

BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Objek Penelitian

1. Biografi Pengarang Tafsir *Rawāi' al-Bayān*

Nama lengkap beliau adalah Muhammad 'Alī bin Jamīl aṣ-Ṣābūnī. Aleppo merupakan salah satu kota di Negara Suriah yang mana tempat tersebut adalah tempat beliau dilahirkan pada 1930. Namun ditemukan sumber lain yang menuturkan bahwa beliau lahir pada tahun 1928. Beliau merupakan seorang ulama' dan juga mufassir. Selain itu beliau juga menjadi guru besar di Umm al-Qura University, Makkah, Saudi Arabia.¹³⁹ Aṣ-Ṣābūnī kecil hidup dalam lingkungan yang sehat lagi terpelajar. Dari sumber-sumber yang penulis temukan, orang yang pertama kali membimbing beliau di dunia pendidikan, baik pendidikan formal maupun non-formal adalah salah satu ulama' di daerah Aleppo yang sekaligus ayah beliau sendiri, yakni Syaikh Jamīl aṣ-Ṣābūnī. Sejak kecil aṣ-Ṣābūnī sudah menunjukkan *malakah* dan kecerdasannya dalam menekuni berbagai bidang ilmu, terlebih di usia yang masih sangat belia ia berhasil hafal al-Qur'an 30 juz.

Pada masa kecil aṣ-Ṣābūnī, beliau belajar ilmu-ilmu bahasa Arab, ilmu farāiq, dan ilmu fikih, dan ilmu-ilmu agama lainnya kepada ayah beliau sendiri, yakni Syaikh Jamīl aṣ-Ṣābūnī. Selain menimba ilmu kepada ayah beliau sendiri, aṣ-Ṣābūnī juga menimba ilmu kepada ulama'-ulama' Suriah lainnya, seperti Syaikh Muḥammad Najīb, Syaikh Aḥmad as-Simmā'I, Syaikh Muḥammad Sa'īd al-Idlabī, Syaikh Rāgib at-Tabbākhī, Syaikh Muḥammad Najīb Khayyāṭah, dan lain-lain.¹⁴⁰

Di dunia pendidikan

formalnya, aṣ-Ṣābūnī pernah mengenyam pendidikan di Madrasah al-Tijariyya. Akan tetapi, ia hanya belajar disana selama satu tahun saja, Hal tersebut dikarenakan karena beliau tidak sepemikiran dengan sekolah tersebut dalam permasalahan

¹³⁹ Urang Kamang, 'Muhammad Ali Ash Shabuni', *Wikipedia*, 2021 <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Ali_Ash_Shabuni> [diakses 20 September 2022].

¹⁴⁰ Andy Haryono and Abdur Razzaq, 'Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni Dalam Kitab Rawāiu ' Al - Bayān', *Jurnal Wardah*, 18.1 (2017), h. 57.

pengajar perdagangan dengan menggunakan system ribawi. Setelah itu, ia melanjutkan studi di sekolah khusus Syari'ah, yakni Khasrawiyya yang terletak di Aleppo, Suriah. Di sekolah tersebut, aṣ-Ṣābūnī belajar berbagai macam ilmu, bukan hanya ilmu agama tetapi juga ilmu-ilmu umum, seperti biologi, fisika, kimia, aljabar, sejarah, geografi dan bahasa Inggris.¹⁴¹

Pada tahun 1949, pendidikan di Khasrawiyya berhasil diselesaikan oleh aṣ-Ṣābūnī. Setelah itu beliau melanjutkan petualangan studinya dengan mengambil beasiswa yang diberikan oleh Departemen Wakaf Suriah untuk masuk di Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Beliau berhasil meraih gelar Lc-nya pada tahun 1952 dengan nilai *tafawwuq*. Tidak berhenti disitu, aṣ-Ṣābūnī melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi dengan mengambil konsentrasi peradilan Syari'ah (*Qaḍa Syar'i*) dan selesai pada tahun 1954 dengan nilai *mumtāz* dan *tafawwuq* (cumlaude).¹⁴²

Pasca studinya dari Mesir, beliau kembali ke kampung halaman beliau. Disana beliau mengajar di berbagai Sekolah Menengah Atas (SMA) selama 8 tahun, mulai dari tahun 1955 sampai 1962. Setelah itu, beliau dikirim oleh Departemen Pendidikan Suriah untuk menjadi tenaga dosen bantuan di 2 universitas bergengsi di Saudi Arabia, yakni Universitas Umm al-Qura' dan Universitas King Abdul Aziz yang keduanya terletak di kota Makkah al-Mukarramah. Di Universitas King Abdul Aziz beliau dipercaya menjadi dosen di Fakultas Ilmu Pendidikan Islam, sedangkan di Universitas Umm al-Qura' beliau diamanati untuk menjadi dosen di Fakultas Syari'ah.

