengan demikian, pendapat Jumhūr yang lebih unggul. Dan sebagaimana dikatakan oleh Imām Mālik, bahwa kata hibah dalam nikah tidak berlaku bagi siapapun setelah Rasulullah saw. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* berdasarkan *ẓāhir* ayat dan sunnah yang berlaku.¹⁷⁶

b) Syarat Istri Nabi; Haruskah Wanita Muhājirah

Berkaitan dengan hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, menurut pendapat *qāḍī* Abū Ya’lā bahwa, hijrah menjadi syarat bagi wanita yang hendak dinikahi oleh Rasulullah saw, berdasarkan redaksi “*التي هاجرن*”

”معك”.¹⁷⁷ Di samping itu, juga terdapat riwayat dari Ummu Ḥāni’ bahwa, ketika

ia dilamar oleh Rasūlullāh, ia menyatakan *udhur* (merasa tidak berhak) bahwa

¹⁷⁴ Dalam riwayat “*فَأَذْهَبَ فَقَدْ زَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ*”. Abū Bakar ‘Abdullāh bin Zubair bin ‘Isā al-Ḥumaidī (w. 219 H), *Musnad al-Ḥumaidī*, Juz. II, (Damaskus: Dār al-Saqā, 1996), 170.

¹⁷⁵ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/222-224.

¹⁷⁶ Ibid., II/224.

¹⁷⁷ al-Qur’an, 33: 50.

hitungan ataupun majelis, dan tidak cukup hanya dilakukan sekali seumur hidup.¹⁸⁴

Ketiga, sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa, kewajiban membaca hanya sekali dalam suatu majelis, walaupun nama Nabī berulang kali terdengar dalam majelis tersebut. *Keempat*, menurut Jumhūr ulama bahwa, ṣalāwat adalah *qurbah* dan ibadah, seperti *dhikir*, *tasbīh*, dan *tahmīd*. Oleh karena itu, salawat wajib diucapkan sekali seumur hidup, namun disunnahkan untuk dibaca pada setiap saat, sebab terdapat anjuran untuk memperbanyaknya.¹⁸⁵ Dalam hal ini, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr. *Tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī hanya berkaitan dengan bacaan salawat di luar salat. Adapun bacaan salawat di dalam salat, al-Ṣābūnī banyak mengambil pendapat yang berbeda-beda, namun ia tidak melakukan *tarjīh* terhadapnya.¹⁸⁶

d. Q.S. Muḥammad [47]: 4-6 “Peperangan dalam Islam”.

Ketika menafsirkan Q.S. Muḥammad [47]: 4-6, berkaitan dengan peperangan dalam Islam, al-Ṣābūnī mengangkat dua persoalan yang diperselisihkan oleh para ulama.

¹⁸⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/263-264.

¹⁸⁵ Di antaranya adalah riwayat berikut: “مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً وَاحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرَ صَلَوَاتٍ، وَحُطَّتْ عَنْهُ عَشْرُ خَطِيئَاتٍ،” Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu’aib bin ‘Alī al-Khurasānī, al-Nasā’ī (w. 303 H), *al-Mujtabā min al-Sunan/al-Sunan al-Suḥrā*, Juz. III, Taḥqīq. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghadah, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbu’āt al-Islāmīyah, 1986), 50.

¹⁸⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/263-264.

1) Maksud dari Redaksi “فَضْرِبِ الرِّقَابَ” (ayat 4)?

Berkaitan dengan hal ini, terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, menurut al-Sūdi dan Jumhūr mufasssīrīn bahwa, yang dimaksud dengan lafaz tersebut adalah perang. *Kedua*, sebagian mufasssīr berpendapat bahwa, maksud dari redaksi tersebut adalah membunuh tawanan secara perlahan. Berkaitan dengan perbedaan pendapat tersebut, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dan mengunggulkan pendapat pertama. Ia menjelaskan bahwa secara redaksional kata “فَضْرِبِ الرِّقَابَ” bertujuan untuk “الاثخان” yakni melemahkan musuh. Dan jika sudah ditawan, otomatis mereka sudah lemah. Dengan demikian, dalam permasalahan ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* berdasarkan korelasi (*munāsabah*) antar kalimat dalam suatu ayat.¹⁸⁷

2) Hukum mengambil Tebusan atas Tawanan.

Dalam persoalan ini, terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama. *Pertama*, kelompok Ḥanafiyah berpendapat bahwa, tawanan tidak boleh ditebus dengan harta, dan juga tidak boleh dijual (dengan minta tebusan) kepada musuh perang. Demikian juga menurut Abū Ḥanifah bahwa mereka juga tidak boleh ditebus (ditukar) dengan tawanan muslim. Namun menurut Muḥammad dan Abū Yūsuf, mereka boleh ditebus dengan tawanan muslim. Mereka beralasan bahwa ayat *fidā'* “Q.S. Muhammad [47]: 4” telah dinasakh oleh ayat *qitāl* “al-Taubah [9]: 5 dan 29”. Di samping itu, mereka juga

¹⁸⁷ Ibid., II/325.

menggunakan dalil *aqfī* bahwa, jika mereka dapat ditebus oleh musuh, maka hal itu akan dapat memperkuat kedudukan musuh.¹⁸⁸

Kedua, Jumhūr ulama: Imām Mālīk, al-Shāfiʿī, dan Aḥmad berpendapat bahwa, tidak ada larangan untuk mengambil tebusan atas tawanan. Menurut mereka, Q.S. Muḥammad [47]: 4, memberikan pilihan secara mutlak tanpa ada batasan maupun syarat tertentu antara tiga hal, yaitu: meminta tebusan, membunuh tawanan, ataupun menjadikan mereka sebagai budak. Di samping itu, ayat tersebut *muḥkam*, maka tidak bisa dinasakh oleh ayat yang lain ataupun sunnah. Dengan demikian, antara Q.S. Muḥammad [47]: 4, al-Taubah [9]: 5 dan 29, sama-sama dapat diberlakukan, dan Rasulullah pun telah menerapkan penebusan tawanan pasca perang Badar. Adapun dalil *aqfī* yang digunakan oleh Jumhūr adalah bahwa, membebaskan orang muslim lebih baik daripada membunuh orang kafir.¹⁸⁹

Dalam melakukan *tarjīh*, al-Ṣābūnī tidak mengunggulkan salah satu pendapat di atas. Ia berusaha mengembalikan pemahaman ayat pada praktek yang telah dijalankan oleh Rasulullah saw dan para sahabat. Dalam hal ini, menurutnya, pilihan untuk mengambil keputusan terhadap tawanan, dikembalikan kepada pihak yang memahami masalah tersebut, agar keputusan yang diambil sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatan umat Islam. Dengan demikian, tawanan bisa dibunuh, ditebus, dijadikan budak, bahkan bisa juga dibebaskan tanpa syarat sebagaimana pernah dilakukan oleh Rasulullah saw.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Ibid., II/327-330.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid., II/330.

e. Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6-10 “Penetapan (Kebenaran) Suatu Berita”.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6-10, terdapat tiga persoalan yang diangkat oleh al-Ṣābūnī untuk dibahas dan dilakukan *tarjīḥ* terhadapnya, yaitu:

1) Status Berita dari Orang yang Tidak diketahui Keadilannya

Dalam menyikapi permasalahan ini, para ulama berbeda pendapat. *Pertama*, Menurut fuqahā Ḥanafiyah bahwa, khabar dari seseorang yang tidak diketahui adil/fasiqnya, tetap dapat diterima. Semua dikembalikan kepada hukum asalnya, bahwa pada dasarnya seorang mukmin adalah adil, berdasarkan kaidah: “الأصل العدالة”. Mereka beralasan bahwa perintah untuk *tabāyun* atas datangnya suatu berita, adalah jika diketahui bahwa pembawanya adalah orang fasiq. Namun jika tidak diketahui fasiknya, maka tentunya tidak ada lagi perintah untuk *tabāyun*.¹⁹¹

Kedua, sebagian fuqahā menolak pendapat Ḥanafiyah dan mengajukan kaidah sebaliknya, yakni “الأصل الفسق”, sebab orang fasik jumlahnya lebih banyak dari pada orang yang adil. Hal ini disebabkan karena keadilan adalah sesuatu yang baru, sehingga ucapan seseorang dapat diterima jika dapat diketahui keadilannya. Dalam melakukan *tarjīḥ* terhadap perbedaan pendapat di atas, al-Ṣābūnī mengembalikan setiap permasalahan pada kaidah masing-masing. Jika yang benar “الأصل العدالة”, maka ia dianggap adil sampai ada bukti sebaliknya. Jika yang benar adalah “الأصل الفسق”, maka ia dianggap fasiq, sampai terdapat

¹⁹¹ Ibid., II/348-349.

bukti sebaliknya. Dengan demikian, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī tidak seperti layaknya *tarjīh* pada umumnya, karena dia mengembalikan permasalahan pada penerapan kaidah masing-masing kelompok.¹⁹²

2) Perlukah Meneliti Keadilan sahabat?

Persoalan ini muncul sebab banyaknya peristiwa yang terjadi di antara para sahabat setelah Rasulullah saw. wafat, yang membuat sanksi sebagian umat Islam terhadap keadilan sebagian dari mereka. Hal ini kemudian memunculkan pertanyaan; perlukah meneliti keadilan sahabat di dalam persaksian dan periwayatan (ḥadīth). Dalam hal ini terdapat banyak pendapat, yaitu: *pertama*, Jumhūr ulama (salaf dan khalaf) berpendapat bahwa, semua sahabat adalah adil, tidak perlu meneliti keadilan mereka dalam hal persaksian maupun periwayatan.¹⁹³

Kedua, golongan Mu'tazilah menilai bahwa, semua sahabat adalah orang-orang yang adil, kecuali orang-orang yang telah membunuh 'Alī bin Abī Ṭālib ra, mereka fasiq sebab keluar dari imam yang haq. *Ketiga*, menurut sebagian ulama dinyatakan bahwa, semua sahabat adalah orang-orang yang adil sampai pada zaman 'Uthmān ra, dan sejak terbunuhnya 'Uthmān maka keadilan sahabat harus diteliti. *Keempat*, ada pendapat lain yang mengatakan bahwa, para sahabat pada umumnya sama seperti manusia lainnya, keadilannya perlu diteliti dalam persaksian dan riwayat, kecuali mereka yang keadilannya benar-benar tampak jelas dan pasti seperti Abū Bakar dan 'Umar ra.¹⁹⁴

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., II/349-350.

¹⁹⁴ Ibid.

Hasil *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī terhadap perselisihan pendapat di atas, mengunggulkan pendapat Jumhūr. Ia menegaskan bahwa, semua sahabat adalah orang-orang adil, berkat persahabatan mereka dengan Rasulullah saw. Dalam hal ini, terdapat banyak penilaian positif dan juga pujian yang langsung datang dari Allah SWT, berkaitan dengan kedudukan mereka dalam agama Islam. Di antaranya, adalah Q.S. al-Baqarah [2]: 143,¹⁹⁵ Q.S. Alu ‘Imran [3]: 110,¹⁹⁶ al-Faṭḥ [48]: 29,¹⁹⁷ dan al-Hashr [59]: 8,¹⁹⁸. Juga beberapa ḥadīth tentang keutamaan mereka. Dengan demikian, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī didasarkan pada ayat-ayat al-Qur’an dan ḥadīth.¹⁹⁹

3) Dapatkah Harta Milik *Bughāt* dijadikan *Ghanīmah*?

Para ulama berbeda pendapat dalam menyikapi persoalan ini. *Pertama*, Abū Yūsuf berpendapat bahwa, apapun yang ada di tangan *bughāt*, baik pedang dan lain-lain adalah *ghanīmah* bagi umat Islam, dapat dibagi dan diberlakukan hukum *khums*. Hal ini disebabkan karena mereka telah membangkang dan melampaui batas, maka harta mereka dapat dijadikan *ghanīmah*. *Kedua*, menurut Muḥammad bin Ḥasan al-Shaibānī bahwa, harta mereka bukanlah *ghanīmah*, namun dapat digunakan untuk membantu

¹⁹⁵ al-Qur’an, 2: 143 “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...”. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 23

¹⁹⁶ al-Qur’an, 3: 110 “...كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...”. *Ibid.* 65.

¹⁹⁷ al-Qur’an, 48: 29 “مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ يُحِبُّونَ مَا تَرَاهُمْ يَرْاهُكُمْ كَمَا سَجَدُوا لِيَتَّعُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي الْكُفَّارِ وَعَدَّ وَجُوهُهُمْ مِنَ آتْرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ”. *Ibid.*, 518.

¹⁹⁸ al-Qur’an, 59: 8 “...الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ”. *Ibid.*, 547.

¹⁹⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/350.

memerangi mereka. Namun jika perang telah selesai, maka semua hartanya dikembalikan lagi kepada mereka.²⁰⁰

Ketiga, menurut Imām Mālik dan al-Shāfi'ī bahwa, harta dan diri mereka tidak boleh dijadikan harta rampasan. Hal ini didasarkan pada beberapa riwayat yang membedakan perlakuan, antara *bughāt* dan orang-orang kafir. Dalam hal ini, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat ketiga, yakni pendapatnya Imām Mālik dan Imām al-Shāfi'ī. Ia menegaskan bahwa, *bughāt* bukanlah orang-orang kafir, maka diri dan hartanya tidak boleh dijadikan harta rampasan perang.²⁰¹ Sebab jika hal itu terjadi, maka mereka akan semakin membenci pemerintahan yang sah dan tidak akan kembali masuk barisan muslimīn. *Tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dalam permasalahan ini didasarkan pada riwayat ḥadīth.²⁰²

f. Q.S. Al-Mujādilah [58]: 1-4 “Zihār dan Kafaratnya dalam Islam”.

Dalam menafsirkan Q.S. al-Mujādilah [58]: 1-4, terdapat tiga persoalan yang diangkat oleh al-Ṣābūnī dan dilanjutkan dengan upaya *tarjih* terhadap dalil-dalil dan pendapat para ulama.

²⁰⁰ Ibid., II/354-355.

²⁰¹ Di antara *hujjah* yang dipegang oleh Jumhūr adalah perkataan ‘Alī bin Abī Ṭālib, tentang posisi ‘Aishah ra, pasca perang Jamal, “إِنَّا أَفْتَسَبُونَ أُمَّكُمْ عَائِشَةَ، تَسْتَجِلُونَ مِنْهَا مَا تَسْتَجِلُونَ مِنْ غَيْرِهَا وَهِيَ أُمَّكُمْ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ: إِنَّا، ”. Ahmad bin Shu’aib bin ‘Alī al-Khurasānī, al-Nasā’ī (w.303 H), *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. VII, Cet. I, Taḥqīq. Ḥasan ‘Abd al-Mun’im, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2001), 480. Juga sabda Rasūl : “هَلْ تَدْرِي كَيْفَ حُكِّمَ اللَّهُ، فِيمَنْ بَغَى مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ؟ قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: لَا يُجْهَرُ عَلَيَّ جَرِيحِيهَا، ”. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ahmad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Wāḥidī al-Naisabūrī al-Shāfi’ī (w. 468 H), *al-Wasīṭ fī Tafsiṯ al-Qur’ān al-Majīd*, Juz. IV, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), 154.

²⁰² al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, II/354-355.

1) *Istimtā'* (selain Jimak) kepada Istri yang Sedang di *Zihār*

Berkaitan dengan masalah ini, terdapat dua pendapat yang berseberangan. *Pertama*, menurut Sufyān al-Thaurī dan salah satu pendapat al-Shāfi'ī memperbolehkan bagi seorang suami melakukan *istimtā'* kepada istrinya yang di *zihār* asalkan tidak melakukan jimak, sebab yang dilarang dalam hal ini hanyalah “المسيس” yang merupakan *kināyah* dari jimak. *Kedua*, menurut Jumhūr ulama Ḥanafiyah, Mālikiyah, dan Ḥanābilah bahwa, hal itu tidak boleh dilakukan, sebab semua itu merupakan pendahuluan dari jimak. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr, karena mengandung unsur kehati-hatian (*iḥtiyāt*). Apalagi menurut al-Rāzī, dalam hal ini al-Shāfi'ī mempunyai dua pendapat, dan pendapatnya yang sesuai dengan Jumhūr lebih jelas (اظهر). Berkaitan dengan permasalahan ini, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī lebih didasarkan pada unsur kehati-hatian di dalam melakukan perbuatan hukum.²⁰³

2) Maksud redaksi “*al-‘Aūd*” pada ayat *Zihār*

Berkaitan dengan permasalahan ini terdapat beberapa pendapat. *Pertama*, Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa, lafaz tersebut merupakan ‘*ibārah* (ungkapan) tentang ‘*azm* (keinginan) untuk mendapatkan kebolehan di dalam melakukan jimak. *Kedua*, menurut pendapat al-Shāfi'ī bahwa, maksudnya adalah tindakan suami untuk tetap mempertahankan istri, walaupun ia dapat menceraikannya. *Ketiga*, Imām Mālik dan Aḥmad menyatakan bahwa lafaz tersebut merupakan ‘*azm* (hasrat) terhadap jimak, sekaligus untuk mempertahankan istri. Tiga

²⁰³ Ibid., II/380-381.

pendapat di atas berdekatan secara makna, yakni bahwa lafaz tersebut menunjukkan adanya upaya suami untuk mempertahankan istri setelah kejadian *ḡihār*, dan tidak ada maksud untuk menceraikannya. Semuanya menunjukkan makna penyesalan dan kehendak untuk kembali kepada istrinya.²⁰⁴

Keempat, kelompok *Zāhiriyyah* berpendapat bahwa, maksudnya adalah mengulang lafaz *ḡihār* untuk kedua kalinya. Jika tidak mengulangi, tidak dapat disebut *ḡihār*. Dengan demikian, ia tidak wajib bayar kafarat jika mengulangi ucapan *ḡihār* itu. Berkaitan dengan perselisihan pendapat di atas, *tarjih* yang dilakukan oleh al-*Ṣābūnī* mengunggulkan pendapat *Jumhūr*. Ia menegaskan bahwa, maksud lafaz *al-‘aud* bukanlah mengulangi lafaz *ḡihār*, melainkan kembali untuk bergaul dengan istrinya dan melakukan jimak. Sebab orang yang *ḡihār* itu mengharamkan sang istri bagi dirinya, lalu dia ingin mencabut perkataannya dan bermaksud untuk mengembalikan sang istri kepadanya. Maka atas tujuan (*‘azm*) tersebut, ia wajib membayar kafarat.²⁰⁵

3) Suami Menjimak Istri Sebelum membayar Kafārat *Zihār*

Dalam permasalahan ini, terdapat dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, menurut Abū *Ḥanīfah* bahwa, kafaratnya gugur, namun suami berdosa dan maksiyat kepada Allah. *Kedua*, *Jumhūr fuqahā* berpendapat bahwa, suami telah melakukan maksiyat dan dosa, maka dia harus mohon ampun dan bertaubat serta menahan diri dari istrinya sampai membayar kafarat. Berdasarkan riwayat:

²⁰⁴ Ibid., II/381-382.

²⁰⁵ Ibid.

أن رجلا ظاهر من امرأته فوطئها، ثم سأل النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقال له: " استغفر الله، ولا تعد حتى تكفر."²⁰⁶

Bahwasannya ada seorang lelaki yang melakukan *zihār* terhadap istrinya, kemudian dia menjimaknya sebelum membayar kafarat. Maka ia pun bertanya kepada Nabi saw. dan beliau menjawab: “minta ampunlah kepada Allah, dan jangan kembali lagi pada istrimu sampai engkau membayar *kafārat*”.

Berkaitan dengan dua pendapat di atas, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat kedua, yakni pendapat yang dipegang oleh Jumhūr, berdasarkan riwayat tersebut.²⁰⁷ Demikian, ulasan tentang *tarjīh* yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, baik pada jilid satu maupun jilid dua.

Apa yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī merupakan sebuah prestasi tersendiri di dalam memberi warna baru dalam penulisan karya tafsir ayat-ayat aḥkām. Sebab di dalam kitabnya tersebut, ia secara terus terang menyebutkan bahwa ia melakukan *tarjīh*, padahal al-Ṣābūnī belum pernah menulis tentang garis-garis besar pelaksanaan *tarjīh*, ataupun metode yang ditempuhnya. Namun demikian, hal ini dapat menjadi pencerahan dalam dunia penafsiran al-Qur'an untuk menyusun metode *tarjīh*, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat aḥkām.

²⁰⁶ Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd, Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (w. 333 H), *Tafsīr al-Māturīdī*, Juz. IX, Cet. I, Taḥqīq. Majdī Bāsalūm, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005), 557.

²⁰⁷ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/386.

BAB IV

ANALISIS METODE *TARJĪH* MUḤAMMAD ‘ALĪ AL-ŞĀBŪNĪ DALAM KITAB *RAWĀI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR ĀYĀT AL-AḤKĀM MIN AL- QUR’ĀN*

A. Analisis Implementasi *Tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Şābūnī dalam Kitab *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*

1. Analisis Obyek dan Isu-Isu *Tarjīh* dalam Kitab *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*

Dalam analisis ini penulis melakukan klasifikasi pembahasan berdasarkan objek *tarjīh* dan isu-isu penting yang dibahas di dalamnya. Hal ini penting untuk dilakukan, karena dapat memudahkan pembahasan pada tahap-tahap analisis berikutnya. Secara garis besar berbagai isu yang menjadi obyek *tarjīh* dalam kitab *Rawāi’ al-bayān* dapat diklasifikasikan dalam beberapa kategori, sebagai berikut:

a. Isu-Isu dalam ‘Ulūm al-Qur’ān

Berkaitan dengan masalah ini, terdapat tiga persoalan yang mendapat perhatian al-Şābūnī yaitu:

1) Isu *Nasakh* al-Sunnah terhadap al-Qur’an¹

Dalam hal ini, al-Şābūnī lebih mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama yang memperbolehkan al-sunnah menasakh al-Qur’an, daripada pendapat

¹ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Şābūnī ketika menafsirkan al-Qur’an, 2: 106. Muḥammad ‘Alī al-Şābūnī, *Rawāi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, Juz. I, Cct. I, (Beirut: Dār Ibn ‘Aṣṣāṣah, 2004), 63.

al-Shāfi'ī yang menolaknya. Menurutnya, terdapat bukti yang menguatkan pendapat Jumhūr, antara lain ayat dalam masalah wasiat kepada ahli waris dan hukuman rajam bagi pelaku zina *muḥṣan* yang di nasakh oleh ḥadīth.² Di samping itu, al-Ṣābūnī juga lebih mendukung alasan Jumhūr bahwa keunggulan *nāsikh* atas *mansūkh*, haruslah berhubungan dengan kandungan hukum, bukan pada zatnya. Sedangkan secara zat, al-Qur'an dan al-sunnah berada pada posisi yang sama, karena keduanya sama-sama bersumber dari Allah SWT.³

2) Isu *Tabāyun* dalam Menerima Berita⁴

Berkaitan dengan boleh tidaknya menerima berita dari orang yang tidak diketahui Keadilannya, al-Ṣābūnī membandingkan antara pendapat ulama Ḥanafiyah dan pendapat sebagian ulama lainnya. Ulama Ḥanafiyah menyatakan bahwa, berita tersebut dapat diterima tanpa *tabāyun*. Sebab pada dasarnya seorang mukmin adalah adil, berdasarkan kaidah: “الاصل العدالة”.

Namun pendapat tersebut ditentang oleh sebagian ulama lain yang berpegang pada kaidah sebaliknya, yakni “الاصل الفسق”. Dalam hal ini al-Ṣābūnī tidak menentukan sikap, dan mengembalikan pada kaidah asal yang menjadi pegangan masing-masing kelompok.⁵

² al-Qur'an, 2: 180, yang menjelaskan tentang wasiyat kepada ahli waris, dinasakh oleh ḥadīth larangan memberi wasiyat kepada ahli waris. Abū 'Uthmān Sa'īd bin Manṣūr al-Khurasānī (w. 227 H), *Sunan Sa'id Ibn Mansur*, Juz. I, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, (India: Dār al-Salafiyah, 1982), 149.

³ al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān*, I/63.

⁴ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 49: 6-10. Ibid., II/348-349.

⁵ Ibid.

3) Isu Keadilan Sahabat⁶

Berkaitan dengan perlu tidaknya meneliti keadilan sahabat dalam hal persaksian dan periwayatan, al-Ṣābūnī lebih mendukung pendapat Jumhūr ulama salaf dan khalaf yang menyatakan bahwa, semua sahabat adalah adil, sehingga tidak perlu meneliti keadilannya. Ia mengesampingkan pendapat mu'tazilah dan kelompok-kelompok lainnya yang menyangsikan keadilan sebagian sahabat pasca terbunuhnya 'Uthmān bin 'Affān ra dan 'Alī bin Abī Ṭālib ra. Menurut al-Ṣābūnī, semua sahabat adalah orang-orang adil, berkat persahabatan mereka dengan Rasulullah saw. Bahkan terdapat banyak riwayat ḥadīth maupun ayat al-Qur'an yang menegaskan tentang penilaian positif, pujian, dan tingginya kedudukan mereka dalam Islam.⁷

b. Isu-Isu dalam Fikih Ibadah

1) Isu Basmalah dalam al-Qur'an⁸

Berkaitan dengan hal ini, terdapat dua pendapat yang berseberangan, yakni pendapat kelompok Shāfi'iyah yang menyatakan bahwa basmalah merupakan awal dari surah al-Fātiḥah serta surah-surah lainnya dalam al-Qur'an⁹, dan kelompok Mālikiyah yang berpendapat sebaliknya, yakni bahwa basmalah bukan merupakan awal dari surah al-Fātiḥah maupun surah-surah

⁶ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 49: 6-10. Ibid., II/349-350

⁷ Di antara ayat-ayat yang menjelaskan keutamaan sahabat adalah al-Qur'an, 2: 143, 3: 110, 48: 29, 59: 8. Ibid., II/350.

⁸ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 1: 1. Ibid., I/37.

⁹ Di antara dalil yang digunakan al-Shāfi'ī adalah riwayat tentang basmalah di awal surah al-Kauthar. Muslim bin Hajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairī al-Naisabūrī (w. 261), *Sahih Muslim*, Juz. I, Tahqiq. M. Fuad Abd. Bāqī, (Beirūt: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, t.th), 300.

yang lain.¹⁰ Namun terdapat pendapat ketiga yang mengambil jalan tengah, yakni pendapat kelompok Ḥanafiyah bahwa basmalah merupakan bagian dari al-Qur'an, akan tetapi bukan termasuk salah satu ayat dari surah manapun, sebab keberadaan basmalah di dalam al-Qur'an adalah sebagai *fāṣilah* (pemisah) di antara surah-surah di dalamnya.¹¹ Pendapat yang terakhir ini menarik al-Ṣābūnī, sebab dipandang sebagai pendapat moderat dan dapat mendamaikan perdebatan yang ada.¹²

2) Isu Ketepatan Kiblat dalam Salat¹³

Dalam hal ini, al-Ṣābūnī Berkaitan dengan masalah ini, al-Ṣābūnī menggugulkan pendapat kelompok Ḥanafiyah dan Mālikiyah bahwa *muṣallī* hanya wajib menghadap arah ka'bah saja, tidak harus menghadapnya secara tepat, khususnya bagi mereka yang tidak dapat melihat ka'bah.¹⁴ Berbeda dengan pendapat kelompok Shāfi'iyah dan Ḥanābilah, yang menyatakan bahwa *muṣallī* (orang yang salat) wajib menghadap ka'bah sesuai dengan kenyataannya (bukan sekedar arahnya).¹⁵ Menurut al-Ṣābūnī, pendapat yang pertama sejalan dengan pokok-pokok shari'ah yang mudah dan tidak

¹⁰ Salah satu dalil yang di ajukan kelompok Mālikiyah adalah bahwa Rasūlullah setelah takbir langsung baca ḥamdalah. Abū Bakar bin Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Taḥqīq. Kamāl Yūsuf, (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 360.

¹¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayan*, 1/37.

¹² Ibid.

¹³ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 2: 142-145. Ibid., I/90.

¹⁴ Mereka mengajukan argumentasi dengan al-Qur'an, 2: 144, Juga ḥadīth tentang arah qiblat. Mālik bin Anas al-Madanī (w. 179 H), *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, Juz. I, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1985), 196.

¹⁵ kelompok Shāfi'iyah dan Ḥanābilah juga mengajukan ayat yang sama, yakni al-Qur'an, 2: 144, namun pada starting point yang berbeda. Mereka juga mendasarkan pada ḥadīth 'Usāmah bahwa sebelum salat Rasulullah memastikan terlebih dahulu arah kiblatnya. Muḥammad bin Ismā'il Abu 'Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Juz. I, Taḥqīq. M. Zahīr Cet. I, (t.t.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422), 88.

memberatkan, apalagi dengan memaksakan sesuatu yang tidak dapat dilakukan.¹⁶

3) Isu Kedudukan Sa'i dalam Ibadah Haji¹⁷

Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama (Shāfi'iyah, Mālikiyah, dan salah satu riwayat dari imām Aḥmad) yang menyatakan bahwa, sa'i adalah rukun haji.¹⁸ Sedangkan pendapat yang dianggap lemah disampaikan oleh Abū Ḥanīfah dan al-Thaurī bahwa, sa'i adalah wajib haji,¹⁹ juga salah satu riwayat dari imām Aḥmad yang menyatakan bahwa, sa'i hukumnya sunnah.²⁰ Lebih lanjut al-Ṣābūnī menegaskan bahwa perintah untuk mengikuti manasik yang dilakukan oleh Rasulullah saw. sangatlah jelas, sehingga hal itu harus dilakukan.²¹

4) Isu Gaji Pengajar al-Qur'an.²²

Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat para ulama *muta'akhirīn* yang membolehkan pengajar al-Qur'an untuk mengambil upah/gaji. Hal ini berbeda dengan pendapat para ulama *mutaqaddimīn*

¹⁶ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/90.

¹⁷ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 2: 158. Ibid., I/99-100.

¹⁸ Salah satu riwayat yang dijadikan hujjah kelompok pertama adalah perintah untuk melakukan sa'i. "اسْعَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ". Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H), *Musnad al-Shāfi'ī*, Juz. II, Cet. I, (Kuwait: Shirkah Gharas, 2004), 264.

¹⁹ Mereka mengutip riwayat tentang kesempurnaan haji, di dalamnya tidak terdapat sa'i. Abū Bakar Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaimah al-Naisabūrī (w. 311 H), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Juz. 4, Taḥqīq. M. Muṣṭafā al-A'ẓamī (Beirut: al-Maṭba' al-Islāmī, t.th), 255.

²⁰ Ia berhujjah pada riwayat bahwa kesempurnaan haji adalah wuquf di Arafah, berarti sa'i hukumnya tidak wajib. Abū Dāwūd Sulaimān al-Ṭayālīsī al-Baṣrī (w. 204), *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*, Juz. II, Cet. I, Taḥqīq. Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Mesir: Dār Hajar, 1999), 643. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/99-100.

²¹ Berdasarkan riwayat: "خُذُوا عَنِّي مَنَابِحَكُمْ لَعَلِّي لَا أُرَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا". Aḥmad bin Ḥusain al-Khurasānī, Abū Bakar al-Baihaqī (w. 458), *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. V, Cet. III, Taḥqīq. M. 'Abd al-Qādir, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 204.

²² Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 2: 159-160. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/106-107.

termasuk al-Jaṣṣās dan al-Rāzī, yang mengharamkan seorang pengajar al-Qur'an atau ilmu agama untuk mengambil upah. Sebab pekerjaan tersebut adalah merupakan kewajiban, dan tidak ada upah di dalam melakukan kewajiban. Namun demikian, al-Ṣābūnī beralasan bahwa umat Islam akan meremehkan suatu pekerjaan jika tidak ada upah.²³

5) Isu *Rukḥṣah* (Puasa) Bagi Pasien dan Musafir²⁴

Hasil *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Jumhūr (empat mazhab) bahwa *rukḥṣah* hanya diberikan kepada pasien yang sakit parah, jika berpuasa dikhawatirkan akan bertambah parah, lambat sembuh, bahkan dapat membahayakan jiwa. Demikian juga dengan kriteria bepergian dalam hal ini, hanya jika dilakukan dalam jarak tempuh yang jauh, dan pada umumnya dapat menyebabkan *mashaqqāh*. Dengan demikian, al-Ṣābūnī mengesampingkan pendapat Zāhiriyah yang memberlakukan *rukḥṣah* tersebut kepada pasien dan musafir secara mutlak tanpa batasan tertentu.²⁵

6) Isu *Iḥṣār* dalam Ibadah Haji (Faktor-Faktor Penyebab Terjadinya

Iḥṣār)²⁶

Dalam hal ini, al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat kelompok Ḥanafiyah yang menyatakan bahwa, hukum *iḥṣār* berlaku secara umum, baik disebabkan oleh musuh, penyakit, rasa takut, bahkan hilangnya nafkah ataupun kendaraan

²³ Dan yang paling dikhawatirkan oleh al-Ṣābūnī adalah, kelak umat Islam akan semakin enggan untuk menekuni ilmu agama, dan lebih menyibukkan diri hanya mengurus masalah-masalah duniawi, jika pengajar al-Qur'an dan ilmu agama tidak dibayar. Ibid.

²⁴ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 2: 183-187. Ibid., I/142-143.

²⁵ Ibid.

²⁶ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī, ketika menafsirkan al-Qur'an, 2: 196-203. Ibid., I/175.

untuk pergi haji.²⁷ Dengan demikian, ia mengesampingkan pendapat Jumhūr ulama yang menyatakan bahwa, *iḥṣār* yang memperbolehkan *taḥallul*, hanyalah *iḥṣār* sebab dicegat musuh, berdasarkan konteks ayat di atas dan riwayat dari Ibnu ‘Abbās ra yang menyatakan bahwa tidak ada *iḥṣār* kecuali sebab dicegat musuh.²⁸

7) Isu *Iḥṣār* dalam Ibadah Haji (Tempat Penyembelihan *Hidyah* bagi *Muḥṣar*.)²⁹

Berbeda dengan masalah *iḥṣār* sebelumnya (pada nomor 6), di mana al-Ṣābūnī memilih pendapat Ḥanafiyah, pada masalah yang kedua ini ia lebih cenderung untuk mengunggulkan pendapat Jumhūr daripada pendapat Ḥanafiyah. Dalam hal ini, Jumhūr menyatakan bahwa tempat penyembelihan *hidayah* adalah tempat di mana *muḥṣar* berada pada saat dihalang-halangi untuk beribadah haji, tidak harus di tanah haram. Sedangkan ulama Ḥanafiyah berpendapat bahwa, *muḥṣar* wajib menyembelih *hidayah* di tanah haram.³⁰

8) Isu Status Perbuatan Murtad

Persoalan ini dibahas oleh al-Ṣābūnī, ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 216-218. Menurutnya, yang lebih unggul adalah pendapat yang

²⁷ Mereka mendasarkan pendapat ini pada riwayat bahwa Ibnu Mas’ūd ra berfatwa kepada seseorang yang disengat (hewan beracun) bahwa, dia adalah seorang *muḥṣar* (dihalang-halangi), dan memerintahkannya untuk *taḥallul*. al-Ṣābūnī, Ibid.

²⁸ Riwayat dari Ibnu ‘Abbās ra “لَا حَصْرَ إِلَّا حَصْرُ الْعَدُوِّ”. Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Idris al-Shafii, *al-Musnad*, Juz. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1400), 367.

²⁹ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī, ketika menafsirkan al-Qur’an, 2: 196-203. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/176.

³⁰ Mereka mendasarkan pendapatnya pada al-Qur’an, 22: 33 “لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحْلُهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ”, artinya: Bagi kamu padanya (hewan *hadyu*) ada beberapa manfaat, sampai waktu yang ditentukan. Kemudian tempat penyembelihannya adalah di sekitar *bait al-‘atīq* (ka’bah). Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 337.

disampaikan oleh Imām Abū Ḥanifah dan Imām Mālik yang didasarkan pada Q.S. al-Zumar [39]: 65, bahwa amal perbuatan orang-orang yang murtad lebur (lenyap) sebab kemurtadan yang mereka lakukan.³¹ Dengan demikian, ia mengesampingkan pendapat Imām Shāfi'ī yang didasarkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 217, bahwa amalan orang-orang yang murtad tidak serta merta lebur, kecuali jika mereka tetap pada kemurtadannya dan mati dalam keadaan kafir.³²

9) Isu Kriteria Safar dalam *Rukhṣah* Qasar (salat)

Ketika menafsirkan Q.S. Al-Nisā' [4]: 101-107, al-Ṣābūnī menampilkan tiga kelompok pendapat berkaitan dengan permasalahan ini. Namun demikian, *tarjīh* yang dilakukannya lebih condong pada pendapat yang disampaikan oleh Imam Mālik, Jumhūr Shāfi'iyah dan Ḥanābilah bahwa, *qasar* salat boleh dilakukan ketika seseorang melakukan perjalanan *mubāh*, misalkan berdagang, berlayar, dan sebagainya.³³ Dengan demikian ia mengesampingkan pendapat Abū Ḥanīfah, al-Thaurī, dan Dāwūd al-Zāhirī yang membolehkan *rukḥṣah* bagi pelaku perjalanan maksiyat, maupun pendapat sebagian ulama lainnya yang membatasi *rukḥṣah* hanya untuk perjalanan ketaatan saja.³⁴

³¹ al-Qur'an, 39: 65 yang artinya: Sungguh jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan hapuslah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang yang rugi. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 466.

