



*Study on Islamic jurisprudence in Indonesian is very vigorous and developed in accord with the dynamics of society's life in Indonesia. Starting from the study of Islamic jurisprudence on worship, marriage and even on social life in line with the revival of shariah economy. However, although the study theme of Islamic jurisprudence is getting wider, it has not aroused the mark for the interest revival of Indonesian muslim scholars to study in depth and width about the Quranic exegesis of the law yet. This writing is made to encourage those who may concern on this issue that it is advisable to those vigorously study the Islamic jurisprudence in Indonesia redesign the pattern of the study of Islamic jurisprudence to be more systematic by emphasizing its study on the Quranic exegesis of the law. This writing explains that the study of Islamic jurisprudence using the approach of the Quranic exegesis of the law will lead to the comprehensive understanding on the problems of Islamic jurisprudence.*

*Key words: Qur'anic exegesis (tafsir), Qur'anic exegesis of the law (tafsir ahkam), Indonesian Islamic jurisprudence.*

## Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara

*M. Ishom El-Saha*

*LAIN Sultan Maulana Hasanuddin, Banten*

### **Pendahuluan**

Islam Nusantara seringkali diidentikkan dengan peradaban fikih. Uniknyanya meskipun telah lahir banyak ulama fikih Nusantara yang prestasi intelektualitasnya kaliber dunia dengan karya-karya monumental, namun tidak banyak yang mencurahkan pikirannya di bidang tafsir ahkam. Padahal, selain mereka banyak menulis karya fikih, ada juga yang mencurahkan perhatian kepada kajian tafsir.

Disinyalir bahwa tipe keberagamaan masyarakat Muslim di Indonesia lebih menekankan praktik pengamalan daripada pemikiran. Khususnya pengamalan peribadatan dengan mengikuti pendapat suatu mazhab fikih (Syafi'iyah). Akibatnya upaya melakukan verifikasi hukum dengan pendekatan kajian tafsir ahkam menjadi kurang begitu populer di kalangan masyarakat Indonesia.

Tulisan ini dibuat untuk mendorong bahwa sudah selayaknya para penggiat fikih Nusantara mendesain ulang pola kajian fikih agar lebih sistematis dengan menitiktekan kajian tafsir ahkam. Cara-cara yang biasa digunakan mengkaji fikih dari kitab *matan* hingga *syarh* selain membutuhkan waktu studi yang panjang juga kurang efektif untuk membangun dasar logika bermazhab yang kuat.

Pada dasarnya mempelajari fikih dengan pendekatan tafsir ahkam akan lebih mendekati kepada pemahaman yang utuh terhadap ide besar masing-masing mazhab. Di situlah orang bisa mengerti dasar-dasar hukum, interpretasi ayat maupun logika hukum dari masing-masing pemuka mazhab sehingga efeknya bisa melahirkan pemahaman yang mantap dalam bermazhab. Selain itu ia juga akan menjadi lebih arif dan bijaksana dalam menyikapi perbedaan mazhab sebab ia mengetahui dan memahami dasar logika setiap mazhab.

### **Tafsir Ayat-ayat Hukum**

Sebagai disiplin ilmu tafsir, kemunculan tafsir ahkam tergolong baru. Meskipun demikian sesungguhnya tafsir jenis ini telah dikenal dan dipraktekkan sejak zaman Rasulullah saw bahkan bisa dikatakan bahwa tafsir ahkam menempati sisi penting dalam sejarah umat Islam, di samping masalah tauhid. Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menyebutkan:

”...Ketahuilah, Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab dan menurut uslub bahasa mereka. Mereka memahami dan mempelajari makna Al-Qur'an berdasarkan kosakata dan susunan gramatikanya. Al-Qur'an diturunkan adakalanya langsung beberapa ayat, adakalanya satu-dua ayat untuk menjelaskan tauhid dan kewajiban-kewajiban agama sesuai konteksnya. Di antara ayat-ayat Al-Qur'an ada yang khusus menerangkan teologi, khusus mengatur perilaku hukum, ada yang turun dahulu kemudian dinasakh dengan ayat yang turun kemudian. Peran Nabi saw (dianggap penting) untuk menjelaskan ayat yang mujmal dan membedakan antara ayat yang nasikh dan yang mansukh. Rasulullah saw pun mengajarkan kepada para sahabat sehingga mereka mengetahui konten dan konteks ayat secara naqli.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1996. hlm. 406.

Faktor ketidaksamaan kadar intelektualitas para sahabat membutuhkan penjelasan dari Nabi secara khusus terkait dengan ayat-ayat hukum. Al-Qur'an memang diturunkan dengan bahasa Arab sesuai *uslub* bahasa mereka. Walaupun demikian bukan berarti semua orang Arab bisa mudah memahaminya, sebab kultur mereka bukan tergolong masyarakat terdidik, melainkan orang-orang primitif (*badawah*) dan kaum tidak terpelajar (*ummiyyah*).<sup>2</sup>