Pada dua universitas itulah, beliau mengajar selama kurang lebih 20 tahun (mulai tahun 1963 sampai tahun 1989) dengan materi perkuliahan tafsir, hadis, dan fikih. Dikala menjadi dosen di Universitas Umm al-Qura', beliau didapuk menjadi ketua Fakultas Syariah. Selain itu ia juga dipercaya untuk mnyandang jabata ketua di Pusat Kajian Akademik dan Pelestarian Warisan Islam (turats) dikarenakan prestasi dan kemampuan beliau yang sangat mumpuni dibidang penulisan. Sementara itu, di Universitas King Abdul Aziz beliau diberi gelar Guru Besar Ilmu Tafsir. Dari panjangnya masa

¹⁴¹ Diana Cholidah, 'Studi Analisa Terhadap Tafsir Rawai'ul Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an Karya Muhammad Ali Ash-Shobuni' (IAIN Sunan Ampel, 1989), h. 38-39.

¹⁴² Haryono and Razzaq, h. 58.

pengabdian beliau di dua Universitas tersebut, beliau berhasil mencetak alumni-alumni yang tersebar di penjuru dunia, dan saat ini banyak yang sudah menjadi guru atau dosen di tempatnya masing-masing.¹⁴³

Disamping mengajar di dua universitas ternama diatas, aṣ-Ṣābūnī juga rutin memberi kajian-kajian yang dilaksanakan di masjid-masjid, seperti Masjid Haram. Kegiatan ini beliau tekuni sampai 8 tahun lamanya. Setiap materi yang disampaikan dalam kajian tersebut selalu beliau rekam dalam bentuk cd (kaset) dan kajian beliau juga dibuatkan progam khusus untuk ditayangkan di televisi. Selain aktif di dunia mengajar, aṣ-Ṣābūnī juga aktif di organisasi Liga Muslim Dunia. Dalam organisasi tersebut, beliau dipercaya menjadi penasihat untuk Dewan Riset Kajian Ilmiah mengenai al-Qur'an dan Sunnah. Dikarenakan jejak karir beliau di dunia pendidikan Islam, pada tahun 2007 beliau memperoleh penghargaan sebagai *Personality of The Muslim World* dalam acara *Dubai International Qur'an Award*. Penghargaan tersebut diberikan kepada beliau setelah diseleksi oleh Pangeran Muhammad bin Rashid al-Maktum, Wakil Kepala Pemerintahan Dubai. Penghargaan ini juga pernah dianugerahkan kepada Yusuf al-Qardawi dan beberapa ulama dunia lainnya.¹⁴⁴

Muhammad 'Ali aṣ-Ṣābūnī merupakan tokoh yang terkenal akan ke-*tabahhur*-an dalam keilmuan. Beliau adalah pakar dari banyak bidang ilmu, mulai dari ilmu al-Qur'an, hadis, fikih, bahasa Arab, sampai sastra Arab. Salah satu khatib Masjid Haram dan penasehat kementrian pengajaran Arab Saudi, Syaikh Abdullah Khayyat menilai bahwa aṣ-Ṣābūnī ialah salah seorang 'ulama yang pengetahuannya sangat luas. Waktu beliau digunakan menelaah, membahas, dan meneliti guna melahirkan karya-karya ilmiah yang bermanfaat. Aṣ-Ṣābūnī merupakan ilmuan yang aktif, kreatif dan produktif. Beliau banyak menghasilkan karya-karya ilmiah dalam berbagai bidang keilmuan. Berikut merupakan karya-karya dari Muhammad 'Ali aṣ-Ṣābūnī.¹⁴⁵

- a. *Rawā'ī al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'an*.
- b. *At-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*.
- c. *An-Nubuwwah wa al-Anbiyā'*.

¹⁴³ Haryono and Razzaq, h. 58.

¹⁴⁴ Haryono and Razzaq, h. 58-59.

¹⁴⁵ Haryono and Razzaq, h. 59.