³² al-Qur'an 2: 217 yang artinya: Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Ibid., 35. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/187.

³³ Berdasarkan riwayat tentang petunjuk Rasulullah yang memperbolehkan sahabat melakukan *qasar* ketika melakukan perjalanan dagang. Ibn Abī Shaibah, *al-Muṣannaf fi al-Aḥādīth wa al-Athār*, II/204.

³⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/369.

10) Isu Cakupan Masjid dalam Penyebutan Ayat³⁵

Ketika al-Ṣābūnī menafsirkan Q.S. al-Taubah [9]: 17-18, terdapat perbedaan pendapat terkait masjid yang dimaksud oleh ayat tersebut, apakah terbatas pada Masjid al-Haram ataukah bersifat umum. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī lebih mengunggulkan pendapat sebagian ulama yang menyatakan bahwa semua masjid masuk dalam ayat tersebut, sebab bentuk lafaznya *jama'* yang dimuḍafkan, maka hukumnya berlaku umum. Implikasi hukumnya bahwa, orang-orang mushrik tidak sepatutnya memakmurkan masjid manapun, sebab kekafiran mereka mengingkari hal itu, sebagaimana juga tidak sah bagi mereka untuk memasuki tempat-tempat suci tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Imām Mālik. Dengan demikian, al-Ṣābūnī mengesampingkan pendapat sebagian ulama lainnya yang membatasi maksud ayat di atas hanya pada Masjid al-Haram saja.³⁶

11) Isu Bacaan Salawat di Luar Salat

Ketika menafsirkan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 56-58, al-Ṣābūnī menampilkan banyak pendapat tentang hukum bacaan salawat. Namun setelah melakukan *tarjīh* ia mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama bahwa, salawat adalah *qurbah* dan ibadah, seperti *dhikir*, *tasbīḥ*, dan *taḥmīd*. Oleh karena itu, salawat wajib diucapkan sekali seumur hidup, namun disunnahkan untuk dibaca pada setiap saat, sebab terdapat anjuran untuk memperbanyaknya.³⁷ Dengan

³⁵ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī, ketika menafsirkan al-Qur'an, 9: 17-18. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/410

³⁶ Ibid.

³⁷ Di antaranya adalah riwayat berikut: “مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً وَاحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرَ صَلَوَاتٍ، وَخُطِّتْ عَنْهُ عَشْرُ حَطَبَاتٍ، وَرُفِعَتْ لَهُ عَشْرُ ذُرِّيَّاتٍ”. Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu'aib bin 'Alī al-Khurasānī, al-Nasā'ī (w.

olehnya, melainkan sekedar dianjurkan (sunnah). Ketentuan ini disebabkan karena perintah untuk membuat akad *kitābah* dihubungkan dengan adanya kebaikan (*maṣlahah*), baik bagi sayyid maupun budaknya.⁴⁰ Hal ini berbeda dengan pendapat kelompok *Zāhiriyyah* yang menegaskan bahwa dalam hal tersebut sayyid wajib mengabulkannya, berdasarkan *ẓāhir* ayat.⁴¹

3) Isu Etika Bertamu

Penafsiran al-Ṣābūnī terhadap Q.S. al-Nūr [24]: 27-29, mendorongnya untuk melakukan *tarjīh* terhadap perdebatan perihal sesuatu yang lebih utama antara salam dan meminta izin. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat al-Māwardī dan al-Alūsī bahwa, jika di dalam rumah diketahui ada orang, maka salam terlebih dahulu. Namun jika tidak diketahui adanya, maka dapat minta izin dulu. Dengan demikian, al-Ṣābūnī mengesampingkan pendapat *Jumhūr* yang mengharuskan ucapan salam sebelum meminta izin, ataupun sebagian ulama lain yang berpendapat sebaliknya.⁴²

d. Isu-Isu dalam Fikih *Munākahāt*

1) Isu *Istimtā'* Pada saat Haid

Persoalan ini dimunculkan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 222-223. Ia melakukan *tarjīh* terhadap tiga pendapat yang berbeda

⁴⁰ Di samping itu dalam kenyataannya, budak adalah harta bagi sayyidnya, maka hukumnya seperti dalam jual beli yang harus dilakukan dengan saling *riqā*, dan tidak boleh ada paksaan di dalam melakukannya. Berdasarkan sabda Rasulullah saw.: “إِلَّا مَا أَعْطَاهُ يَطِيبُ نَفْسِيهِ”. al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, VIII/316.

⁴¹ Berdasarkan riwayat tentang perintah ‘Umar ra kepada Anas bin Mālik agar mengabulkan pengajuan akad *kitābah* dari budaknya (Sīrīn), karena Anas adalah orang yang kaya, bahkan ‘Umar ra sampai memukulnya ketika Anas ra menolak. Abū Bakar ‘Abd al-Razzāq bin Hamām al-Ṣan’ānī (w. 211 H), *al-Muṣannaf*, Juz. VIII, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, Cet. II, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1403), 371.

⁴² al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/ 96-97.

berkaitan dengan batas kebolehan bagi suami melakukan *istimā'* pada saat istrinya sedang haid. Dalam hal ini al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat imam Abū Ḥanīfah dan imam Mālik, bahwa yang wajib di jauhi oleh suami ketika istrinya sedang haid adalah bagian yang terletak di antara pusar dan lutut.⁴³ Pendapat ini dianggap lebih hati-hati dibandingkan pendapat imam al-Shāfi'ī yang membolehkan suami melakukan apapun selain jimak.⁴⁴ Demikian juga pendapat tersebut tidak berlebihan seperti pendapat yang disampaikan oleh Ibnu 'Abbās dan 'Ubaidah al-Salmānī bahwa, yang harus di jauhi adalah seluruh tubuh, berdasarkan *zāhir* ayat.⁴⁵

2) Isu tentang Makna *Qurū'*.⁴⁶

Selama ini, makna *qurū'* berputar antara haid dan suci. Namun demikian, al-Ṣābūnī lebih mengunggulkan pendapat imam Abū Ḥanīfah dan imam Aḥmad yang menyatakan bahwa, *qurū'* bermakna haid.⁴⁷ Adapun pendapat lain yang berseberangan disampaikan oleh imam Mālik, imam al-Shāfi'ī dan salah satu qaul dari Imām Aḥmad bahwa, *qurū'* bermakna suci.⁴⁸ Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengikuti *tarjīh* yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim

⁴³ Berdasarkan ḥadīth “عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَعْتَمِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاجِدٍ كِلَانًا جُنُبًا» وَكَانَ يَأْتُرُنِي، فَأَتَرُ، فَيُنَابِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ”. al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhari*, I/67.

⁴⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/211. Adapun *ḥujjah* kelompok ketiga adalah ḥadīth “اصْنَعُوا كَلَّ شَيْءٍ إِلَّا” “كَلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْجِمَاعَ”. Abū Bakar 'Abd al-Razzāq bin Hamām al-Ṣan'ānī (w. 211 H), *al-Muṣannaf*, Juz. I, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Cet. II, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1403), 327.

⁴⁵ Menurut al-Qurṭubī pendapat ini dianggap *shādḥ* dan tidak sesuai dengan sunnah maupun pendapat mayoritas ulama. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/211.

⁴⁶ Pembahasan ini diangkat oleh al-Sabuni ketika ia menafirkan al-Qur'an, 2: 228-231. Ibid. I/231-233.

⁴⁷ Berdasarkan beberapa riwayat antara lain dari dari 'Umar ra, Ibn Mas'ūd ra, Abū Mūsā ra, Abū Dardā' ra. Ibid.

⁴⁸ Berdasarkan Pendapat ini juga didasarkan pada riwayat dari Ibnu 'Umar, 'Aishah, Zaid bin Thābit. Ibid.

al-Jauziyah, dengan alasan bahwa *shāri'* menggunakan istilah *qurū'* untuk menyebut ḥaid, walaupun secara bahasa lafaz tersebut juga dapat diartikan suci. Ia juga menambahkan, bahwa tujuan dari 'iddah adalah untuk mengetahui kosongnya rahim, dan hal itu lebih dapat diketahui dengan ḥaid, bukan dengan suci.⁴⁹

3) Isu Talak Tiga Secara Langsung⁵⁰

Al-Ṣābūnī mendukung pendapat Jumhūr, baik dari kalangan sahabat maupun ṭābi'īn, serta empat mazhab fikih (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī), menyatakan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus, adalah sah dianggap sebagai talak tiga, baik hukum pengucapannya haram maupun makruh, karena bertentangan dengan ayat.⁵¹ Adapun pendapat yang dianggap lemah, disampaikan oleh Ṭāwūs, Ibn Taimiyah dan mazhab Imāmiyah bahwa, talak yang terucap tiga sekaligus, dianggap satu.⁵² Menurut al-Ṣābūnī persoalan ini telah terjadi kesepakatan, sehingga telah diyakini kebenarannya. Ia tidak mempertimbangkan konteks sosial sebagaimana tindakan 'Umar ra yang memutuskan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus dianggap sebagai talak satu, sebab orang-orang pada saat itu gegabah dan sangat mudah mengucapkan talak.⁵³

⁴⁹ Ibid., I/233.

⁵⁰ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an 2: 228-231, sebagaimana pembahasan sebelumnya.

⁵¹ Riwayat dari Mujāhid, perihal keputusan Ibn 'Abbās ra “عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَجَاءَهُ “ قَالَ: بِنُطْلُقِ أَحَدَكُمْ فَيَرْكَبُ الْحُمُوقَةَ ... وَإِنَّكَ لَمْ تَتَّقِ اللَّهَ فَلَا أَجِدُ لَكَ مَخْرَجًا عَصَيْتَ رَبَّكَ وَبَانَثَ مِنْكَ امْرَأَتُكَ”. al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, VII/542.

⁵² Riwayat dari Ibn 'Abbās ra “كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ “ وَوَاحِدَةٌ”. Muslim al-Naisabūrī, *Sahih Muslim*, II/1099. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/235-236.

⁵³ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/236.

4) Isu *Muḥallil* Hasil Rekayasa⁵⁴

Al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Jumhūr (Mālik, al-Shāfi'ī, Aḥmad, dan al-Thaurī) bahwa, nikahnya *muḥallil* batal, dan bagi suami pertama tidak halal menikahi istrinya kembali.⁵⁵ Adapun pendapat lain yang dianggap lemah disampaikan oleh kalangan Ḥanafiyah dan sebagian ulama Shāfi'iyah menyatakan bahwa, pernikahan yang dilakukan oleh *muḥallil* hukumnya makruh, tapi status hukum pernikahannya tetap sah.⁵⁶ Dalam hal ini, al-Ṣābūnī beralasan bahwa nikah *muḥallil* sama hal dengan nikah mut'ah yang jelas-jelas haram, sebab sama-sama dibatasi waktu, padahal suatu pernikahan haruslah ditujukan untuk selamanya. Dengan demikian, ia tampak menggunakan qiyās di dalam melakukan *tarjīḥ* tersebut.⁵⁷

5) Isu Batasan Maksimal dalam Poligami⁵⁸

Persoalan ini berawal dari perbedaan pendapat tentang makna huruf wawu dalam lafaz “مُنْفَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ” pada Q.S. al-Nisā [4]: 3, apakah huruf tersebut bermakna mengumpulkan ataukah pilihan. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī berpegang pada *ijmā'* ulama (sejak masa sahabat), bahwa huruf wawu tersebut bermakna pilihan, bukan mengumpulkan, sebagaimana hal ini dijelaskan oleh

⁵⁴ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an 2: 228-231, sebagaimana pembahasan sebelumnya.

⁵⁵ Salah satu riwayat yang dijadikan *hujjah* oleh Jumhūr (Mālik, al-Shāfi'ī, Aḥmad, dan al-Thaurī) adalah: “قَالَ غَمَزُ: «لَا أُوتِي بِمُحَلِّلٍ وَلَا مُحَلَّلٍ لَهُ إِلَّا رَجَعْتُهُمَا»”. Ibn Abi Shaibah, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, VII/292.

⁵⁶ Adapun *hujjah* yang dipegang oleh kalangan Ḥanafiyah dan sebagian ulama Shāfi'iyah diambil dari riwayat al-Auzāi “رَوَى عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ فِي نِكَاحِ الْمُحَلِّلِ: بَيِّنَ مَا صَنَعَ وَالنِّكَاحَ جَائِزًا”. Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī (w. 671 H), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an/Tafsīr al-Qurṭubī*, Juz. III, Cet. II, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964), 149. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/240-241.

⁵⁷ Ibid., I/241.

⁵⁸ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an 4: 1-4.

al-Zamakhsharī dan al-Qurṭubī. Dengan demikian, batasan maksimal lelaki di dalam melakukan poligami adalah sampai 4 orang istri. Hal ini tentunya berbeda dengan Kelompok Rafīdah dan sebagian Zāhiriyah, membolehkan lelaki mengumpulkan istri sampai 9 orang wanita, karena huruf wawu pada ayat tersebut bermakna mengumpulkan.⁵⁹

6) Isu Pengelolaan Harta Milik *Safīh* Dewasa⁶⁰

Menurut al-Ṣābūnī pendapat yang lebih kuat, disampaikan oleh Jumhūr dan sebagian ulama Ḥanafiyah (Abū Yūsuf dan Muḥammad) bahwa, seorang *safīh* yakni orang yang mempunyai keterbatasan akal walaupun ia sudah besar, maka hartanya tidak dapat diserahkan kepadanya, yakni tetap berada di tangan wali yang mengurusnya. Hal ini berbeda dengan pendapat Abū Ḥanīfah yang dianggapnya lemah bahwa, apabila seseorang telah mencapai usia 15 tahun, maka harta miliknya haruslah diserahkan kepadanya, baik ia mempunyai kecakapan ataupun tidak, di dalam mengelola harta benda tersebut.⁶¹

7) Isu Pengelolaan Harta Anak Yatim⁶²

Persoalan yang diperselisihkan dalam hal ini berkaitan dengan boleh tidaknya seorang wali yang miskin untuk menggunakan harta milik anak yatim yang diasuhnya. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat al-Ṭabarī, bahwa seorang *wasī* atau wali boleh mengambil harta anak yatim dengan cara berhutang. Menurutnya, pendapat tersebut dapat mempertemukan naṣṣ yang

⁵⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/303.

⁶⁰ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 4: 5-10.

⁶¹ Terdapat riwayat dari Ibnu 'Abbās ra "إِنَّ الرَّجُلَ لَتَنْبُثَ لِحَيْثُهُ وَإِنَّهُ لَضَعِيفُ الْأَخْرِ لِنَفْسِهِ، ضَعِيفُ الْعَطَاءِ مِنْهَا". Muslim al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/1444. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/314-315

⁶² Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 4: 5-10.

tampak bertentangan. Dengan demikian, ia mengesampingkan pendapat imam Aḥmad bahwa, seorang *waṣī*/wali boleh memakan harta anak yatim yang diasuhnya dengan cara yang baik “*ma’rūf*”, berdasarkan Q.S. al-Nisā [4]: 6. Demikian juga dengan pendapat ulama Ḥanafiyah bahwa, pengasuh anak yatim tidak boleh mengambil harta mereka, baik dengan jalan hutang ataupun yang lain, berdasarkan keumuman larangan pada Q.S. al-Nisā [4]: 2, 10, 128, dan Q.S. al-Baqarah [2]: 188.⁶³

8) Isu Batas Minimal Mahar⁶⁴

Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat imam Shāfi’ī dan imam Aḥmad dan menjadi pegangan Jumhūr bahwa, tidak ada batasan minimal di dalam ketentuan nilai mas kawin, dan boleh berupa apapun yang memiliki nilai (harga).⁶⁵ Adapun beberapa pendapat lain yang dianggap lemah adalah pendapat imam Abū Ḥanīfah bahwa, nilai minimal mas kawin adalah sebesar 10 dirham atau 1 dinar.⁶⁶ Pendapat imam Mālik bahwa, nilai minimal mas kawin yang harus diberikan kepada istri adalah sebesar 3 dirham (seperempat dinar).⁶⁷

⁶³ Muḥammad bin Ja’fir bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālīb al-Āmilī, Abū Ja’far al-Ṭabarī (w. 310 H), *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, Juz. VI, Taḥqīq: ‘Abdullāh bin ‘Abd. al-Muḥsin al-Turkī, Cet. I, (Turki: Dār Hajar li al-Ṭibā’ah, 2001), 412.

⁶⁴ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an 4: 19-24.

⁶⁵ Dalam dialog antara ‘Umar ra dengan seorang wanita, ‘Umar ra mengakui pendapat wanita tersebut yang benar bahwa tidak ada batasan maksimal atau minimal untuk mahar. “قال عمر بن الخطاب: “... فقال عمر رضي الله عنه أصابت امرأة وأخطأ عمر... لأن الله تعالى قال واتيتهم إحداهن قطاراً... فقال عمر رضي الله عنه أصابت امرأة وأخطأ عمر...”. Abū al-Fidā Ismā’īl bin ‘Umar Ibnu Kathīr, al-Qurashi al-Baṣī (w. 774 H), *Musnad Amīr al-Mu’minīn Abī Hafṣ ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb ra, wa Aqwāluh ‘alā Bāb al-‘Ilm*, Juz. II, Taḥqīq. ‘Abd al-Mu’ṭī Qal’ajī, Cet. I, (tt.: Dār al-Wafā al-Manṣūrah, 1991), 573.

⁶⁶ Redaksi riwayat di atas “لا صدقاً دون عشرة دراهم”. al-Dār Quṭnī, *Sunan al-Dār Quṭnī*, IV/358.

⁶⁷ al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, I/322-323.

9) Isu Pemberlakuan Sanksi *Nushūz*.⁶⁸

Para ulama memperselisihkan perihal sanksi bagi istri yang *nushūz*, haruskah diberlakukan secara runtut ataukah tidak. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat imam Aḥmad dan segolongan ahli ilmu bahwa, hukuman *nushūz* harus diberlakukan secara urut sebagaimana urutan yang disebutkan oleh ayat. Mereka berpendapat bahwa huruf wawu dalam ayat tersebut menunjukkan *tartīb* (urutan) terhadap pemberlakuan sanksi hukuman dari hukuman yang paling ringan sampai yang paling berat.⁶⁹ Hal ini berbeda dengan pendapat imam al-Shāfi'ī yang menyatakan bahwa, sanksi *nushūz* tidak harus diterapkan secara *tartīb*, sebab sebab huruf wawu pada ayat tersebut menunjukkan “*muṭlaq al-jam'ī*”.⁷⁰

10) Isu Makna *lamastum al-nisā*⁷¹

Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat imam Abū Ḥanīfah yang dinukil dari ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ibn ‘Abbās dan al-Ḥasan, bahwa makna lafaz tersebut adalah jimak. Dengan demikian, menyentuh kulit wanita tidak membatalkan wuḍū’, baik dilakukan dengan *shahwat* maupun tidak. Atas dasar ini, pendapat-pendapat lain dianggap lemah oleh al-Ṣābūnī, yaitu pendapat imam al-Shāfi'ī yang dinukil dari Ibn Mas’ūd, Ibn ‘Umar dan al-Sha’bī, bahwa maksudnya adalah menyentuh dengan tangan. Demikian juga

⁶⁸ Pembahasan ini diangkat oleh al-Sabuni ketika ia menafsirkan al-Qur’an 4: 34-36. Ibid., I/336.

⁶⁹ Dalam hal ini juga terdapat riwayat dari ‘Alī bin Abī Ṭālib ra “ فَإِنْ ائْتَمَّتْ فَلَا سَبِيلَ لَهَا عَلَيْهَا، فَإِنْ ” يَعْطَاهَا بِلِسَانِهِ، فَإِنْ ائْتَمَّتْ فَلَا سَبِيلَ لَهَا عَلَيْهَا، فَإِنْ ”. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar al-Rāzī, Faḥr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H), *Mafātiḥ al-Ghaib/al-Tafsīr al-Kabīr*, Juz. 10, Cet. III, (Bairūt: Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), 72.

⁷⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān...*, I/ 336.

⁷¹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 4: 43.

dengan imam Mālik berpendapat, jika menyentuh wanita dengan *shahwat* maka wuḍū'nya batal. Namun jika tidak *shahwat*, wuḍū'nya tidak batal.⁷²

11) Isu hukum Asal Nikah⁷³

Terdapat tiga pendapat perihal hukum asal nikah, yaitu wajib, mubah dan sunnah. Dalam hal ini al-Ṣābūnī mendukung dan mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama (Ḥanafiyah, Mālikiyah, dan Ḥanābilah) bahwa, hukum asal nikah adalah sunnah. Dengan demikian al-Ṣābūnī melemahkan pendapat-pendapat lain, misalkan pendapat ulama Shāfi'iyah bahwa, hukum asal nikah adalah mubah, seperti hal perbuatan-perbuatan mubah lainnya. Demikian juga dengan pendapat kelompok Zāhiriyah yang menyatakan bahwa hukum asal nikah adalah wajib. Alasan yang menguatkan *tarjih* al-Ṣābūnī adalah tidak adanya dalil yang mewajibkan nikah, dan dengan banyaknya riwayat yang menganjurkan untuk menikah merupakan indikasi bahwa hukum nikah tidak sekedar *mubāh*.⁷⁴

12) Isu Batas Minimal usia Baligh⁷⁵

Terdapat dua pendapat terkait hal ini, namun al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat Jumhūr ulama; al-Shāfi'i, Aḥmad, Abū Yūsuf, Muḥammad, juga terdapat riwayat dari Abū Ḥanifah menegaskan bahwa, usia baligh bagi laki-laki dan perempuan adalah 15 tahun, sesuai dengan kebiasaan yang berlaku.

⁷² al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/347-348.

⁷³ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an 24: 32-34.

⁷⁴ Dalam hal ini al-Jaṣṣaṣ menjelaskan lebih lanjut bahwa, suatu bukti tidak wajibnya nikah adalah tidak diperkenankannya seorang sayyid (pemilik budak) untuk memaksa budaknya agar menikah. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/134-135. Demikian juga tidak boleh ada paksaan terhadap seorang janda, berdasarkan riwayat: "عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لَا تُنْكَحُ الْيَتِيمَ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ ». Aḥmad bin Ḥusain bin 'Alī, Abū Bakar al-Baihaqī (w.458 H), *al-Sunan al-Saghīr li al-Baihaqī*, Juz. III, Cet. I, Taḥqīq. 'Abd al-Mu'ī Amīn Qal'ajī, (Pakistan: Jamī'ah al-Dirāsāt al-Islāmiah, 1989), 23.

⁷⁵ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 24: 58-60.

Di samping itu juga terdapat riwayat dari Ibnu ‘Umar ra.⁷⁶ Atas dasar ini, al-Şābūnī menganggap lemah pendapat kelompok Ḥanafiyah bahwa, usia baligh terjadi jika seorang anak sudah mencapai usia 18 tahun.⁷⁷ Dalam hal ini al-Şābūnī beralasan bahwa masalah-masalah semacam ini sepatutnya ditetapkan berdasarkan kebiasaan “*‘Ādah*”.⁷⁸

13) Isu Batas minimal Usia *Radā’*.⁷⁹

Dalam hal ini, al-Şābūnī menguatkan pendapat Jumhūr ulama: imam Mālik, al-Shāfi‘ī, Aḥmad dan juga dua murid Abū Ḥanīfah; Muḥammad dan Abū Yūsuf bahwa, susuan (*radā’*) yang dapat menjadikan *maḥram*, adalah jika dilakukan oleh bayi dalam rentang usia 2 tahun. Pendapat ini didasarkan pada Q.S. Luqmān [31]: 14 “وفصاله في عامين”, dan juga al-Baqarah [2]: 233 “يرضعن”⁸⁰ Adapun pendapat lain dalam hal ini adalah pendapat imam Abū Ḥanīfah bahwa, *radā’* dapat menyebabkan *maḥram*, jika dilakukan dalam rentang usia bayi 2,5 tahun. Pendapat ini didasarkan pada Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15, “وحمله وفصاله ثلاثون شهرا”. Menurut al-Şābūnī, keunggulan pendapat Jumhūr,

⁷⁶ Adapun redaksi riwayat di atas adalah “حديث ابن عمر في الصحيحين أنه عرض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فأجازه”⁷⁷ Muḥammad Jamal al-Dīn bin Muḥammad Sa‘īd bin Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī (1332), *Mahāsīn al-Ta’wīl*, Juz. VIII, Taḥqīq. M. Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418), 59.

⁷⁷ Berdasarkan al-Qur’an 17: 34 “حتى يبلغ أشده”, dan juga riwayat dari Ibnu ‘Abbās bahwa, anak laki-laki masuk usia bāligh ketika telah berusia 18 tahun, sedangkan anak perempuan, adalah ketika berusia 17 tahun. al-Şābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/153-154.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Şābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 24: 58-60.

⁸⁰ al-Şābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/177-178.

disebabkan karena ia langsung dapat dipahami berdasarkan *ẓāhir* ayat tanpa perlu melakukan *ta'wīl*.⁸¹

14) Isu Keharaman Menikahi Mantan Istri Rasulullah saw.⁸²

Berkaitan dengan persoalan ini, al-Ṣābūnī memilih pendapat imam Ḥaramain menyatakan bahwa, keharaman tersebut hanya berlaku bagi istri yang sudah didukhūl saja, berdasarkan riwayat tentang pernikahan Ash'ath bin Qais dengan al-Musta'idzah pada masa 'Umar ra.⁸³ Hal ini berbeda dengan pendapat imam al-Shāfi'ī bahwa, keharaman menikahi mantan istri Rasulullah saw. berlaku secara mutlak bagi setiap wanita yang disebut sebagai istri, baik yang telah diceraikan oleh Rasulullah maupun tidak, berdasarkan *ẓāhir* ayat. Menurut al-Ṣābūnī keunggulan pendapat imam Ḥaramain disebabkan karena riwayat yang diajukannya merupakan penjelasan yang mengecualikan persoalan tersebut dari keumuman ayat yang diajukan oleh al-Shāfi'ī.⁸⁴

15) Isu pembayaran Mahar Sebab *Khalwat* yang Sah⁸⁵

Persoalan yang diperselisihkan oleh para ulama adalah perihal *khalwat* yang dilakukan oleh suami-istri tanpa terjadi jimak, apakah mewajibkan pembayaran mahar, dan membawa konsekuensi wajibnya melaksanakan

⁸¹ Ibid.

⁸² Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 33: 6.

⁸³ Berdasarkan riwayat bahwa Ash'ath bin Qais menikahi al-Musta'idzah pada masa 'Umar ra. Kemudian sang khalifah bermaksud merajam Ash'ath. Maka ia pun diberitahu bahwa wanita tersebut tidak pernah didukhūl oleh Rasulullah saw. (sebelum diceraikan), maka 'Umar pun membatalkan maksudnya. Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf bin 'Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān Athīr al-Dīn al-Andalūsī (w. 745 H), *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-tafsīr*, Juz. VIII, Taḥqīq. Ṣidqī M. Jamīl, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1420), 454.

⁸⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/203.

⁸⁵ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 33: 49.

‘iddah jika terjadi perceraian. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat Jumhūr Ḥanafiyah, Mālikiyah, dan Ḥanābilah berpendapat bahwa, hal itu mewajibkan ‘iddah dan mahar, sebab hukum *khalwat* itu seperti jimak, berdasarkan beberapa riwayat ḥadīth. Adapun pendapat yang lain disampaikan oleh al-Shāfi’ī bahwa, *khalwat* tersebut tidak mewajibkan mahar dan ‘iddah. Hal ini disebabkan karena redaksi “من قبل ان تمسوهن” adalah kinayah dari jimak.⁸⁶

16) Isu Pemberian *Mut’ah* untuk Mantan Istri⁸⁷

Berkaitan dengan hal ini, al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat kelompok Ḥanafiyah dan Shāfi’iyah bahwa, *mut’ah* wajib diberikan hanya kepada wanita yang dicerai sebelum didukhūl yang belum ditentukan maharnya, berdasarkan Q.S. al-Baqarah [2]: 236. Namun jika sudah ditentukan maharnya, maka menurut Ibnu ‘Abbās ra, pemberian harta (*mut’ah*) hukumnya mustahab atau sunnah. Ketentuan ini berbeda dengan pendapat Ḥasan al-Baṣrī bahwa, *mut’ah* wajib diberikan kepada setiap wanita yang dicerai, baik yang sudah ditentukan maharnya atau belum, berdasarkan Q.S. Aḥzāb [33]: 49. Demikian juga dengan pendapat kalangan Mālikiyah yang menyatakan bahwa, memberikan harta *mut’ah* hukumnya sunnah/*mustahab*

⁸⁶ Di antara riwayat tersebut adalah “من كسفت جمار امرأة ونظر إليها فقد وجب الصداق دخل” قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كَسَفَتْ جِمَارَ امْرَأَةٍ وَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَدْ وَجِبَ الصَّدَاقُ دَخَلَ». al-Dār Quṭnī (w. 385 H), *Sunan al-Dār Quṭnī*, IV/473. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/211-212.

⁸⁷ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 33: 49.

bagi semua wanita yang dicerai tanpa terkecuali, baik yang sudah ditentukan maharnya atau belum, berdasarkan Q.S. al-Baqarah [2]: 237.⁸⁸

17) Isu Nikah dengan Akad Hibah⁸⁹

Persoalan yang muncul dalam hal ini adalah perihal kebolehan melakukan nikah dengan akad hibah apakah khusus bagi nabi ataukah berlaku juga untuk umatnya. Dalam hal ini al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama Mālikiyah, Shāfi'iyah, dan Ḥanābilah bahwa hal itu hanya khusus bagi Nabi. Mereka berpegang pada ayat, yakni Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50. Adapun pendapat lain yang berbeda disampaikan oleh kelompok Ḥanafiyah bahwa hal itu boleh juga dilakukan oleh umat Islam, berdasarkan ayat yang sama namun dengan interpretasi yang berbeda. Menurut mereka, jika Nabī boleh melakukannya, maka umatnya pun boleh. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menegaskan bahwa naṣṣ yang membolehkan nikah dengan akad (hibah) dalam Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50 bersifat khusus bagi Rasulullah saja.⁹⁰

18) Isu Syarat bagi Calon Istri Rasulullah saw.⁹¹

Dalam hal ini, para ulama memperdebatkan apakah calon istri Rasulullah saw harus seorang *muhājirah*, yakni wanita yang hijrah dari Mekah ke Madinah, ataukah boleh juga selain mereka. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Jumhūr mufassirīn, bahwa hijrah tidak menjadi syarat dalam persoalan tersebut, berdasarkan redaksi “التي اتيت اجورهن” pada Q.S.

⁸⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/213-214.

⁸⁹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 33: 50-52.

⁹⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/224.

⁹¹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 33: 50-52.

al-Aḥzāb [33]: 50.⁹² Adapun pendapat lain yang dianggap lemah oleh al-Ṣābūnī, disampaikan oleh Qāḍī Abū Ya'la bahwa, hijrah menjadi syarat bagi wanita yang hendak dinikahi oleh Rasulullah saw, berdasarkan redaksi “ التي هاجرن معك”, pada ayat yang sama.⁹³ Menurut al-Ṣābūnī, penyebutan “hijrah” pada ayat tersebut, tidak lain disebabkan karena adanya unsur keutamaan “*afḍaliyah*” di dalamnya, bukan sebagai syarat bagi calon istri Rasulullah saw.⁹⁴

19) Isu *Qasm* bagi Nabi⁹⁵

Dalam persoalan ini, *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama (kelompok Shāfi'iyah, al-Jaṣṣāṣ) yang dipertegas oleh Ibn Kathīr bahwa, *qasm* atau gilir inap dirumah istri tidaklah wajib bagi Nabi, berdasarkan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 51. Adapun pendapat yang dianggap lemah dalam persoalan ini, disampaikan oleh sebagian ulama bahwa, Nabi wajib menerapkn *qasm* bagi istri-istrinya, berdasarkan adanya riwayat tentang *qasm*.⁹⁶ Berkaitan dengan hal ini, *tarjīḥ* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī lebih didasarkan pada *ẓāhir* ayat.⁹⁷

⁹² al-Qur'an, 33: 50.

⁹³ al-Qur'an, 33: 50.

⁹⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/225.

⁹⁵ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 33: 50-52.

⁹⁶ Redaksi riwayat yang dimaksud adalah: “اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أُمَّلِكُ، فَلَا تَلْعَنِي فِيمَا تَمْلِكُ، وَلَا أُمَّلِكُ”. Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl al-Dārimī (w. 255 H), *Sunan al-Dārimī/Musnad al-Dārimī*, Juz. 3, Cet. I, Taḥqīq. Ḥusain Ṣalīm, (al-Mamlakah al-‘Arabiah al-Su’ūdiyyah: Dār al-Mughnī, 2000), 1416.

⁹⁷ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/226-227.

20) Isu *Istimtā'* pada masa *Zihār*.⁹⁸

Berkaitan dengan persoalan ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat menurut Jumhūr ulama Ḥanafiyah, Mālikiyah, Ḥanābilah dan salah satu pendapat al-Shāfi'ī bahwa, pada masa *zihār* suami tidak boleh melakukan *istimtā'* yakni bersenang-senang dengan istrinya walaupun tidak melakukan jimak, sebab semua itu merupakan pendahuluan dari jimak. Dengan demikian, al-Ṣābūnī menganggap lemah pendapat Sufyān al-Thaurī dan salah satu pendapat al-Shāfi'ī yang memperbolehkan bagi seorang suami melakukan *istimtā'* kepada istrinya pada masa *zihār* asalkan tidak melakukan jimak, sebab yang dilarang dalam hal ini hanyalah “المسيس” yang merupakan kināyah dari jimak.⁹⁹

21) Isu Makna “*al-‘Aud*” pada ayat *Zihār*.¹⁰⁰

Tarjīh yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Jumhūr ulama (empat Imam mazhab) bahwa makna lafaz tersebut adalah ‘*azm* (hasrat) suami terhadap jimak sehingga ia ingin mempertahankan istrinya, walaupun dalam kondisi tersebut ia dapat menceraikannya. Hal ini berbeda dengan pendapat kelompok Zāhiriyah yang dianggap lemah oleh al-Ṣābūnī, bahwa maksud lafaz tersebut adalah mengulang ucapan *zihār* untuk kedua kalinya. Jika tidak diulangi pengucapannya, maka tidak dapat disebut sebagai

⁹⁸ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 58: 1-4.

⁹⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/380-381.

¹⁰⁰ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 58: 1-4.

zihār. Dengan demikian, suami tidak wajib membayar kafarat jika mengulangi ucapan *zihār* itu.¹⁰¹

22) Isu Jimak Sebelum membayar *Kafārat Zihār*.¹⁰²

Berkaitan dengan permasalahan ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jūmhūr fuqahā bahwa, dengan melakukan hal tersebut di atas, suami telah melakukan maksiat dan dosa kepada Allah. Dengan demikian, dia harus bertaubat serta menahan diri dari melakukan jimak kepada istrinya sampai dapat membayar kafarat.¹⁰³ Hal ini berbeda dengan pendapat Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahwa kafaratnya dinyatakan gugur, namun suami menanggung berdosa karena telah bermaksiat kepada Allah.¹⁰⁴

e. Isu dalam Fikih *Mawāriṭh*

Dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, al-Ṣābūnī tidak banyak membahas perdebatan dalam persoalan fikih *mawāriṭh*, kecuali hanya satu persoalan saja, yaitu masalah pewarisan *dhaw al-arḥām*. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat tentang peluang *dhaw al-arḥām* untuk mewaris jika tidak diketemukan *dhaw al-furūd* maupun *dhaw al-‘aṣābah*.¹⁰⁵ *Tarjīh* yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī lebih mendukung pendapat ulama Ḥanafiyah dan Jūmhūr Fuqahā bahwa, *dhaw al-arḥām* lebih berhak daripada *bait al-māl*.