Indikasi ini tampak dari cara pemahaman para sahabat Rasulullah, di antaranya 'Adiy ibn Hātim terhadap firman Allah swt: "Dan makan dan minumlah kamu sehingga tampak olehmu garis putih (*al-khaiṭ al-abyaḍ*) dari garis hitam (*al-khaiṭ al-aswad*) daripada fajar."<sup>3</sup> Disebutkan, bahwa 'Adiy ibn Hātim mengambil pitalan benang putih dan hitam; didasari persepsi pribadinya terhadap kalimat "*al-khaiṭ al-abyaḍ*" dan "*al-khaiṭ al-aswad*", untuk menentukan masa-masa *iftār* (tidak berpuasa). Menjelang separuh malam 'Adiy ibn Hātim memperhatikan pitalan benang yang ditaruh di bawah bantal tidurnya, namun tetap tidak terlihat. Pagi harinya 'Adiy ibn Hātim menghadap Rasulullah saw untuk melaporkan pengalamannya semalam. Rasulullah pun tertawa sambil berujar; "Bantalmu terlalu lebar dan panjang (sehingga pitalan benang yang engkau taruh tidak tampak), sesungguhnya yang dimaksud (*al-khaiṭ al-abyaḍ* dan *al-khaiṭ al-aswad*) adalah malam dan siang."<sup>4</sup>

Sudah menjadi tradisi sahabat, mereka tidak akan pernah menafsirkan Al-Qur'an dengan nalar pikirnya sendiri kecuali mereka berupaya mencari keujjahannya berdasarkan tafsiran Rasulullah saw. Hal ini seperti digambarkan oleh Ibn Mas'ūd; "Di antara kami jika mereka belajar sepuluh ayat, mereka tidak kunjung beranjak sehingga mampu mengetahui maknanya dan cara mengamalkannya."<sup>5</sup>

Cara penafsiran Al-Qur'an seperti ini berkembang cukup lama di awal perkembangan Islam. Para mufassir beranggapan bahwa untuk membantu pembacaan mereka memahami Al-Qur'an harus

<sup>2</sup> *Ibid.* hlm. 407

<sup>3</sup> Q.S. Al-Baqarah/2: 187

<sup>4</sup> As-Sayis, *Tafsīr Ayāt al-Ahkām* T.T; T.P., t.t. Jilid I, hlm. 79; Ma'ani dan Ahmad al-Ganduri, *Ahkām min al-Qur'ān wa as-Sunnah: Lugāh, Ijtīmā', tasyrī'*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976, hlm. 6.

<sup>5</sup> al-Ganduri, *Ahkām min al-Qur'ān.*, hlm. 6-7

dilakukan sebagaimana para sahabat Nabi memahaminya ketika Al-Qur'an itu diturunkan. Menurut mereka, tidak mungkin bisa mengambil pelajaran dari petunjuk spiritual Al-Qur'an yang ditawarkannya tanpa pertama-tama memahami apa yang secara pasti dimaksudkan oleh kalimat Al-Qur'an. Oleh sebab itulah, menjadi urgen tafsir bersinergi dengan tradisi yang ditransfer dari orang-orang salaf, seperti mengetahui nasikh-mansukh, asbāb an-nuzūl dan spirit ayat (*maqāṣid al-ayy*); dimana hal itu hanya bisa dimengerti berdasarkan informasi sahabat dan tabi'in.<sup>6</sup>

Inilah konsep dasar *tafsir naqli*, corak penafsiran Al-Qur'an pertama yang dikenal dalam Islam. Tokoh yang paling berperan dalam perkembangan corak tafsir ini adalah Abū Muḥammad ibn 'Aṭīyah yang memiliki pengaruh besar dalam upaya merekonstruksi keabsahan data pendukung tafsir naqli dengan menerapkan *tahqīq* dan *tamhish*. Sayangnya, catatan-catatan Abu Muhammad ibn 'Aṭīyah ini tidak terbukukan, walaupun sangat populer di kalangan ulama Maroko dan Andalus.<sup>7</sup> Jika saja catatan-catatan Abu Muḥammad ibn 'Aṭīyah dibukukan barangkali akan menjadi kitab tafsir naqli, dan bahkan *tafsir ahkam* pertamakali.

### **Batas Kajian Tafsir Ahkam**

Tafsir ahkam pada dasarnya hanya merupakan sebagian saja dari tafsir Al-Qur'an secara keseluruhan. Ia pun merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tafsir-tafsir Al-Qur'an pada umumnya, baik dalam kategori *tafsīr bi an-naqli* maupun *tafsīr bi ar-ra'yi*. Hanya saja seiring dengan pengelompokan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam beberapa bagian, berdasarkan isi kandungannya, orientasi penafsiran setiap mufassir terhadap kelompok ayat dari waktu ke waktu, sehingga semakin menunjukkan kekhasan yang satu sama lainnya berbeda.<sup>8</sup> Sebutlah misalnya tafsir ahkam itu sendiri, tafsir adabi, tafsir tarbawi, dan lain sebagainya.

---

<sup>6</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*., hlm. 407; J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern (The Interpretation of the Koran in Modern Egypt)* Pentj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 11.

<sup>7</sup> Konon, cara penafsiran yang dilakukan oleh Abu Muhammad ibn Athiyah banyak dianut oleh Al-Qurṭubi. Lihat. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 407.

<sup>8</sup> Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2002. hlm. 117.