- d. *Qabasun min Nur al-Qur'an.*
- e. *Şafwah at-Tafsīr.*
- f. *Mausū'ah al-Fiqh asy-Syar'I al-Muyassar.*
- g. *At-Tafsīr al-Wāḍiḥ al-Muyassar.*
- h. *Ījāz al-Bayān fī Suwar al-Qur'an.*
- i. *Mauqif as-Syarī'ah al-Garrā' min Nikāh al-Mut'ah.*
- j. *Aqīdah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah fī Mīzān asy-Syar'i.*
- k. *Mukhtaşar Tafsīr Ibnu Katsīr.*
- l. *Mukhtaşar Tafsīr at-Ṭabarī.*
- m. *Fath ar-Raḥman bi Kasyf Mā Yatalabbasu fī al-Qur'an.*

2. Profil Tafsir Rawāi' al-Bayān

Tafsir *Rawāi' al-Bayān* merupakan salah satu karya Muhammad 'Alī aṣ-Şābūnī yang paling monumental dibidang tafsir al-Qur'an. Lafaz *Rawāi'* (روائع) merupakan bentuk jamak

dari lafaz رائعة yang mempunyai arti kecantikan yang menakjubkan. Sedangkan lafaz *al-Bayān* berarti keterangan atau penjelasan. Dalam sudut pandang ilmu nahwu susunan *Rawāi' al-Bayān* disebut dengan *iḍāfah*, jadi susunan tersebut mempunyai arti penjelasan yang indah nan menakjubkan. Dari judulnya saja dapat kita ambil sebuah hepotesa, bahwa *muallif* kitab Muhammad 'Alī aṣ-Şābūnī, berupaya menghadirkan dalam tafsirnya dengan menggunakan bahasa yang indah metode kajian yang menakjubkan bagi para pembacanya.¹⁴⁶

Tafsir *Rawāi' al-Bayān* atau yang dikenal dengan sebutan *Tafsir aṣ-Şābūnī* mempunyai nama lengkap *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'an* yang berarti "Keterangan yang indah dalam tafsir ayat-ayat hukum dari al-Qur'an". *Aṣ-Şābūnī* menjelaskan dalam mukadimah Tafsir *Rawāi' al-Bayān* bahwasanya tafsir ini merupakan ringkasan dari pendapat-pendapat ulama ahli tafsir yang tersohor, baik dari kalangan *mutaqaddimīn* maupun *muta'akhhirīn*. Selain itu, beliau juga menjelaskan bahwa *Tafsir aṣ-Şābūnī* adalah kesimpulan-kesimpulan dari pemikiran-pemikiran dari ulama-ulama terkemuka yang setiap malam selalu terjaga untuk berkhidmah

¹⁴⁶ Chaidir Abdul Wahab, *Membedah Metodologi Tafsir Ahkam* (Bandung: Cita Pustaka, 2005), h. 77-78.

kepada kitab Allah dengan tujuan yang murni, yakni mencari rida Allah.¹⁴⁷

Ringkasan-ringkasan dan kesimpulan-kesimpulan ini beliau susun dengan harapan yang mulia, yakni berkhidmat kepada ilmu dan agama yang mana beliau yakini sebagai *al-Bāqiyāt aṣ-Ṣālihāt* yang akan menjadi celengan yang abadi bagi manusia setelah kehidupan di dunia. Sebagaimana sabda Nabi saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ "

"*Dari Abī Hurairah: Rasulullah saw bersabda: Ketika manusia meninggal dunia, maka terputuslah amal-amalnya kecuali tiga amal, yakni sedekah jāriyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak yang saleh yang mendoakannya.*¹⁴⁸