¹⁰¹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/381-382.

¹⁰² Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 58: 1-4.

¹⁰³ Hal ini didasarkan pada sebuah riwayat, bahwasannya ada seorang lelaki yang melakukan *zihār* terhadap istrinya, kemudian dia menjimaknya sebelum membayar kafarat. Maka ia pun bertanya kepada Nabi saw. dan beliau menjawab: “minta ampunlah kepada Allah, dan jangan kembali lagi pada istrimu sampai engkau membayar kafarat”. Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd, Abū Maṣūūr al-Māturīdī (w. 333 H), *Tafsīr al-Māturīdī*, Juz. IX, Cct. I, Taḥqīq. Majdī Bāsalūm, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005), 557.

¹⁰⁴ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/386.

¹⁰⁵ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 33: 6.

Adapun pendapat yang dianggap lemah dalam hal ini disampaikan oleh al-Shāfi'ī bahwa, *dhaw al-arḥām* tidak mendapatkan warisan, dan bait al-māl lebih berhak daripada mereka..¹⁰⁶

f. Isu-Isu dalam Fikih *Siyāsah* dan Hubungan Antar Negara

1) Isu Batasan Kriteria Musyrik.¹⁰⁷

Persoalan utama yang diangkat oleh al-Ṣābūnī dalam hal ini berkaitan dengan batasan mushrik, apakah hanya penyembah berhala ataukah ahli kitab juga termasuk di dalamnya. Dalam hal ini, *tarjīḥ* al-Ṣābūnī memenangkan pendapat sebagian ulama bahwa, lafaz tersebut berlaku umum bagi semua orang kafir termasuk ahli kitab, jika mereka terbukti telah menyekutukan Allah walaupun tidak disebut mushrik sebab ahli kitab masih berpegang pada kitab *samāwī*. Menurut al-Ṣābūnī, pendapat tersebut lebih unggul daripada pendapat Jumhūr yang menyatakan bahwa istilah mushrik, berlaku khusus hanya bagi para penyembah patung dan berhala. Sedangkan ahli kitab walaupun mereka kafir, namun tidak termasuk dalam kategori mushrik.¹⁰⁸

2) Isu Najisnya Orang Mushrik¹⁰⁹

Dalam hal ini, *tarjīḥ* al-Ṣābūnī menggunggulkan pendapat Jumhūr mufassir dan Fuqahā, bahwa tubuh orang mushrik pada hakikatnya tidak najis. Terbukti, ketika mereka masuk Islam tubuh mereka suci, sehingga hukum mandinya tidak wajib (berdasarkan Ijmā'). Adapun najis yang

¹⁰⁶ Menurut Jumhūr, ayat tentang waris berlaku umum untuk semua kerabat baik *dhaw al-furūd* dan *dhaw al-aṣābah*, maupun *dhaw al-arḥām*. Sedangkan menurut al-Shāfi'ī, tidak terdapat *naṣṣ qat'ī* yang menegaskan perihal pewarisan *dhaw al-arḥām*. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/203-204.

¹⁰⁷ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 9: 28-29.

¹⁰⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/415.

¹⁰⁹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 9: 28-29.

dimaksud dalam Q.S. al-Taubah [9]: 28, adalah najis *ma'nawī* atau najis batin, sebab mereka tidak bersuci ataupun mandi jinābat serta tidak menjauhi barang najis, selama mereka masih mushrik. Dengan demikian, najis yang disematkan pada orang-orang mushrik merupakan penekanan (*mubālaghah*) bahwa mereka tidak jauh dari sifat-sifat najis tersebut.¹¹⁰ Adapun pendapat yang dianggap lemah dalam hal ini disampaikan oleh al-Zamakhsharī yang dinukil dari Ibnu 'Abbās ra bahwa tubuh orang mushrik adalah najis seperti anjing dan babi, berdasarkan *ẓāhir* ayat.¹¹¹

3) Isu Nominal *Jizyah*.¹¹²

Apa yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dalam menyelesaikan persoalan ini cukup menarik, sebab ia tidak mengunggulkan satupun pendapat yang disampaikan para ulama perihal nominal *jizyah* yang harus dibayar oleh kafir *dhimmī* kepada pemerintahan Islam.¹¹³ Hal ini disebabkan karena al-Ṣābūnī lebih memilih untuk mengembalikan persoalan pada riwayat-riwayat yang menjadi akar perbedaan pendapat dalam masalah tersebut.¹¹⁴ Apalagi terdapat penjelasan dari Mālik bin Anas, bahwa 'Umar ra menarik *jizyah* dalam jumlah yang berbeda-beda. Menurut al-Ṣābūnī, tindakan 'Umar ra tersebut

¹¹⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/ 415.

¹¹¹ Demikian juga dengan riwayat al-Ṭabarī dari Ḥasan al-Baṣrī bahwa, siapapun yang bersalaman dengan orang mushrik, hendaknya berwuḍū, berdasarkan riwayat dari al-Ḥasan “ عن الحسن قال: من صافحهم فليتوضأ”. Jamal al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Muḥammad al-Jauzī (w. 597 H), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Juz. II, Taḥqīq. 'Abd. al-Razzāq al-Mahdī, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1422 H), 248. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/ 415-416.

¹¹² Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 9: 28-29.

¹¹³ Dalam hal ini, Imām Abū Ḥanīfah dan Aḥmad berpendapat bahwa, beban *jizyah* bagi orang-orang kaya adalah 48 dirham, kalangan ekonomi menengah sebesar 24 dirham, dan untuk orang miskin yang mampu bekerja, 12 dirham. Sedangkan menurut Imām Mālik bahwa, beban *jizyah* sebesar 4 dinar atau 40. Adapun menurut Imām al-Shāfi'ī bahwa, beban *jizyah* tersebut sebesar 1 dinar, yang dibayarkan sekali dalam setahun. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/417

¹¹⁴ Ibid.

berdasarkan ijtihad, dengan mempertimbangkan faktor kaya/miskinnya para pembayar *jizyah* tersebut. Ia pun menyimpulkan, bahwa tidak ada ketentuan tertentu terhadap nominal *jizyah* yang harus dibayarkan, sebab semuanya dikembalikan pada ijtihad imam pada masanya masing-masing¹¹⁵

4) Isu Makna Lafaz “ضرب الرقاب”.

Ketika menafsirkan Q.S. Muḥammad [47]: 4 muncul persoalan yang *debatable* perihal makna lafaz tersebut. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat al-Sūfī dan Jumhūr mufassirīn bahwa, yang dimaksud dengan lafaz tersebut adalah perang. Dengan demikian, ia mengesampingkan pendapat sebagian mufassir lainnya, bahwa maksud dari redaksi tersebut adalah membunuh tawanan secara perlahan. Lebih lanjut, al-Ṣābūnī menegaskan, bahwa secara redaksional, kata “ضرب الرقاب” bertujuan untuk “الاثخان” yakni melemahkan musuh. Dan jika sudah ditawan, otomatis mereka sudah lemah.¹¹⁶

5) Isu Tebusan Tawanan dari Pihak Lawan.¹¹⁷

Cara penyelesaian al-Ṣābūnī terhadap persoalan ini tidak berbeda dengan persoalan nominal *jizyah* pada pembahasan sebelumnya, di mana al-Ṣābūnī tidak memilih salah satu dari pendapat yang ditampilkannya. Dalam hal ini terjadi perdebatan antara kelompok Ḥanafiyah yang melarang

¹¹⁵ Ibid., I/418.

¹¹⁶ Ibid., II/325.

¹¹⁷ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 47: 4.

penerimaan tebusan atas tawanan¹¹⁸, yang bertolak belakang dengan pendapat Jumhūr ulama: imam Mālik, al-Shāfi’ī, dan Aḥmad bin Hanbal yang memperbolehkannya.¹¹⁹ Menurut al-Ṣābūnī, persoalan ini harus dikembalikan kepada pihak yang bertanggung jawab, agar keputusan yang diambil sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatan umat Islam. Dengan demikian, tawanan tersebut dapat dibunuh, ditebus, dijadikan budak, bahkan bisa juga dibebaskan tanpa syarat sebagaimana hal itu pernah dilakukan oleh Rasulullah saw.¹²⁰

6) Isu Status Harta *Bughat*.¹²¹

Perdebatan dalam hal ini berkaitan dengan boleh tidaknya harta *bughat* dijadikan *ghanīmah* (rampasan perang). Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Imām Mālik dan al-Shāfi’ī bahwa, harta dan diri mereka tidak boleh dijadikan harta rampasan, berdasarkan beberapa riwayat yang membedakan perlakuan antara *bughat* dan orang-orang kafir.¹²² Adapun beberapa pendapat lain yang dianggap lemah oleh al-Ṣābūnī, adalah pendapat

¹¹⁸ Mereka beralasan bahwa ayat *fidā’*, (al-Qur’an, 47: 4), telah dinasakh oleh ayat *qitāl* (al-Qur’an, 9: 5 dan 29). Di samping itu, mereka juga menggunakan dalil Aqlī bahwa, jika mereka dapat ditebus oleh musuh, maka hal itu akan dapat memperkuat kedudukan musuh. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/327-330.

¹¹⁹ Al-Qur’an, 47: 4, memberikan pilihan secara mutlak tanpa ada batasan maupun syarat tertentu antara tiga hal, yaitu: meminta tebusan, membunuh tawanan, ataupun menjadikan mereka sebagai budak. Di samping itu, ayat tersebut *muḥkam*, maka tidak bisa dinasakh oleh ayat yang lain ataupun sunah. Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 49: 6-10.

¹²² Di antara *hujjah* yang dipegang oleh Jumhūr adalah perkataan ‘Alī bin Abī Ṭālib, tentang posisi ‘Āishah ra, pasca perang Jamal, “إِنَّا أَفْتَسَبُونَ أُمَّكُمْ عَائِشَةَ، تَسْتَجِلُّونَ مِنْهَا مَا تَسْتَجِلُّونَ مِنْ غَيْرِهَا وَهِيَ أُمَّكُمْ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ: إِنَّا،” Aḥmad bin Shu’aib bin ‘Alī al-Khurasānī, al-Nasā’ī (w.303 H), *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. VII, Cet. I, Taḥqīq. Ḥasan ‘Abd al-Mun’im, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2001), 480. Juga sabda Rasūl : “هَلْ تَذَرِي كَيْفَ حُكْمِ اللَّهِ، فَيَمُنُّ بَعِي مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ؟ قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: لَا يُجْهَرُ عَلَيَّ بِحَرْبِهَا،” Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Wāḥidī al-Naisabūrī al-Shāfi’ī (w. 468 H), *al-Wasīṭ fī Tafṣīr al-Qur’ān al-Majīd*, Juz. IV, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), 154.

Abū Yūsuf bahwa, harta mereka menjadi *ghanīmah* bagi umat Islam. Begitu juga dengan pendapat Muḥammad bin Ḥasan al-Shaibānī bahwa, harta mereka bukanlah *ghanīmah*, namun dapat digunakan sebagai biaya untuk memerangi mereka. Namun jika perang telah usai, maka semuanya harus dikembalikan lagi kepada mereka.¹²³ Al-Ṣābūnī menegaskan bahwa, *bughāt* bukanlah orang-orang kafir, maka diri dan hartanya tidak boleh dijadikan harta rampasan perang. Sebab jika hal itu terjadi, maka mereka akan semakin membenci pemerintahan yang sah dan tidak akan kembali masuk barisan muslimīn.¹²⁴

g. Isu-Isu dalam Fikih *Jināyah*.

1) Isu Hakikat Sihir.¹²⁵

Al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama bahwa, sihir adalah nyata dan mempunyai hakikat serta pengaruh terhadap manusia. Jika tidak demikian, maka tidak mungkin Allah memerintahkan manusia untuk berlindung kepada-Nya dari para tukang sihir yang meniup buhul-buhul.¹²⁶ Adapun pendapat lain yang dianggap lemah dalam hal ini, disampaikan oleh kelompok Mu'tazilah yang menyatakan bahwa sihir tidaklah nyata dan tidak memiliki hakikat. Jika tidak demikian, maka akan terjadi keserupaan (*iltibās*)

¹²³ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/354-355.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 2: 101-103.

¹²⁶ Di antara riwayat yang dijadikan *hujjah* oleh Jumhūr adalah tentang sakitnya Rasulullah saw lantaran disihir oleh orang Yahūdī. Abū Bakar ibn Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Cet. I, (Riyād: Dār al-Waṭan, 1997), 351.

dengan mu'jizat para Nabi dan Rasul.¹²⁷ Menurut al-Ṣābūnī, kebenaran pendapat Jumhūr ulama tidak terbantahkan, karena ia didukung oleh fakta bahwa sihir benar-benar nyata dan dapat berpengaruh pada kehidupan manusia.¹²⁸

2) Isu Pembunuhan terhadap Budak Muslim.¹²⁹

Tarjīh yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat kelompok Ḥanafiyah bahwa, seorang muslim merdeka dihukum *qisās* jika membunuh budak muslim. Mereka beralasan bahwa umat Islam sejajar satu sama lain, berdasarkan riwayat bahwa darah orang-orang Islam adalah setara (dalam hukum).¹³⁰ Hal ini berbeda dengan pendapat Jumhūr yang meniadakan hukuman *qisās* terhadap muslim merdeka yang membunuh budak muslim, berdasarkan *ẓāhir* ayat tentang *qisās*, Q.S. al-Baqarah [2]: 178.¹³¹

3) Isu Pembunuhan terhadap Kafir *Dhimmī*.¹³²

Berkaitan dengan masalah ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Jumhūr bahwa seorang muslim yang membunuh kafir *dhimmī* tidaklah dihukum *qisās*, sebab terdapat riwayat yang menafikan hukuman *qisās* pada kasus

¹²⁷ Kelompok Mu'tazilah mendasarkan pendapat mereka pada ayat-ayat yang menjelaskan tentang penggunaan sihir pada masa kekuasaan Fir'aun, untuk melawan mu'jizat nabi Mūsā as. Antara lain al-Qur'an, 7: 116, al-Qur'an, 20: 66, dan al-Qur'an, 20: 69.

¹²⁸ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/57.

¹²⁹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 2: 178.

¹³⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/123-125. Adapun salah satu riwayat yang dipegang kelompok Ḥanafiyah “الْمُسْلِمُونَ تَكَافَأُ دِمَائِهِمْ”. Ibnu Abī Shaibah, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Athār*, V/459. Al-Sabuni menggunakan prinsip *al-mukāfā'ah fī al-Islām*, yakni kesetaraan (status sosial) di dalam agama Islam, untuk kasus pembunuhan budak muslim. Namun pada kasus pembunuhan terhadap kafir dhimmi, ia menggunakan prinsip “*’izzah al-muslimin ‘ala al-kafirin*”, yakni keunggulan muslim di atas orang-orang kafir. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/125.

¹³¹ al-Qur'an, 2: 178: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْمُتْرُ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ...”.

¹³² Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 2: 178.

5) Isu Pelaku Kejahatan yang Berlindung di Tanah Haram.¹³⁸

Tarjih yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī menguatkan pendapat kelompok Mālikiyah dan Shāfi'iyah, bahwa hukuman *qisās* tetap diberlakukan walaupun pelaku jinayah (pembunuhan) berlindung di tanah Ḥaram. Hal ini sesuai dengan riwayat, bahwa Rasulullah saw memerintahkan untuk menghukum mati orang-orang mushrik di tanah Ḥaram.¹³⁹ Hal ini berbeda dengan pendapat ulama Ḥanafiyah dan Ḥanābilah, berdasarkan riwayat dari Ibn 'Abbās ra bahwa, siapapun yang melakukan *jināyah al-ḥudūd*, kemudian lari ke tanah Ḥaram, maka darahnya terlindungi, yakni tidak dapat dijatuhi hukuman *qisās*. Namun demikian, ia harus diboikot sehingga merasa terpaksa untuk keluar dari tanah Ḥaram, agar dapat dilakukan *qisās* terhadapnya.¹⁴⁰

6) Isu Kriteria Pembunuhan Sengaja.¹⁴¹

Hasil *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat yang disampaikan oleh Abū Yūsuf, Muḥammad dan al-Shafī'ī bahwa, pembunuhan *al-'amd* adalah segala pembunuhan yang dilakukan secara sengaja, dengan menggunakan alat apapun yang bisa membunuh, baik dengan

الخاليطين. فحرم الرسول - ﷺ - الخاليطين". Muhammad Abu Zahrah (w. 1394 H), *Zahrah al-Tafāsir*, Juz. II, (t.t.:Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 701.

¹³⁸ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 3: 96-97.

¹³⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/292. Dalam sebuah riwayat yang dibawa oleh Abū Shuraih al-'Adawī bahwa Rasulullah saw bersabda, dalam sebuah hadith yang panjang, sehari setelah fath Makkah. Di dalamnya terdapat redaksi: "إِنَّ الْحَرَمَ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ، وَلَا فَارًّا بِجَنَاحٍ"، artinya: Sesungguhnya tanah Ḥaram tidak melindungi orang yang berbuat maksiyat, orang yang lari dari qisas dan juga orang yang lari dari jinayah (selain qisas). Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/987.

¹⁴⁰ Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tampak mengedepankan prinsip *maṣlahah* di dalam melakukan *tarjih*, sebab dengan tetap menerapkan *ḥad al-jināyah* di tanah haram, maka kemaslahatan manusia akan lebih terjaga. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/292-293.

¹⁴¹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an 4: 92-94.

besi, batu, tongkat atau benda-benda lainnya.¹⁴² Hal ini berbeda dengan pendapat Imām Abū Ḥanīfah, bahwa pembunuhan *al-‘amd* hanya terbatas pada pembunuhan yang dilakukan dengan pedang atau senjata tajam lainnya. Adapun selain hal itu, misalkan dengan tongkat ataupun batu adalah pembunuhan *shibh al-‘amdi*.¹⁴³

7) Isu Status Hukum Zatnya *Khamr*.¹⁴⁴

Dalam persoalan ini, *tarjīh* al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama bahwa, *khamr* tidak hanya haram dikonsumsi, namun bendanya juga najis. Menurut mereka, di dalam pengharaman *khamr*, *shāri’* telah menunjukkan kotornya barang tersebut, yang secara mutlak adalah menjijikkan dan najis serta harus di jauhi. Hal ini berbeda dengan pendapat Al-Muzānī (Shāfi’iyah) dan sebagian ulama muta’akhir Ḥanafiyah, bahwa zatnya *khamr* adalah suci. Adapun yang diharamkan adalah dalam hal mengkonsumsinya. Mereka berargumen bahwa sesuatu yang ḥaram tidak lah mesti najis, dan faktanya juga begitu banyak sesuatu yang diharamkan namun tidak najis.¹⁴⁵ Menurut al-Ṣābūnī, keunggulan pendapat Jumhūr juga didukung oleh makna kata “رجس” dalam Q.S. al-Māidah [5]: 90, yang secara bahasa adalah kotor dan najis.¹⁴⁶

¹⁴² al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/357-358.

¹⁴³ Al-Ṣābūnī menganggap kriteria yang ditetapkan oleh Imām Abū Ḥanīfah terlalu sempit, sehingga dapat membuka peluang kejahatan pembunuhan dengan menggunakan alat selain senjata tajam, sebab hal itu tidak dianggap sebagai pembunuhan sengaja. Padahal kemaslahatan menuntut diberlakukannya *qiṣās* yang serupa, karena pensyariaan *qiṣās* adalah untuk menjaga nyawa dari upaya penyalahgunaan, akibat pembunuhan. *Ibid.*, I/357.

¹⁴⁴ Pembahasan ini diangkat oleh al-Sabuni ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 5: 89-92.

¹⁴⁵ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/405.

¹⁴⁶ *Ibid.*

8) Isu Penggabungan *ḥad* Zina.¹⁴⁷

Hasil *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama bahwa, antara jilid dan rajam tidak boleh digabung, melainkan harus diberlakukan terpisah berdasarkan perbedaan kasus zina yang terjadi; *muḥṣan* ataukah *ghairu muḥṣan*. Mereka berpegang pada riwayat *ṣaḥīḥain* (Bukhārī-Muslim) tentang keputusan Nabi, yang juga dilanjutkan oleh para sahabat, bahwa hukuman rajam diperuntukkan bagi pezina *muḥṣan*, sedangkan jilid 100 kali diperuntukkan bagi pezina *ghairu muḥṣan*.¹⁴⁸ Hal ini berbeda dengan pendapat kalangan Zāhiriyyah berpendapat bahwa, antara hukuman jilid dan rajam haruslah dikumpulkan yakni sama-sama dilaksanakan dalam setiap kasus zina.¹⁴⁹

9) Isu *Ḥad* Zina bagi Kafir *Dhimmī Muḥṣan*.¹⁵⁰

Berkaitan dengan permasalahan ini, al-Ṣābūnī menguatkan pendapat kelompok Shāfi'iyah dan Ḥanābilah bahwa, hukuman bagi pelaku zina dari kalangan kafir *dhimmī* yang telah menikah adalah rajam, sebab mereka dianggap *muḥṣan*.¹⁵¹ Dengan demikian, al-Ṣābūnī menganggap lemah pendapat kelompok Ḥanafiyah yang menyatakan bahwa, hukuman mereka adalah jilid (dera) 100 kali, sebab mereka tidak dianggap. Pendapat ini

¹⁴⁷ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 24: 1-3.

¹⁴⁸ Di antara riwayat tersebut adalah, tentang pemberlakuan (terpisah) antara rajam dan dera 100 kali, "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَأَفْضِلُ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ: الْوَالِدَةُ وَالْعَتَمُ رَدُّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدٌ مِائَةً وَتَغْرِيْبٌ عَامٌ. وَاعْتَدُ يَا أُتَيْسُ -لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمٍ - إِلَى "فَعَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ، فَرَجَمَهَا امْرَأَةٌ هَذَا، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجَمَهَا". Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, VI/5.

¹⁴⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/19-20.

¹⁵⁰ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 24: 1-3.

¹⁵¹ Walaupun terdapat riwayat (dalam masalah *qadhaf*) yang menyatakan bahwa mereka tidaklah muḥṣan. Hal ini disebabkan karena *muḥṣan* pada masalah *qadhaf* tidak dapat disamakan dengan *muḥṣan* dalam masalah zina, sebab *ḥad* *qadhaf* diterapkan untuk membersihkan nama baik pihak tertuduh (*maqdhūf*), padahal tidak ada kehormatan bagi orang kafir. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/22-23.

tentang perintah untuk melaksanakan hukuman dera yang bersifat umum dan ditujukan kepada para Imām.¹⁵⁶

11) Isu Tuduhan Zina terhadap Suatu Kelompok.¹⁵⁷

Dalam permasalahan ini, al-Ṣābūnī mendukung dan mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama: Abū Ḥanīfah, Mālik bin Anas dan Aḥmad bin Ḥanbal bahwa, seseorang yang melakukan *qadhaf* (menuduh zina tanpa saksi) terhadap suatu kelompok, hanya mendapat sanksi *qadhaf* untuk satu orang, yakni dera 80 kali.¹⁵⁸ Hal ini berbeda dengan dua pendapat lainnya, yakni pendapat al-Shāfiʿī dan al-Laits bahwa, hukuman bagi *qādhif* (penuduh zina tanpa bukti) harus dilipatgandakan sejumlah orang yang dituduhnya. Demikian juga dengan pendapat Ibnu Abī Lailā dan al-Shaʿbī yang melakukan pemilahan berdasarkan ucapan yang disampaikan. Yakni jika tuduhannya secara umum untuk suatu kelompok, cukup dapat satu *ḥad qadhaf*. Namun jika ditujukan kepada masing-masing orang, maka hukumannya dilipatgandakan.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Berdasarkan riwayat “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقِيمُوا الْحُدُودَ عَلَيَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»”. Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb, Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī (w. 360 H), *al-Muʿjam al-Ausaf*, Juz. V, Taḥqīq. Ṭāriq bin ʿIwaḍullāh, (Kairo: Dār al-Ḥaramain, t.th), 301.

¹⁵⁷ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qurʿan, 24: 4-5.

¹⁵⁸ Praktek dalam hal ini pernah terjadi pada masa Rasulullah saw. sebagaimana disebutkan dalam riwayat tentang kasus Hilāl bin Umayyah yang menuduh istrinya berzina. Dalam hal ini yang dituduh ada dua orang, namun ancaman hukumannya tetap satu. Berdasarkan riwayat “أَنْتَ بِأَرْبَعَةٍ وَإِلَّا فَحَدٌّ فِي ظَهْرِكَ بِشَهَادَتَيْنِ”. Abū Jaʿfar Aḥmad bin Muḥammad bin Salamah al-Miṣrī, al-Ṭaḥāwī (w. 321 H), *Sharh Mushkil al-Āthār*, Juz. VII, Taḥqīq. Shuʿaib al-Arnaūṭ, Cet. I, (Muassasah al-Risālah, 1415 H), 407.

¹⁵⁹ al-Ṣābūnī, *Rawāʾiʿ al-Bayān*, II/48-49.

12) Isu Pemilik Hak atas *Ḥad Qadhaf*.¹⁶⁰

Terdapat perbedaan pendapat tentang siapa yang berhak atas *qadhaf*, apakah merupakan hak Allah ataukah hak manusia. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat sebagian ulama bahwa, di dalam *ḥad qadhaf* terdapat perpaduan antara hak Allah dan hak manusia. Sebab di dalamnya terdapat unsur “melampaui batasan”, baik terhadap ketetapan Allah SWT, maupun terhadap kehormatan sesama manusia, yakni pencemaran nama baik pihak tertuduh (*maqdhūf*). Dengan demikian al-Ṣābūnī mengesampingkan pendapat-pendapat para imam mazhab, musalkan pendapat Imam Abū Ḥanīfah bahwa, hukuman *ḥad* adalah hak Allah. Demikian juga dengan Imām Mālik dan al-Shāfi’ī yang menyatakan bahwa, hukuman *ḥad qadhaf* adalah hak manusia.¹⁶¹

13) Isu Para Pihak Menolak Sumpah Li’an.¹⁶²

Berkaitan dengan persoalan ini, al-Ṣābūnī di dalam tarjīḥnya mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama: Imām Mālik, al-Shāfi’ī dan Aḥmad bahwa jika suami menolak bersumpah li’an (setelah perkaranya diproses), maka ia dijatuhi hukuman *ḥad al-qadhaf*. Sebaliknya, jika penolakan tersebut datang dari pihak istri, maka dia dijatuhi *ḥad al-zinā*. Hal ini berbeda dengan pendapat Abū Ḥanīfah bahwa suami tersebut harus dipenjara sampai dia mau

¹⁶⁰ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 24: 4-5.

¹⁶¹ Konsekuensi dari pendapat imam Abū Ḥanīfah adalah wajib dilaksanakannya *ḥad qadhaf* baik ada tuntutan maupun tidak, dari pihak *maqdhūf*. Sebaliknya, akibat dari pendapat Imām Mālik dan al-Shāfi’ī adalah bahwa Imām atau Hakim hanya memutuskan hukum jika ada tuntutan dari pihak *maqdhūf*, dan *ḥad qadhaf* akan gugur sebab pemberian maaf dari *maqdhūf*. al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, II/51.

¹⁶² Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 24: 6-10.

melakukan sumpah *li'an* atau menyatakan bahwa dia sudah berbohong. Sebaliknya, jika istri yang menolak bersumpah *li'an* maka ia dipenjara sampai ia melakukan sumpah *li'an* atau mengakui perbuatannya dan dijatuhi hukuman *ḥad al-zina*.¹⁶³

14) Isu Pengakuan Bohong Suami Pasca *Li'an*.¹⁶⁴

Apabila proses hukum *li'an* telah selesai, kemudian suami mengaku bahwa ia telah berbohong terhadap tuduhannya kepada istri, maka terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama. Dalam hal ini, *tarjīḥ* al-Ṣābūnī menguatkan pendapat Imām Mālik dan al-Shāfi'ī, yang sejalan dengan pendapat Jumhūr sahabat dan tābi'īn bahwa, istri orang tersebut sudah tidak halal baginya, sebab setelah terjadinya *li'an*, dan keduanya diputus cerai untuk selama-lamanya. Hal ini berbeda dengan pendapat Imām Abū Ḥanīfah bahwa, apabila suami tersebut mengaku telah berbohong lalu dijatuhi *ḥad al-qadhf*, maka ia tidak lagi disebut sebagai orang yang *li'an* dan boleh kembali kepada istrinya. Demikian juga dengan Imām Ahmad yang mempunyai dua *qaul*, yakni yang memperbolehkan dan melarang si istri tersebut kembali kepada suaminya.¹⁶⁵

¹⁶³ Hal ini disebabkan karena penolakan terhadap *li'an* bukan merupakan pengakuan yang *ṣarīḥ*, maka sebelum dijatuhi hukuman harus diperjelas terlebih dahulu, dengan cara dipenjara tersebut. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/64-66.

¹⁶⁴ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 24: 6-10.

¹⁶⁵ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/68.

15) Isu Pelanggaran Sumpah Sebab Beralih pada Sesuatu yang Lebih Baik.¹⁶⁶

Dalam menyelesaikan persoalan ini, al-Ṣābūnī melakukan analisis *tarjīh* dan berakhir pada pengunggulan pendapat Jumhūr fuqahā yang menyatakan bahwa orang yang melanggar sumpah tersebut wajib membayar kafarat, berdasarkan Q.S. al-Māidah [5]: 89, Ṣād [38]: 44, dan juga ḥadīth Nabi.¹⁶⁷ Hal ini berbeda dengan pendapat sebagian ulama lainnya bahwa, orang itu tidak wajib membayar kafarat berdasarkan *ẓāhir* ayat pada Q.S. al-Nūr [24]: 22, dan juga ḥadīth Nabi saw.¹⁶⁸

16) Isu *Qisās* bagi Pencungkil Mata Pengintip.¹⁶⁹

Para ulama berselisih pendapat terhadap kasus seorang pengintip rumah yang matanya dicolok dari dalam rumah tersebut, apakah hal itu menetapkan hukuman *qisās* atau tidak. Dalam hal ini hasil *tarjīh* yang dilakukan al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Imām al-Shāfi‘ī dan Aḥmad bin Hanbal yang menyatakan bahwa, pelakunya tidak dihukum *qisās*. Mereka berhujjah dengan ḥadīth Nabi saw., riwayat dari Abū Hurairah dan Sahl bin Sa’d.¹⁷⁰ Hal ini berbeda dengan pendapat Imam Abū Ḥanīfah dan Mālik

¹⁶⁶ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 24: 22-26.

¹⁶⁷ Berdasarkan riwayat “مَنْ خَلَفَ عَلَى بَيْتَيْنِ، فَرَأَى غَيْرَهُمَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَتُكْفَرُ عَنْ تَمِينِهِ” Afī bin al-Ja’d, al-Baghdādī (w. 230 H), *Musnad Ibn al-Ja’d*, Juz. I, Taḥqīq. ‘Amīr Aḥmad Ḥaidar, (Beirut: Muassasah Nadīr, 1990), 37.

¹⁶⁸ al-Qur’an, 24: 22, وَلَا يَأْتِلُ أَوْلُوا الْفُضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيُغْفِرُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. Setelah turun ayat tersebut Abū Bakar melanggar sumpahnya, dan tidak ada keterangan bahwa dia bayar kafarat “بَلَى وَاللَّهِ إِنَّي لَأُحِبُّ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لِي، فَرَجَعُ إِلَى مَسْطَحِ النَّفَقَةِ الَّتِي كَانَ يُنْفِقُ عَلَيْهَا، وَقَالَ: وَاللَّهِ لَا تُزْعَمُ مِنْهُ أَبَدًا”. al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhari*, V/116. al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān*, II/80-81.

¹⁶⁹ Pembahasan ini diangkat oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 24: 27-29.

¹⁷⁰ Riwayat yang dijadikan *hujjah* antara lain adalah sabda Rasulullah saw.: “مَنْ اطَّلَعَ فِي دَارِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ” “فَفَقِّمُوا عَيْنَهُ فَلَا دِيَةَ وَلَا فَصَاصَ”. Abū Ya’qūb Ishāq bin Ibrāhīm al-Maruzi, Ibn Rahawaih (w. 238 H),

berpendapat bahwa, dalam kasus tersebut berlaku hukum *qiṣāṣ*. Pendapat tersebut, didasarkan pada keumuman ayat *qiṣāṣ*, al-Māidah [5]: 45. Di samping itu, tindakan yang telah dilakukan oleh tuan rumah dalam kasus tersebut sudah melampaui batas. Pendapat ini selanjutnya dikuatkan oleh Abū Bakr al-Rāzī (al-Jaṣṣaṣ).¹⁷¹

2. Obyektifitas Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Melakukan *Tarjīḥ*

Obyektifitas suatu karya tidak akan terlepas dari subyektifitas pemikiran dan latarbelakang penulisnya, sehingga dapat dikatakan bahwa tidak ada satu pun karya, yang benar-benar obyektif dan bebas dari latarbelakang penulisnya. Namun demikian, dalam dunia akademik hal ini dianggap wajar bahkan sangat positif untuk menghadirkan banyak perspektif yang dapat memperkaya wacana keilmuan dalam rangka mengembangkan teori-teori dalam disiplin ilmu tertentu. Hal ini juga terjadi pada bidang keilmuan tafsir ayat-ayat *aḥkām*, yang mana kehadiran al-Ṣābūnī dengan membawa perspektif tersendiri di dalam karya tafsirnya, dapat membawa dunia penafsiran al-Qur’an menjadi lebih berwarna.

Al-Ṣābūnī merupakan salah satu mufassir besar dengan karya-karya monumental yang diakui dunia, dan telah menorehkan banyak prestasi dalam bidang keilmuan Islam, khususnya tafsir al-Qur’an. Dalam hal ini, ketika kitab *Rawāi’ al-bayān* ditulis, al-Ṣābūnī sudah sepuluh tahun tinggal di

Musnad Ishāq ibn Rahawaiḥ, Juz. I, Cet. I, Taḥqīq. ‘Abd al-Ghafūr, (Maḍīnah: Maktab al-Īmān, 1991), 165.

¹⁷¹ Menurut Faḥruddīn al-Rāzī bahwa, mengambil keumuman ayat *qiṣāṣ* “al-Māidah [5]: 45” dalam masalah ini, adalah pendapat yang lemah. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/100-102.

Mekah, tempat pengabdian ilmu pengetahuan yang juga telah membesarkan namanya. Ia juga menyatakan bahwa keberadaannya di dekat *baitullah* (ka'bah) merupakan anugrah dan kenikmatan yang sangat besar. Oleh sebab itu ia bertekad untuk mengabdikan hidupnya kepada Allah SWT melalui jalan ilmu pengetahuan, baik dengan mengajar maupun menulis karya.¹⁷²

Komitmen al-Ṣābūnī di atas, merupakan faktor penting (bagi penulis) untuk menilai obyektivitas *tarjih* yang dilakukannya. Dengan kata lain, berdasarkan orientasi tersebut, al-Ṣābūnī berusaha untuk dapat menuangkan buah pemikirannya seobyektif mungkin, sebab tidak ada kepentingan apapun baginya selain hanya pengabdian untuk ilmu pengetahuan. Dia juga berusaha untuk menyembunyikan mazhab yang diikutinya, sehingga tidak mudah diketahui oleh para pembaca karyanya. Namun demikian, dapat dipastikan bahwa al-Ṣābūnī menganut salah satu mazhab sunni *mu'tabar*, yakni mazhab fikih representatif yang diakui oleh mayoritas umat Islam (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Hanbalī).