Batasan tafsir ahkam pada umumnya ditentukan pada aspek ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum. Pertanyaannya sekarang, berapakah jumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum (ayat ahkam)? Para ulama berbeda pendapat tentang jumlah ayat ahkam. Ziauddin Sardar menyebut 140 ayat, Tantawi Jawhari menyebut 150 ayat, Ahmad Amīn menghitung 200 ayat, Ibn al-'Arabi menjumlah ada 767 ayat. Beberapa ulama lain, seperti, Al-Gazali, ar-Razi, dan Ibn Jazza'i, al-Kalbi serta Ibn Qudāmah menyebut 500 ayat. Sementara menurut perhitungan Ibn al-Mubārak dan Abū Yūsuf, masing-masing menyebutkan 900 dan 1.110 ayat.<sup>9</sup>

Perbedaan ulama mengenai jumlah ayat ahkam disebabkan karena pendekatan mereka terhadap ayat ahkam berbeda. Sebagai contoh Q.S. Hūd ayat 84 yang secara sepintas sebetulnya menonjolkan aspek sejarah kehidupan umat Nabi Syu'aib (Suku Madyan). Hanya saja karena ayat itu ada penjelasan tentang perintah Allah yang disampaikan Nabi Syu'aib agar tidak mengurangi timbangan dan takaran, maka oleh sebagian ulama ayat ini digolongkan ke dalam ayat ahkam.

Memang dalam prakteknya cara menghitung dan menentukan cakupan ayat ahkam oleh kalangan ulama agak berbeda. *Pertama*, ada yang menghitungnya dengan pendekatan konsep (*tasawwur*) ayat ahkam, yaitu bahwa Al-Qur'an pada dasarnya ketetapan Allah untuk mengatur hidup manusia. Oleh karena itu tidak semua ayat ahkam berarti harus secara eksplisit berbicara hukum tetapi termasuk juga ayat-ayat *qasas* (kisah) asalkan ada korelasinya dengan aturan hidup. Contoh, Wahbah az-Zuhaili yang mengelompokkan ayat-ayat syariat sebanyak 500 ayat (husus halal-haram). *Kedua*, ada pula yang menentukan berdasarkan konten (*qadiyah*)-nya dengan menentukan proposisi ayat dari sisi *uslub* (redaksi) serta materi hukum pada ayat. Misalnya, Ibn al-'Arabi dalam *Ahkām Al-Qur'ān* yang menghitung ada 767 ayat. *Ketiga*, ada pula yang hanya membatasi pada konteks (*waqi'iyah*)-nya saja yaitu penentuannya hanya didasari pada pengaturan materi hukum pada ayat. Misalnya, Ziauddin Sardar yang hanya menghitung ayat ahkam sejumlah 140 ayat, dan Ahmad Amīn yang hanya memasukkan 200 ayat dalam kategorisasi ayat ahkam.

---

<sup>9</sup> *Ibid.* hlm. 31-32

Secara khusus, Aḥmad Amīn banyak mengkritik ulama yang menghitung jumlah ayat ahkam berdasarkan *taṣawwur* dan *qadiyah*. Menurutnya, ada sebagian ulama yang berlebihan dalam mengklasifikasikan sebuah ayat ke dalam kelompok-kelompok ayat-ayat hukum, tanpa memperhatikan kepatutan ayat-ayat itu sebagai ayat ahkam.<sup>10</sup> Sebagai contoh, Aḥmad Amīn mempertanyakan alasan ulama yang memasukkan Q.S. al-Munāfiqūn/63: 1 dalam konteks kalimat *asyhadu* yang digolongkan sebagai kelompok ayat-ayat sumpah (*alfāz al-yamīn*).

Di samping itu, ia juga mengkritisi ulama yang meng-*istinbat*-kan hukum haram memakan daging kuda, daging *bigāl* (peranakan kuda dengan keledai) dan keledai dari sumber Q.S. an-Naḥl/16: 8. Begitu pula Aḥmad Amīn mempertanyakan pendapat ulama yang mewajibkan qurban (*udḥiyah*) dengan dasar Q.S. al-Kauṣar/108: 2. Ia memang tidak secara eksplisit menyebutkan keberatannya tentang *istinbat* hukum wajib menyembelih hewan qurban dari ayat itu; namun demikian patut diduga bahwa alasan logisnya disebabkan Surah al-Kauṣar termasuk surah Makiyyah sedangkan penyariatannya diperintahkan di Madinah.

Lantas, batasan ayat ahkam itu apa? Pandangan az-Zuhaili dan Khallaf dapat merekatkan perbedaan itu. Menurutnya ayat ahkam dapat dikelompokkan kedalam tiga tipologi. (1) tipe ayat ahkam akidah (*al-aḥkām al-i'tiqādiyyah*) yaitu hukum-hukum yang berhubungan dengan tuntutan Allah terhadap mukalaf yang bertalian dengan keimanan. (2) tipe ayat ahkam khuluqiyah/etika (*al-aḥkām al-khulūqiyah*) yaitu ketentuan hukum yang bertalian tentang tuntutan terhadap manusia dewasa supaya menghias diri dengan budi pekerti mulia dan menjauhi perilaku tercela. (3) tipe ayat ahkam tentang perbuatan praktis (*al-aḥkām al-mu'āmalat*) atau yang berhubungan dengan perihal interaksi manusia dewasa, baik dalam bentuk ucapan dan perbuatan maupun dalam transaksi dan tindakan-tindakan hukum lainnya. Bentuk hukum terakhir inilah yang biasa disebut dengan istilah fikih Al-Qur'an.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, Kairo: Maktabah an-Naḥḍah al-Miṣriyyah, 1975, hlm. 228.