Dalam cetakan *Dār aṣ-Ṣābūnī*, tafsir ini dicetak dalam dua jilid dan susunannya dirangkai sesuai dengan urutan tema-tema hukum yang termaktub dalam al-Qur'an yang dibahasakan dengan bahasa *muḥāḍarah* (pertemuan). Penggunaan istilah *muḥāḍarah* dalam setiap tema, menunjukkan bahwa pembahasan-pembahasan dalam Tafsir *Rawāi' al-Bayān* merupakan materi-materi perkuliahan yang beliau ampu di Fakultas Syari'ah dan *Dirāsah Islāmiyyah* di Makkah. Jilid pertama dalam kitab ini memuat 40 tema besar, mulai dari *al-Muḥāḍarah al-Ūlā* yang membahas mengenai *Fātihah al-Kitāb* sampai *al-Muḥāḍarah al-Arba'ūn* yang membahas tentang mendekati diri kepada Allah dengan menggunakan *al-Hadyu* dan hewan sembelihan. Sedangkan pada juz yang kedua membahas tema-tema hukum dalam al-Qur'an yang berjumlah 30 tema, yang pertama mengkaji mengenai Surat an-Nur yang terakhir membahas masalah Tilawah al-Qur'an.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Muhammad 'Ali Aṣ-Ṣābūnī, 'Rawāi' Al-Bayān Fī Tafsīr Ayāt Al-Ahkām Min Al-Qur'an', in *I* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1999), h. 9.

¹⁴⁸ Ismā'īl bin Ja'far bin Abī Kaṣīr Al-Anṣārī, *Ahādīs Ismā'īl Bin Ja'far* (Riyadh: Maktabah ar-Rusyid, 1998), h. 318.

¹⁴⁹ Wahab, h. 77-78.

Pada tahun 1391 Hijriyyah yang bertepatan dengan tahun 1990 Masehi, kitab *Rawāi' al-Bayān* berhasil terselesaikan, dan pada tahun itu juga kitab ini mulai dipublikasikan. Sebagaimana kitab-kitab terkemuka yang lain, banyak juga yang menterjemah kitab ini dalam beberapa bahasa, salah satunya adalah bahasa Indonesia. Ahmad Dzulfikar, Mukhlis Yusuf Arbi, dan Taufik merupakan tokoh yang mengalihbahakan kitab ini ke dalam bahasa Indonesia dan mereka memberi judul “Tafsir Ayat-ayat Hukum”. Terjemahan ini *publish* pada tahun 2016 dan dicetak di daerah Depok oleh percetakan Keira Publishing.

Kitab *Rawāi' al-Bayān* merupakan kitab tafsir yang orientasinya fokus pada ayat-ayat hukum, atau bisa disebut dengan istilah *Tafsīr Ahkām*. Kitab ini dilihat dari segi sistematika penulisan menganut paham penyajian tematik. Pembahasan yang terfokus pada ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks hukum inilah yang menjadi ciri khas dan keunikan dari *Tafsīr Ahkām*. Total jumlah tema hukum yang dikaji oleh aṣ-Ṣābūnī adalah 70 tema yang tersebar dalam 248 ayat dari 21 surat dalam al-Qur'an. Ditinjau dari tema-tema ini, dapat diambil kesimpulan bahwa penyajian *Tafsīr Ahkām* ini menggunakan model tematik plural, yaitu penyajian karya dengan model dalam suatu karya yang didalamnya diapati banyak tema yang menjadi objek kajian. Kekhususan dalam mengupas ayat-ayat hukum inilah yang menyebabkan *muallif* tidak membahas semua ayat dalam al-Qur'an. Meskipun demikian, dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tersebut beliau tetap menggunakan urutan yang sama persis dengan urutan dalam mushaf.¹⁵⁰

Selain itu, dalam menyajikan hasil kajiannya aṣ-Ṣābūnī juga menggunakan penyajian secara rinci (*tafṣīl*), dimana beliau mencoba menganalisis objek kajian dari banyak aspek dan menjelaskannya dengan penjelasan yang komprehensif. Dalam pembukaan tafsir *Rawāi' al-Bayān*, aṣ-Ṣābūnī menjelaskan bahwa dalam menganalisa ayat-ayat hukum yang dikaji beliau analisis dari sepuluh aspek. Berikut ini merupakan sepuluh aspek yang menjadi perhatian aṣ-Ṣābūnī dalam mengkaji ayat-ayat hukum:

¹⁵⁰ Syafril and Khairudin Fiddian, ‘Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer’, *Jurnal Syahadah*, 5.1 (2017), h. 116.