Indikasi bahwa al-Ṣābūnī menganut mazhab sunni *mu'tabar*, adalah sikapnya yang tidak banyak mengambil pendapat para ulama di luar mazhab-mazhab sunni, baik dari Syi'ah, Ḥāhiriyah, maupun Mu'tazilah. Demikian juga ketika terjadi perdebatan antara para ulama sunni dengan para ulama di luar mazhab-mazhab sunni, maka dapat dipastikan bahwa, al-Ṣābūnī pasti akan menguatkan pendapat para ulama sunni. Hal ini dapat dilihat pada

¹⁷² Andi Haryono, Abdur Razzaq, *Analisi Metode Tafsir Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab Rawā'i' al-Bayān*, (Wardah, Vol. 18, No. 1, 2017), 57. Muhammad Patri Arifin, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān; Karya Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī (Suatu Kajian Metodologi)*, Tesis, Program Pascasarjana, (Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2014), 61-62. Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān*, 1/7-8.

beberapa contoh *tarjih* yang dilakukannya, antara lain ketika terjadi perbedaan pendapat antara para ulama sunni dengan ulama mu'tazilah dalam menyikapi tentang hakikat sihir. Walaupun sebenarnya dua pendapat tersebut tampak dapat dikompromikan, namun al-Ṣābūnī langsung melemahkan pendapat kelompok Mu'tazilah dan menguatkan pendapat para ulama sunni.¹⁷³

Berbeda halnya jika terjadi pertentangan pendapat terjadi di antara sesama ulama dalam mazhab sunni, di mana al-Ṣābūnī selalu berusaha melakukan *tarjih* dengan sangat obyektif, tanpa membela salah satu dari mazhab-mazhab tersebut. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tidak selalu menguatkan mazhab tertentu, dan juga tidak mesti melemahkan mazhab tertentu pula. Misalkan, ketika ia membahas pembunuhan yang dilakukan oleh seorang muslim terhadap kafir *dhimmi*, maka ia mengunggulkan pendapat Jumhūr dan melemahkan pendapat Ḥanafiyah. Sebaliknya, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Ḥanafiyah dan melemahkan pendapat Jumhūr ketika membahas pembunuhan yang dilakukan seorang muslim merdeka terhadap budak muslim.¹⁷⁴

¹⁷³ Dalam hal ini, Jumhūr ulama sunni berpendapat bahwa sihir mempunyai hakikat dan dapat berpengaruh pada kehidupan manusia, berdasarkan ayat-ayat yang menjelaskan keberadaan sihir pada masa Hārūt-Mārūt. Sedangkan Mu'tazilah menyatakan sebaliknya, yakni bahwa sihir tidak lain hanya tipuan mata, yang tidak memiliki hakikat atau pengaruh pada kehidupan manusia, berdasarkan ayat-ayat tentang kejadian sihir pada masa nabi Mūsā as. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/57.

¹⁷⁴ Dalam persoalan pertama, Jumhūr berpendapat bahwa seorang muslim tidak dihukum *qisās* jika membunuh kafir *dhimmi*, sedangkan kelompok Ḥanafiyah menetapkan adanya hukuman *qisās*. Adapun pada persoalan kedua, kelompok Ḥanafiyah berpendapat bahwa seorang muslim merdeka dihukum *qisās* jika membunuh budak muslim, sedangkan pendapat Jumhūr tidak menentukannya. Ibid. I/123-125

Apa yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī berbeda dengan beberapa mufassir ayat-ayat *aḥkām* sebelumnya, yang menuangkan buah pemikiran tafsirnya dalam rangka mengembangkan mazhab yang mereka anut,¹⁷⁵ maupun untuk membela mazhabnya dari serangan pengikut mazhab yang lain.¹⁷⁶ Sehingga mereka selalu berusaha mengunggulkan pendapat-pendapat ulama dalam mazhabnya, serta melemahkan pendapat ulama mazhab yang lain. Obyektifitas yang dilakukan al-Ṣābūnī dalam hal ini sangat dibutuhkan dalam dunia akademik, sebab seorang akademisi harus selalu berusaha obyektif ketika dihadapkan pada perdebatan teoretik dalam bidang ilmu yang ditekuninya.

Berdasarkan analisis yang telah penulis lakukan bahwa, dari 62 persoalan yang dibahas oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, mayoritas pendapat-pendapat yang dinukil adalah dari kalangan para ulama sunni. Namun demikian, dari empat mazhab besar sunni *mu'tabar* (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Hanbalī), tidak ada satupun pendapat mazhab tertentu yang diprioritaskan untuk diunggulkan. Hal ini menunjukkan bahwa al-Ṣābūnī cukup obyektif di dalam melakukan *tarjih* di antara pendapat para ulama sunni, namun ia tampak memihak ketika pendapat-pendapat mazhab sunni *mu'tabar* berhadapan dengan pendapat mazhab-mazhab di luar sunni.

¹⁷⁵ Di antara karya tafsir dalam kategori ini adalah kitab *Aḥkām al-Qur'ān* yang ditulis oleh al-Jaṣṣās al-Ḥanafī. Abū Bakr Aḥmād Ibn 'Alī al-Rāzī Al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, Jld. II, (Beirūt: Al-Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1992), 136.

¹⁷⁶ Salah satu karya tafsir yang di dalamnya terdapat indikasi pembelaan terhadap mazhab dari serangan mazhab lain adalah kitab tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* yang ditulis oleh Alkiyā al-Harasī al-Shāfi'ī. al-Kiyā Al-Harasī, 'Imād al-Dīn ibn Muḥammad al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qur'ān*, (Lebanon: Maktabah al-'Ilmiyah, 1983).

3. Kehujjahan dan Kelemahan Hasil *Tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

a. Kehujjahan Hasil *Tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

Tujuan dari penulisan tafsir ayat-ayat *aḥkām* bukanlah hanya sekedar untuk pengayaan wacana dan penambahan khazanah keilmuan Islam, akan tetapi terdapat tujuan lain yang lebih besar dan bersifat praktis, yaitu untuk diamalkan. Sebab di dalam karya tafsir ayat-ayat *aḥkām*, seorang mufassir di samping menafsirkan al-Qur’an, ia juga melakukan *istinbāṭ* hukum dari ayat-ayat *aḥkām* yang sedang ditafsirkannya. Dan hasil akhir dari *istinbāṭ* hukum tersebut tidak lain adalah lahirnya hukum Islam, fiqh.¹⁷⁷

Berkaitan dengan hal tersebut, maka seorang mufassir ayat-ayat *aḥkām* setidaknya mempunyai dua tugas utama. *Pertama*, sebagai mufassir, mereka harus mampu menyingkap makna-makna yang tersirat di dalam al-Qur’an, sehingga dapat dipahami oleh pembaca. *Kedua*, sebagai mujtahid, mereka harus mampu menggali hukum-hukum Islam dari ijtihad yang mereka lakukan, untuk diamalkan oleh masyarakat. Atas dasar inilah, dapat dipastikan bahwa semua mufassir ayat-ayat *aḥkām*; termasuk al-Ṣābūnī, adalah para ahli fikih (fuqahā), bahkan mujtahid. Namun demikian, tingkatan hasil ijtihād yang mereka lakukan tentunya berbeda satu sama lain, berdasarkan perbedaan kapasitas dan kapabilitasnya, baik sebagai mujtahid *muṭlaq*, mujtahid *fi al-mazhab*, maupun mujtahid *tarjīh*.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Terdapat dua hal yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid yang hendak melakukan *istinbāṭ al-hukm*, yaitu menguasai bahasa Arab dan mengetahui rahasia-rahasia *sharī’at*. Muḥammad Sālim Abū ‘Aṣī, *‘Ulūm al-Qur’ān ‘ind al-Shāṭibī min Khilāl Kitābih al-Muwāfaqāt*, Cct. I, (Kairo: Dār al-Baṣāir, 2005), 16.

¹⁷⁸ Dalam uṣūl al-fiqh lazimnya dikenal dua macam tingkatan mujtahid, yaitu mujtahid *muṭlaq*, bagi mereka yang menguasai keahlian mutlak dalam fikih sehingga wajib berijtihad dan tidak

Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, dengan kitabnya “*Rawāi’ al-bayān*”, dapat digolongkan sebagai mujtahid *tarjīh*. Sebab melalui penafsiran ayat-ayat *aḥkām* dalam kitab tersebut, ia berhasil melakukan *tarjīh* terhadap dalil-dalil dan pendapat para ulama (mujtahid) terdahulu, berdasarkan kemampuan maksimal yang dimilikinya. Hal itu dilakukan al-Ṣābūnī dalam rangka memilih ketentuan hukum yang paling tepat dari sekian banyak hasil ijtihad para ulama (mujtahid) sebelumnya. Namun demikian, tidak semua hasil ijtihad dari seorang mujtahid *tarjīh* mesti dapat dijadikan sebagai *ḥujjah* (pegangan) di dalam melakukan suatu tindakan hukum. Sebab hal itu dikembalikan lagi pada kualitas hasil ijtihād *tarjīh* yang telah dilakukannya.

Berkaitan dengan perihal di atas, maka untuk mengetahui kejujuran dari hasil ijtihād *tarjīh*, dibutuhkan seperangkat kaidah-kaidah *tarjīh* untuk menilai ketepatan prinsip-prinsip dan metode *tarjīh* yang digunakan. Walaupun hal ini sangat penting, namun sejauh ini kaidah-kaidah *tarjīh* tersebut masih belum dibakukan oleh para ulama, dan keberadaannya tersebar di dalam kitab-kitab ‘ulūm al-Qur’ān, uṣūl al-fiqh, bahkan juga di dalam kitab-kitab tafsir (klasik). Namun demikian, penulis menemukan sebuah karya dari salah satu pemerhati *tarjīh* yang berhasil mengumpulkan sebagian

boleh mengikuti pendapat mujtahid lain walaupun secara metodologis, seperti imam 4 mazhab. Adapun mujtahid *fi al-mazhab* adalah mereka yang melakukan *taḥqīq* (pendalaman) terhadap metode uṣūl al-fiqh serta dalil-dalil yang digunakan oleh imam mazhabnya, dan mengambil metode imamnya untuk mengembangkan masalah-masalah *furū’*. ‘Alī Jum’ah Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyah*, Cct. II, (Kairo: Dar al-Salām, 2001), 95. Sedangkan Istilah mujtahid *fi al-tarjīh* tidak begitu dikenal dalam uṣūl al-fiqh klasik, kecuali dalam pemikiran ulama *muta’akhīrin*. Dalam hal ini, Mujtahid *tarjīh* diartikan sebagai Mujtahid yang melakukan *tarjīh* terhadap berbagai permasalahan hukum, dengan cara mengumpulkan dalil-dalil yang digunakan oleh para Imām, yang menyebabkan perselisihan pendapat di antara mereka, kemudian melakukan *tarjīh* dengan mengunggulkan sesuatu (pendapat) yang secara *zāhir* lebih unggul, walaupun tidak bersifat pasti. *Arshīf Multaqā Ahl al-Ḥadīth – 2*, Juz. XVII, (Muharram 1432/Desember 2010), 128. <http://www.ahlalhdeth.com>. Diakses pada tanggal 29 Juni 2021.

kaidah *tarjih*, yang diberi judul “*Qawā'id al-Tarjih 'ind al-Mufasssirīn*” karya Ḥusain ibn ‘Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī,¹⁷⁹ dan penulis jadikan sebagai salah satu perangkat analisis di dalam disertasi ini.

Berdasarkan analisis yang telah penulis lakukan bahwa hasil *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, secara umum dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Namun demikian, terdapat beberapa hasil *tarjih* yang kurang tepat, sehingga tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Ketidaktepatan tersebut, adalaknya disebabkan karena ketidaktepatan di dalam menggunakan prinsip dan metode *tarjih*, ataupun karena menyalahi penggunaan prinsip-prinsip dan metode *tarjih* yang telah disepakati oleh para ulama, atau bahkan sebab terjadinya kesalahan di dalam proses melakukan *tarjih*.

Namun demikian, apa yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī adalah sebuah terobosan besar di dalam melakukan *tarjih*, sebab ia mampu melakukan penyederhanaan proses *tarjih*, yang selama ini digambarkan oleh para ulama sebagai suatu aktifitas yang cukup rumit. Bahkan al-Ṣābūnī secara tidak langsung, telah merumuskan beberapa prinsip *tarjih* yang sebelumnya, tidak dianggap penting oleh para ulama, misalnya dengan mendahulukan *al-ra'y* daripada *tarjih* riwayat. Walaupun demikian, apa yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī tersebut perlu dilakukan penelitian dan pengujian lebih lanjut, sebelum akhirnya dapat dinyatakan sebagai sebuah penemuan baru.

¹⁷⁹ Ḥusain ibn ‘Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjih 'ind al-Mufasssirīn; Dirāsah Nazariyah Taḥbīqiyah*, Cct. I, (Riyād: Dār al-Qāsim, 1997).

b. Kelemahan Hasi *Tarjīh* Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī.

Pada setiap karya tulis, di samping mengandung beberapa kelebihan dan keunggulan, di dalamnya pasti juga terdapat kelemahan dan kekurangan, dan hal itupun terjadi pada kitab *Rawāi’ al-bayān* karya al-Ṣābūnī. Adapun di antara kelemahan dari *tarjīh* yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī adalah, sebagai berikut:

1) Ketidakjelasan Data Ulama yang Berbeda Pendapat

Di dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, al-Ṣābūnī beberapa kali melakukan *tarjīh* dengan tidak menyebutkan nama para ulama yang berbeda pendapat. Dalam kajian akademik, hal semacam ini seharusnya tidak terjadi, karena akan menurunkan nilai validitas pendapat-pendapat yang diajukan, maupun dalil-dalil yang menjadi hujjahnya. Apalagi jika pendapat tersebut dimenangkan atas pendapat-pendapat para imam mazhab, maka tentunya akan mempengaruhi kualitas *tarjīh* yang telah dilakukan, walaupun pada kenyataannya pendapat tersebut benar, misalkan.¹⁸⁰

Berkaitan dengan hal di atas, terdapat beberapa contoh *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dengan menengahkan pendapat-pendapat dari ulama yang (*majhūl*) tidak diketahui namanya. Mereka juga tidak dikaitkan dengan kelompok-kelompok besar, misalkan Jumhūr ataupun sebutan khusus untuk pengikut mazhab tertentu, misalkan Ḥanafiyah. Berkaitan dengan hal ini, penulis melakukan pendataan terhadap masalah-masalah yang

¹⁸⁰ Di antara contoh dalam hal ini adalah, *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, yang mana ia lebih mengunggulkan pendapat ulama yang tidak disebutkan namanya, mengalahkan pendapat Imām Abū Ḥanīfah dan Imām al-Shāfi’ī, dalam masalah hak atas *ḥaḍ*, apakah hak Allah ataukah hak manusia. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/50-51.

mencantumkan pendapat tanpa menyebutkan nama pihak yang mengeluarkan pendapat tersebut. Dalam hal ini, terdapat tujuh permasalahan yang berkaitan dengan hal tersebut, yaitu: permasalahan *ḥad*, Q.S. al-Nūr [24]: 4-5, permasalahan qasar ṣalāt “Q.S. al-Nisā [4]: 101-103”, masalah cakupan redaksi “*al-masājid*” “Q.S. al-Taubah [9]: 17-18”, tentang cakupan istilah *mushrik* “Q.S. al-Taubah [9]: 28-29”, perihal pelanggaran sumpah “Q.S. al-Nūr [24]: 22-26”, tentang adab bertamu “Q.S. al-Nūr [24]: 27-29”, dan juga masalah peperangan dalam Islam “Q.S. Muḥammad [26]: 4-6”.¹⁸¹

Pada beberapa permasalahan di atas, al-Ṣābūnī menyebut para ulama yang ia nukil pendapatnya dengan istilah “sebagian ulama”. Penyebutan tersebut bersifat sangat umum, sebab tidak ada kejelasan di dalamnya apakah mereka ulama tafsir (*mufasssir*), ulama fikih (*fuqahā*), ataupun para ulama di bidang lainnya. Dalam hal ini, pengambilan pendapat dari mereka tentunya tidak dapat dijamin validitas maupun kualitasnya. Masalah semacam ini muncul, sebab dalam beberapa sumber rujukan (*turāth*) memang seringkali dijumpai pendapat-pendapat yang disamarkan nama pengujarnya, sehingga menyulitkan bagi generasi setelahnya untuk melakukan akses terhadap nama-nama para ulama tersebut.

Selain penyamaran nama di atas, di dalam kitab *Rawāi’ al-bayān* juga dipenuhi dengan pendapat-pendapat para ulama yang disebutkan dengan

¹⁸¹ Pada beberapa *tarjih* di atas, al-Ṣābūnī memakai istilah “sebagian ulama”. Pada masalah *ḥad*. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, II/50-51. Masalah qasar. *Ibid.*, II/50-51. Masalah redaksi “*al-masājid*”. *Ibid.*, I/410-411. Masalah cakupan mushrik. *Ibid.*, 415-417. Masalah pelanggaran sumpah. *Ibid.*, II/ 72-90, adab bertamu. *Ibid.*, II/91-102. Peperangan dalam Islam, tentang makna “ضرب الرقاب”. *Ibid.*, II/319-333.

istilah kelompok-kelompok tertentu. Dalam hal ini, adakalanya istilah tersebut menunjuk pada kelompok ulama secara umum tanpa dibatasi suatu mazhab tertentu, misalkan istilah “Jumhūr” yang berarti mayoritas ulama. Namun terkadang penyebutan kelompok tersebut ditujukan pada mazhab tertentu, misalkan kata “al-Shāfi’iyah”, berarti yang dimaksud adalah murid-murid atau pengikut Imam al-Shāfi’ī, dan seterusnya. Namun jika kata “Jumhūr” disandarkan “*iqāfah*” pada suatu kelompok atau mazhab tertentu, berarti cakupannya semakin sempit, misalkan Jumhūr al-Shāfi’iyah, yang berarti mayoritas ulama Shāfi’iyah, demikian juga jika disandarkan pada mazhab-mazhab yang lain.¹⁸²

Beberapa istilah tersebut di atas, meskipun tidak menyebutkan nama orang-orang yang berada di dalamnya, namun karena dikaitkan dengan kelompok besar/mayoritas “Jumhūr”, ataupun dihubungkan pada suatu mazhab tertentu, maka sumber pengambilan pendapat-pendapatnya lebih dapat dipertanggung jawabkan, bahkan dapat pula dijadikan sebagai *hujjah* jika terbukti lebih kuat daripada pendapat-pendapat yang lain.

2) Pemaparan dalil yang tidak seimbang

Masalah lain yang dapat melemahkan upaya *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī adalah, pemaparan dalil dan argumentasi yang tidak seimbang dari para ulama yang berselisih pendapat. Padahal keseimbangan pemaparan

¹⁸² Berkaitan dengan hal ini, penulis menemukan 34 pendapat Jumhūr yang diunggulkan dalam *tarjih* al-Ṣābūnī, baik Jumhūr untuk semua ulama tanpa batasan, dengan batasan fuqahā, mufasssīrīn, Jumhūr sahabat, Jumhūr tābi’īn, maupun disandarkan pada mazhab tertentu, misalkan Jumhūr Shāfi’iyah dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahwa al-Ṣābūnī sangat memperhatikan pendapat yang disampaikan oleh kelompok mayoritas. Walaupun demikian, terdapat beberapa persoalan, yang mana al-Ṣābūnī lebih mengunggulkan pendapat kelompok yang lebih sedikit dan melemahkan pendapat Jumhūr (mayoritas ulama).

dalil dan argumentasi dari masing-masing pihak adalah perangkat penting di dalam melakukan *tarjih* secara tepat. Sebab, hal itu merupakan indikasi sikap netral yang dimiliki oleh seorang *murajjih*, yakni orang yang sedang melakukan *tarjih*. Namun demikian, apa yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dapat dimaklumi jika terjadi karena keterbatasan di dalam melakukan akses terhadap dalil dan argumentasi pihak-pihak tersebut. Akan tetapi hal itu perlu dijelaskan, sehingga tidak menyebabkan prasangka (buruk) dari pembaca.

Di antara contoh dalam permasalahan ini adalah *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī terhadap permasalahan seseorang yang menuduh suatu kelompok bahwa mereka telah berbuat zina. Dalam hal ini, terdapat tiga kelompok yang berselisih pendapat yaitu: (1). Jūmhūr ulama: Imām Abū Ḥanīfah, Imām Mālik dan Imām Aḥmad berpendapat bahwa, seseorang yang melakukan *qadhaf* terhadap suatu kelompok, hanya mendapat sanksi *qadhaf* untuk satu orang, (2). Al-Shāfi'ī dan al-Laits menyatakan bahwa, hukuman *qādhif* (penuduh) dilipatkan sejumlah orang yang dituduh, (3). Ibn Abī Lailā dan al-Sha'bī, melakukan *tafṣīl* (perincian) terhadap ucapan penuduh tersebut. Jika ucapannya adalah “wahai para pezina”, maka dia hanya dijatuhi hukuman untuk satu orang. Namun jika ucapannya adalah “wahai pezina” yang diucapkan kepada masing-masing orang, maka hukumannya dilipatkan sejumlah orang yang dituduh.¹⁸³

Berkaitan dengan hal di atas, al-Ṣābūnī memaparkan dalil-dalil dan argumentasi dari kelompok pertama dan kedua. Sedangkan kelompok ketiga,

¹⁸³ al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/48-49.

dalil dan argumentasinya sama sekali tidak ditampilkan. Padahal secara *ẓāhir*, pendapat tersebut adalah pendapat yang tampak moderat, dan dapat mendamaikan pertentangan pendapat dua kelompok lainnya. Dalam hal ini, penulis tidak dapat menduga alasan yang dipegang al-Ṣābūnī untuk melakukan hal tersebut. Namun dengan minimnya contoh semacam ini di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, patut diduga bahwa apa yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī tersebut adalah suatu kealpaan, atau memang tidak ditemukannya data tentang dalil-dalil dan argumentasi yang digunakan oleh kelompok ketiga tersebut.

3) Kejanggalan dalam Melakukan *Tarjīh*

Kesimpulan dari suatu upaya *tarjīh*, merupakan hasil akhir dari serangkaian proses *tarjīh* yang telah dilakukan. Dalam hal ini, prinsip dan metode *tarjīh* yang digunakan, sangat menentukan terhadap tepatnya kesimpulan akhir dari upaya *tarjīh* dimaksud. Dengan demikian, antara prinsip *tarjīh* dan metodenya mesti sejalan dengan karakteristik permasalahan yang sedang diselesaikan melalui jalan *tarjīh*. Sebab hal tersebut akan berpengaruh terhadap proses *tarjīh* yang dilakukan, mulai dari identifikasi pendapat-pendapat yang berselisih, analisis pendapat dan argumentasi, sampai pada penetapan hasil akhirnya.

Berkaitan dengan hal di atas, terdapat beberapa contoh *tarjīh*, yang menurut penulis terdapat kejanggalan di dalam prosesnya. Namun demikian, penulis hanya akan mengambil dua contoh dalam hal ini. *Pertama*, *tarjīh* berkaitan dengan permasalahan basmalah, yakni ketika al-Ṣābūnī

menafsirkan surah al-Fātiḥah. *Kedua*, permasalahan hakikat sihir, ketika al-Ṣābūnī menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 101-103.

Berkaitan dengan permasalahan pertama, al-Ṣābūnī menampilkan perbedaan pendapat dari tiga kelompok mazhab, yakni kelompok Ḥanafiyah, Mālikiyah dan Shāfi'iyah. Dalam hal ini, masing-masing kelompok mengajukan argumentasi mereka, yang didasarkan pada dalil-dalil, baik dalil naqlī dan dalil aqlī. Di samping itu juga banyak riwayat yang telah ditampilkan oleh tiga kelompok tersebut, yang juga dibahas oleh al-Ṣābūnī.¹⁸⁴ Walaupun demikian, al-Ṣābūnī sama sekali tidak mempertimbangkan untuk melakukan *tarjīḥ* terhadap riwayat-riwayat tersebut. Namun langsung mengambil keputusan untuk memilih pendapat Ḥanafiyah, sebab dianggap sebagai pendapat yang moderat, tidak seperti dua pendapat lainnya yang saling bertolak belakang.¹⁸⁵

Apa yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī di atas, tentunya berbeda dengan apa yang selama ini dipraktekkan oleh para ulama di dalam melakukan *tarjīḥ*, bahwa pertama kali yang harus diperhatikan adalah *tarjīḥ* dari sisi naṣṣ, baik antar ayat al-Qur'an maupun riwayat ḥadīth. *Tarjīḥ* dari sisi naṣṣ, menjadi perhatian dan prioritas utama para ulama di dalam melakukan *tarjīḥ*, tentunya karena hal tersebut merupakan akar munculnya berselisihan pendapat di

¹⁸⁴ Di antara riwayat yang diajukan kelompok Shāfi'iyah adalah tentang basmalah di awal surah al-Kauthar. Muslim bin Hajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairī al-Naisabūrī (w. 261), *Sahih Muslim*, Juz. I, Tahqiq. M. Fuad Abd. Bāqī, (Beirūt: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, t.th), 300. Demikian juga dengan kelompok Mālikiyah, mengajukan riwayat, antara lain bahwa Rasulullah setelah takbir langsung baca ḥamdalah. Abū Bakar bin Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Tahqiq. Kamāl Yūsuf, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 360.

¹⁸⁵ Al-Ṣābūnī meyebutnya dengan istilah "*al-madhhab al-wasaʿ*". al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/37.

kalangan para ulama. Sebab terjadinya perbedaan pendapat selama ini, banyak disebabkan oleh berbedanya riwayat-riwayat yang menjadi landasan masing-masing pendapat, atau juga karena pemahaman yang berbeda terhadap satu riwayat yang sama. Berkaitan dengan hal di atas, tentunya al-Şābūnī mempunyai pertimbangan sendiri, di dalam melakukan *tarjīh*. Sebab sangat mustahil jika dia tidak mengerti tentang apa yang selama ini menjadi pedoman para ulama di dalam melakukan *tarjīh*.

Menurut hemat penulis, dalam persoalan di atas, al-Şābūnī tidak tertarik untuk melakukan *tarjīh* dari sisi riwayat, karena sudah banyak ulama lain yang telah melakukannya, sehingga dia menganggap bahwa *tarjīh* berdasarkan riwayat dalam masalah di atas, sudah selesai. Dia ingin langsung melangkah pada penerapan prinsip *tarjīh* yang dipegangnya, bahwa ketika dalil yang diajukan sama-sama kuat secara *naqlī*, maka harus diperkuat juga dengan dalil *aqlī*. Dan pada akhirnya yang dipilih adalah pendapat Ḥanafiyah, yang menurutnya, dapat mendamaikan perdebatan dalam masalah tersebut, karena tidak bertolak belakang dengan pendapat-pendapat yang lain.¹⁸⁶

Adapun dalam masalah *tarjīh* yang kedua (hakikat sihir), yakni ketika al-Şābūnī menafsirkan Q.S. al-Baqarah [22]: 101-103, dan menukil pendapat-pendapat yang berseberangan antara kelompok Mu'tazilah dan Jumhūr, berkaitan dengan hakikat sihir. Kedua kelompok tersebut sama-sama mendasarkan pendapatnya pada naṣṣ al-Qur'an, namun dengan ayat-ayat

¹⁸⁶ Hal ini sesuai dengan kaidah *tarjīh* “الظُّرُوحُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبَّةٌ”. ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H), *al-Ashbāh wa al-Nazāir*, Juz. I, Cet. I, (tt.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 136. Zakariyā bin Ghulām Qādir al-Bakistānī, *Min Uṣūl al-Fiqh ‘Alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth*, Cct. I, (Pakistan: Dār al-Kharaz, 2002), 182.

yang berbeda. Dan pada akhirnya, keduanya pun sampai pada kesimpulan yang bertolak belakang satu sama lain. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dengan mendasarkan pada penggunaan istilah “sihir” yang dikenal oleh masyarakat pada umumnya, berdasarkan *ādah* (kebiasaan). Bahwa sihir adalah ilmu hitam (sesat) yang mempunyai hakikat dan dapat memberi pengaruh buruk terhadap manusia. Hal ini sesuai dengan pendapat Jumhūr, yang didasarkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 102, tentang ilmu sihir yang diajarkan oleh Hārūt-Mārūt.¹⁸⁷

Di sisi lain, al-Ṣābūnī tampaknya tidak berupaya menelusuri makna lain dari istilah “sihir” yang juga disebutkan di dalam al-Qur’an, berkaitan dengan ilmu sulap “*magic*” yang dipakai para tukang sihir Fir’aun untuk melawan mu’jizat nabi Mūsā ra, Q.S. al-A’raf [7]: 116.¹⁸⁸ Pada bagian kedua ini, sihir hanya merupakan ilusi dan tipuan penglihatan semata, yang tidak mempunyai pengaruh terhadap manusia, sebagaimana dinyatakan oleh kelompok Mu’tazilah. Dengan demikian, istilah sihir yang digunakan dalam kasus pertama, pada masa Hārūt-Mārūt, dengan sihir pada kasus kedua, pada masa nabi Mūsā ra, adalah satu istilah yang sama, namun mempunyai makna

¹⁸⁷ Di antara riwayat yang dijadikan hujjah oleh Jumhūr adalah tentang sakitnya Rasulullah saw., lantaran disihir oleh orang Yahūdī. Abū Bakar ibn Abī Shaibah, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. I, Cet. I, (Riyād: Dār al-Waṭan, 1997), 351.

¹⁸⁸ al-Qur’an, 7: 116, yang artinya: Dia (Mūsā) menjawab: Lemparkanlah (lebih dahulu)!. Maka setelah mereka melemparkan, mereka menyihir mata orang banyak dan menjadikan orang banyak itu takut, karena mereka memperlihatkan sihir yang hebat (menakutkan). Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 165. Demikian juga dengan al-Qur’an, 20: 66, yang artinya: Dia (Musa) berkata: Silahkan kamu melemparkan! Maka tiba-tiba tali dan tongkat-tongkat mereka terbang olehnya (Mūsā) seakan-akan ia merayap cepat, karena sihir mereka. Ibid., 317. Dan al-Qur’an, 20: 69, artinya: Dan lemparkan apa yang ada di tangan kananmu, niscaya mereka akan menelan apa yang mereka buat. Apa yang mereka buat itu hanyalah tipu daya penyihir (belaka). Dan tidak akan menang penyihir itu, dari mana pun ia datang. Ibid.

yang berbeda. Dalam permasalahan di atas, seharusnya istilah yang digunakan oleh *shāri'* (pembuat *sharī'at*) lebih dimenangkan daripada istilah yang digunakan dalam *'ādah/urf*, sehingga antara dua pendapat tersebut dapat dipadukan dengan menggunakan metode "*al-jam'u wa al-taufīq*".¹⁸⁹

B. Analisis Prinsip dan Metode *Tarjīh* Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*.

Dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān* maupun kitab-kitab tafsir lainnya, al-Ṣābūnī tidak menjelaskan tentang prinsip-prinsip dan metode *tarjīh* yang digunakannya. Di samping itu, ia juga tidak menulis satu karya pun yang secara khusus membahas tentang *tarjīh* dan hal-hal lain yang terkait dengannya. Namun demikian, ketika ia melakukan *tarjīh* dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, terdapat ungkapan-ungkapan al-Ṣābūnī yang mengindikasikan adanya penggunaan prinsip-prinsip dan metode *tarjīh* di dalamnya. Hal inilah, yang kemudian oleh penulis dilakukan penelusuran lebih lanjut untuk mendapatkan kejelasan perihal dimaksud.

Penelusuran terhadap indikasi adanya prinsip-prinsip dan metode yang ditempuh oleh al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjīh*, selengkapnya telah penulis paparkan pada bab III. Maka dari itu, pada bab IV ini, penulis melakukan penyederhanaan pembahasan, berdasarkan penelusuran tersebut, untuk memunculkan poin-poin penting berkaitan dengan prinsip-prinsip dan

¹⁸⁹ Jika seorang mujtahid menemukan dua dalil yang bertentangan maka langkah pertama penyelesaiannya adalah memadukan kedua dalil dan mengamalkannya sesuai dengan tempatnya masing-masing, selama ia tidak *mansūkh* (terhapus). Abū al-Mundhir Maḥmūd bin Muḥammad bin Muṣṭafā bin 'Abd al-Laṭīf, *al-Tamhīd Sharh Mukhtaṣar al-Uṣūl min 'Ilm al-'Uṣūl*, Cet. 1, (Mesir: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011), 110.

metode al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjih*. Dalam hal ini, penulis menggunakan pemetaan berdasarkan kelompok obyek dan isu-isu yang telah disebutkan pada analisis sebelumnya.

1. Pemetaan Prinsip dan Metode *Tarjih* berdasarkan Klasifikasi Obyek Pembahasan dan Isu-Isu di dalamnya

a. Prinsip dan Metode *Tarjih* dalam Isu-Isu ‘Ulūm al-Qur’ān.

Dalam kitab *Rawāi’ al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur’ān* terdapat tiga persoalan ‘ulūm al-Qur’ān yang diselesaikan oleh al-Ṣābūnī dengan menggunakan metode *tarjih*, yang didasarkan pada prinsip-prinsip serta metode pelaksanaan tertentu, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 4.1.

Tabel 4.1
Prinsip dan Metode *Tarjih* dalam Isu-Isu ‘Ulūm al-Qur’ān.

No	Isu-Isu <i>Tarjih</i>	Hasil <i>Tarjih</i>	Prinsip <i>Tarjih</i>	Metode <i>Tarjih</i>
1	Isu nasakh al-sunnah terhadap al-Qur’an (Q.S. al-Baqarah [2]: 106).	Nasakh boleh terjadi antara al-Qur’an dengan al-Sunnah, baik posisi al-Qur’an sebagai <i>nāsikh</i> , maupun <i>mansūkh</i> . ¹⁹⁰	تسوية الكتاب والسنة في أدلة الأحكام Kesetaraan “al-Kitāb-Sunnah” sebagai sumber hukum.	<i>Tarjih</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang mengamalkan riwayat tentang nasakh.
2	Isu tabāyun dalam menerima berita (Q.S. al-Hujurat [49]: 6)	Berita yang disampaikan oleh orang tidak diketahui sifat/fasiqnya “مجهول العدل او ”الفسق”, hukum nya diserahkan pada kaidah	الإعتماد على اعتقاد المخاطبين. Berpegang pada keyakinan para penerima khabar/berita. Yakni sesuai dengan	Berkaitan dengan penyelesaian masalah ini, al-Ṣābūnī tidak menanggapi perdebatan yang ada, namun mencari

¹⁹⁰ al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, I/75.

		yang diyakini penerima berita tersebut. ¹⁹¹	hukum asal yang mereka gunakan; apakah “عدم الفسق” ataukah “وجوب التباين”.	solusi lain, dengan memberikan pilihan bagi penerima berita untuk menentukan sikapnya sendiri.
3	Isu keadilan sahabat (Q.S. al-Hujurāt [49]: 6)	Para sahabat tidak perlu diteliti sifat adilnya dalam masalah kesaksian dan periwayatan. ¹⁹²	الإعتماد على ظواهر النصوص وما اقتضاه رسول الله. Berpegang pada <i>zāhir al-naṣṣ</i> dan ketetapan Rasulullah saw.	<i>Tarjih</i> dilakukan dengan memilih pendapat yang dikuatkan oleh <i>zāhir al-naṣṣ</i> dan ketetapan Rasulullah saw.

b. Prinsip dan Metode *Tarjih* dalam Isu-Isu Fikih Ibadah

Dalam persoalan fikih ibadah, terdapat sebelas permasalahan yang diselesaikan oleh al-Ṣābūnī dengan metode *Tarjih*, ketika menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* dalam kitab *Rawāi' al-bayān*. Berikut ini, penulis melakukan pemetaan berbagai permasalahan tersebut, berikut hasil penelusuran tentang penggunaan prinsip-prinsip dan metode *tarjih* di dalamnya, sebagaimana dijelaskan dalam tabel.

Tabel 4.2: Prinsip dan Metode *Tarjih* dalam Isu-Isu Fikih Ibadah

No	Isu-Isu <i>Tarjih</i>	Hasil <i>Tarjih</i>	Prinsip <i>Tarjih</i>	Metode <i>Tarjih</i>
1	Isu basmalah dalam al-	Basmalah merupakan bagian dari al-	الإعتماد على	<i>Tarjih</i> dilakukan dengan menggunakan

¹⁹¹ Ibid., II/348-349.

¹⁹² Ibid., II/350.