<sup>11</sup> Abd al-Wahhāb Khallaf, *Uṣūl al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-A'la li ad-Da'wah al-Islamiyyah, 1973. hlm. 32; az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991. jilid I, hlm. 43.

### **Kaitan antara Tafsir Ahkam dengan Syari'at Islam**

Batasan kajian tafsir ahkam yang disebutkan di atas sebetulnya bisa dijadikan referensi dasar untuk mencari keterkaitan antara Tafsir Ahkam dengan Syari'at Islam. Terutama yang dikemukakan oleh az-Zuhaili dan Khallaf. Artinya, jika yang dimaksudkan syariat adalah ketentuan hukum Islam secara umum maka ketiga tipe ayat ahkam itu sangat terkait. Namun, jika yang dimaksud syari'at adalah hukum fikih maka hanya pada aspek fikih Al-Qur'an sajalah yang berkaitan satu sama lain. Dengan demikian, jika digeneralisir, keterkaitan antara tafsir ahkam dengan syari'at Islam terletak pada bidang hukumnya.

Walaupun begitu, antara tafsir ahkam dengan syari'at Islam tetap memiliki garapan yang berbeda. Perbedaan yang paling mendasar adalah; *Pertama*, terletak pada analisis keilmuannya. Tafsir ahkam lebih bersifat dogmatis-instruktif, filosofis dan global. Sedangkan syari'at (hukum fikih) Islam lebih bersifat normatif, teknis, dan detail.<sup>12</sup> Sebagai contoh, perbedaan ahli tafsir dan ahli fikih ketika mengurai Q.S. al-Mā'idah/5: 6.

Ketika menafsirkan penggalan ayat "*wamsahū bi ru'ūsikum*", misalnya Muhammad Ali al-Sayis, hanya menyebutkan tentang kesepakatan para ahli fikih bahwa mengusap kepala adalah bagian dari rangkaian wudu, meskipun mereka berlainan pendapat menyangkut kadar pengusapannya. Kalangan Malikiyah mewajibkan mengusap semua rambut kepala dengan alasan ikhtiyath (berhati-hati); sedangkan kalangan Syafi'iyah memandang cukup dengan bagian tertentu rambut kepala asalkan sudah memenuhi kriteria "mengusap" (*al-mash*). Lain halnya pendapat kalangan Hanafiyah yang mengharuskan membasuh kepala dalam wudu dengan batas minimal seperempat dari kepala. Dasarnya adalah penjelasan Hadis rasulullah yang diriwayatkan oleh al-Mugīrah ibn Syu'bah yang intinya menyebutkan bahwa dalam suatu perjalanan, Rasulullah turun dari kendaraannya untuk suatu keperluan, kemudian beliau berwudu dan dalam wudunya itu Rasulullah mengusap jambulnya.<sup>13</sup>

Setelah menyebutkan pendapat ulama yang berbeda-beda itu, selaku mufasir, Muhammad Ali as-Sayis mengurai secara sistematis dan kronologis perihal yang menyebabkan perbedaan antar

<sup>12</sup> Amin Suma, *Pengantar Tafsir*, hlm. 121.

<sup>13</sup> Ali al-Sayis, *Tafsir Ayāt al-Ahkām.*, hlm. 172

fuqaha itu. Di antara penyebabnya adalah karena perbedaan cara pandang mereka terhadap huruf "ba" pada kalimat " *bi ru'ūsikum*". Ada yang mengartikannya sebagai huruf tambahan tanpa makna (*az-ziyādah*). Ada pula yang melihatnya sebagai *asliyyah* (asli dan berarti). Ada juga yang mengartikannya *li at-tab'īd* (separuh).<sup>14</sup>

Cara penafsiran al-Sayis itu tentu tidak sama dengan cara penguraian kalangan fuqaha. Karena umumnya fuqaha menerapkan pendekatan masalah, bukan sumber masalah (*aṣl al-mas'alah*).

Perbedaan *kedua*, pembahasan syariat (hukum fikih) Islam pada umumnya bersifat homogen, dalam arti hanya terkonsentrasi kepada persoalan hukum, dan kurang memperhatikan pertaliannya dengan cabang-cabang ilmu lain. Sedangkan tafsir ahkam pembahasannya bersifat heterogen karena hampir selalu mengaitkan persoalan hukum dengan aspek-aspek keilmuan lainnya, terutama menitiktekan pada kajian uslub dan teksnya.

Perbedaan *ketiga*, mengingat objek kajian tafsir ahkam adalah ayat-ayat Al-Qur'an (tipe *fikih Al-Qur'an*), maka permasalahan yang dibahas terfokus pada masalah-masalah yang ada dalam Al-Qur'an. Sementara syariat (hukum fikih) Islam karena yang dijadikan objeknya adalah permasalahan hukum, maka bisa dikatakan tidak ada persoalan yang tidak bisa dideteksi lewat hukum fikih, walaupun tidak ada nash Al-Qur'an yang sharīh (jelas).

Perbedaan *keempat*, terletak pada sistematika pembahasan. Jika tafsir ahkam pembahasannya menyesuaikan dengan urutan susunan ayat dan surat, maka tidak demikian dengan syariat (hukum fikih) Islam. Dalam kajian syariat (hukum fikih) Islam, ayat-ayat hukum bisa dinukil berulang kali sesuai dengan kebutuhan bahasan hukum terhadap dalil-dalil hukumnya.