- a. التحليل اللفظي merupakan penjelasan mengenai kosa kata yang *urgent* untuk dibahas dengan dasar pendapat para ahli tafsir dan ahli bahasa.
- b. المعنى الإجمالي adalah penjelasan makna ayat secara general. Dalam aspek ini beliau menjelaskan maksud dari ayat dengan menggunakan bahasa sendiri dan tidak menggunakan catatan kaki.
- c. سبب النزول yakni ulasan mengenai sebab turunnya dari ayat yang sedang dikaji.
- d. وجه الإرتباط بين الآيات yaitu memberi penjelasan mengenai hubungan ayat yang sedang dikaji dengan ayat sebelum dan sesudahnya.
- e. وجوه القراءات merupakan deskripsi mengenai bacaan dari ayat yang dikaji menurut ulama-ulama ahli qira'ah.
- f. وجوه الإعراب adalah penjelasan tentang *i'rab* (sintaksis) dari ayat yang sedang dikaji.
- g. لطائف التفسير yakni penjelasan secara ilmiah mengenai makna yang tersirat dari ayat yang sedang dikaji.
- h. الأحكام الشرعية yaitu penjelasan tentang kandungan hukum dari ayat yang dianalisis berdasarkan pendapat 4 mazhab.
- i. الخلاصة merupakan kesimpulan dari ayat yang dikaji secara ringkas.
- j. حكمة التشريع adalah hikmah yang terkandung (aksiologi) dari ayat yang sedang dianalisis.¹⁵¹

¹⁵¹ Muhammad Patri Arifin and Misaeropa, 'Penafsiran Ali Al-Shobuni Tentang Ayat-Ayat Riba', *Al-Munir*, 1.1 (2019), h. 149-151.

Dari sepuluh aspek yang telah dijelaskan diatas, terkadang ada aspek yang ditinggalkan oleh aṣ-Ṣābūnī dalam menganalisa suatu ayat hukum, seperti aspek *sabab an-Nuzūl*. Sebagaimana yang kita ketahui bersama bahwa tidak semua dari ayat al-Qur'an mempunyai *sabab an-Nuzūl*, begitu juga dengan ayat-ayat hukum tidak semuanya mempunyai peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut. Dan dari sepuluh aspek diatas, cuma lima aspek yang digunakan secara menerus

pada tujuh puluh tema yang disajikannya, yakni التحليل
لطائف التفسير, وجوه الإعراب, المعنى الإجمالي, اللفظي,
dan الأحكام الشرعية.¹⁵²

Dalam menafsirkan tafsir *Rawāi' al-Bayān*, aṣ-Ṣābūnī menggunakan metodologi pemikiran atau *tafsīr bi al-Ra'yi*. Ketika menganalisa ayat-ayat hukum, aṣ-Ṣābūnī menggunakan beberapa *basic* penalaran. Perangkat yang digunakan oleh aṣ-Ṣābūnī untuk menafsirkan ayat-ayat hukum adalah sebagai berikut:

a. Analisa linguistik

Al-Qur'an merupakan kalam Allah tanpa adanya huruf, suara, awal, ataupun akhirnya. Namun dalam dalam penyampaiannya al-Quran menggunakan media bahasa Arab. Tanpa mengetahui ilmu mengenai tata bahasa arab, tentu tidak akan bisa mengambil pesan dari al-Qur'an. Maka dari itu, dalam menganalisa ayat-ayat al-Qur'an pemahaman dalam aspek bahaasa sangat dibutuhkan guna menggali arti dari ayat-ayat tersebut, baik yang tersirat maupun tersurat.

Langkah pertama yang dilakukan oleh aṣ-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, sama seperti *mufasssir* pada umumnya yakni menggunakan analisa linguistik. Seperti penafsiran mengenai surat al-Baqarah ayat 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَٰمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ حَيْرٌ
مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ

¹⁵² Syafril and Khairudin Fiddian, h. 118.

حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ۚ وَآلُو
 اَعْجَبِكُمْ ۚ اُولَٰئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ ۚ وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلَى
 الْجَنَّةِ وَالْمَعْفِرَةِ بِاِذْنِهٖ ۚ وَيُبَيِّنُ اٰيٰتِهٖ ۙ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
 يَتَذَكَّرُوْنَ □ ۲۲۱

Janganlah kamu menikahi perempuan musyrik hingga mereka beriman! Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik, meskipun dia menarik hatimu. Jangan pula kamu menikahkan laki-laki musyrik (dengan perempuan yang beriman) hingga mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran. (QS. al-Baqarah: 221)