	Qur'an (Q.S. al-Fātiḥah)	Qur'an, namun bukan merupakan ayat dari surah manapun, melainkan sebagai fāsilah (pemisah antar surah). ¹⁹³	الخروج من الخلاف Berpegang pada prinsip keluar dari perdebatan.	<i>ra'yu</i> , memilih pendapat yang moderat (المذهب الوسط) dan juga keluar dari perdebatan yang terjadi.
2	Isu ketepatan kiblat dalam salat (Q.S. al-Baqarah [2]: 144)	Menghadap kiblat ketika melaksanakan salat, tidak harus tepat pada ka'bah, tetapi boleh menghadap ke arah ka'bah (tidak harus tepat). ¹⁹⁴	الإعتماد على دفع المشقة Berpegang pada asas “menolak kesulitan”	Melakukan <i>tarjīḥ</i> dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan prinsip <i>tarjīḥ</i> dan logika berfikir.
3	Isu kedudukan sa'i dalam ibadah haji (Q.S. al-Baqarah [2]: 158).	Sa'i adalah rukun haji. Dengan demikian, jika hal itu tidak dilaksanakan, maka maka hajinya batal. ¹⁹⁵	وجوب اتباع الرسول في أخذ المناسك. Kewajiban mengikuti manasik Rasulallah saw.	Memilih pendapat yang mengamalkan dalil wajibnya mengikuti manasik Rasūl.
4	Isu gaji pengajar al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah [2]: 160)	Diperbolehkan mengambil gaji, baik dari mengajar al-Qur'an maupun ilmu agama, agar umat Islam tidak meremehkan urusan agama. ¹⁹⁶	مطابق للواقع: تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة Berpegang pada Kesesuaian dengan fakta; perubahan hukum berdasarkan ruang dan waktu.	Menggunakan <i>mafhūm muwāfaqah; fahw al-khiṭāb</i> . yakni bahwa digaji saja masih banyak yang meremehkan, apalagi tidak digaji.

¹⁹³ Ibid., I/37.

¹⁹⁴ Ibid., I/91.

¹⁹⁵ Ibid., I/98.

¹⁹⁶ Ibid., I/107.

5	Isu <i>rukḥṣah</i> puasa bagi pasien dan musafir (Q.S. al-Baqarah [2]: 184)	Perjalanan (safir) dan sakit yang menimbulkan <i>mashaqqah</i> (kesulitan), dapat <i>rukḥṣah</i> tidak puasa Ramaḍān. ¹⁹⁷	الإعتماد على حكمة تشريع الرخصة: لدفع المشقة Berpegang pada hikmah penshariatan <i>rukḥṣah</i> , yakni untuk menolak kesulitan atau <i>mashaqqah</i> .	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan menggunakan logika dan dengan memilih pendapat Jumhūr.
6	Isu <i>iḥṣār</i> dalam ibadah haji “Faktor-faktor penyebab terjadinya <i>iḥṣār</i> ”. (Q.S. al-Baqarah [2]: 196)	Hukum <i>iḥṣār</i> berlaku umum, untuk semua yang dapat menghalangi seseorang untuk melanjutkan ibadah haji, seperti sakit dan kehilangan harta benda, bukan hanya sebab dihalangi musuh. ¹⁹⁸	الإعتماد على عموم اللفظ و دفع المشقة Berpegang pada keumuman lafaz dan menolak kesulitan.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan menggunakan keumuman lafaz, walaupun mengesampingkan pendapat Jumhūr.
7	Isu <i>iḥṣār</i> dalam ibadah haji “Tempat penyembelihan hidyah bagi <i>muḥṣar</i> ”. (Q.S. al-Baqarah [2]: 196)	<i>Muḥṣar</i> dibolehkan untuk menyembelih <i>hidyah</i> di mana pun dia terhalang untuk beribadah haji “ <i>iḥṣār</i> ”, tidak harus di tanah ḥaram. ¹⁹⁹	الإعتماد على وجوب اتباع الرسول في أخذ المناسك Berpegang pada kewajiban mengikuti Rasulullah dalam manāsik haji.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan memilih pendapat yang sesuai dengan sunnah nabi dan juga didukung oleh pendapat mayoritas ulama (Jumhūr).

¹⁹⁷ Ibid., I/143.

¹⁹⁸ Ibid., I/175.

¹⁹⁹ Ibid., I/176.

8	Isu status perbuatan murtad (Q.S. al-Baqarah [2]: 217)	Orang murtad amalannya lebur pada saat dia murtad. Dengan demikian, jika kemudian ia bertaubat, maka ia harus mengulang lagi, sebab sama seperti belum pernah melakukannya. ²⁰⁰	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada <i>ẓāhir al-Naṣṣ</i> . dalam hal ini, terhadap ketentuan hukum pada Q.S. al-Zumar: 65, al-Māidah; 5.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat mayoritas ulama (Jumhūr) yang mengamalkan <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> .
9	Isu kriteria safar bagi <i>rukḥṣah qaṣar</i> salat (Q.S. al-Nisā [4]: 101)	Keringanan (<i>rukḥṣah</i>) berupa <i>qaṣar</i> salat boleh diambil untuk perjalanan yang bersifat mubah, bukan untuk niat maksiyat. ²⁰¹	الإعتماد على السنة النبوية Berpegang pada sunnah nabawiyah	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara mengamalkan riwayat tentang bolehnya <i>qaṣar</i> salat pada perjalanan, yang kesemuanya berkaitan dengan perjalanan mubah.
10	Isu kekhususan masjid dalam penyebutan ayat (QS. al-Taubah [9]: 17)	Redaksi “masjid” pada ayat tersebut berlaku secara umum, untuk semua masjid. ²⁰²	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> .	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengamalkan <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> , yang bersifat umum
11	Isu bacaan salawat di luar salat (Q.S. al-Ahzāb [33]: 56)	Ṣalāwat (di luar ṣalāt) wajib dibaca minimal sekali dalam seumur hidup, namun	الإعتماد على قول الجمهور و حكم الأصل في العبادة	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama

²⁰⁰ Ibid., I/177.

²⁰¹ Ibid., I/370.

²⁰² Ibid., I/410.

		hukumnya sunnah untuk dibaca kapanpun. ²⁰³	بالأذكار. Berpegang pada hukum asal masalah ibadah dengan cara berdhikir.	dan sesuai dengan prinsip <i>tarjīh</i> .
--	--	---	--	---

c. Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih Mu'amalah

Di antara sekian banyak persoalan fikih mu'amalah, terdapat tiga isu penting yang dibahas oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawā' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*. Berkaitan dengan hal ini, penulis melakukan penelusuran terhadap prinsip-prinsip dan metode yang digunakan oleh al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat para ulama, sebagaimana dijelaskan pada tabel 4.3.

Tabel 4.3
Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih Mu'amalah

No	Isu-Isu <i>Tarjīh</i>	Hasil <i>Tarjīh</i>	Prinsip <i>Tarjīh</i>	Metode <i>Tarjīh</i>
1	Isu jenis akad dalam ayat “ اوفا بالعقود ” (Q.S. Al-Māidah [5]: 1)	Redaksi “ اوفا بالعقود ” pada ayat tersebut berlaku umum untuk semua akad, bukan hanya akad shari'ah. ²⁰⁴	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada pemahaman yang dari naṣṣ (<i>zāhir al-naṣṣ</i>).	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengikuti hasil <i>tarjīh</i> yang telah dilakukan oleh al-Ṭabarī dan Jumhūr mufasssirin sebab ada riwayat pendukungnya.
2	Isu pengajuan akad <i>kitābah</i> oleh	Seorang sayyid (pemilik budak) tidak wajib menuruti permintaan	الإعتماد على المصلحة (في)	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mencari korelasi (<i>munāsabah</i>) antara ayat dan

²⁰³ Ibid., II/263-264.

²⁰⁴ Ibid., I/377.

	budak (Q.S. al-Nūr [24]: 33)	budaknya untuk melakukan akad <i>kitābah</i> , namun jika dilakukan maka hukumnya sunnah. ²⁰⁵	الحقوق المالية). Berpegang pada kemaslahatan (dalam hak-hak kepemilikan harta).	ḥadīth-ḥadīth tentang pembuatan akad <i>kitābah</i> .
3	Isu etika bertamu (Q.S. al-Nūr [24]: 27)	Ketika bertamu, maka tidak ada yang lebih utama antara mendahulukan salam dan minta izin. Hal itu disesuaikan dengan kondisi masyarakat di sekitar pemilik rumah. ²⁰⁶	الإعتماد على الأصلح وما يطابق للواقع Berpegang pada sesuatu yang lebih patut dan sesuai dengan kondisi.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang lebih dapat diterapkan, berdasarkan situasi dan kondisi yang berbeda satu sama lain.

d. Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih *Munākahāt*

Dari sekian banyak persoalan yang diselesaikan dengan metode *tarjīh* oleh al-Ṣābūnī, isu-isu dalam fikih mu'amalah menempati peringkat tertinggi, bahkan jumlahnya mencapai 22 permasalahan. Dalam hal ini, penggunaan prinsip-prinsip dan metode *tarjīh* dapat dilihat pada tabel .

Tabel 4.4
Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih *Munākahāt*

No	Isu-Isu <i>Tarjīh</i>	Hasil <i>Tarjīh</i>	Prinsip <i>Tarjīh</i>	Metode <i>Tarjīh</i>
1	Isu <i>istimtā'</i> (mencari kenikmatan) pada istri saat haid (Q.S.	Ketika istri sedang haid, <i>istimtā'</i> dihukumi haram, jika dilakukan di tempat antara	الإعتماد على الاحتياط Berpegang pada faktor kehati-	Mengesampingkan <i>tarjīh</i> riwayat dan memilih pendapat yang mengandung unsur kehati-

²⁰⁵ Ibid., II/138-140.

²⁰⁶ Ibid., II/97.

	al-Baqarah [2]: 222)	lutut sampai pusar. ²⁰⁷	hatian (احتياط).	hatian lebih besar.
2	Isu tentang makna makna <i>qurū'</i> (Q.S. al-Baqarah [2]: 228)	Makna <i>qurū'</i> ; adalah <i>ḥaid</i> bukan suci, walaupun bertentangan dengan maknanya secara bahasa. ²⁰⁸	الإعتماد على ما وضعه الشارع، لا على ما وضع باللغة Berpegang pada istilah yang digunakan <i>shāri'</i> . Tdak berdasarkan apa yang telah ditetapkan oleh bahasa.	Melakukan <i>tarjīh</i> antar riwayat, dan mengikuti hasil <i>tarjīh</i> yang telah dilakukan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah.
3	Isu sahnya talak tiga secara langsung (Q.S. al-Baqarah [2]: 229-230)	Talak tiga yang diucapkan sekaligus; adalah sah dan dianggap sebagai talak tiga. ²⁰⁹	الإعتماد على إجماع الصحابة. Berpegang pada kesepakatan (ijmā') para sahabat.	Memilih pendapat yang kuat dalil-dalilnya, sebab diambil dari ijmā' para sahabat pada pertengahan masa khalifah 'Umar.
4	Isu <i>muḥallil</i> hasil rekayasa (Q.S. al-Baqarah [2]: 230)	Pernikahan <i>muḥallil</i> yang direkayasa adalah tidak sah. ²¹⁰	الإعتماد على عدم التوقيت في النكاح. Berpegang pada keharaman nikah yang dibatasi waktu, yakni nikah <i>mut'ah</i> .	Dengan melakukan qiyās terhadap keharaman nikah <i>mut'ah</i> .
5	Isu batasan maksimal dalam poligami (Q.S. al-	Huruf wawu dalam redaksi (مثنى وثلاث ورباع) bermakna <i>takhyīr</i>	الإعتماد على ما اقتضاه رسول الله. Berpegang pada	Mengamalkan banyak riwayat, berkaitan dengan pembatasan poligami,

²⁰⁷ Ibid., I/211.

²⁰⁸ Ibid., I/233.

²⁰⁹ Ibid., I/237.

²¹⁰ Ibid., I/241.

	Nisā [4]: 3)	(pilihan), bukan pengumpulan. ²¹¹	ketetapan Rasulullah saw.	maksimal empat orang istri.
6	Isu pengelolaan harta milik <i>safīh</i> dewasa (Q.S. al-Nisā [4]: 6)	<i>Safīh</i> yang sudah <i>bāligh</i> ; hartanya tetap dikelola oleh wali. ²¹²	الإعتماد على المصلحة Berpegang pada faktor <i>maṣlahah</i> ; (kebaikan <i>safīh</i>).	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara mengamalkan riwayat tentang perwalian <i>safīh</i> dewasa.
7	Isu pengelolaan harta anak yatim (Q.S. al-Nisā [4]: 6)	Bagi seorang wali dari anak yatim, jika dia orang miskin, maka ia boleh memakai harta anak yatim tersebut, dengan cara berhutang. ²¹³	الإعتماد على المصلحة Berpegang pada faktor <i>maṣlahah</i> ; (kebaikan bagi anak yatim).	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan mendasarkan pada riwayat dari ‘Umar bin Khaṭṭāb tentang posisi khalifah terhadap bait al-māl, seperti wali anak yatim.
8	Isu batas minimal mahar (Q.S. al-Nisā [4]: 24)	Tidak terdapat batasan minimal terhadap nilai mahar dalam pernikahan. ²¹⁴	الإعتماد على السنة النبوية Berpegang pada sunnah Nabi	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara mengamalkan riwayat-riwayat tentang besaran mahar dalam pernikahan
9	Isu pemberlakuan sanksi nushuz (Q.S. al-Nisā [4]: 35)	Hukuman bagi istri yang meninggalkan ketaatan kepada suaminya “ <i>nushūz</i> ” harus dilakukan secara runtut sesuai dengan petunjuk ayat. ²¹⁵	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada pemahaman yang tampak dari naṣṣ “ <i>zāhir al-naṣṣ</i> ”.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengamalkan naṣṣ secara runtut, dimulai dari hukuman yang ringan menuju hukuman yang lebih berat.
10	Isu makna <i>lamastum al-nisā</i>	Makna “ <i>lāmastum al-</i>	الإعتماد على	<i>Tarjīh</i> dengan Mengamalkan riwayat, serta

²¹¹ Ibid., I/303.

²¹² Ibid., I/314.

²¹³ Ibid., I/315.

²¹⁴ Ibid., I/323.

²¹⁵ Ibid., I/336.

	(Q.S. al-Nisā [4]: 43)	<i>nisā'</i> adalah jimak, bukan sekedar menyentuh (menggunakan makna majāz). ²¹⁶	استعمال الشارع في اللفظ. Berpegang pada penggunaan <i>shāri'</i> terhadap suatu lafaz tertentu.	menggabungkan pendapat al-Ṭabarī dan Ibn al-Rushd. Dalam hal ini, lebih mengunggulkan makna yang digunakan <i>shāri'</i> walaupun berupa majāz.
11	Isu hukum asal nikah (Q.S. al-Nūr [24]: 32)	Hukum asal pernikahan adalah <i>sunnah</i> (dianjurkan). ²¹⁷	الإعتماد على السنة النبوية Berpegang pada <i>sunnah</i> Nabi.	Melakukan <i>tarjīh</i> berdasarkan banyaknya riwayat tentang anjuran untuk menikah, dan terdapat ancaman bagi pembenci <i>sunnah</i> .
12	Isu Batas Minimal usia Baligh (Q.S. al-Nūr [24]: 59)	Ketentuan usia baligh dikembalikan kepada kebiasaan / <i>ʿādah</i> yang berlaku di dalam masyarakat, yakni usia 15 tahun. ²¹⁸	الإعتماد على العادة، لأنها محكمة. Berpegang pada kebiasaan, karena ia bisa menjadi sumber hukum.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang diambil dari kebiasaan umum yang terjadi di masyarakat.
13	Isu batas minimal usia <i>raḍā'</i> (Q.S. Luqman [31]: 14)	Hukum <i>raḍā'</i> terjadi, jika proses susuan bagi bayi dilakukan dalam rentang usia 2 tahun. ²¹⁹	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> , tanpa melakukan <i>ta'wīl</i> .	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan pengamalan <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> .
14	Isu keharaman dalam hal	Keharaman dalam hal	الإعتماد على عمل	<i>Tarjīh</i> dilakukan berdasarkan

²¹⁶ Ibid., I/349.

²¹⁷ Ibid., II/135.

²¹⁸ Ibid., II/153-154.

²¹⁹ Ibid., II/177-178.

	man menikahi mantan istri Rasulullah saw (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 6)	menikahi mantan istri Rasulullah, adalah khusus bagi wanita yang sudah pernah didukhūl oleh beliau. Selain itu, tidak dilarang. ²²⁰	الصحابه Berpegang pada tindakan para sahabat, di dalam memutuskan hukum bagi orang yang menikahi mantan istri Rasulullah.	tindakan khalifah ‘Umar ra yang membatalkan penjatuhan <i>ḥad</i> rajam bagi Ash’ath yang menikahi musta’idhah, sebab dia tidak pernah didukhul Rasulullah saw, sebelum diceraikan.
15	Isu pembayaran mahar sebab khalwat yang sah (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 49)	Khawat (berduaan) yang sah (antara suami-istri) menetapkan mahar dan mewajibkan pelaksanaan ‘iddah jika terjadi perceraian, walaupun tidak melakukan jimak. ²²¹	الإعتماد على ما اقتضاه رسول الله ﷺ Berpegang pada ketetapan Rasulullah saw.	Upaya <i>tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang didukung oleh banyak riwayat, walaupun tidak sesuai dengan <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> .
16	Isu pemberian <i>mut’ah</i> untuk mantan istri (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 49)	Seorang wanita yang diceraikan (<i>muṭallaqah</i>), namun belum ditentukan maharnya dan juga belum pernah didukhūl, wajib diberi <i>mut’ah</i> . Namun jika sudah ditentukan maharnya, maka pemberian <i>mut’ah</i>	الإعتماد على أقوى الأدلة وعلى قول الصحابة. Berpegang pada dalil-dalil yang paling kuat dan juga pada pendapat sahabat.	Melakukan upaya <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang didukung oleh riwayat-riwayat yang kuat, <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> , serta dapat mempertemukan di antara banyak pendapat dalam satu permasalahan.

²²⁰ Ibid., II/203.

²²¹ Ibid., II/212.

		hukumnya sunnah. ²²²		
17	Isu nikah dengan akad hibah (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50)	Pernikahan yang dilakukan dengan menggunakan akad hibah dan tanpa memberikan mahar, merupakan kekhususan bagi Nabi saw. ²²³	الإعتماد على ظواهر النصوص والسنة النبوية. Berpegang pada <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> dan <i>sunnah nabawiyah</i> .	Upaya <i>tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang dapat mempertemukan antara (kekhususan dalam) <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> (ayat) dan praktek dalam sunnah Nabi.
18	Isu syarat bagi calon istri Rasulullah saw (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50)	Kreteria bagi Istri Rasulullah, tidaklah harus <i>muhājirah</i> (wanita yang hijrah ke Madinah), namun jika dia seorang <i>muhājirah</i> , maka hal itu yang lebih utama. ²²⁴	الإعتماد على ظواهر النصوص والرأي. Berpegang <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> dan <i>ra'yu</i> .	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan keutuhan pemahaman dalam <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> .
19	Isu <i>qasm</i> bagi Nabi (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 50)	<i>Qasm</i> , yakni gilir tinggal di rumah istri, bukanlah sesuatu yang wajib dilakukan oleh Rasulullah saw. ²²⁵	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada <i>ẓāhir al-naṣṣ</i>	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang mengamalkan <i>ẓāhir al-naṣṣ</i>
20	Isu <i>Istimtā'</i> pada masa <i>ẓihār</i> (Q.S. al-	<i>Istimtā'</i> , yakni bersenang-senang dengan istri yang dizihār	الإعتماد على في الاحتياط الحكم.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang mengandung

²²² Ibid., II/213-214.

²²³ Ibid., II/224.

²²⁴ Ibid., II/225.

²²⁵ Ibid., II/226-227.

	Mujādilah [58] 3)	(walaupun tidak melakukan jimak), hukumnya haram. ²²⁶	Berpegang pada faktor Kehati-hatian di dalam masalah hukum.	kehati-hatian lebih besar daripada pendapat-pendapat lainnya.
21	Isu makna “ <i>al-‘Aud</i> ” pada ayat <i>zihār</i> (Q.S. al-Mujādilah [58] 3)	Makna “العود” dalam ayat tersebut, adalah kembali pada istri, bukan mengulang ucapan <i>zihār</i> . ²²⁷	الإعتماد على ظواهر النصوص Berpegang pada <i>zāhir al-naṣṣ</i>	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan <i>zāhir al-naṣṣ</i>
22	Isu hubungan suami-istri sebelum membayar Kafārat <i>zihār</i> (Q.S. al-Mujādilah [58] 3)	Jimak istri sebelum bayar kafārat <i>zihār</i> , berdosa besar. ²²⁸	الإعتماد على ما اقتضاه رسول الله. Berpegang pada ketetapan Rasulullah saw.	Memilih pendapat yang dikuatkan oleh ketetapan Rasulullah saw.

e. Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu Fikih *Mawāriṭh*

Dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, al-Ṣābūnī hanya menyebutkan satu persoalan fikih *mawāriṭh* yang diselesaikannya dengan metode *tarjīh*, yaitu masalah pewarisan *dhaw al-arḥām*. Adapaun prinsip dan metode yang digunakannya di dalam melakukan *tarjīh* dapat dilihat pada tabel 4.5.

Tabel 4.5: Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu Fikih *Mawāriṭh*

No	Isu-Isu <i>Tarjīh</i>	Hasil <i>Tarjīh</i>	Prinsip <i>Tarjīh</i>	Metode <i>Tarjīh</i>
1	Pewarisan <i>dhaw al-arḥām</i>	Dalam hal tidak adanya <i>dhaw al-furūd</i> dan <i>dhaw</i>	الإعتماد على	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih

²²⁶ Ibid., II/380-381.

²²⁷ Ibid., II/381-382.

²²⁸ Ibid., II/386.

(Q.S. al-Aḥzāb [33]: 6)	<i>al-‘aṣābah</i> , maka <i>dhaw al-arḥām</i> lebih berhak atas harta warisan, daripada <i>bait al-māl</i> . ²²⁹	ظواهر النصوص Berpegang pada pemahaman yang tampak dari naṣṣ (<i>ẓāhir al-naṣṣ</i>).	pendapat yang memadukan antara pengamalan ayat dan sunnah yang berlaku.
-------------------------	---	--	---

f. Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih *Siyāsah* dan Hubungan Antar Negara

Berkaitan dengan persoalan fikih *siyāsah* dan hubungan antar Negara, terdapat enam permasalahan yang menjadi perhatian al-Ṣābūnī ketika menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* terkait. Dalam hal ini, prinsip-prinsip *tarjīh* maupun metode pelaksanaannya dapat dilihat pada tabel 4.6.

Tabel 4.6

Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih *Siyāsah* dan Hubungan Antar Negara

No	Isu-Isu <i>Tarjīh</i>	Hasil <i>Tarjīh</i>	Prinsip <i>Tarjīh</i>	Metode <i>Tarjīh</i>
1	Isu batasan kriteria mushrik (Q.S. al-Taubah [9]: 28)	Semua orang kafir masuk dalam kategori Mushrik. Termasuk juga <i>ahl al-kitāb</i> (Yahūdī dan Naṣrānī), sebab besarnya perbuatan shirik yang mereka lakukan. ²³⁰	الإعتماد على ظواهر الفعل: أن أهل الكتاب قد أشركوا بالله. Berpegang pada fakta, bahwa <i>ahl al-kitāb</i> melakukan perbuatan <i>shirk</i> yang besar kepada Allah.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan kenyataan, tentang fakta perbuatan <i>shirk</i> yang dilakukan orang-orang kafir.
2	Isu najisnya orang	Najisnya mushrik adalah najis maknawi,	الإعتماد على السنة	Melakukan tarjih dengan mengamalkan

²²⁹ Ibid., II/203-204.

²³⁰ Ibid., I/415.

	mushrik (Q.S. al-Taubah [9]: 28)	bukan bersifat hakiki. ²³¹	النّبوية Berpegang pada sunnah nabawiyah	pendapat yang di dukung oleh riwayat
3	Isu nominal <i>jizyah</i> (Q.S. al-Taubah [9]: 29)	Besaran <i>jizyah</i> yang dibebankan kepada kafir <i>dhimmi</i> , nilainya , berbeda-beda berdasarkan ijtihad. ²³²	الإعتماد على اجتهاد الصحابة. Berpegang pada ijtihad sahabat.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengamalkan riwayat
4	Isu makna lafaz “ضرب الرقاب” (Q.S. Muḥammad [47]: 4)	Redaksi “ضرب الرقاب” dalam ayat tersebut bermakna perang. ²³³	الإعتماد على ظواهر النصوص والرأي. Berpegang pada <i>ẓāhir al-nass</i> dan <i>ra'yu</i> .	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan pemahaman <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> secara utuh.
5	Isu tebusan tawanan dari pihak lawan (Q.S. Muḥammad [47]: 4)	Diperbolehkan untuk meminta tebusan, sebagai syarat pembebasan tawanan perang. ²³⁴	الإعتماد على ظواهر النصوص وعلى الرواية والرأي. Berpegang pada <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> , adanya riwayat dan penalaran <i>ra'yu</i> .	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengamalkan <i>ẓāhir al-naṣṣ</i> yang didukung juga oleh adanya riwayat dan dalil <i>aqlī</i> .
6	Isu status harta <i>bughāt</i> (Q.S. al-Ḥujurat [49]: 9)	Harta milik <i>bughāt</i> tidak boleh dirampah untuk dijadikan <i>ghanīmah</i> . ²³⁵	الإعتماد على إجماع الصحابة Berpegang pada kesepakatan (<i>ijmā'</i>) sahabat.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara memilih pendapat yang didukung kesepakatan (<i>ijmā'</i>) sahabat.

²³¹ Ibid., I/416.

²³² Ibid., I/417-418.

²³³ Ibid., II/325.

²³⁴ Ibid., II/330.

²³⁵ Ibid., II/354-355.

g. Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih *Jināyah*

Terdapat enam belas persoalan *tarjīh* yang berkaitan dengan isu-isu dalam fikih *jināyah*. Berkaitan dengan hal ini, prinsip-prinsip *tarjīh* maupun metode penerapannya dapat dilihat pada tabel.

Tabel 4.7
Prinsip dan Metode *Tarjīh* dalam Isu-Isu Fikih *Jināyah*

No	Isu-Isu <i>Tarjīh</i>	Hasil <i>Tarjīh</i>	Prinsip <i>Tarjīh</i>	Metode <i>Tarjīh</i>
1	Isu hakikat sihir (Q.S. al-Baqarah [2]: 102)	Keberadaan sihir adalah nyata dan dapat berpengaruh pada manusia, bukan sekedar tipuan penglihatan semata. ²³⁶	الإعتماد على ما طابق للواقع Berpegang pada prinsip kesesuaian (antara teori) dengan kenyataan	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang sesuai dengan kenyataan dalam masyarakat.
2	Isu pembunuhan terhadap budak muslim (Q.S. al-Baqarah [2]: 178)	Seorang muslim merdeka yang membunuh budak muslim, kena hukum qīṣāṣ. ²³⁷	الإعتماد على المكافأة بين المسلمين في الأحكام Kesetaraan umat Islam dalam hukum.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan menggunakan keumuman cakupan ayat-ayat qīṣāṣ dan munāṣabah, serta riwayat ḥadīth.
3	Isu pembunuhan terhadap kafir <i>dhimmī</i> (Q.S. al-Baqarah [2]: 178)	Seorang muslim yang membunuh kafir <i>dhimmī</i> , tidaklah diqīṣāṣ ²³⁸	عزة المسلمين على الكافرين Kemulyaan muslim di atas orang kafir.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan Menggunakan keumuman lafaz dalam ayat.

²³⁶ Ibid., I/57.

²³⁷ Ibid., I/125.

²³⁸ Ibid., I/125.

4	Isu <i>khamr</i> dalam istilah (Q.S. al-Baqarah [2]: 219)	Istilah “ <i>khamr</i> ” bukan hanya digunakan untuk menyebut perasan “fermentasi” anggur, namun untuk menyebut semua minuman yang memabukkan. ²³⁹	الإعتماد على إجماع الصحابة. Berpegang pada kesepakatan (ijmā’) sahabat (mengalahkan makna bahasa).	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang didasarkan pada pengamatan sahabat, serta didukung oleh Juhūr, walaupun tidak sesuai dengan pengertian secara bahasa.
5	Isu pelaku kejahatan yang berlindung di tanah Haram (Q.S. Ālu ‘Imrān [3]: 96-97)	Pelaku kejahatan (jināyah) yang berlindung dengan cara masuk tanah haram; tetap dapat dijatuhi hukuman qisās. ²⁴⁰	الإعتماد على وجود المصلحة (وعدم الأعانة في الإثم) Berpegang pada prinsip maslahat dan ketidakbolehan memberikan pertolongan dalam melakukan dosa	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengamalkan sunnah, yakni bahwa Rasulullah saw. pernah menghukum mati orang-orang mushrik di tanah haram.
6	Isu kriteria pembunuhan sengaja (Q.S. al-Nisā [4]: 93)	Kriteria pembunuhan yang dilakukan secara sengaja “قتل العمد”, tidak mesti dengan pedang, namun dengan apapun yang dapat mematikan. ²⁴¹	الإعتماد على حكمة تشريع القصاص: لحفظ المصلحة العامة Hikmah <i>tashrī qisās</i> : menjaga kemaslahatan umum.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang mengandung kemaslahatan umum yang lebih besar.
7	Isu status hukum	<i>Khamr</i> , hukum mengkonsumsi-	الإعتماد على	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan

²³⁹ Ibid., I/198.

²⁴⁰ Ibid., I/292.

²⁴¹ Ibid., I/358.

	zatnya <i>khamr</i> (Q.S. al-Māidah [5]: 90)	nya adalah haram, dan bendanya juga najis. ²⁴²	ظواهر النصوص وما اقتضاه رسول الله. Berpegang pada <i>zāhir al-naṣṣ</i> dan ketetapan Rasūl.	cara mengamalkan riwayat tentang ḥaram dan najisnya <i>khamr</i> .
8	Isu penggabungan <i>ḥad</i> zina (Q.S. al-Nūr [24]: 2)	Antara <i>rajam</i> dan dera tidak boleh digabung dalam satu kasus pelaksanaan <i>ḥad</i> zina. keduanya dipisahkan sesuai dengan perbedaan karakteristik pelaku zina; <i>muḥṣan</i> atau <i>ghairu muḥṣan</i> . ²⁴³	الإعتماد على السنة النبوية Berpegang pada <i>sunnah nabawiyah</i> ; berkaitan dengan pelaksanaan hukuman (<i>ḥad</i>) bagi pelaku zina, baik yang <i>muḥṣan</i> ataupun <i>ghairu muḥṣan</i> .	Melakukan <i>tarjīḥ</i> dengan membandingkan antar riwayat, mengikuti praktek Rasūl, serta melakukan penalaran dengan akal.
9	Isu <i>ḥad</i> zina bagi kafir <i>dhimmī muḥṣan</i> (Q.S. al-Nūr [24]: 2)	Kafir <i>dhimmī</i> sama dengan muslim dalam hal sanksi hukuman (<i>ḥad</i>) bagi pelaku zina. ²⁴⁴	الإعتماد على السنة النبوية Berpegang pada <i>sunnah nabawiyah</i>	<i>Tarjīḥ</i> dilakukan berdasarkan berbagai riwayat dan praktek pemberlakuan sanksi hukuman (<i>ḥad</i>) zina bagi kafir <i>dhimmī</i> pada masa Nabi
10	Isu pelaksanaan <i>ḥad</i> bagi budak (Q.S. al-Nūr [24]: 2)	<i>Ḥad</i> zina bagi budak, dijalankan oleh sayyid, tanpa harus meminta izin kepada imam, pihak pemerintah yang berwenang. ²⁴⁵	الإعتماد على السنة النبوية وعمل الصحابة Berpegang pada <i>sunnah nabi</i> dan amalan para sahabat.	Melakukan <i>tarjīḥ</i> dengan cara mengamalkan <i>sunnah</i> yang didukung oleh tindakan para sahabat setelah Rasūlullāh.

²⁴² Ibid., I/405.

²⁴³ Ibid., II/20.

²⁴⁴ Ibid., II/23.

²⁴⁵ Ibid., II/24-25.

11	Isu tuduhan zina terhadap Suatu kelompok (Q.S. al-Nūr [24]: 4)	Seseorang yang menuduh zina terhadap suatu kelompok, ia dihukum satu <i>ḥad</i> , tidak dilipat-gandakan. ²⁴⁶	الإعتماد على ظواهر النصوص و السنة النبوية Berpegang pada <i>zāhir al-naṣṣ</i> dan <i>sunnah nabawiyah</i>	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara mengikuti praktek yang dijalankan oleh Rasulullah dan para sahabat.
12	Isu pemilik hak atas <i>ḥad qadhaf</i> (Q.S. al-Nūr [24]: 4)	<i>Ḥad qadhaf</i> merupakan hak Allah dan sekaligus hak sesama manusia. Maka <i>ḥad</i> tersebut dapat dibatalkan, jika pihak korban telah memaafkan, pelakunya. ²⁴⁷	الإعتماد على الرأي Berpegang pada akal, berkaitan dengan adanya dua hak dalam satu pelaksanaan <i>ḥad</i> .	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan menggunakan nalar, tanpa menelusuri ada tidaknya suatu riwayat.
13	Isu para pihak menolak sumpah <i>li'an</i> (Q.S. al-Nūr [24]: 6)	Suami atau istri yang menolak untuk melakukan sumpah <i>li'an</i> (ketika perkaranya diproses), maka bisa langsung dijatuhi <i>ḥad</i> . ²⁴⁸	الإعتماد على السنة النبوية وعمل الصحابة Berpegang pada sunnah Nabi dan tindakan para sahabat.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan mengamalkan riwayat-riwayat tentang pelaksanaan sumpah <i>li'an</i> .
14	Isu pengakuan bohong suami pasca <i>li'an</i> (Q.S. al-Nūr [24]: 6)	Setelah proses <i>li'an</i> selesai, suami mengaku telah berbohong atas tuduhannya terhadap istri, maka ia tetap tidak bisa kembali kepada istrinya. ²⁴⁹	الإعتماد على السنة النبوية وعمل الصحابة Berpegang pada sunnah dan tindakan sahabat.	Melakukan <i>tarjīh</i> dengan cara mengamalkan riwayat-riwayat tentang pelaksanaan sumpah <i>li'an</i> .

²⁴⁶ Ibid., II/48-49.

²⁴⁷ Ibid., II/51.

²⁴⁸ Ibid., II/66.

²⁴⁹ Ibid., II/68.

15	Isu pelanggaran sumpah karena sesuatu yang lebih baik (Q.S. al-Nūr [24]: 22)	Pelanggaran sumpah karena beralih kepada sesuatu yang lebih baik, tetap mengakibatkan pelakunya wajib membayar kafārat. ²⁵⁰	الإعتماد على قول الجمهور Berpegang pada pendapat Jumhūr ulama.	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara membandingkan kekuatan dalil-dalil yang diajukan masing-masing kelompok.
16	Isu <i>qisās</i> bagi pencungkil mata pengintip (Q.S. al-Nūr [24]: 27)	Orang yang mencolok mata pengintip rumahnya tidak lah diqisās ²⁵¹	الإعتماد على ما اقتضاه صلى الله عليه وسلم Berpegang pada ketetapan Rasulullah saw	<i>Tarjīh</i> dilakukan dengan cara memilih pendapat yang mengamalkan ketetapan Rasūl tentang tidak berlakunya <i>qisās</i> pada permasalahan ini.

Berdasarkan beberapa tabel di atas, dapat dicermati bahwa setiap upaya *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, selalu dilandasi oleh satu atau beberapa prinsip *tarjīh* yang menjadi pijakan di dalam pelaksanaan *tarjīh* dimaksud. Prinsip-prinsip tersebut selanjutnya diaplikasikan dalam langkah-langkah praktis pelaksanaan (baca: metode) *tarjīh* yang diterapkan oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*. Namun demikian, karena tidak adanya panduan secara teknis, perihal penggunaan prinsip dan metode *tarjīh* yang telah diterapkan, membuat proses *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī tampak begitu sederhana, dan kurang konsisten. Bahkan terkadang al-Ṣābūnī

²⁵⁰ Ibid., II/80-81.

²⁵¹ Ibid., II/102.

hanya mengikuti hasil *tarjih* yang telah dilakukan oleh para ulama sebelumnya, tanpa menjelaskan proses pelaksanaan *tarjih*-nya.

Berikut ini, penulis melakukan penyerdehanaan “simplifikasi” terhadap pembahasan dengan melakukan kalkulasi dan pemilahan terhadap prinsip-prinsip *tarjih* yang digunakan oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 4.8.