### **Studi Tafsir Ahkam di Indonesia**

Proses penyebaran Islam di Indonesia pada awalnya merupakan ajang mediasi mistisisme Islam dengan mistisisme lokal. Karenanya literatur Islam yang menjamur di awal-awal kehadiran Islam merupakan naskah-naskah tasawuf. Adapun literatur tafsir baru beredar kemudian, pada abad XVIII, seiring dengan terbentuknya jaringan ulama Nusantara-Haramain.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

Hal ini terurai dalam penelitian Van Bruinessen yang menyebutkan bahwa kitab-kitab yang beredar di Indonesia pada abad ke-16 sampai abad ke-18 banyak merujuk kepada kitab-kitab tasawuf panteistik. Baru kemudian muncul dua kitab fikih; *at-Taqrīb fī al-Fiqh* dan *al-Idāh fī al-Fiqh*; serta dua kitab tafsir yakni *Tafsir al-Jalālain* dan *al-Baidāwī*.<sup>15</sup>

Khusus tafsir al-Jalālain, kitab ini telah diajarkan di Pesantren tertua di Indonesia yakni Pesantren Tegalsari yang didirikan oleh Kiai Agung Muhammad Besari (1742-1773 M).<sup>16</sup> Adapun ulama Indonesia yang secara intens pertamakali mengkaji tafsir adalah ulama asal Aceh yang bernama Syekh Abdurrouf al-Sinkili. Beliau juga dikenal sebagai ulama Indonesia yang pertamakali menyusun kitab tafsir, *Tarjumān al-Mustafīd* yang corak penulisannya mengikuti alur *Tafsīr al-Jalālain* dan ada bagian-bagian tertentu yang merujuk pada isi *Tafsīr al-Baidāwī* dan *Tafsīr al-Khāzin*. Di samping itu, al-Sinkili juga tercatat sebagai ulama Melayu yang pertama kali menerjemahkan *Jalālain*.<sup>17</sup>

### Corak Tafsir Indonesia

Corak tafsir dengan mengemukakan penjelasan-penjelasan ayat secara sintaksis dan gramatis ini rupanya mewarnai perkembangan tafsir di Indonesia pada era-era berikutnya. Hampir semua tafsir yang ditulis oleh ulama Indonesia sampai akhir abad ke-19 mengikuti corak tafsir, yang disebut J.J.G. Jansen sebagai corak tafsir dedaktis tradisional.<sup>18</sup> Sebutlah, misalnya, *al-Burhān fī al-Tafsīr Al-Qur'ān* karya Syekh Haji Rasul,<sup>19</sup> *Khawās Al-Qur'ān al-'Azīm* karya Syekh Kemas Fachruddin al-Palimbani,<sup>20</sup> *Faiḍ al-*

<sup>15</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 41-46.

<sup>16</sup> *Ibid.* hlm. 41; Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan cakrawala Pemikirannya*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003, Jilid I, hlm. 92.

<sup>17</sup> Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren...*, hlm. 92.

<sup>18</sup> J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir.*, hlm. 104-105.

<sup>19</sup> Karya ulama asal Sumatera Barat ini dicetak pertama kali pada tahun 1922, lihat Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren.*, jilid 2, hlm. 228.

<sup>20</sup> Kitab berbahasa Arab Melayu ini merangkum ayat-ayat pilihan yang menjelaskan tentang budi pekerti, ditulis pada 1769 sewaktu Syekh Kemas

*Rahmān* karya K.H. Sholeh Darat Semarang,<sup>21</sup> *Tafsīr al-Munīr* karangan Syekh Nawawi al-Bantāni,<sup>22</sup> *Tafsīr Al-Qur'ān* karya Syekh Ihsan Jampes,<sup>23</sup> *Tafsīr al-Ibrīz* dan *Tafsīr Yāsīn* karangan KH. Bisri Musthafa Rembang.<sup>24</sup>

Perkembangan corak penulisan tafsir di Indonesia mulai mengalami perubahan setelah memasuki abad ke-20. Hal ini ditandai dengan kemunculan tafsir dengan corak deskriptif-interpretatif yang memadukan antara *tafsīr bi al-ma'sūr* dan *tafsīr bi al-ma'qūl*, dengan sedikit memberikan informasi gramatikal. Misalnya, *Tafsīr Al-Qur'ān* karya KH Sanusi, *Tafsīr Juz 'Amma* karya Ki Bagus Hadikusumo, *Tafsīr al-Furqan* karya Ahmad Hasan, *Tafsīr al-Azhar* karya Buya Hamka, *Tafsīr an-Nur* karya Hasby Ashiddieqi, *Tafsīr Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus, *Tafsīr Rahmat* karya Oemar Bakry, *Tafsīr Qur'an* karya Zainuddin Hamidy Hs.

Adapun perkembangan tafsir *ilmi* yang sangat memperhatikan persoalan pengetahuan, logika dan filsafat di Indonesia masih sangat langka. Walaupun ada beberapa tafsir yang sedikit mengarah ke jenis tafsir ini seperti *Tafsīr al-Misbah* M. Quraisy Shihab, dan *Tafsīr Politik* Su'bah Asa.