Aṣ-Ṣābūnī menjelaskan bahwa lafaz لَوْ pada potongan ayat وَآلُو اَعْجَبِكُمْ mempunyai makna sebagaimana maknanya اِنْ. Hukum ini juga berlaku pada setiap tempat dimana lafaz لَوْ berdampingan dengan *fi'il ma'di*. Selain itu, aṣ-Ṣābūnī juga menjelaskan mengenai perbedaan antara lafaz وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ dan وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ. Di dalam tema الإعراب وجوه beliau menjelaskan, bahwa lafaz تَنْكِحُوا berasal dari *fi'il rubā'ī* (أنكح) yang *muta'adī maf'ūl* dua, sedangkan

lafaz *تَنْكِحُوا* berasal dari *fi'il sulāṣī* (نكح) yang *muta'addī maf'ūl* satu.¹⁵³

Dalam kajian *لطائف التفسير* beliau juga menjelaskan bahwasanya didalam ayat ini terdapat susunan yang bagus nan indah, yang disebut dengan *muqābalah*. Susunan *muqābalah* dalam ayat ini berupa lafaz *العبد* yang membandingi lafaz *أمة*, lafaz *المشركة* yang membandingi lafaz *مؤمنة*, dan lafaz *النار* yang membandingi lafaz *الجنة*. *Muqābalah* ini memiliki fungsi untuk memperbagus dan memperindah susunan.

Ditinjau dalam segi mempreteli lafaz-lafaz pada ayat tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa dalam menganalisa ayat diatas, aṣ-Ṣābūnī menggunakan tiga elemen tata bahasa Arab, yaitu ilmu nahwu (sintaksis), ilmu *sharaf* (morfologis), dan ilmu *balaghah* (semantik).

b. Analisa *Sabab an-Nuzūl* ayat

Menurut Imam as-Suyūṭi dalam mukaddimah karyanya yang berjudul *Asbāb an-Nuzūl* beliau menjelaskan bahwa banyak sekali manfaat megetehai dari latar belakang turunnya ayat. Dan orang yang berpendapat bahwa mengetahui *asbāb an-Nuzūl* tidak ada faidahnya merupakan argument yang keliru. Salah satu faedah dari memahami sebab turunnya ayat adalah mengetahui makna yang sebenarnya dari ayat atau menghilangkan kesulitan dalam memahami ayat yang sedang dianalisa.

Al-Wahidī berkata bahwa tidak mungin mengetahui tafsiran dari ayat yang sedang dikaji tanpa mengetahui kisah dan sebab turunnya ayat tersebut. Hal senada juga diutarakan oleh Ibn Daqīq al-‘Īd, bahwa penjelasan mengenai sebab turunnya ayat merupakan metode yang

¹⁵³ Muhammad ‘Ali Aṣ-Ṣābūnī, *Rawai’ Al-Bayan* (Kairo: Dār al-‘Alamiyyah, 2015), h. 231.

kuat untuk menggali makna yang terkandung dalam al-Quran. Begitu juga dengan Ibnu Taimiyyah, beliau berkata bahwa pengetahuan tentang peristiwa yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat dapat membantu untuk memahami ayat yang sedang di analisis. Dengan mengetahui sebab turunnya ayat, akan mendatangkan pengetahuan mengenai buah atau akibat dari sebab tersebut.¹⁵⁴

Dalam menafsirkan tafsir ayat-ayat hukum, salah satu perangkat yang digunakan aṣ-Ṣābūnī untuk menggali makna yang terkandung dalam al-Qur'an adalah analisa *Asbāb an-Nuzūl*. Seperti dalam menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 221, beliau menjelaskan bahwa sebab turunnya surat al-Baqarah ayat 221 adalah peristiwa yang dialami oleh Abdullah bin Ruwahah. Diriwayatkan oleh Ibnu Abbas bahwa turunnya surat al-Baqarah ayat 221 dikarenakan peristiwa ketika Abdullah bin Ruwahah sedang marah kepada budak wanitanya yang berkulit hitam sampai-sampai beliau memukulnya. Setelah emosinya mereda, beliau menghadap ke Rasulullah dan melaporkan kejadian yang baru saja terjadi. Setelah mendapat pencerahan dari Rasulullah, kemudian dia bersumpah bakal memerdekakan budak itu dan menikahnya. Akhirnya, dinikahilah budak berkulit hitam tadi, akan tetapi ada sebagian kaum muslim yang mengejek Abdullah bin Ruwahah dengan sebutan “Orang yang menikahi budak”. Kemudian turunlah surat al-Baqarah ayat 221.¹⁵⁵