Tabel 4.8
Ringkasan Prinsip *Tarjih* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-Bayān*

No	Prinsip <i>Tarjih</i>	Jumlah
1	<i>Zāhir al-naṣṣ</i> / “ظواهر النصوص”.	15
2	Sunnah nabawiyah / “السنة النبوية”	11
3	kemaslahatan / “المصلحة”	6
4	Ketetapan Rasulullah / “ما اقتضاه رسول الله”	6
5	Kesesuaian dengan fakta / “مطابق للواقع”	4
6	Perbuatan sahabat / “عمل الصحابة”	4
7	Penalaran akal (logika) / “الرأي”	3
8	Menolak kesulitan / “دفع المشقة”	3
9	Ijmā’ sahabat / “إجماع الصحابة”	3
10	Kehati-hatian dalam perbuatan hukum / “الإحتياط في الأحكام”	3
11	Kewajiban mengikuti Rasūl dalam <i>manāsik</i> haji dan ‘umrah / “وجوب اتباع الرسول في أخذ المناسك”	2
12	Hikmah pensyariatan hukum / “حكمة التشريع”	2
13	Ijtihād sahabat / “اجتهاد الصحابة”	2
14	Pendapat mayoritas (Jumhūr) / “قول الجمهور”	2
15	Keluar dari perdebatan / “الخروج من الخلاف”	1
16	Kesetaraan al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai dalil hukum / “تسوية الكتاب والسنة في أدلة الأحكام”	1
17	Kesetaraan umat Islam dalam ranah hukum / “المكافأة بين المسلمين في الأحكام”	1
18	Kemulyaan umat Islam di atas orang kafir / “عزة المسلمين على الكفار”	1

	”الكافرين	
19	Ketentuan <i>shāri</i> ’ dalam penggunaan istilah/ “ما وضعه الشارع / (في استعمال اللفظ)”	1
20	Penggunaan <i>shāri</i> ’ dalam bahasa / “استعمال الشارع في اللفظ”	1
21	Keumuman cakupan lafaz / “عموم اللفظ”	1
22	Kebiasaan / “العادة”	1
	Total	74

Urutan yang digunakan dalam tabel di atas didasarkan pada banyaknya penggunaan prinsip *tarjīh* oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*. Prinsip-prinsip *tarjīh* tersebut kemudian diaplikasikan pada langkah-langkah praktis (metode) *tarjīh* yang digunakannya. Dengan kata lain bahwa metode *tarjīh* merupakan aplikasi terhadap prinsip yang dijadikan pijakan dalam melakukan *tarjīh*. Namun demikian, di dalam melakukan *tarjīh* terhadap satu permasalahan, terkadang al-Ṣābūnī menggunakan beberapa prinsip *tarjīh*. Dengan demikian, dapat dimaklumi bahwa dari 62 persoalan di dalam kitab tersebut, terdapat 74 prinsip *tarjīh* yang digunakannya, sebab terdapat beberapa prinsip *tarjīh* yang digunakan secara berulang.

Adapun metode dan langkah-langkah praktis yang digunakan oleh al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjīh* pada dua jilid kitab *Rawāi’ al-bayān*, berdasarkan hasil analisis di atas, dapat disederhanakan sebagai berikut:

1. Mengunggulkan pendapat yang didukung oleh *ijmā’* ulama, dengan beberapa tingkatannya.²⁵²

²⁵² Di antara contoh penggunaan metode di atas adalah permasalahan tentang status hukum talak tiga yang diucapkan sekaligus. Hasil *tarjīh* yang dilakukan, memenangkan pendapat ‘Umar ra yang kemudian menjadi *ijmā’* para sahabat, bahwa talak tersebut hukumnya sah dan dianggap sebagai talak tiga. Di antara tujuan keputusan tersebut adalah agar umat Islam tidak bermain-main dengan kata talak. al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān.*, I/237.

2. Memilih pendapat yang didukung oleh praktek sunah pada masa Rasulullah saw.²⁵³
3. Mengunggulkan pendapat yang didukung oleh banyak riwayat walaupun tidak sesuai dengan *zāhir al-naṣṣ*.²⁵⁴
4. Memilih pendapat yang didukung oleh praktek pengamalan para sahabat pasca wafatnya Rasulullah saw.²⁵⁵
5. Mengunggulkan pendapat yang didukung oleh riwayat-riwayat yang berkaitan secara langsung dengan penjelasan naṣṣ yang diperselisihkan.²⁵⁶
6. Memilih pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama “Jumhūr”. Dengan catatan, jika pendapat tersebut tidak bertentangan dengan naṣṣ (al-Qur’an dan sunah) ataupun *ra’yu*.²⁵⁷
7. Mengunggulkan pendapat yang dapat diaplikasikan keadaan yang berbeda-beda.²⁵⁸

²⁵³ Penerapan metode *tarjīh* di atas dapat dilihat pada salah satu upaya *tarjīh* al-Ṣābūnī berkaitan dengan karakteristik perjalanan (*safar*) yang boleh mengambil *rukḥṣah* qasar salat. Perdebatan perihal masalah berkutat antara pada tiga pendapat: (1). Perjalanan untuk ibadah saja, misalkan ibadah haji, (2). Perjalanan mubah juga, seperti berdagang, (3). Perjalanan secara umum, termasuk untuk maksiyat. Dalam hal ini, banyakan riwayat yang mendukung pendapat kedua, maka iapun mengunggulkan pendapat tersebut. *Ibid.*, I/370.

²⁵⁴ Di antara contoh penggunaan metode tersebut, adalah ketika al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat tentang akibat hukum *khalwat* yang sah, yakni *khalwat* yang dilakukan oleh suami istri tanpa jimak. *Tarjīh* yang telah dilakukan, menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa *khatwat* yang sah menetapkan mahar dan ‘iddah, walaupun tidak jimak. *Ibid.*, II/212.

²⁵⁵ Salah satu contoh penerapan metode di atas adalah, *tarjīh* terhadap boleh tidaknya harta benda bughāt untuk dijadikan rampasan perang. Dalam hal ini ia mengunggulkan pendapat yang didukung oleh pengamalan sahabat bahwa harta bughāt tidak boleh di jadikan ghanimah. *Ibid.*, II/354-355.

²⁵⁶ Termasuk penggunaan metode *tarjīh* di atas adalah pengunggulan pendapat yang menyatakan bahwa lafaz “مثنى وثلاث ورباع” dalam ayat poligami sebagai pilihan bukan penjumlahan, sebab hal ini dikuatkan oleh banyak riwayat. *Ibid.*, I/303.

²⁵⁷ Salah satu aplikasi metode *tarjīh* di atas berkaitan dengan perdebatan perihal cakupan istilah “*khamr*”, apakah terbatas pada perasan anggur atukah segala minuman yang memabukkan. Hasil *tarjīh* dalam kitab *Rawāi’ al-bayān* memenangkan pendapat Jumhūr ulama bahwa *khamr* adalah segala minuman yang memabukkan. *Ibid.*, I/198.

8. Memilih pendapat yang dikuatkan oleh korelasi/*munāsabah* antara ayat dengan praktek dalam sunah.²⁵⁹
9. Mengunggulkan pendapat yang didukung oleh pengamalan *ẓāhir al-naṣṣ* daripada melakukan *ta'wīl*, kecuali terdapat tuntutan terhadap penggunaan *ta'wīl* tersebut.²⁶⁰
10. Memilih pendapat yang mengandung unsur kehati-hatian yang lebih besar, terutama jika berkaitan dengan ketentuan hukum *taklīf*, yakni ketentuan hukum yang dibebankan kepada mukallaf.²⁶¹
11. Memilih pendapat yang sesuai dengan penalaran akal “*ra'yu*” daripada mengamalkan riwayat yang bertentangan dengan *ẓāhir al-naṣṣ* atau akal.²⁶²
12. Memilih untuk memberlakukan ketentuan dalam naṣṣ secara umum, kecuali terdapat ketentuan atas kekhususan pemberlakuannya.²⁶³

²⁵⁸ Dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, metode *tarjīh* di atas diterapkan ketika al-Ṣābūnī dihadapkan pada perbedaan pendapat tentang salam dan minta izin ketika bertamu, mana yang harus didahulukan. Hasil *tarjīh* al-Ṣābūnī menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa keduanya bisa saling mendahului, sesuai kebiasaan yang ada di masyarakat setempat. Apalagi saat ini, banyak rumah yang memasang bell, sehingga tentunya lebih mendahului bell daripada yang lain. Ibid., II/97.

²⁵⁹ al-Ṣābūnī menggunakan metode *tarjīh* di atas ketika ia dihadapkan pada perdebatan tentang hak waris *dhaw al-arḥām*; jika tidak ada *dhaw al-furūd* dan *dhaw al-aṣābah*. Menurut al-Ṣābūnī, pendapat lebih unggul adalah bahwa, *Dhaw al-arḥām* lebih berhak atas warisan daripada bait al-māl. Ibid., II/203-204.

²⁶⁰ Di antara contohnya adalah ketika al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* terhadap perdebatan tentang hukum *qasm* bagi Nabi; wajib atau tidak. Menurutnya, pendapat yang lebih kuat adalah bahwa *qasm* (gilir tinggal di rumah istri) tidak wajib bagi Nabi, sesuai dengan *ẓāhir al-naṣṣ*. Ibid., II/226-227.

²⁶¹ Di antara contoh penggunaan metode di atas adalah ketika al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat tentang boleh tidaknya melakukan *istimtā'* terhadap istri yang dizihar. Hasil *tarjīh* dalam *Rawāi' al-bayān* menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa *istimtā'* kepada istri yang dizihār, hukumnya haram. Dasar pemilihan pendapat tersebut karena dianggap lebih hati-hati daripada pendapat-pendapat yang lain. Ibid., II/380-381.

²⁶² Di antara contoh penggunaan metode *tarjīh* tersebut dalam kitab *Rawāi' al-bayān* adalah pada perselisihan pendapat tentang kedudukan basmalah dalam al-Qur'an. Dalam hal ini ia mengunggulkan pendapat Ḥanafiyah, karena secara akal lebih dapat diterima (walaupun dari sisi riwayat kalah dengan pendapat yang lain), daripada harus memenangkan salah satu dari pendapat Shāfi'iyah dan Mālikiyah yang saling bertolak belakang, walaupun keduanya sama-sama didasarkan pada riwayat yang kuat. Ibid., I/37.

13. Memilih pendapat yang didukung oleh penggunaan *shāri'* terhadap istilah tertentu pada *naṣṣ*, walaupun berupa *majāz*.²⁶⁴
14. Mengunggulkan pendapat yang mengamalkan makna hakikat daripada makna *majāz*, jika tidak terdapat tuntutan untuk menggunakan makna *majāz* tersebut.²⁶⁵
15. Memilih pendapat yang moderat di luar pendapat-pendapat yang bertentangan jika dalilnya sama-sama kuat, sehingga tidak terjebak dalam perdebatan yang ada.²⁶⁶
16. Memilih pendapat yang di dalamnya terdapat unsur *maṣlaḥah* lebih besar.²⁶⁷

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dilihat bahwa dalam kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, terdapat 22 prinsip

²⁶³ Di antara contoh penggunaan al-Ṣābūnī terhadap metode di atas adalah ketika ia melakukan *tarjīḥ* terhadap perbedaan pendapat ulama tentang batasan *iḥṣār*. Dalam hal ini ia lebih mengunggulkan pendapat yang memberlakukan keumuman redaksi ayat walaupun bertentangan dengan pendapat *Jumhūr* bahwa, hukum *iḥṣār* berlaku secara umum, bukan hanya sebab dihalangi musuh. Ibid., I/175.

²⁶⁴ Misalkan dalam masalah perbedaan pendapat tentang makna *qurū'*; apakah bermakna suci atau *ḥaiḍ*, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat yang menyatakan bahwa makna *qurū'*; adalah *ḥaiḍ* bukan suci, sebab makna tersebut digunakan oleh *shari'* walaupun bertentangan dengan maknanya secara bahasa. Ibid., I/233.

²⁶⁵ Hal ini sangat berkaitan penggunaan *zāhir al-naṣṣ* sebagai prinsip *tarjīḥ*, sebab makna hakikat adalah makna yang ditampakkan oleh *zāhir al-naṣṣ* tersebut. Dengan demikian, ketika pemahaman *zāhir al-naṣṣ* yang digunakan, maka makna hakikatlah yang digunakan.

²⁶⁶ Di antara contoh dalam hal ini adalah *tarjīḥ* terhadap perbedaan pendapat tentang *ḥad qadhaf* apakah merupakan hak Allah atau hak sesama manusia. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berseberangan dengan memaparkan dalil-dalil yang kuat. Namun justru al-Ṣābūnī memilih pendapat ketiga, yang sama sekali tidak dicantumkan dalilnya, yakni bahwa di dalam *ḥad qadhaf* berkumpul antara hak Allah dan hak manusia. Sehingga, *ḥad* tersebut dapat dibatalkan, jika pihak korban telah memaafkan, pelakunya. Ibid., II/51.

²⁶⁷ Penerapan metode tersebut dapat dilihat pada *tarjīḥ* tentang kriteria pembunuhan sengaja “قتل العمد” apakah mesti memakai pedang, ataukah dengan apapun yang bisa mematikan. Dalam *Rawāi' al-bayān*, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat bahwa pembunuhan sengaja dapat dilakukan dengan senjata apapun yang dapat mematikan. Sebab hal itu lebih maslahat untuk manusia, agar mereka tidak sembarangan melakukan pembunuhan. Ibid., I/358.

dan 16 metode yang digunakan oleh al-Ṣābūnī untuk melakukan *tarjih* terhadap pertentangan pendapat para ulama berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat *aḥkām*. Prinsip-prinsip *tarjih* tersebut didasarkan pada landasan yang kuat, baik dari naṣṣ al-Qur'an dan hadīth, maupun kaidah-kaidah *tarjih*, serta teori-teori uṣūl al-fiqh dan 'ulūm al-Qur'an dari para ulama sebelumnya. Adapun 16 metode *tarjih* yang digunakan, adakalanya merupakan aplikasi langsung dari prinsip *tarjih* tertentu, maupun gabungan dari beberapa prinsip *tarjih* yang ada.

2. Landasan dan Sumber Pengambilan Prinsip-Prinsip *Tarjih* al-Ṣābūnī

Prinsip-prinsip *tarjih* merupakan pijakan atau dasar yang digunakan oleh para ulama di dalam melakukan upaya *tarjih* terhadap dalil-dalil maupun pendapat yang bertentangan. Oleh sebab itu, ia harus dibangun atas dasar yang kuat baik dari naṣṣ al-Qur'an, hadīth, *ijmā'* ulama, kaidah-kaidah yang sudah ada sebelumnya, maupun penjelasan para ulama terdahulu tentang suatu masalah tertentu, walaupun belum menjadi kaidah.

Selanjutnya, penulis melakukan penelusuran landasan dan sumber pengambilan dari prinsip-prinsip *tarjih* tersebut agar keberadaannya dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Sumber-sumber pengambilan yang dijadikan rujukan bagi prinsip-prinsip *tarjih* al-Ṣābūnī, penulis telusuri dari ayat-ayat al-Qur'an, hadīth-hadīth nabi, maupun teori-teori uṣūl al-fiqh dan 'ulūm al-Qur'an, baik yang masih berupa teori umum, maupun sudah dalam bentuk kaidah yang bersifat terapan, sebagaimana dijelaskan dalam tabel 4.9.

Tabel 4.9
Landasan dan Sumber Pengambilan Prinsip-Prinsip *Tarjīh* al-Ṣābūnī

No	Prinsip <i>Tarjīh</i> al-Ṣābūnī	Dasar: Ayat/Hadith/Kaidah
1	<i>Zāhir</i> <i>al-naṣṣ</i> dan makna hakikat.	<p>- نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّوَاهِرِ وَاللَّهُ مُتَوَلَّى السَّرَائِرِ. (حديث) ²⁶⁸</p> <p>- لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن الا بدليل يجب الرجوع اليه. (قاعدة الترجيح). ²⁶⁹</p> <p>- يَجِبُ حَمْلُ نُصُوصِ الْوَحْيِ عَلَى الْحَقِيقَةِ. (قاعدة الترجيح) ²⁷⁰</p>
2	Sunnah nabawiyah.	<p>- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا. (الأحزاب: 21) ²⁷¹</p> <p>- عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ. (حديث) ²⁷²</p> <p>- كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الامة فهو رد. (قاعدة الترجيح). ²⁷³</p>
3	Ketetapan Rasulullah saw.	<p>- وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. (الحشر: 7) ²⁷⁴</p>

²⁶⁸ Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān Athīr al-Dīn al-Andalūsī (w. 745 H), *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-tafsīr*, Juz. IV, Taḥqīq. Ṣidqī M. Jamīl, Beirut: Dār al-Fikr, 1420), 404.

²⁶⁹ Artinya: Tidak boleh berpindah dari makna *zāhir* al-Qur’an, kecuali adanya dalil lain yang harus diamalkan. Ḥusain ibn ‘Alī ibn Ḥusain al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssīrīn; Dirāsah Nazariyah Taṭbīqiyah*, Cet. I, (Riyāḍ: Dār al-Qāsim, 1997), 137.

²⁷⁰ Artinya: Wajib memahami naṣṣ wahyu berdasarkan makna hakikat (bukan majāz). *Ibid.*, 387.

²⁷¹ Artinya: Sungguh telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan kedatangan hari kiamat dan yang banyak mengingat Allah. Departemen Agama RI, al-Qur’an dan Terjemahnya, Edisi tahun 2002 Muṣḥaf al-Kamil, Terj. Lajnah Pentashih Muṣḥaf al-Quran, Cet. XXI, (Jakarta: Darus Sunnah, 2017), 421.

²⁷² Muḥammad ibn Naṣr ibn al-Ḥajjaj al-Marwazī (w. 294 H), *al-Sunnah*, Cet. I, Taḥqīq. Sālim Aḥmad al-Salafī, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1408 H), 27.

²⁷³ Artinya: Setiap tafsir yang bertentangan dengan al-Qur’an, al-sunnah, maupun ijma’, maka ia tertolak. al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh ‘Ind al-Mufasssīrīn*, 214.

		- وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ. (الأحزاب: 36) ²⁷⁵
4	Kemaslahatan.	- وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ. (الأعراف: 56) ²⁷⁶ - وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. (البقرة: 195) ²⁷⁷ - جلب المصالح ودفع المفاسد. (اصول الشريعة). ²⁷⁸
5	Perbuatan sahabat.	- والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ﷺ ورضوا عنه... (التوبة: 100) ²⁷⁹ - إِنَّمَا أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ , فَبِأَيِّهِمْ افْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ. (حديث) ²⁸⁰

²⁷⁴ al-Qur'an, 59: 7, artinya: Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 547.

²⁷⁵ al-Qur'an, 33: 36. Artinya: Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka". Ibid., 424.

²⁷⁶ al-Qur'an, 7: 56. Artinya: Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan. Ibid., 157.

²⁷⁷ al-Qur'an, 2; 195. Artinya: Dan infakkan lah (hartamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan dengan tangan sendiri, dan berbuat baiklah. Sungguh Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. Ibid., 31.

²⁷⁸ Menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan merupakan kaidah umum dari pokok-pokok shari'at Islam. 'Abdullāh ibn Aḥmad, Ibnu Qudāmī al-Maqdisī (w. 620 H), *Rauḍah al-Nāzir wa Junnah al-Munāzir fī Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Hanbal*, Juz. I, Cet. II, (tt: Muassasah al-Rayyān li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', 2002), 477.

²⁷⁹ al-Qur'an, 9: 100. Artinya: Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhājirīn dan anṣār dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah riḍā kepada mereka dan merekapun riḍā kepada Allah. Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 204.

²⁸⁰ Ubaidullāh ibn Muḥammad, Ibn al-Baṭṭāh al-'Ukbarī (w. 387 H), *al-Ibānah al-Kubrā li Ibn Baṭṭāh*, Juz. II, Cet. II, (Riyāḍ: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1418 H), 564.

6	Keumuman lafaz.	<p>- يَجِبُ حَمْلُ نُصُوصِ الْوَحْيِ عَلَى الْعُمُومِ. (قاعدة الترجيح).²⁸¹</p> <p>- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (قاعدة الترجيح).²⁸²</p>
7	Kesesuaian khabar/data dengan Fakta di lapangan	<p>عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا. (حديث).²⁸³</p>
8	Kehati-hatian dalam tindakan hukum.	<p>الْحَلَالُ بَيْنٌ وَالْحَرَامُ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ. (حديث).²⁸⁴</p>
9	Ijma' ulama, terutama yang dilakukan oleh para sahabat.	<p>- لَنْ يَجْمَعَ اللَّهُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا، وَيُدُّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ هَكَذَا - وَرَفَعَ يَدَيْهِ - فَإِنَّهُ مَنْ شَدَّ شَدًّا فِي النَّارِ. (حديث).²⁸⁵</p> <p>- إجماع الصحابة على تفسير آية أولى من حملها على عموم ألفاظها. (قاعدة الترجيح).²⁸⁶</p>

²⁸¹ Artinya: Wajib memahami naṣṣ-naṣṣ wahyu berdasarkan atas keumumannya. al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn...*, 527.

²⁸² Aḥmad ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H), *al-Ajāb fī Bayān al-Asbāb*, 175. Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwailim Abū Shuhbah (w. 1403 H), *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. II, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003), 468.

²⁸³ Muslim bin Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushairi al-Naisābūrī (w. 261 H), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. IV, Taḥqīq: M. Fuad 'Abd al-Bāqī, (Beirūt: Dār Iḥyā al-Turāth, t.th), 2013. Berkaitan dengan hal ini, menurut Shams al-Dīn al-Asfihānī bahwa terdapat dua kategori khabar (berita), yaitu berita yang benar dan berita bohong. Adapun berita yang sesuai dengan kenyataan adalah berita yang benar. Sebaliknya, jika tidak sesuai dengan kenyataan berarti berita bohong. Shams al-Dīn al-Asfihānī, Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad (w. 749 H), *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar Ibn Ḥājib*, Juz. I, Taḥqīq: M. Muḥzar Baqā, Cet. I, (Saudi Arabia: Dār al-Madani, 1986), 361.

²⁸⁴ Ibn Abī Shaibah Abū Bakar 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Uthmān (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. IV, Taḥqīq: Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Cet. I, (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 448.

²⁸⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Abdillāh bin Muhammad al-Ḥākim, al-Naisābūrī (w. 405 H), *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, Juz. I, Cet. II, Taḥqīq: Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, (Beirūt: Dār al-Kutub al'Ilmiyah, 1990), 200.

10	Menolak kesulitan “ <i>mashaqqah</i> ”.	<p>- يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ. (البقرة: 185)²⁸⁷</p> <p>- فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. (الشرح: 5-6)²⁸⁸</p> <p>- أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ. (حديث)²⁸⁹</p>
11	Penalaran akal (<i>ra'yu</i>)	<p>لكل شيء آلة وعدة وإن آلة المؤمن العقل ولكل شيء مَطِيَّة ومطية المرء العقل ولكل شيء دعامة ودعامة الدين العقل ولكل قوم غاية وغاية العباد العقل ولكل قوم ذاع وداعي العابدين العقل ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المُجْتَهِدِينَ الْعَقْل... (حديث)²⁹⁰</p>
12	Ijtihad dan Pendapat sahabat.	<p>ترجيح تفسير الصحابة على ما يقضي به السياق. (قاعدة الترجيح)²⁹¹</p>
13	Pendapat Jumhūr (mayoritas) ulama	<p>- إِنَّ أُمَّتِي لَا بَجْتَمُعٍ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ. (حديث)²⁹²</p> <p>- إِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ عَلَى ضَلَالَةٍ إِلَّا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: مَنْ</p>

²⁸⁶ Artinya: Kesepakatan *ṣaḥābat* atas penafsiran suatu ayat lebih utama daripada memahaminya berdasarkan keumuman lafaz. al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh*, 65.

²⁸⁷ al-Qur'an, 2: 185, artinya: Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Departemen Agama RI, al-Qur'an dan Terjemahnya, 29.

²⁸⁸ al-Qur'an, 94: 5-6, artinya: Maka Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan. Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan. Ibid., 597.

²⁸⁹ Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb, Abū al-Qāsim al-Tabrānī (w. 360 H), *al-Mu'jam al-Ausat*, Juz. VII, Taḥqīq. Ṭāriq bin 'Iwaḍullāh, (Kairo: Dār al-Ḥaramain, t.th.), 229.

²⁹⁰ Abū al-Faḍl Zain al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusain ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Ibrāhīm al-'Irāqī (w. 806 H), *al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār, fī Takhrīj Mā fī al-Iḥyā min al-Akḥbār*, Cet. I, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 100.

²⁹¹ Artinya: Mengunggulkan penafsiran *ṣaḥābat* daripada sesuatu yang ditentukan oleh redaksi naṣṣ. al-Ḥarbī, *Qawāid al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 64.

²⁹² Ibnu Mājah Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwinī (w. 273 H), *Sunan Ibnu Mājah*, Juz. II, Taḥqīq: M. Fuad 'Abd al-Bāqī, (tt: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), 1303.

		السَّوَادُ الْأَعْظَمُ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي , مَنْ لَمْ يُمَارِ فِي دِينِ اللَّهِ. (حديث) ²⁹³
14	Kewajiban mengikuti Rasūl dalam <i>manāsik</i> (haji dan 'umrah).	عَنْ جَابِرٍ , قَالَ: أَفَاضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ السَّكِينَةُ , وَأَمَرَهُمْ بِالسَّكِينَةِ وَأَوْضَعَ فِي وَادِي مُحَسِّرٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ مِثْلَ حَصَى الْخَذْفِ وَقَالَ: " حُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ لَعَلِّي لَا أَرَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا ". (حديث) ²⁹⁴
15	Hikmah pensyariatan hukum ²⁹⁵	- جلب المصالح ودفع المفاسد. (اصول الشريعة). ²⁹⁶ - وَجَمُوعُ الضَّرُورِيَّاتِ خَمْسَةٌ، وَهِيَ: حِفْظُ الدِّينِ، وَالنَّفْسِ، وَالنَّسْلِ، وَالْمَالِ، وَالْعَقْلِ، وَقَدْ قَالُوا: إِنَّهَا مُرَاعَاةٌ فِي كُلِّ مَلَةٍ. (مقاصد الشريعة) ²⁹⁷
16	Adat kebiasaan atau (hakikat 'urfiah).	- مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْهُ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ. (حديث) ²⁹⁸ - الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ. (القاعدة الفقهية) ²⁹⁹

²⁹³ Ibn al-Baṭṭāh al-‘Ukbarī, *al-Ibanah al-Kubra*, II/489.

²⁹⁴ Aḥmad bin Ḥusain bin ‘Alī bin Mūsā al-Khurasānī, Abū Bakr al-Baihaqī (w. 458 H), *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. V, Cet. III, Taḥqīq. M. ‘Abd al-Qādir, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 204.

²⁹⁵ Secara bahasa hikmah adalah mengetahui manfaat secara benar (tepat). Sedangkan dalam pengertian istilah ahli uṣūl al-fiqh adalah “المصلحة التي من أجلها صار الوصف علة للحكم” yakni suatu kemaslahatan yang sebab keberadaannya, maka suatu sifat (tertentu) menjadi illat (alasan) hukum. Misalkan dalam masalah pengharaman khamr, illat (alasan) hukumnya adalah unsur memabukkan. Adapun hikmahnya adalah menjaga akal. Dalam hal ini, sebab adanya hikmah menjaga akal tersebut, maka unsur memabukkan menjadi alasan pengharaman khamr. Demikianlah gambaran tentang *hikmah al-tashri’* yang tentunya sangat berkaitan dengan *maqāshid al-sharī’ah*. Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār ibn ‘Abd al-Qādir al-Jankī al-Shanqitī (w. 1393 H), *Manhaj al-Tashrī’ al-Islāmī wa Hikmatuh*, Cet. II, (Madīnah Munawwarah: al-Jāmi’ah al-Islāmiyah, t.th.), 16.

²⁹⁶ Ibnu Qudāmah al-Maqdisī, *Rauḍah al-Nāzir*, 477.

²⁹⁷ Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhamī al-Gharnatī al-Shātibī (w. 790 H), *al-Muwāfaqāt*, Juz. II, Taḥqīq. Abū ‘Ubaidah Mashhūr, Cet. I, (tt: Dar Ibn ‘Affan, 1997), 20

²⁹⁸ Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb, Abū al-Qāsim al-Tabrānī (w. 360 H), *al-Mu’jam al-Ausaf*, Juz. IV, Taḥqīq. Ṭariq bin ‘Iwaḍullāh, Kairo: Dār al-Ḥaramain, t.th.), 58

²⁹⁹ ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H), *al-Ashbāh wa al-Nazāir*, Cet. I, tt.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 7.

		- اذا اختلف الحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية في تفسير كلام الله تعالى قدمت العرفية. (القاعدة الترجيحية) 300
17	Keluar dari perdebatan	- الخُرُوجُ مِنَ الخِلَافِ مُسْتَحَبٌ. (قاعدة فقهية) ³⁰¹ - فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف، إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو أوقع في خلاف آخر. (قول النووي) ³⁰²
18	Kesetaraan al-Qur'an dan al-Sunnah dalam fungsinya sebagai dalil hukum	- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. (النساء: 59) ³⁰³ - تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ. (حديث) ³⁰⁴
19	Adanya dukungan dari naṣṣ al-Qur'an.	القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدا ذلك. (القاعدة الترجيحية) ³⁰⁵
20	Hakikat <i>shar'iyah</i> , yakni penggunaan	إذا اختلفت الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية في تفسير

³⁰⁰ Artinya: Apabila terjadi perbedaan antara hakikat *'urfīyah* dan hakikat *lughawiyah* dalam menafsirkan al-Qur'an, maka yang didahulukan adalah hakikat *'urfīyah*". al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 412.

³⁰¹ al-Suyūfī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, 136.

³⁰² Zakariyā bin Ghulām Qādir al-Bakistānī, *min Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth*, Cet: 1, (Pakistan: Dār al-Kharāz, 2002), 182

³⁰³ al-Qur'an, 4: 59. Artinya: Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muḥammad) dan ulil amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (Sunnah)nya, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 77.

³⁰⁴ Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn 'Amir al-Aṣḥabī al-Madanī (w. 179 H), *al-Muwatta'*, Taḥqīq. M. Muṣṭafā al-A'zamī, Juz. V, Cet. I, Abū Dabī: Muassasah Zāyid ibn Sultan Ālu Nahyān li al-A'māl al-Khairiyah wa al-Insāniyah, 2004), 1323.

³⁰⁵ Artinya: Suatu pendapat yang dikuatkan oleh ayat-ayat al-Qur'an lebih diutamakan daripada pendapat yang tidak dikuatkan olehnya. al-Ḥarbī, *Qawā'id al-Tarjīh 'Ind al-Mufasssīrīn*, 312.

	shāri' terhadap suatu istilah tertentu di dalam naṣṣ (al-Qur'an atau Sunnah)	كلام الله قدمت الشرعية. (القاعدة الترجيحية) ³⁰⁶
21	Kesetaraan umat Islam dalam ranah hukum	- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ.. (البقرة: 178) ³⁰⁷ - الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ. (حديث) ³⁰⁸ - مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ وَمَنْ جَدَعَهُ جَدَعْنَاهُ وَمَنْ خَصَاهُ خَصَيْنَاهُ. (حديث) ³⁰⁹
22	Kemulyaan umat Islam di atas orang kafir	- إِمَّا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا... (التوبة: 28) ³¹⁰ - قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَيْثُ وَالطَّيْبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَيْثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة: 100) ³¹¹

³⁰⁶ Artinya: Apabila terjadi perbedaan antara hakikat shar'iyah dan hakikat *lughawiyah* (kebahasaan) dalam penafsiran al-Qur'an, maka hakikat *shar'iyah* yang lebih didahulukan. Ibid., 401.

³⁰⁷ al-Qur'an, 2: 178. Artinya: Wahai orang-orang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 28.

³⁰⁸ Abū Bakar ibn Abī Shaibah 'Abdullah ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Uthman (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Juz. V, Tahqiq. Kamal Yusuf al-Hut, Cet. I, (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 459.

³⁰⁹ Abū Dāwūd Sulaimān ibn Dāwūd ibn al-Jārūd al-Ṭayālīsī al-Baṣrī (w. 204), *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*, Juz. II, Cet. I, Tahqiq. Muḥammad bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Mesir: Dār Hajar, 1999), 223.

³¹⁰ al-Qur'an, 9: 28. Artinya: Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya orang-orang mushrik itu najis (kotor jiwa), karena itu janganlah mereka mendekati Masjid al-Haram setelah tahun ini. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 192.

³¹¹ al-Qur'an, 5: 100. Artinya: Katakanlah Muhammad! tidaklah sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya keburukan itu menarik hatimu. Maka bertaqwalah kepada Allah wahai orang-orang yang mempunyai akal sehat, agar kamu beruntung. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 125.

		- لا يقتل مُسْلِمٌ بِكَاْفِرٍ. (حديث) ³¹²
--	--	--

Berdasarkan tabel di atas, jelaslah bahwa semua prinsip yang digunakan oleh al-Şābūnī di dalam melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat para ulama di dalam menafsirkan ayat-ayat *aḥkām*, dibangun atas landasan yang kuat baik dari naṣṣ al-Qur'an, ḥadīth Nabi, teori-teori uṣūl al-fiqh dan 'ulūm al-Qur'an, baik yang masih berupa teori umum, maupun sudah dalam bentuk kaidah yang bersifat terapan, serta pendapat ulama terdahulu.

C. Distingsi Metode *Tarjīh* Muḥammad 'Alī al-Şābūnī dan Implikasi Teoretiknya

1. Distingsi Metode *Tarjīh* Muḥammad 'Alī al-Şābūnī dalam Kitab

Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān

Setiap buah pemikiran dan karya tulis dari seorang tokoh maupun ilmuwan, pasti memiliki distingsi tersendiri, yang membedakannya dari tokoh-tokoh dan ilmuwan lainnya, baik berupa kelebihan maupun kelemahan dari produk pemikiran yang telah dihasilkannya. Demikian pula dengan al-Şābūnī dengan kitab tafsirnya, *Rawāi' al-bayān*, tentunya memiliki distingsi yang membedakannya dari tokoh-tokoh dan ilmuwan lainnya. Hal ini penting untuk diketahui, sebab al-Şābūnī bukanlah orang pertama yang melakukan *tarjīh* di dalam menafsirkan ayat-ayat *aḥkām*, karena sebelumnya sudah

³¹² Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥādī al-Tatwī, Nūr al-Dīn al-Sanādī (w. 1138 H), *Ḥāshiyah al-Sanādī 'alā Sunan Ibn Mājah / Kifāyah al-Ḥājah fī Sharḥ Sunan Ibn Mājah*, Juz. II, (Beirut: Dār al-Jail, t.th), 145. *Arshīf Multaqā Ahl al-Ḥadīth – 1*, Juz. 45, (Muharram 1432 H/Desember 2010 M), 124. <http://www.ahlalhdeth.com>. Diakses pada tanggal 29 Juni 2021.

terdapat sekian banyak ulama yang telah melakukan hal serupa, misalkan Shaikh Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, dan lain-lain.³¹³

Adapun beberapa distingsi yang menjadi ciri khas pelaksanaan *tarjīh* al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, antara lain sebagai berikut:

a. Keberadaan Kolom *Tarjīh* dalam Kitab *Rawāi’ al-Bayān*

Al-Ṣābūnī dengan teras teras menyatakan bahwa ia melakukan *tarjīh* di dalam kitab *Rawāi’ al-bayān*, bahkan ia membuat kolom khusus yang diberi judul “*al-tarjīh*” ketika sampai pada pembahasan “*al-aḥkām al-shar’iyah*”. Keseriusannya tersebut dibuktikan dengan mengangkat begitu banyak permasalahan yang masih diperdebatkan oleh para ulama, sebagai bahan *tarjīh* di dalam kitabnya. Penulis mencatat setidaknya terdapat 61 permasalahan yang tersebar di dalam 40 tema pembahasan “*muḥāḍarah*” pada kitab *Rawāi’ al-bayān*, ditampilkan dan dibahas dengan metode *tarjīh*, oleh al-Ṣābūnī. Dengan demikian, hanya tersisa 30 tema pembahasan “*muḥāḍarah*” saja yang tidak terdapat *tarjīh* di dalamnya. Walaupun demikian, dari 30 tema pembahasan tersebut, al-Ṣābūnī tetap memasukkan perbedaan pendapat para ulama, walaupun tidak dilanjutkan dengan upaya *tarjīh*, sebab tidak adanya perdebatan yang signifikan di dalamnya.