Realitas ini tentunya cukup menarik untuk dikaji. Sebab tatkala masyarakat Indonesia dari sejak awal berkembangnya telah mengenal al-Gazali, namun gagasan al-Gazali tentang pentingnya tafsir *ilmi*, yang dijelaskannya dalam karyanya *Jawāhir Al-Qur'ān* belum begitu tampak dalam corak tafsir Indonesia.

Dalam buku kecilnya itu al-Gazali mengutarakan, bahwa Al-Qur'an hanya akan menjadi jelas bagi mereka yang mempelajari ilmu pengetahuan yang digali darinya. Seseorang tidak bisa memahami Al-Qur'an tanpa pengetahuan tata bahasa Arab, dan orang tidak bisa memahami apa yang dimaksud oleh ayat seperti

---

Fakhrudin tinggal di Haramain, lihat Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren.*, jilid 1, hlm. 137.

<sup>21</sup> Kitab tafsir berbahasa Jawa dengan tulisan Arab (Pegon) ini selesai ditulis pada 5 Rajab 1309 H/1891 M, dicetak di Singapura.

<sup>22</sup> Kitab ini ditulis pada 1305 H.

<sup>23</sup> Kitab ini ditulis dengan bahasa Arab dan baru mengupas 1-3 juz Al-Qur'an dengan ketebalan 1325 halaman. Sekarang ini masih dalam bentuk manuskrip.

<sup>24</sup> Kitab ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa (Arab pegon) dicetak oleh Penerbit Menara Kudus.

”dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku” (Q.S. Asy-Syu’arā/26: 80), jika ia tidak mengerti kedokteran.<sup>25</sup>

Corak tafsir di Indonesia justru banyak dipengaruhi pemikiran as-Suyūṭi dalam *al-Itqān* dan *an-Nuqāyah* yang banyak mengusung tafsir adabi yang menekankan analisis linguistik dan filologis berdasarkan leksilogi Arab. Hal ini dapat ditelusuri dari buku-buku tentang ilmu tafsir yang ditulis oleh ulama Indonesia, antara lain; *Mahya at-Taysīr* karangan Syekh Muhammad As’ad al-Bugisi, berisi tentang penjelasan ilmu tafsir yang dikemas dalam bentuk nadzam, yang pertamakali dicetak di Mesir pada tahun 1935.<sup>26</sup> Kitab ini setelah dicetak di Surabaya berganti judul dengan *al-Kawkab al-Munīr*. Kitab ini juga sempat disyarahi sendiri oleh Syekh Muhammad As’ad al-Bugisi dengan judul *Tuhfah al-Faqīr fī Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*.<sup>27</sup>

Corak tafsir Suyutisme juga tampak dalam kitab *at-Taṣriḥ al-Yasīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* karangan K.H. Sya’roni Ahmadi Kudus. Kitab ilmu tafsir ini didesain sebagai pegangan praktis menafsirkan Al-Qur’an. Karenanya kitab ini banyak mencontohkan cara penafsiran Al-Qur’an dengan multi pendekatan, seperti tinjauan asbabun-nuzul, ilmu qira’at, lafadz dan sanad, serta arti-arti ayat yang berhubungan dengan hukum.<sup>28</sup>

### Ulama Nusantara dan Tafsir Ayat-ayat Hukum

Meski secara umum, tafsir di Indonesia sangat kental dengan *tafsir adabi* corak as-Suyūṭi bukan berarti tafsir karya ulama Indonesia meniadakan tinjauan hukum Islam pada ayat-ayat ahkam tertentu. Apalagi kultur Islam di Indonesia kental dengan nuansa fikih. Karenanya pendekatan tafsir ahkam secara tidak langsung juga ikut terbungkus dalam kemasan tafsir karya ulama Indonesia.

Hal ini antara lain dapat disimak dari *At-Tafsīr al-Munīr li Mu’ālim at-Tanzīl* karya Syekh Nawawi al-Bantani. Kitab tafsir ini sesungguhnya menekankan analisis linguistik dan filologis berdasarkan leksilogi Arab serta kejujuran riwayat yang melatarbelakangi tafsir. Walaupun demikian ketika tiba saatnya menafsir-

<sup>25</sup> Al-Gazali, *Jawāhir al-Qur’ān*, Kairo: T.p., 1329 H. hlm. 32.

<sup>26</sup> Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme.*, jilid 2, hlm. 282

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 337.

kan suatu ayat yang berkaitan dengan hukum, Syekh Nawawi juga menggunakan pendekatan tafsir ahkam.

Contoh Syekh Nawawi al-Bantani ketika menafsirkan ayat; *"faman kāna minkum marīdan aw 'alā safarin fa'iddatum min ayyāmin ukhar"* (Q.S. al-Baqarah/2: 184). Dalam hal ini mengqada puasa yang tidak dijalankan oleh sebab sakit atau dalam perjalanan, apakah harus dilakukan berturut-turut? Syekh Nawawi berpendapat boleh dilakukan berturut-turut atau dipisah sesuai dengan waktu sempat mengerjakannya. Hal ini merujuk kepada Hadis Rasulullah yang diriwayatkan dari Ubaidah bin Jarah, bahwa Rasulullah SAW telah bersabda; sesungguhnya Allah tidak memberikan rukhsah bagi orang yang membatalkan puasa, dan (namun) Dia tidak memberatkan bagi mereka yang hendak mengqadha puasa. (Boleh) jika kamu bermaksud menggabung puasa qadha berturut-turut dan (boleh) jika kamu bermaksud memisahkannya.<sup>29</sup>

Secara umum meski ulama Nusantara yang menulis karya tafsir, seperti Syekh Nawawi al-Bantani juga mengusung tafsir ahkam dalam karya mereka tetapi hal itu belum dilakukan secara sistematis. Mungkin ke depan di Indonesia diperlukan cendekiawan seperti Farīd Abd al-Azīz al-Jundi yang berhasil mensistematisasikan tafsir ahkam buah pikir al-Qurṭubī dari kitab tafsirnya, dalam sebuah karya berjudul, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah li al-Imām al-Qurṭubī min Tafsīrih*.