Di samping menggunakan istilah “*al-tarjīh*”, kadang kala al-Ṣābūnī juga memakai redaksi “*aqūl*” (saya katakan), terutama ketika melakukan *tarjīh* terhadap permasalahan yang di dalamnya terdapat kelompok yang

³¹³ Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, (tt.: al-Maktabah al-‘Aṣriyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 2001)

berhujjah berdasarkan *ijmā'* ulama. Dalam hal ini, posisi al-Ṣābūnī hanya menegaskan keunggulan dari *ijmā'* tersebut, sembari memberikan penjelasan tambahan untuk memperkuatnya. Di antara contoh dalam hal ini adalah *tarjīh* tentang batasan poligami, yang mana berdasarkan *ijmā'*, disepakati bahwa seorang laki-laki dapat mengumpulkan istri sebanyak 4 orang. Hal ini berbeda dengan kelompok Rafīdah dan sebagian Zāhiriyyah, yang membolehkan seorang laki-laki mengumpulkan 9 orang istri.³¹⁴

Kadangkala al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dengan menggunakan redaksi “*la'allā*” (yang berarti: mudah-mudahan), terutama ketika melakukan *tarjīh* terhadap pendapat-pendapat yang sama-sama kuat dan sangat sulit untuk mencari kelemahan di antara pendapat-pendapat tersebut. Sehingga al-Ṣābūnī harus menggunakan perangkat lain untuk mendukung *tarjīh*-nya, terutama menggunakan prinsip *al-ra'yu* (penalaran akal) ataupun dengan alasan *muṭābiq li al-wāqi'*, yakni ada tidaknya kesesuaian pendapat dengan fakta. Di antara contoh dalam hal ini adalah ketika al-Ṣābūnī menafsirkan Q.S. al-Nisā [4]: 43, dan melakukan *tarjīh* dalam permasalahan hukum menyentuh wanita, yang diperdebatkan oleh tiga imam mazhab; imam Abū Ḥanīfah, imam Mālik, dan imam al-Shāfi'ī.³¹⁵

Redaksi lain yang digunakan oleh al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjīh* adalah kata “*al-ṣahīh*” (pendapat yang benar). Redaksi tersebut digunakan oleh al-Ṣābūnī ketika ia melakukan *tarjīh* berdasarkan hasil *tarjīh* dari ulama-

³¹⁴ Hal ini dibahas al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān* ketika ia menjelaskan al-Qur'an, 4: 1-4. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, I/303.

³¹⁵ Ibid., I/347-349.

ulama sebelumnya. Misalkan ketika al-Ṣābūnī menafsirkan Q.S. al-Māidah/5: 1-4, dan mengangkat perbedaan pendapat tentang makna lafaz “*aufū bi al-uqūd*”, yang diperdebatkan oleh al-Ḥasan pada satu sisi, dengan Ibn ‘Abbās serta Mujāhid di sisi yang lain. Dalam hal ini al-Ṣābūnī mengikuti hasil *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Qurṭubī dan mayoritas mufassir, bahwa makna lafaz tersebut mencakup semua akad, baik akad-akad shari’ah maupun mu’amalah.³¹⁶

Tindakan al-Ṣābūnī untuk membuat kolom khusus *tarjīh*, tentunya dapat memudahkan pembaca kitab *Rawāi’ al-bayān*, jika ingin mencari hasil *tarjīh* yang telah dilakukan al-Ṣābūnī terhadap permasalahan-permasalahan yang masih diperselisihkan oleh para ulama sebelumnya. Hal ini, walaupun tampak sederhana, namun sangat membantu para pembaca di dalam menemukan apa yang mereka kehendaki dari kitab tersebut.

b. Penggunaan Penalaran Akal (*ra’yu*) sebagai Salah Satu Prinsip *Tarjīh*.

Dalam kondisi tertentu, al-Ṣābūnī melakukan *tarjīh* dengan mendasarkan pada *ijtihād bi al-ra’y*, dan mengesampingkan riwayat. Misalkan ketika ia menafsirkan surah al-Fātiḥah dan melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat tentang posisi basmalah di dalam al-Qur’an.³¹⁷ Berkaitan dengan hal ini, terdapat banyak pendapat ulama yang menolak penafsiran dengan menggunakan *al-ra’y* secara mutlak, bahkan mereka menyatakan bahwa *tafsīr bi al-ra’y* adalah haram, sebab adanya riwayat yang

³¹⁶ Ibid., I/377, 378.

³¹⁷ Ibid., I/37.

melarang hal tersebut.³¹⁸ Pada dasarnya kata “*al-ra’y*” dapat diberlakukan secara mutlak untuk menyebut *i’tiqād*, *ijtihād* maupun *qiyās*. Namun dalam kajian tafsir, *al-ra’y* biasa diartikan dengan *ijtihād*. Dengan demikian, *tafsīr bi al-ra’y* berarti tafsir al-Qur’an yang lebih menonjolkan sisi *ijtihād* dari mufasssirnnya daripada sumber-sumber riwayat.

Berkaitan dengan hal ini, para ulama membagi *tafsīr bi al-ra’y* menjadi dua bagian: *pertama*, *tafsīr bi al-ra’y al-maḥmūd*, berarti tafsir yang bersumberkan dari *ijtihād* dan pemikiran terpuji dari mufasssirnnya, yakni *ijtihād* yang dilakukan secara hati-hati dengan memenuhi berbagai persyaratannya, dan hanya dilakukan untuk mencari *riḍā* Allah SWT. *Kedua*, *tafsīr bi al-ra’y al-madhūm*, berarti tafsir yang bersumberkan dari *ijtihād* dan pemikiran tercela mufasssirnnya, yakni dengan tidak memenuhi syarat-syarat *ijtihād*, serta dilakukan karena dorongan hawa nafsu dan kesenangan dunia, bukan karena mencari *riḍā* Allah SWT.³¹⁹

Para ulama sepakat bahwa, *tafsīr bi al-ra’y al-madhūm* tidak diperbolehkan dan hukumnya haram. Bahkan dapat menyebabkan kufur bagi pelakunya, jika dia sengaja melakukannya dengan tujuan yang buruk. Sebab apa yang dilakukannya adalah kebohongan kepada Allah SWT secara sadar dan sengaja. Apalagi jika dia memahami betul bahwa maksud sebenarnya

³¹⁸ Berdasarkan ḥadīth Nabi “وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلَيْبَسُوا مَعَهُ مِنَ النَّارِ”. Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍaḥḥāk, Abū ‘Isā al-Turmudhi (w. 279 H), *al-Jāmi’ al-Kabīr/Sunan al-Turmudhī*, Juz. V, Tahqiq. Bashār ‘Awad Ma’rūf, (Beirūt: Dār al Gharb al-Islāmī, 1998), 49. Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd bin Muḥammad bin al-Farrā al-Baghawī al-Shāfi’ī (w. 516 H), *Sharh al-Sunnah*, Juz. I, Tahqiq. Shu’aib al-Arnaut, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 258.

³¹⁹ Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd, Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (w. 333 H), *Tafsīr al-Māturīdī-Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Juz. I, Tahqiq. Majdī Baslūm, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005), 267.

tidaklah seperti yang ditulisnya tersebut, maka semakin jelaslah keharaman dan kekufurannya.³²⁰

Keharaman *tafsīr bi al-ra'y al-madhmūm* juga disebabkan karena seorang mufassir dengan sembarangan mengatakan bahwa Allah SWT menghendaki demikian misalnya, sedangkan naṣṣ maupun akal tidak menunjukkan hal tersebut. Dengan demikian, si mufassir telah sembarangan mengatakan sesuatu tentang Allah SWT tanpa adanya ilmu maupun dugaan yang kuat.³²¹ al-Qurṭubī, juga menambahkan tentang kriteria *tafsīr bi al-ra'y al-madhmūm*. Pertama, jika seseorang mempunyai pemikiran yang bersumber dari watak dan hawa nafsunya, lalu dia pun menarik ayat-ayat al-Qur'an untuk membenarkan maksudnya tersebut. Kedua, seseorang yang tergesa-gesa untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan zahirnya bahasa Arab, tanpa memperhatikan terhadap riwayat-riwayat tentang hal-hal yang asing baginya, dan tidak sesuai dengan kaidah-kaidah ilmu.³²²

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dipahami bahwa *tarjīh bi al-ra'y* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī juga terikat dengan ketentuan-ketentuan yang berlaku terhadap *tafsīr bi al-ra'y*. Hal ini disebabkan karena *tarjīh* yang dilakukannya adalah untuk menafsirkan al-Qur'an, walaupun ia tidak secara langsung berhadapan dengan ayat, melainkan dengan pendapat-pendapat dari para mufassir sebelumnya, terhadap penjelasan suatu ayat tertentu. Dengan

³²⁰ Ibid.,

³²¹ Ibn al-Wazīr Muḥammad bin Ibrāhīm bin 'Alī bin Murtaḍā al-Qāsimī, Izzuddīn (w. 840 H), *al-Awaṣim wa al-Qawāsim fī al-Dhabb 'an Sunnah Abī al-Qāsim*, Juz. II, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1994), 206.

³²² Mubārak bin Muḥammad al-Maifī al-Jazāirī (w. 1364 H), *Risālah al-Shirk wa Mazāhiruh*, Juz. I, Tahqiq. Abū 'Abd al-Raḥmān Maḥmūd, Cet. I, (tt.: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2001), 74.

demikian, hasil *tarjih* yang didapatkan oleh al-Ṣābūnī juga dapat disebut sebagai tafsir al-Qur'an, sebab pendapat-pendapat yang diperbandingkannya berkaitan langsung dengan penjelasan dan penafsiran ayat-ayat *aḥkām* di dalam al-Qur'an.

Tarjih bi al-ra'y tidak begitu dikenal di kalangan ulama, sebab di dalamnya tidak terdapat kaidah-kaidah yang mengatur dan membatasinya, sehingga dikhawatirkan hasil *tarjih* yang didapaknya tidak terukur, bersifat imajinatif, dan jauh dari petunjuk naṣṣ. Di samping itu, dalam *tarjih bi al-ra'y* semuanya diserahkan pada subyektifitas *murajjih* yang tentunya sangat berbeda satu sama lain, sesuai kapabilitas masing-masing. Oleh karena itu, al-Ṣābūnī juga tampak berhati-hati di dalam menggunakan prinsip *tarjih bi al-ra'y*, bahkan penulis mencatat bahwa di dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, ia menggunakan *tarjih bi al-ra'y* tidak lebih dari lima kali.³²³

c. Deskripsi *Tarjih* yang Beragam dan Proporsional

Di dalam melakukan *tarjih*, al-Ṣābūnī menggunakan deskripsi yang berbeda-beda dalam hal panjang-pendeknya redaksi yang digunakan. Berkaitan dengan hal ini, ia kerap kali menjelaskan masalah *tarjih* secara panjang lebar, terutama berkaitan dengan masalah-masalah yang sejak lama sudah diperdebatkan dan menjadi pegangan masing-masing mazhab, bahkan

³²³ Berdasarkan data yang berhasil penulis himpun, bahwa al-Ṣābūnī melakukan *tarjih bi al-ra'y*, pada permasalahan berikut: (1). Permasalahan basmalah. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān.*, I/37. (2). Masalah *iḥṣār*. *Ibid.*, I/175. (3). Permasalahan zina. Namun dalam hal ini dia memadukan antara *al-ra'y* dengan dalil *naqlī*. *Ibid.*, II/20. (4). Permasalahan qadhaf, yang juga perpaduan antara *al-ra'y* dengan dalil *naqlī*. *Ibid.*, II/49. (5). Permasalahan ḥad; antara hak Allah dan hak manusia. *Ibid.*, II/50-51.

telah masuk ranah *i'tiqādiyah* (keyakinan), khususnya yang berkaitan dengan sah-tidaknya suatu ibadah. Hal ini sangat bermanfaat bagi pembaca untuk dapat menanamkan *mindset* baru terhadap masalah yang diperdebatkan, agar tidak fanatik terhadap mazhabnya, serta dapat lebih terbuka terhadap eksistensi mazhab-mazhab yang lain.

Di antara contoh deskripsi *tarjīh* sebagaimana dijelaskan di atas, adalah upaya *tarjīh* al-Ṣābūnī terhadap posisi basmalah di dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mendeskripsikan satu persatu pendapat-pendapat yang berbeda, beserta dalil-dalil dan penjelasannya masing-masing. Setelah itu, ia mulai melakukan *tarjīh* berdasarkan prinsip-prinsip dan metode *tarjīh*-nya. Langkah-langkah tersebut dilakukan oleh al-Ṣābūnī, biasanya ketika ia menggunakan *al-ra'y* sebagai prinsip *tarjīh*, baik berdiri sendiri maupun dipadu dengan prinsip-prinsip yang lain.³²⁴

Demikian juga dengan upaya *tarjīh* al-Ṣābūnī terhadap pendapat para ulama tentang hakikat sihir, ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 101-103. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menjelaskan terlebih dahulu tentang klasifikasi sihir yang dibedakan berdasarkan karakteristik masing-masing. Deskripsi sihir yang dijelaskannya tersebut, sesuai dengan penggunaan istilah sihir di dalam al-Qur'an, yakni lebih bersifat umum bukan hanya mengarah pada ilmu hitam untuk menyakiti orang lain, namun juga memasukkan sulap/sihir yang bersifat permainan ketangkasan dan tipuan penglihatan. Setelah itu, al-Ṣābūnī

³²⁴ Berkaitan dengan *tarjīh* dalam masalah basmalah ini, penulis menilai bahwa al-Ṣābūnī menggunakan *al-ra'y* sebagai prinsip utama di dalam melakukan *tarjīh*-nya. al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān*, I/33-38.

menjelaskan perbedaan pendapat, beserta dalil-dalil dan argumentasi masing-masing kelompok, dan melakukan *tarjih* terhadap pendapat-pendapat tersebut.³²⁵

Di samping model deskripsi *tarjih* di atas, al-Ṣābūnī juga lebih sering untuk melakukan *tarjih* dengan menggunakan bahasa yang singkat, baik di dalam menyebutkan pendapat-pendapat dan dalil-dalil yang digunakan, maupun komentarnya terhadap dua hal tersebut. Bahkan terkadang, ia tidak menyebutkan dalil-dalil yang digunakan oleh masing-masing kelompok yang berbeda pendapat tersebut. Hal ini dilakukan oleh al-Ṣābūnī, jika permasalahan yang diperdebatkan berkaitan dengan wacana fikih lintas mazhab, namun tidak sampai masuk pada ranah *i'tiqādiyah* (terutama keyakinan sah-tidaknya suatu ibadah), misalkan ketika al-Ṣābūnī melakukan *tarjih* terhadap masalah perbedaan pendapat berkaitan tentang *ḥad*, apakah merupakan hak Allah ataukah hak manusia.³²⁶

Dalam hal ini, setelah menyebutkan masing-masing pendapat, al-Ṣābūnī langsung menyebutkan kesimpulan *tarjih* yang dihasilkannya, dengan mengatakan bahwa yang unggul atau yang benar adalah pendapat si fulan (misalnya), dan setelah itu baru dia menjelaskan alasannya secara singkat.

Dalam hal ini, al-Ṣābūnī melakukannya cukup dengan menyebutkan alasan

³²⁵ Sebelum melakukan *tarjih*, al-Ṣābūnī mendeskripsikan perihal sihir dengan cukup lengkap, namun ketika mengambil keputusan akhir terhadap hasil *tarjih*, dia tampaknya mengabaikan klasifikasi sihir yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pendapat Jumhūr dan Mu'tazilah sebenarnya dapat dipertemukan dengan "*al-jam'u wa al-taufiq*". Ibid., I/54-58.

³²⁶ Berkaitan dengan hal ini, terdapat tiga pendapat yang berbeda, yakni pendapat Abū Ḥanīfah, al-Shāfi'ī, dan seseorang yang tidak disebutkan namanya. Dalam hal ini, tidak ada dalil yang dinukil, dan berdasarkan *al-ra'y*, al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat dari ulama yang tidak disebutkan namanya tersebut. Ibid., II/50-51.

pokoknya saja, tanpa menjelaskan lebih lanjut tentang proses *tarjīh* yang dilakukannya. Di satu sisi, hal ini cukup membantu, terutama bagi *muqallid* (orang yang *taqlīd*), sebab dengan begitu mereka tidak perlu bingung dengan banyaknya pendapat yang harus dipelajari, dan langsung bisa mengamalkan kesimpulan hasil *tarjīh* tersebut. Namun demikian, hal itu tidak cukup bagi kalangan *muttabi'*, akademisi dan peneliti, sebab mereka hendak mengetahui permasalahan dari sumbernya.

Dengan demikian, apa yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī, pada satu sisi dapat memberi kemudahan di dalam melakukan akses terhadap hasil *tarjīh* yang dilakukannya. Namun di sisi lain, masih belum dapat memenuhi kebutuhan sebagian pembaca, yang menghendaki pemahaman lebih dalam tentang proses *tarjīh* dalam kitab *Rawāi' al-bayān*. Di samping itu, penggunaan bahasa yang terlalu singkat di dalam mendeskripsikan proses pelaksanaan *tarjīh*, tentunya dapat menimbulkan pertanyaan besar terhadap kualitas hasil *tarjīh* yang ada di dalam kitab *Rawāi' al-bayān* tersebut. Apalagi jika hal itu berkaitan dengan masalah-masalah yang sejak awal sudah diperdebatkan, misalkan masalah menyentuh muṣḥaf, dan lain sebagainya.³²⁷

2. Implikasi Teorerik Metode *Tarjīh* Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī

Setiap penemuan teori dalam ilmu pengetahuan, tentunya mempunyai implikasi teoretik tertentu yang dapat diterapkan pada berbagai persoalan

³²⁷ Permasalahan menyentuh muṣḥaf (al-Qur'an, : 75-87), walaupun fakta di lapangan menyatakan bahwa hal itu sudah diperdebatkan sekian lama. Namun dalam *tarjīh*-nya, al-Ṣābūnī tidak menampilkan pendapat maupun dalil-dalil kelompok yang membolehkan menyentuh muṣḥaf dalam kondisi berhadath. Sehingga menurut penulis, al-Ṣābūnī tidak melakukan *tarjīh*, melainkan hanya menguatkan pendapat yang melarang orang berhadath menyentuh muṣḥaf. Ibid., II/366.

yang menjadi obyek kajiannya. Hal ini merupakan nilai kebaruan (*novelty*) dari teori-teori tersebut yang dapat digunakan untuk mengembangkan kajian dalam bidang dan disiplin ilmu pengetahuan tertentu. Demikian juga dengan penemuan teori-teori *tarjih* yang digunakan oleh al-Ṣābūnī, tentunya mempunyai implikasi teoretik dalam bidang kajian yang dibahasnya, yakni tafsir ayat-ayat *aḥkām*. Adapun beberapa implikasi teoretik dari metode *tarjih* al-Ṣābūnī adalah sebagai berikut:

a. Membuka Ruang *al-Talfīq baina al-Mazāhib*.

Sebagai seorang akademisi yang juga faqih-mufassir, al-Ṣābūnī mampu mengedepankan obyektifitasnya di dalam melakukan *tarjih* pada kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*. Ia juga tidak pernah menampakkan pembelaan terhadap mazhab-mazhab tertentu, ketika melakukan aktifitas *tarjih*.³²⁸ Kenyataan ini dapat dilihat pada 62 persoalan yang diselesaikannya melalui metode *tarjih*, al-Ṣābūnī mampu memaparkan banyak pendapat yang berbeda-beda, melakukan analisis secara proporsional, dan menyimpulkannya secara obyektif. Dalam rangka untuk membuktikan hal tersebut, penulis melakukan penelusuran terhadap perbedaan pendapat para ulama, dengan melakukan kalkulasi terhadap para ulama mazhab yang pendapat-pendapatnya diunggulkan, maupun dilemahkan oleh al-Ṣābūnī. Sebagaimana dijelaskan pada tabel 4.10.

³²⁸ Hal ini berbeda dengan sebagian mufassir lainnya yang melakukan *tarjih* dengan mengedepankan pembelaan terhadap mazhab-mazhab tertentu yang diikutinya. Misalkan dalam kitab *aḥkām al-Qur'ān*, baik yang ditulis oleh Abū Bakar al-Jaṣṣāṣ (Ḥanafī), maupun yang ditulis oleh Alkiyā al-Harāsī (Shāfi'ī).

Tabel 4.10
Kalkulasi para ulama dan mazhab yang pendapatnya diunggulkan atau dilemahkan dalam *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī.

MAZHAB	QAUL RAJIH	JML		QAUL MARJUH	JML	
ḤANAFĪ	Imam Abu Hanifah	6	18	Imam Abu Hanifah	12	25
	Hanafiyah	12		Hanafiyah	13	
MĀLIKĪ	Imam Mālik	10	16	Imam Mālik	5	7
	Mālikiyah	6		Mālikiyah	2	
SHĀFI'Ī	Imam al-Shāfi'ī	11	18	Imam al-Shāfi'ī	13	17
	Shāfi'iyah	7		Shāfi'iyah	4	
HANBALĪ	Imam Aḥmad	10	15	Imam Aḥmad	2	3
	Ḥanābilah	5		Ḥanābilah	1	
Zāhiriyyah	Zāhiriyyah		0	Zāhiriyyah		7
Mu'tazilah	Mu'tazilah		0	Mu'tazilah		2
Syi'ah	Syi'ah		0	Syi'ah		2

Tabel di atas menunjukkan tentang obyektifitas al-Ṣābūnī di dalam melakukan *tarjih*, sekaligus sikapnya yang tidak fanatik terhadap salah satu mazhab tertentu dari kalangan sunni mu'tabar (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Hanbalī). Di samping itu, dari tabel tersebut dapat dipahami bahwa *tarjih* yang dilakukannya, membuka ruang *al-Talfiq baina al-Mazāhib*, yakni upaya untuk mengombinasikan pendapat-pendapat di antara mazhab-mazhab fikih sunni. Hal ini dapat membuka ruang bagi masing-masing mazhab sunni untuk saling melengkapi, sehingga *tarjih* yang dilakukannya benar-benar dapat

memberikan solusi terhadap berbagai persoalan yang sedang berkembang dewasa ini.³²⁹

Berdasarkan data penelitian dan analisis yang telah dilakukan, tidak dapat dimungkiri bahwa al-Ṣābūnī adalah penganut mazhab sunni. Namun demikian, tidaklah mudah untuk mengetahui salah satu di antara mazhab-mazhab sunni tersebut yang benar-benar diikutinya. Hal ini disebabkan, karena dalam setiap isu-isu *tarjih* yang dibahasnya, al-Ṣābūnī selalu berusaha memilih pendapat yang paling kuat, tidak peduli dari mazhab sunni yang mana, apakah dari mazhab Ḥanafī maupun yang lainnya. Dengan demikian, apa yang telah dilakukan oleh al-Ṣābūnī dapat dianggap sebagai upaya untuk menempatkan pendapat-pendapat mazhab fikih pada posisi yang sama, yakni merupakan hasil ijtihad yang bersifat *mazinnah* (dugaan-dugaan), yang tidak selalu benar.

b. Menuntut Ijtihad Kreatif sesuai dengan Dinamika Perkembangan Zaman.

Dalam kitab *Rawāi' al-bayān fī tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ān*, terdapat beberapa persoalan yang dibahas oleh al-Ṣābūnī dengan metode *tarjih*. Namun setelah melakukan analisis, ia tidak memilih satupun dari pendapat-pendapat yang telah dipaparkannya. Namun demikian, setelah melemahkan semua pendapat, al-Ṣābūnī membangun pendapatnya sendiri

³²⁹ Obyektifitas al-Ṣābūnī dalam melakukan *tarjih*, serta kemampuannya untuk tidak bersikap fanatik terhadap mazhab tertentu, meniscayakan keberagaman hasil *tarjih* yang bersifat lintas mazhab. Hal ini, secara teoretis meniscayakan terjadinya *talfīq* mazhab, sebab pendapat yang diunggulkan dalam *tarjih* tersebut tidak hanya pada pendapat salah satu mazhab tertentu saja, melainkan mazhab manapun yang pendapatnya paling kuat. Namun demikian, pendapat-pendapat yang diunggulkan oleh al-Ṣābūnī tidak keluar dari kelompok mazhab sunni mu'tabar, yaitu hanya di antara empat mazhab representatif yang diakui oleh mayoritas umat Islam (mazhab Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī).

dan tampak mengunggulkannya. Hal ini dilakukannya, sebab ia ingin mengembalikan persoalan tersebut pada konteks masing-masing masyarakat yang menghadapi persoalan tersebut, sehingga prinsip dan metode yang digunakan dalam menetapkan *tarjih* pun dapat berubah sewaktu-waktu.³³⁰

Berkaitan dengan hal ini, terdapat beberapa contoh praktis antara lain ketika al-Ṣābūnī membahas tentang persoalan informasi atau berita dari orang yang tidak diketahui keadilannya. Ia membandingkan antara dua pendapat, yakni pendapat kelompok Ḥanafiyah dengan pendapat sebagian ulama lainnya. Keduanya bertolak belakang terkait prinsip yang digunakan untuk menghadapi persoalan tersebut, yakni prinsip “الأصل العدالة” di satu sisi, dan prinsip “الأصل الفسق” di sisi yang lain. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tidak memilih salah satu dari keduanya, melainkan mengembalikan persoalan tersebut pada prinsip yang lebih dapat diterapkan oleh masyarakat yang menghadapi persoalan dimaksud, sehingga mereka dapat memilih prinsip mana yang lebih sesuai dengan kondisi mereka masing-masing.³³¹

Persoalan lain yang berkaitan dengan hal ini adalah keputusan *tarjih* al-Ṣābūnī untuk mengunggulkan pendapat al-Māwardī dan al-Alūsī yang memberikan pilihan kepada tamu secara bebas, untuk mendahulukan ucapan

³³⁰ Ijtihad dalam ranah *tarjih* berbeda dengan ijthad di luar *tarjih*. Hal ini berkait erat dengan wilayah mujtahid *tarjih* yang sangat terbatas, tidak seluas mujtahid *muṭlaq* dan mujtahid *fī al-mazhab*. Di samping itu, secara *hierarchy*, tingkatan mujtahid *tarjih* berada di bawah tingkatan mujtahid *muṭlaq* dan mujtahid *fī al-mazhab* tersebut. Dengan demikian, yang dimaksud ijthad kreatif dalam hal ini lebih diartikan sebagai kecerdasan mujtahid *tarjih* di dalam menentukan prinsip dan metode *tarjih* yang dilakukannya, sehingga hasil *tarjih* yang didapatkannya tidak tampak usang dan tetap selaras dengan perkembangan zaman.

³³¹ Persoalan ini dibahas oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur’an, 49: 6. Al-Ṣābūnī, *Rawai’ al-bayan*, II/348-349.

salam ataupun permintaan izin, sesuai kondisi tuan rumahnya.³³² Dalam hal ini, al-Ṣābūnī juga menambahkan bahwa, pada masa kontemporer ini banyak rumah yang menggunakan bel sebagai tanda bagi tamu yang hendak berkunjung ke rumah tersebut. Menurutnya, hal itu dapat menggantikan posisi permintaan izin untuk bertamu, yang sebelumnya dilakukan secara manual.³³³

Contoh lain yang dapat membuktikan bahwa *tarjih* yang dilakukan al-Ṣābūnī diarahkan pada upaya ijtihad kreatif yang disesuaikan dengan dinamika perkembangan zaman, adalah keputusannya untuk mengunggulkan pendapat ulama *muta'akhirīn* terkait bolehnya bagi guru al-Qur'an menerima gaji. Padahal para ulama *mutaqaddimīn* (klasik) melarang hal itu, karena mengajar al-Qur'an dianggap sebagai kewajiban agama yang harus dilakukan oleh setiap muslim, sehingga mereka tidak boleh menerima gaji dari pekerjaan tersebut. Namun dalam hal ini, al-Ṣābūnī berpandangan bahwa *mindset* dan *image* masyarakat kontemporer berbeda dengan masyarakat zaman dulu. Pada zaman sekarang, banyak anggapan bahwa sesuatu yang gratis tidaklah berkualitas, dan suatu pekerjaan yang dilakukan tanpa adanya gaji, dikhawatirkan tidak akan dilaksanakan dengan serius. Dengan demikian, jika harus mengikuti pendapat ulama klasik yang melarang pengajar al-Qur'an untuk menerima gaji, maka dikhawatirkan umat Islam akan semakin malas untuk belajar agama, terutama belajar al-Qur'an.³³⁴

³³² Al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat tersebut daripada pendapat mayoritas ulama “Jumhūr”, yang mengharuskan bagi tamu untuk mendahulukan ucapan salam daripada permintaan izin bertamu. al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, II/ 96-97.

³³³ Hal ini dijelaskan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 24: 27-29. Ibid.

³³⁴ Persoalan ini dibahas oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 2: 159-160. Ibid., I/106-107.

c. Pendapat Mayoritas belum tentu lebih Kuat

Di kalangan umat Islam, selama ini terdapat pandangan bahwa pendapat mayoritas “Jumhūr” ulama adalah yang terkuat, setelah *ijma’*. Hal ini terbukti dari sikap mereka yang lebih mengunggulkan pendapat Jumhūr ulama daripada pendapat minoritas atau orang perorang. Namun dalam pandangan al-Ṣābūnī, selama pendapat tersebut bukan merupakan *ijmā’* maka ia masih dapat digugurkan. Sebab pendapat mayoritas ulama juga merupakan produk ijtihad yang mengandung kemungkinan salah, dan juga relevansinya dibatasi oleh ruang dan waktu tertentu.³³⁵

Oleh sebab itu, ketika al-Ṣābūnī melakukan *tarjīḥ* dan ia dihadapkan pada dua pendapat bertentangan yang salah satunya adalah pendapat Jumhūr ulama, maka ia tetap melakukan analisis secara obyektif terhadap keduanya, dan tidak selalu mengunggulkan pendapat Jumhūr. Hal ini dapat dilihat dari beberapa contoh *tarjīḥ* yang dilakukannya, antara lain ketika ia membahas tentang kriteria mushrik. Al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat sebagian ulama yang menyatakan bahwa semua non muslim (kafir) adalah mushrik, padahal pendapat tersebut bertentangan dengan pendapat Jumhūr ulama yang

³³⁵ Pada dasarnya prinsip yang dipegang oleh al-Ṣābūnī tidak jauh berbeda dengan para ulama sebelumnya, yang secara umum mengakui kekuatan pendapat yang disampaikan oleh kelompok mayoritas “Jumhūr”. Namun demikian, al-Ṣābūnī tetap melakukan analisis kritis terhadap pendapat Jumhūr, dan tidak menerima begitu saja. Hal inilah yang membedakannya dari sebagian besar para ulama lainnya. Dengan demikian, ketika al-Ṣābūnī menemukan kejanggalan dalam pendapat Jumhūr maka iapun berani mengambil sikap yang berbeda, dengan mengambil pendapat dari komunitas ulama yang lebih kecil, atau dari pendapat orang perorang, bahkan juga dari pendapat pribadinya.

menegaskan bahwa ahli kitab (Yahūdī dan Naṣrānī) tidak termasuk dalam kategori mushrik.³³⁶

Bukti lain yang menunjukkan sikap al-Ṣābūnī dalam hal ini, adalah keputusannya untuk mengunggulkan pendapat sebagian ulama yang tidak disebutkan namanya, dan melemahkan pendapat para imam mazhab, yang sudah jelas-jelas diakui keilmuannya, berkaitan dengan isu *ḥad qadhaf*. Dalam hal ini, imam Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa *ḥad qadhaf* adalah hak Allah, sehingga harus diproses walaupun tidak ada tuntutan dari pihak yang dirugikan. Sedangkan imam Mālik dan al-Shāfi'ī berpendapat sebaliknya bahwa, hal itu merupakan hak manusia, yang akan diproses jika ada tuntutan dari pihak yang dirugikan, dan gugur jika sudah dimaafkan. Adapun pendapat sebagian ulama yang diunggulkan oleh al-Ṣābūnī menyatakan bahwa, di dalam *ḥad qadhaf* terdapat perpaduan antara hak Allah dan hak manusia.³³⁷

Di samping dua contoh di atas, masih terdapat contoh lain berkaitan dengan permasalahan ini, misalkan ketika al-Ṣābūnī dihadapkan pada perbedaan pendapat antara Jumhūr ulama dan kelompok Ḥanafiyah tentang kasus pembunuhan yang dilakukan oleh orang merdeka terhadap budak, padahal keduanya sama-sama muslim. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī

³³⁶ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 9: 28. Al-Ṣābūnī, *Rawai' al-bayan*, I/415. Dalam hal ini, tampaknya al-Ṣābūnī lebih melihat pada kenyataan bahwa aktifitas semua agama di luar Islam pada saat ini sudah jelas-jelas menyekutukan Allah, sehingga tidak ada lagi istilah "ahli kitab" yang masih murni sebagaimana dijelaskan dalam naṣṣ baik al-Qur'an maupun ḥadīth. Dengan demikian, ahli kitab bukanlah sebutan bagi agama-agama tertentu di luar Islam, melainkan sifat dan karakteristik dari agama-agama tersebut; apakah masih mengamalkan ajaran tauhid (dengan shari'at yang berbeda), atukah sudah terlalu jauh tersesat pada aktifitas shirik, baik secara *i'tiqādiyah* maupun *'amaliyah*.

³³⁷ Pembahasan ini disampaikan oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 24: 4. Al-Ṣābūnī, *Rawai' al-bayan*, II/51.

mengunggulkan pendapat kelompok Ḥanafiyah yang menetapkan adanya hukum *qisās* pada kasus ini, walaupun hal itu bertentangan dengan pendapat Jumhūr yang meniadakan hukuman tersebut.³³⁸ Dengan demikian, dalam pandangan al-Ṣābūnī, faktor kuantitas tidak serta merta menjadikan suatu pendapat menjadi lebih kuat, akan tetapi pendapat tersebut juga harus unggul secara kualitas.

d. Setiap Hasil Tafsir Terbuka untuk menerima Kritik dan Rekonstruksi

Beberapa contoh *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, menunjukkan bahwa tidak ada hasil tafsir yang kebenarannya bersifat absolut, semua dapat dikoreksi, bahkan direkonstruksi. Hal ini dapat dibuktikan dari sikap al-Ṣābūnī untuk menolak semua pendapat yang diperbandingkan dalam sebagian *tarjīh* yang dilakukannya. Selanjutnya, ia membangun pendapatnya sendiri dengan berbagai argumentasi. Walaupun ia tidak secara tegas mengunggulkan pendapat pribadinya, namun dari sikapnya dapat disimpulkan bahwa ia memilih pendapat tersebut, dan melemahkan pendapat-pendapat yang lain.³³⁹

Di antara contoh dalam hal ini adalah, *tarjīh* al-Ṣābūnī tentang besaran *jizyah* yang harus dibayarkan oleh non muslim yang berlindung di bawah pemerintahan Islam. Dalam hal ini, imam Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bin

³³⁸ Al-Ṣābūnī membahas persoalan ini ketika ia menafsirkan al-Qur'an, 2: 178. Ibid., I/125.

³³⁹ Keberanian al-Ṣābūnī untuk berbeda dengan para mufassir lainnya, bukan tanpa dasar. Sebab ia adalah seorang pembaca aktif yang telah menguasai banyak karya tafsir besar dan representatif, sebelum menulis karya tafsirnya sendiri, *Rawāi' al-bayān*. Al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-bayan*, I/9. Dengan demikian, tidak ada perbedaan yang terjadi tanpa dasar serta landasan yang kuat, dan hal itu diperbolehkan bagi seorang mufassir, sebab karya tafsir mereka sama-sama merupakan hasil ijtihad yang kebenarannya bersifat *mazinnah*.

Hanbal berpendapat bahwa beban *jizyah* bagi orang-orang kaya adalah 48 dirham, ekonomi menengah sebesar 24 dirham, dan untuk orang miskin 12 dirham. Adapun pendapat imam Mālik bin Anas dalam hal ini adalah 4 dinar atau 40 dirham, tanpa membedakan antara orang kaya dan miskin. Sedangkan menurut imam al-Shāfi'ī, beban *jizyah* adalah sebesar 1 dinar yang harus dibayarkan sekali dalam setiap tahun.