### **Mempertautkan Kajian Fikih dan Tafsir Ahkam di Indonesia**

Di Indonesia umumnya pola kajian tafsir dengan fikih dilakukan secara tersendiri. Di pesantren atau madrasah, biasanya fikih sudah dipelajari dan diajarkan sejak pendidikan tingkat dasar, sementara tafsir baru diajarkan pada tingkat menengah atas. Di samping itu, kesempatan untuk mempelajari fikih lebih banyak dibanding mempelajari tafsir, dan bisa dilakukan secara bertingkat: dari kitab (fikih) matan dan ikhtisar hingga kitab syarh dan hasyiyah.

Menariknya meski fikih telah diajarkan dari sejak usia dini tapi kesempatan untuk mengetahui dasar hukumnya sangat terbatas. Di pesantren yang berhaluan Syafi'iyah, kajian fikih dengan dalil

---

<sup>29</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *at-Tafsīr al-Munīr li Mu'ālim at-Tanzīl*, Mesir: Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1955, juz 1, hlm. 47.

serta dasar hukumnya baru akan ditemukan jika belajar kitab seperti *Kifāyah al-Akhyār* karya as-Subki. Itupun jika sempat belajar lama di pesantren, tapi jika sebentar di pesantren bisa jadi hanya mempelajari kitab-kitab matan saja. Akibatnya sepulangnya dari pesantren, ketika masyarakat bertanya tentang masalah hukum dan dalilnya, maka santri itupun kewalahan menjawabnya.

Kondisi serupa juga dialami mahasiswa fakultas syari'ah. Dalam hal ini antara kajian fikih dengan tafsir tidak terintegrasi secara baik,<sup>30</sup> walaupun tafsir ahkam juga diberikan kepada mahasiswa program S-1 fakultas Syari'ah pada setiap jurusan dan pada semua program studi dengan sedikit perbedaan pada stressing ayat-ayat hukumnya. Sedangkan untuk Program S-2 dan S-3, mata kuliah tafsir ahkam berstatus wajib bagi mahasiswa peserta program Syari'ah dan merupakan mata kuliah pilihan bagi program-program studi yang lain, terutama program studi kekhususan Tafsir-Hadis.<sup>31</sup>

Adapun di Pesantren kajian tafsir ahkam masih tergolong langka, meskipun ada beberapa pesantren yang memasukkannya dalam satuan kurikulum Madrasah Aliyah dan Ma'had Aly. Biasanya kitab yang digunakan adalah *Rawāi' al-Bayān* karya aṣ-Ṣābūnī, dan *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* karya as-Sayis.

Memang, baik di Perguruan Tinggi Islam maupun di pesantren, karya aṣ-Ṣābūnī dan as-Sayis relatif lebih banyak dipakai dibanding dengan kitab-kitab tafsir ahkam yang lain. Kalaupun ada kitab tafsir ahkam lain yang dipergunakan sifatnya adalah literatur sekunder. Pertimbangannya adalah kedua kitab tafsir ahkam itu lebih mudah didapatkan dibanding dengan yang lain.

Namun demikian tetap saja karena keterbatasan waktu yang digunakan (maksimal 4 sks) menyebabkan kajiannya tidak pernah tuntas. Kalaupun tuntas hal itupun sebatas bahasan tafsir ayat-ayat ibadah (ṭaharah, salat, puasa, zakat, dan haji). Oleh sebab itulah, penting kiranya mempertautkan antara kajian fikih dengan tafsir ahkam agar terlahir pemahaman dan pemikiran yang sistematis dan komprehensif.

---

<sup>30</sup> Ini tercermin terutama sejak pemisahan jurusan Tafsir dari fakultas Syari'ah pada akhir tahun 1980-an, dan justru dimasukkan ke dalam fakultas Ushuludin.

<sup>31</sup> Amin Suma, *Pengantar Tafsir.*, hlm. 182.

Berikut ini ialah model alternatif pembelajaran fikih dengan mempertautkan dengan kajian tafsir ahkam. *Pertama*, melakukan pemetaan dan identifikasi ayat-ayat hukum, serta mengelompokkannya berdasarkan sistematika pembagian topik bahasan fikih (ibadah, mu'amalah, jinayah). Di lingkungan IAIN/UIN, khususnya fakultas Syari'ah, cara ini sudah dilakukan pada setiap jurusan sehingga terkumpul ayat-ayat tentang munakahat, qada (*al-Aḥwāl asy-Syakhsiyyah*); ayat-ayat tentang mu'amalah, ayat-ayat tentang ḥudūd dan jināyah dan sebagainya. Hanya saja, umumnya dosen mengalami hambatan terkait dengan pengembangan kajian dan metode tafsirnya. Apalagi tidak semua ayat hukum yang telah dipetakan itu telah dikaji oleh ulama Timur Tengah, seperti tafsir ayat-ayat ekonomi Islam, yang literturnya masih cukup sulit didapatkan di Indonesia.

*Kedua*, menentukan metode tafsir yang digunakan untuk mengolah data berupa ayat-ayat hukum sesuai pokok bahasan hukum Islam. Dengan menggunakan pendekatan tafsir model Al-Farmawi, metode tafsir bisa dipilih antara metode *tahlīlī* (deskriptif-analitik), metode *ijmāli* (metode global), metode *muqāran* (komperatif), serta metode *mawḍū'i* (tematik).<sup>32</sup> Walaupun demikian umumnya dalam melakukan penafsiran ayat-ayat hukum biasa diterapkan metode gabungan dari beberapa aliran dan metode tafsir. Dari sudut aliran biasa digabungkan antara *tafsīr bi ad-dirāyat* dengan *bi ar-riwāyat*. Sedangkan dari sudut metodologi bisa digabungkan antara metode tematik dengan komperatif, di samping metode deskriptif-analitik.

*Ketiga*, masih berkaitan dengan metode tafsir sebenarnya bisa juga dilakukan dengan cukup menggunakan kajian tafsir *tahlīlī* atas sebuah karya tafsir yang ditulis oleh ulama tertentu. Hal ini seperti yang dilakukan oleh al-Jundi ketika melakukan kajian tafsir ahkam al-Qurṭubi dari kitab tafsirnya secara *tahlīlī*, dalam sebuah karya berjudul, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah li al-Imām al-Qurṭubi min Tafsīrih*.

*Keempat*, menyusun hasil kajian tafsir ahkam. Struktur penulisan tafsir ahkam yang umum dipakai oleh ulama tafsir kontemporer biasanya terdiri dari beberapa bagian, yaitu; (a) penulisan

---

<sup>32</sup> Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawḍū'iy: Dirasāt Manhajiyāt Mawḍū'iyāt*, t.k.: t.p., 1977, hlm. 23

ayat-ayat paling pokok pada bahasan hukum tertentu; (b) makna kosa kata; (c) penukilan asbabunuzul; (d) penelusuran korelasi antar ayat; (e) menguraikan sepotong demi sepotong atau sekaligus yang diperkuat Hadis; (f) menguraikan hasil interpretasi maupun pendapat ulama mazhab; dan jika diperlukan bisa menghasilkan dan; (g) kesimpulan atau *istinbat* hukum.

Apabila kajian fikih dilakukan dengan mempertautkannya dengan kajian tafsir ahkam maka implikasinya; (a) bisa mengisi kekosongan tafsir ahkam khususnya pada pokok bahasan hukum Islam tertentu seperti tafsir ekonomi Islam; (b) mengurangi waktu sekaligus mengefektifkan model pembelajaran fikih; tidak perlu bertingkat-tingkat sesuai jenis kitab fikih (matan, ikhtisar, syarh, dan hasyiyah); dan (c) melahirkan ahli fikih yang benar-benar mumpuni di bidangnya.

### **Penutup**

Tafsir ahkam dan fikih pada dasarnya dua disiplin keislaman yang telah ada sejak lama dan memiliki keterkaitan satu dengan lainnya. Seperti dipahami bahwa tugas utama Rasulullah saw adalah menyampaikan Al-Qur'an dan sekaligus menerangkan mak-sudnya. Ketika Rasulullah menerangkan ayat Al-Qur'an, lahirlah apa yang dikenal dengan tafsir. Di zaman Rasulullah persoalan yang sudah mulai muncul dan sering dipertanyakan kepada beliau ialah masalah keimanan dan hukum. Karena itulah antara tafsir ahkam dan fikih memiliki keterkaitan yang erat.

Atas dasar itulah semestinya kalangan yang menggeluti hukum Islam di Indonesia tidak terlalu berpikir fikih sentris. Tetapi juga lebih mengakrabkan diri terhadap kajian tafsir ahkam. Dengan demikian diharapkan, meskipun terjadi perbedaan di antara penganut pemikiran hukum Islam namun diantara mereka terbangun budaya toleransi dan sikap inklusif, karena didukung dengan pemahaman tafsir ahkam.[]

### Daftar Pustaka

- Amīn, Ahmad, *Fajr al-Islām*, Kairo, Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1975.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1996.
- al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy, *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawḍū‘i: Dirāsāt Manhajīyyat Mawḍū‘īyyat*. 1977.
- al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur‘ān*, Kairo: T.P., 1329 H.
- al-Jawi, Muhammad Nawawi, *at-Tafsīr al-Munīr li Mu‘ālim at-Tanzīl*, Mesir: Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1955.
- Jansen, J.J.G, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern (The Interpretation of the Koran in Modern Egypt)* Pentj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1976.
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Ushūl al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-A’la li al-Da’wah al-Islamiyyah, 1973.
- Ma’ani, Abd al-Asim Ma’ani dan Ahmad al-Ganduri, *Ahkām min Al-Qur‘ān wa as-Sunnah: Lughah, Ijtimā’, tasyrī’*, Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1976.
- Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikirannya*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- as-Sayis, Muhammad Ali, *Tafsir Ayāt al-Aḥkām*
- Suma, Moh. Amin, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2002.
- az-Zuhaili, Wahbah, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.