Tiga pendapat dalam hal ini, kendati disampaikan oleh para imam mazhab, namun tidak satupun yang dipilih oleh al-Ṣābūnī. Ia beralasan bahwa terdapat riwayat yang berbeda-beda terutama yang datang dari Khalifah 'Umar bin Khattab ra, berkaitan dengan perbedaan besaran beban *jizyah* bagi non muslim kafir *dhimmī*. Menurut al-Ṣābūnī, perbedaan besaran beban *jizyah* tersebut disebabkan oleh perbedaan hasil ijtihad yang dilakukan oleh 'Umar ra sebagai khalifah pada saat itu. Dan ijtihad tersebut tentunya didasarkan pada banyak faktor, salah satunya adalah faktor kemaslahatan. Atas dasar inilah, menurut al-Ṣābūnī berpendapat bahwa tidak ada kepastian terhadap besaran nominal *jizyah* yang harus dibayarkan oleh non muslim kafir *dhimmī*, dan semua itu dikembalikan pada keputusan pemerintah yang didasarkan pada faktor kemaslahatan.

e. *Tarjīh* Berorientasi pada *al-Maṣlahah al-Maqāṣidiyah*

Al-maṣlahah menempati posisi yang sangat strategis dalam pelaksanaan shari'at Islam, sebab tujuan utama dari penshariatan hukumnya tidak lain adalah untuk mencapai kemaslahatan (kebaikan) manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh sebab itu, faktor *maṣlahah* selalu menjadi

pertimbangan utama bagi para mujtahid ketika mereka melakukan *istinbāḥ* hukum Islam. Demikian juga dengan para mufassir seperti al-Ṣābūnī, tentunya juga tidak akan melupakan faktor tersebut, ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Bahkan di dalam kitab tafsirnya, *Rawāi' al-bayān*, al-Ṣābūnī menjadikan *maṣlahah* sebagai salah satu prinsip utama di dalam melakukan *tarjih* terhadap perbedaan pendapat di antara para ulama.³⁴⁰

Terdapat beberapa contoh penggunaan *maṣlahah* sebagai prinsip *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, antara lain ketika ia menafsirkan Q.S. al-Nisā [4]: 6, dan mengangkat masalah pengurusan harta *safih* yang sudah baligh. Dalam hal ini, ia mengunggulkan pendapat Jumhūr dan sebagian ulama Ḥanafiyah yang menyatakan bahwa pengelolaan harta *safih* tersebut harus tetap diserahkan kepada walinya. Berbeda dengan pendapat imam Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahwa ketika *safih* sudah berusia 15 tahun, maka semua harta bendanya harus diserahkan kepadanya untuk dikelola sendiri. Dalam hal ini al-Ṣābūnī beralasan, bahwa jika harta *safih* masih dikelola oleh walinya, maka kemaslahatan *safih* masih tetap terjaga.³⁴¹

Persoalan lain yang diselesaikan oleh al-Ṣābūnī dengan menggunakan prinsip *maṣlahah* pada *tarjih* yang dilakukannya adalah, persoalan pelaku *jināyah* (pembunuhan) yang melarikan diri ke tanah haram, apakah ia dapat

³⁴⁰ Dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, terdapat enam persoalan yang diselesaikan oleh al-Ṣābūnī dengan menggunakan prinsip *al-maṣlahah*, baik sebagai prinsip tunggal maupun dipadu dengan prinsip-prinsip yang lain. Selengkapannya adalah: (1) Persoalan pengajuan akad *kitābah*, penafsiran al-Qur'an, 24: 33. *Rawāi' al-bayān*. Al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-bayān*, II/138-140. (2) Etika bertamu, penafsiran al-Qur'an 24: 27. Ibid., II/97. (3) Pengelolaan harta milik *safih* dewasa, penafsiran al-Qur'an, 4: 6. Ibid., I/314. (4) Pengelolaan harta anak yatim, penafsiran al-Qur'an, 4: 6. Ibid., I/315. (5) Pelaku kejahatan yang berlindung di tanah Haram, penafsiran al-Qur'an, 3: 96-97. Ibid., I/292. (6) Kriteria pembunuhan sengaja, penafsiran al-Qur'an, 4: 93. Ibid., I/358.

³⁴¹ Ibid., I/314.

dijatuhi hukuman *qisās* atau tidak. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī lebih memilih pendapat dari kelompok Mālikiyah dan Shāfi'iyah yang menegaskan bahwa orang tersebut tetap dijatuhi hukuman *qisās*, walaupun sedang berada di tanah Haram. Berbeda dengan pendapat Ḥanafiyah dan Hanābilah yang menyatakan bahwa selama di tanah Haram pelaku kejahatan tersebut darahnya terlindungi, sehingga tidak dapat dihukum *qisās*. Akan tetap ia harus diboikot agar keluar dari tanah Haram, supaya dapat dijatuhi hukuman *qisās*. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī beralasan bahwa dengan disegerakannya hukuman bagi pelaku *jināyah* tersebut akan dapat menjaga kemaslahatan umat Islam secara umum.³⁴²

Demikian beberapa implikasi teoretik dari metode *tarjīh* al-Ṣābūnī yang dapat diidentifikasi melalui penelitian disertasi ini. Walaupun belum sempurna, namun setidaknya terdapat beberapa hal baru yang dapat dijadikan pijakan untuk mengembangkan metode *tarjīh*, dari sekedar membandingkan dan mengunggulkan dalil atau pendapat, beralih pada upaya untuk merumuskan teori-teori baru di dalamnya. Hal ini dapat dilakukan jika prinsip-prinsip *tarjīh* yang telah ditemukan, dikaji ulang dan dijadikan kaidah-kaidah *tarjīh* baru, untuk melengkapi kaidah-kaidah *tarjīh* yang sudah ada sebelumnya.

³⁴² Ibid., I/292. Masih terdapat contoh lain, berkaitan dengan budak yang mengajukan akad *kitābah* kepada tuannya. Para ulama berbeda pendapat, apakah hal itu wajib dikabulkan atau tidak. Dalam hal ini al-Ṣābūnī mengunggulkan pendapat Jumhūr bahwa pengajuan tersebut tidak wajib dikabulkan, sebab budak merupakan harta bagi tuan (sayyid)nya. Dengan demikian, sayyid bebas melakukan *taṣarruf* terhadap hartanya sesuai dengan pertimbangan kemaslahatan pada diri, maupun harta yang dimilikinya. Berbeda dengan pendapat kelompok Zāhiriyah yang menyatakan bahwa dalam kasus tersebut, sayyid wajib mengabdikan akad *kitābah* yang diajukan oleh budaknya. Hal dibahas oleh al-Ṣābūnī ketika menafsirkan al-Qur'an, 24: 33. Ibid., II/138-140.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan data dan analisis pada bab-bab sebelumnya, maka dalam bab V ini dapat disimpulkan bahwa:

1. Implementasi *tarjih* terhadap 62 persoalan di dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān*, dibedakan dalam tujuh kategori isu pembahasan, yaitu pada bidang 'ulūm al-Qur'an, fikih ibadah, fikih mu'amalah, fikih *munākahāt*, fikih *mawāriṭh*, fikih *siyāsah* dan hubungan antar Negara, serta fikih *jināyah*. Dalam hal ini. *tarjih* dilakukan oleh al-Ṣābūnī secara obyektif dan bebas dari fanatik terhadap salah satu mazhab tertentu. Olehnya itu, hasil *tarjih* tersebut dapat dijadikan *hujjah* dalam perbuatan hukum, kecuali beberapa hasil *tarjih* yang di dalamnya terdapat kelemahan. Adapun kelemahan dalam hal ini, disebabkan oleh ketidaktepatan dalam menggunakan prinsip dan metode *tarjih*, menyalahi penggunaan prinsip dan metode *tarjih* yang telah disepakati oleh para ulama, maupun karena terjadinya kesalahan pada proses pelaksanaan *tarjih*.
2. *Tarjih* dalam kitab tafsir *Rawāi' al-bayān*, dibangun atas prinsip-prinsip *tarjih* dan diimplementasikan dengan metode tertentu yang sesuai dengan prinsip-prinsip tersebut. Dalam hal ini, terdapat 22 prinsip *tarjih* dan 16 metode pelaksanaannya, yang diambil dari sumber dan landasan yang kuat, baik dari naṣṣ al-Qur'an dan ḥadīth, teori-teori dalam bidang 'ulūm al-Qur'an dan uṣūl al-fiqh, maupun pendapat para ulama terdahulu.

3. Metode *tarjih* al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-bayān*, memiliki distingsi tersendiri yang membedakannya dari metode *tarjih* para ulama yang lain. *Pertama*, keberadaan kolom *tarjih* yang dapat memudahkan pembaca untuk melakukan identifikasi dan pencarian. *Kedua*, penggunaan *ra'yu* (penalaran akal) sebagai salah satu prinsip *tarjih*, dengan mengesampingkan *tarjih* di antara *naṣṣ*. *Ketiga*, implementasi *tarjih* yang inovatif, obyektif, dan jauh dari fanatik mazhab. Hal ini membawa implikasi teoretik bahwa, *tarjih* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī membuka ruang *talfiq* mazhab, kreatif dan sesuai dengan dinamika perkembangan zaman, tidak terkungkung pada pendapat mayoritas, membuka ruang kritik dan rekonstruksi terhadap penafsiran, serta berorientasi pada *maṣlaḥah maqāṣidiyah*.

B. Implikasi Teoretik

Implikasi teoretik dalam penelitian ini adalah lahirnya teori-teori *tarjih* yang baru, dengan mengambil kelebihan dan sisi positif dari metode *tarjih* al-Ṣābūnī, terutama dalam memegang prinsip-prinsip *tarjih* klasik, serta mengembangkannya pada prinsip-prinsip *tarjih* modern, dengan memperhatikan perkembangan zaman dan faktor kemaslahatan. Di samping itu, penelitian ini dapat melahirkan kaidah-kaidah *tarjih* yang baru untuk melengkapi kaidah-kaidah *tarjih* yang sudah ada sebelumnya, dalam kitab *Qawā'id al-tarjih 'ind al-mufasssirin* yang ditulis oleh Ḥusain bin 'Alī bin Ḥusain al-Ḥarbī. Namun berbeda dengan karya al-Ḥarbī tersebut, kaidah-kaidah yang lahir dari penelitian ini, lebih fokus pada pelaksanaan *tarjih*

dalam penafsiran ayat-ayat *ahkām*. Dengan demikian, perpaduan kaidah-kaidah *tarjīh* dari dua sumber tersebut kelak dapat melahirkan teori-teori *tarjīh* aplikatif yang lebih komprehensif.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian disertasi ini walaupun sudah diupayakan secara maksimal, namun masih terdapat keterbatasan dan kekurangan. Hal itu disebabkan oleh beberapa hal antara lain karena keterbatasan waktu penelitian, terbatasnya permasalahan dan biaya pelaksanaan, serta adanya pembatasan jumlah maksimal halaman karya ilmiah (disertasi). *Pertama*, penulisan karya ilmiah (disertasi) ini berkait erat dengan pembatasan masa studi. Hal ini mengharuskan penulis untuk dapat memanfaatkan waktu se-efisien mungkin, agar dapat menyelesaikan keduanya sesuai dengan *deadline* waktu yang sudah ditentukan.

Kedua, keterbatasan waktu di atas, mengakibatkan pada keterbatasan permasalahan yang dibahas. Di samping itu, mustahil seorang peneliti dapat melakukan penelitian secara tuntas, sebab permasalahan akan selalu berkembang padahal waktu penelitiannya terbatas. *Ketiga*, keterbatasan jumlah halaman dalam penelitian disertasi di UINSA Surabaya yang dibatasi maksimal 320 halaman, kecuali jika terdapat kenyataan lain yang mengharuskan jumlah halaman melebihi angka maksimal tersebut.

D. Saran dan Rekomendasi

1. Saran

Disertasi yang ada di tangan pembaca ini adalah upaya maksimal yang dapat dilakukan oleh penulis. Di dalamnya terdapat beberapa hal penting berkaitan dengan hasil *tarjīh* yang dilakukan oleh al-Ṣābūnī, maupun penelusuran tentang prinsip-prinsip dan metode yang digunakannya. Penulis menyajikan disertasi ini dengan melakukan simplifikasi terhadap pembahasan menggunakan banyak tabel, untuk mempermudah pemahaman. Hasil dari disertasi ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan Islam, dan bermanfaat bagi pembaca. Namun penulis menyarankan agar pembaca berkenan melengkapi kekurangan yang ada di dalamnya.

2. Rekomendasi

Permasalahan *tarjīh* di dalam penafsiran al-Qur'an; khususnya tafsir ayat-ayat *aḥkām*, belum banyak penelitian maupun literatur yang membahasnya. Padahal dalam hal ini, terdapat banyak masalah penting yang harus diselesaikan, baik berkaitan dengan perumusan prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah *tarjīh*, maupun metode pelaksanaan *tarjīh*-nya. Kedua hal tersebut hendaknya dikaji secara mendalam, kemudian dilakukan pengujian-pengujian, lalu dibakukan sebagai pedoman di dalam pelaksanaan *tarjīh*. Oleh karena itu dengan segala kekurangan yang ada pada disertasi ini, hendaknya ada upaya untuk melakukan penelitian lanjutan berkaitan dengan permasalahan di atas.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū ‘Awānah, Ya’qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm al-Naisābūrī (w. 316 H), *Mustakhraj Abi ‘Awānah*, Cet. I, Taḥqīq: Aimān bin ‘Arif al-Dimashqī, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1998.
- Abū ‘Āṣī, Muḥammad Sālim, *‘Ulūm al-Qur’ān ‘ind al-Shāḥibī min Khilāl Kitābih al-Muwāfaqāt*, Cet. I, Kairo: Dār al-Baṣāir, 2005.
- Abū Dāwūd Sulaimān al-Ṭayālīsī al-Baṣrī (w. 204), *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*, Cet. I, Taḥqīq. Muḥammad bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Mesir: Dār Hajar, 1999.
- Abū al-Mundhir, Maḥmūd bin Muḥammad bin Muṣṭafā bin ‘Abd al-Laṭīf, *al-Tamhīd Sharh Mukhtaṣar al-Uṣūl min ‘Ilm al-Uṣūl* Cet. 1, Mesir: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān Athīr al-Dīn al-Andalūsī (w. 745 H), *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-tafsīr*, Taḥqīq. Ṣidqī M. Jamīl, Beirut: Dār al-Fikr, 1420.
- Abū Shuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwailim (w. 1403 H), *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur’ān al-Karīm*, Cet. II, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003.
- Abū Ya’lā, Aḥmad bin ‘Alī bin Muthannā al-Muṣīlī (w. 307 H), *Musnad Abī Ya’lā*, Taḥqīq. Ḥusain Sālim Asad, Damaskus: Dār al-Ma’mūn li al-Turāth, 1984.
- Abu Yusuf Ya’qub bin Ibrahim bin Habib bn Sa’d bin Habbatah al-Ansari (w. 182 H), *al-Athar*, Taḥqīq. Abu al-Wafa, Bairut: dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Abu Zahrah, Muhammad (w. 1394 H), *Zahrah al-Tafsīr*, t.t.:Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Adnarawī (al), Muḥammad ibn Muḥammad, *Tabaqāt al-Mufasssīrīn*, Cet. I, Madinah: Makabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1997.
- Ainī (al), Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsā, Badr al-Dīn (w. 855 H), *‘Umdah al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Āmidī (al), ‘Alī bin Muḥammad, *Al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām*, Cet. I, Riyāḍ: Dār al-Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2003.
- Arifin, Muhammad Patri, *Rawāī’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān; Karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī (Suatu Kajian Metodologi)*, Tesis, Program Pascasarjana, Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2014.
- Arshīf Multaqā Ahl al-Ḥadīth – 2*, (Muharram 1432/Desember 2010), 128. <http://www.aahlalheeth.com>.

- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rinieka Karya, 1993.
- Asbihānī (al), Abū Nu'aim Aḥmad bin 'Abdillāh bin Aḥmad bin Ishāq bin Mūsā bin Mihrān (w. 430 H), *Ḥilyah al-Auliya wa Ṭabaqāt al-Aṣfiya*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H.
- Asfihānī (al), Shams al-Dīn, Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad (w. 749 H), *Bayān al-Mukhtaṣar Sharh Mukhtaṣar Ibn Ḥājib*, Tahqiq. M. Muḥzar Baqā, Cet. I, Saudi Arabia: Dār al-Madanī, 1986.
- Asqalānī (al), Abū al-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar (w. 852 H), *al-Ajāb fī Bayān al-Asbāb*, Tahqiq. 'Abd al-Hakim, tt: Dār ibn al-Jauzī, t.th.
- Baihaqī (al), Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusain bin 'Alī bin Mūsā al-Khurasānī (w. 458 H), *Ma'rifah al-Sunan wa al-Āthār*, Cet. I, Beirut: Dār Qutaibah, 1991.
- , *al-Sunan al-Kubrā*, Cet. III, Tahqiq. M. 'Abd al-Qādir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- , *al-Sunan al-Saghīr li al-Baihaqī*, Cet. I, Tahqiq. 'Abd al-Mu'ṭī Amīn Qal'ajī, Pakistan: Jamī'ah al-Dirāsāt al-Islāmiah, 1989.
- , *Shu'ab al-Imān*, Cet. I, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd li al-Nashr wa al-Tauzī', 2003.
- Baghāwī (al), Muḥyī al-Sunnah, Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd (w. 510 H), *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, Cet. IV, Dār al-Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1997.
- , *Sharh al-Sunnah*, Juz. I, Tahqiq. Shu'aib al-Arnaut, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Bakistānī (al), Zakariyā bin Ghulām Qādir, *Min Uṣūl al-Fiqh 'Alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth*, Cet. I, Pakistan: Dār al-Kharaz, 2002.
- Balkhī (al), Muqātil ibn Sulaimān ibn al-Bashīr Abū al-Ḥasan al-Azdī (w. 150 H), *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*, Cet. I, Tahqiq. 'Abdullāh Maḥmūd Saḥḥātah, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth, 1423 H.
- Barzanjī (al), 'Abd al-Laṭīf 'Abdullah 'Azīz, *Al-Ta'arūḍ wa al-Tarjīh bain al-Adillah al-Shar'iyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996.
- Bazdawī (al), Al-Imām Fakhr al-Islām 'Ali bin Muḥammad al-Ḥanafī, *Uṣūl al-Bazdawī*, t.t.; Mīru Muḥammad Kutub Khānah, t.th.
- Bukhārī (al), Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin Mughīrah, Abū 'Abdillāh (w. 256 H), *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Takhrij: Muḥammad bin 'Abd al-Karīm, Cet. I, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1999.
- , *al-Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Cet. I, Tahqiq: M. Zāhir bin Naṣīr, Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.
- Dhababī (al-), Muḥammad Sayyid Ḥusain (w. 1398 H), *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Dār Quṭnī (al), Abū al-Ḥasan, 'Alī ibn 'Umar (w. 385), *Sunan al-Dār Quṭnī*, Cet. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004

- Dārimī (al), Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl (w. 255 H), *Sunan al-Dārimī/Musnad al-Dārimī*, Cet. I, Taḥqīq. Ḥusain Ṣālim, al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyyah: Dār al-Mughnī, 2000.
- Departemen Agama RI, al-Qur’an *dan Terjemahnya*, Edisi tahun 2002, Muḥaf al-Kamil, Terj. Lajnah Pentashih Mushaf al-Quran, Cet. XXI, Jakarta: Darus Sunnah, 2017.
- Dimyathi, Muhammad ‘Afifuddin, *Jam’u al-‘Abīr fī Kutub al-Tafsīr*, Cet. I, Kairo: Dār al-Nibrās li Nashr wa al-Tauzī’, 2019.
- , *Jadwal al-Fuṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*, Cet. I, Kairo: Dār al-Nibrās li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2020.
- Fārī’, Muḥammad ‘Arif Aḥmad, *Manhaj Wahbah al-Zuhailī fī Tafsīrih li al-Qur’ān “al-Tafsīr al-Munīr”*, ttp: tp, tth.
- Fārisī (al), Abū Yūsuf, Ya’qūb bin Sufyān Jawwān (w. 277 H), *al-Ma’rifah wa al-Tārīkh*, Cet. II, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1981.
- Gazālī (al), Al-Imām Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilmi al-Uṣūl*, Cet. I, Mesir: Maṭba‘ah al-Amīriyah, 1903.
- Ḥākim (al), Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Abdillāh bin Muhammad, al-Naisabūrī (w. 405 H), *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥain*, Cet. II, Taḥqīq. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.
- Ḥarbī (al), Ḥusain ibn ‘Alī ibn Ḥusain, *Qawāid al-Tarjīḥ ‘Ind al-Mufasssīrīn; Dirāsah Nazariyah Taṭbīqiyah*, Cet. I, Riyād: Dār al-Qāsim, 1997.
- al-Ḥasan, Muḥammad ‘Alī, *al-Manār fī ‘Ulūm al-Qur’ān ma’a Madkhal fī Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādiruh*, Cet. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000
- Ḥafnāwī (al), Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad, *Al-Ta’arūḍ wa al-Tarjīḥ ‘inda al-Uṣūliyyin wa Athāruhuma fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. II, Kairo: Dār al-Wafā’ li al-Ṭabā‘ah, 1987.
- Harasī (al), al-Kiyā, ‘Imād al-Dīn ibn Muḥammad al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Lebanon: Maktabah al-‘Ilmiyah, 1983.
- Ḥumaidī (al), Abū Bakar ‘Abdullāh bin Zubair (w. 219 H), *Musnad al-Ḥumaidi*, Damaskus: Dār al-Saqā, 1996.
- Haryono, Andi, Abdur Razzaq, *Analisi Metode Tafsir Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab Rawā’i al-Bayān*, Wardah, Vol. 18, No. 1, 2017.
- Ibnu Mājah, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī (w. 273 H), *Sunan Ibnu Mājah*, Taḥqīq: M. Fuad ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.
- Ibnu Kathīr, Abū al-Fidā Ismā’īl bin ‘Umar al-Qurashi al-Baṣrī (w. 774 H), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Cet. II, Taḥqīq: Sāmī bin Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaibah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1999.
- , *Musnad Amīr al-Mu’minīn Abī Hafṣ ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb ra, wa Aqwāluh ‘alā Bāb al-‘Ilm*, Taḥqīq. ‘Abd al-Mu’ṭī Qal’ajī, Cet. I, tt.: Dār al-Wafā al-Manṣurah, 1991.
- Ibn Khuzaimah, Abū Bakar Muḥammad bin Ishāq al-Naisabūrī (w. 311 H), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Taḥqīq. M. Muṣṭafā al-A’zamī (Beirut: al-Maṭba al-Islāmī, t.th.

- Ibn Ḥibbān, Muḥammad, Abū Ḥātim al-Dārimī al-Bustī (w. 354), *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Cet. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988.
- Ibn al-Ja'd, Alī bin al-Ja'd bin 'Ubaid al-Jauharī al-Baghdadī (w. 230 H), *Musnad Ibn al-Ja'd*, Taḥqīq. 'Amīr Aḥmad Ḥaidar, Beirut: Muassasah Nadīr, 1990.
- Ibn Rahawaih, Abū Ya'qūb Ishāq bin Ibrāhīm al-Mārūzī, (w. 238 H), *Musnad Ishāq ibn Rahawaih*, Cet. I, Taḥqīq. 'Abd al-Ghafūr, Madīnah: Maktab al-Imān, 1991.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Abī 'Aṣim, Abū Bakar, Aḥmad bin 'Amr bin Ḍaḥḥāk bin Mukhallid al-Shaibānī (w. 287 H), *al-Sunnah li Ibn Abī 'Aṣim*, Cet. I, Taḥqīq. M. Naṣīruddīn al-Albānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400 H.
- Ibn Abī Shaibah, Abū Bakar, (w. 235 H), *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*, Cet. I, Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd al-Andalūsī (456 H), *Jawāmi' al-Sirāh wa Khams Rasāil Ukhrā li Ibn Ḥazm*, Taḥqīq. Iḥsān 'Abbās, Cet. I, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1900.
- Ibn al-Wazīr, Muḥammad bin Ibrāhīm bin 'Alī bin Murtaḍā al-Qāsimī, Izzuddīn (w. 840 H), *al-'Awāsim wa al-Qawāsim fī al-Dhabb 'an Sunnah Abī al-Qāsim*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994.
- Ibn al-Muẓaffar, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Abū al-'Abbās Badr al-Dīn al-Rāzī al-Ḥanafī (w. 630 H), *Mabāhith al-Tafsīr li Ibn al-Muẓaffar; Istidrākāt wa Ta'liqāt 'alā Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān li al-Tha'alabī*, Cet. I, Taḥqīq. Ḥatim ibn 'Abid, Mamlakah 'Arabiah Su'ūdiyah: Kunūz Isbīliya, 2009.
- Ismā'īl, Muḥammad Bakr (w. 1426 H), *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'an*, Cet. III, tt: Dār al-Manār, 1999.
- Iyāzī, Sayyid Muḥammad 'Alī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manāhijuhum*, Cet. I, Teheran: Wizārah al-Ṣaḳāfah wa Inshāq al-Islām, 1993.
- Jaṣṣāṣ Al-, Abū Bakr Aḥmad Ibn 'Alī al-Rāzī, *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Al-Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1992
- Jazār (al), Maḥmūd Luṭfi, *al-Ta'arūḍ bain al-Adillah al-Naqliyah wa Athāruhu fī al-Mu'āmalah al-Naqliyah*, Tesis, Magister Usul Fikih Fakultas Syarī'ah Universitas Islam Gazah, 2004.
- Jaizānī (al), Muḥammad bin Ḥusain bin Ḥasan, *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'Ind Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Cet. V, tt: Dār Ibn al-Jauzī, 1427 H.
- Jauzī (al), Jamal al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Muḥammad (w. 597 H), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Taḥqīq. 'Abd. al-Razzāq al-Mahdī, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1422 H.
- Jazāirī (al), Mubārak bin Muḥammad al-Maīlī (w. 1364 H), *Risālah al-Shirk wa Mazāhiruh*, Taḥqīq. Abū 'Abd al-Raḥmān Maḥmūd, Cet. I, tt.: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2001.

- Jazarī (al), Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abī al-Karam Muḥammad al-Shaibānī, Izzuddin Ibn al-Athīr (w. 630 H), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Cet. I, Taḥqīq. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmīrī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1997.
- Jum’ah, ‘Alī, Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyah*, Cet. II, Kairo: Dar al-Salām, 2001.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- , *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyah Syabāb al-Azhār, 2002.
- Khāzin (al), ‘Alā al-Dīn ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm ‘Umar al-Shakhī, (w. 741 H), *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Qur’ān*, Taḥqīq: M. ‘Alī Shāhin, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H.
- Khaḍarī (al), Al-Syaikh Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Cet. VI, Mesir: Al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1969.
- Madanī (al), Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn ‘Āmir al-Aṣbahī, (w. 179 H), *al-Muwatta’*, Taḥqīq. M. Muṣṭafā al-A’zamī, Cet. I, Abū Ḍabī: Muassasah Zāyid ibn Sultan Alu Nahyān li al-A’māl al-Khairiyah wa al-Insāniyah, 2004.
- Mālik bin Anas al-Madanī (w. 179 H), *Muwatta’ al-Imām Mālik*, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabī, 1985.
- Māturīdī (al), Abū Manṣūr, Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd (w. 333 H), *Tafsīr al-Māturīdī / Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Taḥqīq. Majdī Baslūm, Cet. I, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- Maqdisī (al), Ibnu Qudāmah, Abū Muḥammad Muwaffiq al-Dīn ‘Abdullāh ibn Aḥmad (w. 620 H), *Rauḍah al-Nāzir wa Junnah al-Munāzir fī Uṣūl al-Fiqh ‘alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Hanbal*, Cet. II, tt: Muassasah al-Rayyān li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tauzī’, 2002.
- Miṣrī (al), Abū al-Qāsim, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Ḥakam (w. 257 H), *Futūḥ Miṣr wa al-Maghrib*, tt.: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 1415 H.
- Mufid, Ahmad Syafii, *Pendekatan Kualitatif Untuk Penelitian Agama*, dalam Afandi Muktar (ed), *Menuju Penelitian Keagamaan: dalam Perspektif penelitian Sosial*, Cirebon: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati, 1996.
- Naisābūrī (al), Muslim bin Ḥajjāj, Abū al-Ḥasan al-Qushairi (w. 261 H), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq: M. Fuad ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth, t.th.
- Nasā’ī (al), Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu’aib bin ‘Alī al-Khurasānī, (w.303 H), *al-Sunan al-Kubrā*, Cet. I, Taḥqīq. Ḥasan ‘Abd al-Mun’im, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001.
- , *al-Mujtabā min al-Sunan/al-Sunan al-Sughrā*, Taḥqīq. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghadah, Ḥalab: Maktab al-Maṭbu’āt al-Islāmiyah, 1986.
- Naisābūrī (al), Nizām al-Dīn Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusain al-Qūmī (w. 850 H), *Gharāib al-Qur’ān wa Gharāib al-Furqān*, Cet. I, Taḥqīq. Shaikh Zakaria Amīrāt, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H.

- Qaṭṭān (al), Mannā', *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamal al-Dīn bin Muḥammad Sa'īd bin Qāsim al-Ḥallāq (w. 1332 H), *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Taḥqīq. M. Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418.
- Qurṭubī (al), Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad (w. 671 H), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān/Tafsīr al-Qurṭubī*, Cet. II, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964.
- Rāzī (al), Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī, Faḥr al-Dīn (w. 606 H), *Mafātiḥ al-Ghaib/al-Tafsīr al-Kabīr*, Cet. III, Bairūt: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- , *Al-Maḥṣūl fī 'Ilmi Usūl al-Fiqh*, t.t.: t.p., t.th.
- Sa'dī (al), 'Abd al-Raḥmān ibn Najm ibn 'Abd al-Waḥhāb al-Jazarī, Abū al-Farah Nāsiḥ al-Dīn ibn al-Hanbalī (w. 634), *Istikhrāj al-Jidāl min al-Qur'ān al-Karīm*, Taḥqīq. Zāhir ibn 'Iwāḍ, Cet. II, Maṭābi' al-Farazdaq al-Tijāriyah, 1401 H.
- Sa'īd bin Manṣūr, Abū 'Uthmān al-Khurasānī (w. 227 H), *Sunan Sa'id Ibn Mansur*, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, India: Dār al-Salafiyah, 1982.
- Shāfi'ī (al), Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs, (w. 204), *al-Musnad*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H.
- , *Tafsīr al-Imām al-Shāfi'ī*, Cet. I, Tahqiq. Aḥmad ibn Muṣṭafā, Mamlakah 'Arabiyah Su'ūdiyah: Dār al-Tadmīrah, t.th.
- , *Ahkām al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah al-Khanjī, t.th.
- Shaukānī (al), Muḥammad ibn 'Alī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Cet. I, Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2000.
- Shanqīṭī (al), Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār ibn 'Abd al-Qādir al-Jankī (w. 1393 H), *Manhaj al-Tashrī' al-Islāmī wa Ḥikmatuh*, Cet. II, Maḍīnah Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyah, t.th.
- Shāṭibī (al), Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhamī al-Gharnaṭī (w. 790 H), *al-Muwāfaqāt*, Taḥqīq. Abū 'Ubaidah Mashhūr, Cet. I, tt: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Ṣan'ānī (al), Abū Bakar 'Abd al-Razzāq bin Hamām (w. 211 H), *al-Muṣannaf*, Taḥqīq. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Cet. II, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403.
- , *Tafsīr 'Abd al-Razzāq*, Tahqiq. Mahmūd M. Abduh, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H.
- Ṣāliḥ (al), 'Abd al-Qādir Muḥammad, *al-Tafsīr wa al-Mufassir ūn fī 'Asr al-Ḥadīth*, Cet. I, Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1424 H/2003 M.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī, *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, Cet. I, Beirut: Dar Ibn 'Assasah, 2004.
- , *Ṣafwah al-Tafsīr li al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1996.
- Sāyis (al), Muḥammad 'Alī, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām*, tt.: al-Maktabah al-'Aṣriyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2001

- Sopyan, Yayah, Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam, Depok: Gramata Publishing, 2010.
- Sarakhsī (al), Abū Bakr Muḥammad bin Aḥmad bin Abi Sahl, *Usūl al-Sarakhsī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Saddūsī (al), Qatādah ibn Da'āmah, Abū Khaṭṭāb al-Baṣrī (w. 117 H), *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, Cet. III, Taḥqīq. Ḥātim Ṣālih al-Ḍāmin, tt: Muassasah al-Risālah, 1998.
- Shahḥādah, 'Iṣām Aḥmad 'Arsān "*Al-Ṣābūnī wa Manhajuh fī al-Tafsīr min Khilal Kitābih Ṣafwah al-Tafāsīr*", (Tesis -- Jāmi'ah al-Najāh al-Waṭāniyah, Nablus, 2013).
- Subukī (al), Taqī al-Dīn, Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Abd al-Kāfī bin 'Alī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj (Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qāḍī al-Baidāwī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Sudais (al), 'Abd al-Raḥmān bin 'Abd al-'Azīz, *Sulālah al-Fawāid al-Uṣūliyah*, Cet. I, Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1996.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Cet. I, Bandung: ALFABETA, 2011.
- Sulamī (al), Iyāḍ bin Nāmī bin 'Iwad, *Uṣūl al-Fiqh al-Ladhī lā Yasa' al-Faqīh Jahlah*, Cet. I, Riyāḍ: Dār al-Tadmīrah, 2005.
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar, (w. 911 H), *al-Ashbāh wa al-Nazāir*, Cet. I, tt.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Ṭabarī (al), Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālīb al-Āmilī, Abū Ja'far (w. 310 H), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Juz. IV, Taḥqīq: 'Abdullāh bin 'Abd. al-Muḥsin al-Turkī, Cet. I, Turki: Dār Hajar li al-Ṭibā'ah, 2001.
- Tabrānī (al), Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb, Abū al-Qāsim (w. 360 H), *al-Mu'jam al-Ausat*, Taḥqīq. Ṭāriq bin 'Iwaḍullāh, Kairo: Dār al-Ḥaramain, t.th.
- Taftāzānī (al), Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar (w. 793 H), *Sharh al-Talwīḥ 'alā al-Tauḥīf*, Juz. II, Mesir: Maktabah Sabih, t.th.
- , *al-Mu'jam al-Kabīr*, Cet. II, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.
- Ṭahāwī (al), Abū Ja'far Aḥmad bin Muḥammad bin Salamah al-Miṣrī, (w. 321 H), *Sharh Mushkil al-Āthār*, Taḥqīq. Shu'aib al-Arnāut, Cet. I, Muassasah al-Risālah, 1415 H.
- , *Sharḥ Ma'anī al-Āthār*, Cet. I, Madinah: 'Alam al-Kutub, 1994
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. I, Kairo: Dār Nahḍah Miṣr, 1998.
- Ṭayyib (al), Muḥammad bin 'Alī, Abū al-Ḥasan al-Baṣrī al-Mu'tazili (w. 436 H), *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet. I, Taḥqīq. Khalil al-Mais, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, 1403 H.
- Thaurī (al), Abū 'Abdillāh Sufyān ibn Sa'īd ibn Masrūq al-Kūfī, *Tafsīr al-Thaurī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Ṭūfī (al), Sulaimān ibn 'Abd al-Qawī ibn al-Karīm al-Ṣarṣarī, Abū al-Rabī', Najm al-Dīn, *Sharh Mukhtaṣar al-Raudah*, Cet. I, Taḥqīq. 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turki, tt: Muassasah al-Risālah, 1987.

- Turmudhi (al), Abū 'Isā, Muḥammad bin 'Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍaḥḥāk (w. 279 H), *al-Jāmi' al-Kabīr/Sunan al-Turmudhī*, Tahqiq. Bashār 'Awad Ma'rūf, Beirut: Dār al Gharb al-Islāmī, 1998.
- 'Ukbarī (al), Ibn al-Baṭṭah, Ubaidullāh ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥamdan (w. 387 H), *al-Ibānah al-Kubrā li Ibn Baṭṭah*, Cet. II, Riyāḍ: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1418 H.
- 'Uthaimin (al), Muhammad bin Shalih, *Sharh Usul fi al-Tafsir*, Riyad: Muassasah al-Shaikh Muhammad ibn Shalih al-'uthaimin, 1434 H.
- Wāḥidī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Naisabūrī al-Shāfi'ī (w. 468 H), *al-Wasīṭ fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.
- Zarkashī (al), Abū 'Abdillāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. I, Tahqiq. M. Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1957.
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I, Cet. III, (tt: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th), 125.
- Zīnū, Muḥammad bin Jamīl dan Ṣāliḥ al-Fauzān, *Tanbīhāt Hāmmah 'alā Kitāb Ṣafwah al-Tafāsīr li al-Saikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī*, Riyāḍ: Murāqabah al-Kutub wa al-Maṣāḥif, t.th.
- Zuhailī (al), Wahbah, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. XXIII, Damaskus: Dār al-Fikr, 2019.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A