c. Analisa *Istinbāt al-Ahkām* ayat

Analisa *Istinbāt al-Ahkām* dari ayat yang dikaji bisa dibilang analisa yang istimewa dari beberapa analisa yang digunakan oleh aṣ-Ṣābūnī. Hal tersebut dikarenakan analisa ini jarang ditemui dalam tafsir-tafsir lain, bahkan tafsir ahkam sekalipun. Dalam analisa ini, aṣ-Ṣābūnī menghadirkan penggalan hukum dari ayat-ayat yang sedang di analisa dalam tema *al-Ahkām asy-Syar'iyah*. Dalam tema ini, aṣ-Ṣābūnī menyajikan kandungan hukum dari ayat yang sedang dikaji dengan merujuk pendapat-

¹⁵⁴ Jalāl ad-Dīn Abī 'Abd ar-Rahmān As-Suyūṭī, *Asbāb An-Nuzūl* (Beirut: Muassasah al-Kutub as-Ṣaqafiyyah, 2002), h. 7.

¹⁵⁵ Aṣ-Ṣābūnī, *Rawai' Al-Bayan*, h. 230.

pendapat dari empat mazhab, yakni *Mālikiyyah*, *Syāfi'iyah*, *Hanābilah*, dan *Hanafiyah*.

Dalam menganalisa kandungan hukum ayat, metodologi yang digunakan oleh aṣ-Ṣābūnī adalah metode perbandingan (*muqāran*). Yakni dengan memperbandingkan pendapat dari beberapa mazhab mengenai kandungan hukum dari ayat yang dikaji beserta argumentasinya. Pendekatan ini disebut dengan istilah *Taqarrub baina al-Mazahib*, yaitu suatu usaha dengan tujuan mendekatkan beberapa mazhab dan tidak diskriminatif atau fanatic pada satu mazhab saja. Hal ini juga yang membedakan tafsir *ahkām* ini dengan tafsir *ahkām* sebelumnya. Tafsir-tafsir *ahkām* sebelumnya lebih berorientasi pada satu mazhab yang diikutinya, seperti *Ahkām al-Qur'an li al-Jaṣṣāṣ*.

Setelah menjelaskan pandangan hukum dari empat mazhab beserta dengan argumentasinya, aṣ-Ṣābūnī selanjutnya melakukan *tarjīh*. *Tarjīh* merupakan upaya guna mencari argumentasi yang lebih kuat antara pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh ulama ahli fikih. Seperti dalam penejelasan QS. al-Baqarah ayat 219, apakah ayat tersebut berfungsi untuk mengharamkan minuman keras ataupun tidak.

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ
وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ
مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝ ٢١٩ ﴾

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang *khamar*⁶⁴) dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya.” Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan. Katakanlah, “(Yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir.” (QS. al-Baqarah: 219)

Sebagian ‘Ulama berpendapat bahwa ayat ini menunjukkan keharaman *khamr* karena didalam ayat ini Allah menyebutkan *قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ*. Dan Allah mengharamkan perbuatan *إِثْمٌ* (dosa) yang berlandaskan pada QS. al-A’rāf ayat 33:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ
وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ
بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٣

33. Katakanlah (Nabi Muhammad), “*Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang tampak dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, dan perbuatan melampaui batas tanpa alasan yang benar. (Dia juga mengharamkan) kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan bukti membenaran untuk itu dan (mengharamkan) kamu mengatakan tentang Allah apa yang tidak kamu ketahui.*” (QS. al-A’rāf: 33)

Pendapat lain dikemukakan oleh mayoritas ‘Ulama bahwasanya ayat ini bukan untuk menunjukkan keharamannya *khamr*, akan tetapi ayat ini memberitahu tentang buruknya *khamr*. Pendapat ini berasaskan pada sebagian Sahabat Nabi yang masih meminum *khamr* setelah turunnya ayat ini. Apabila ayat ini menunjukkan keharamannya *khamr*, pasti para Sahabat Nabi tidak akan meminum *khamr* setelah turunnya ayat ini. Dalam tafsirnya Imam al-Qurthubi juga sependapat dengan mayoritas Ulama’ bahwasanya ayat ini menunjukkan sisi buruknya *khamr*, sedangkan ayat yang menunjukkan keharamannya *khamr* terdapat pada surat al-Mā’idah ayat 90.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Abu ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr bin Farḥ al-Anṣārī Al-Qurṭubī, ‘Al-Jāmi’ Li Ahkām Al-Qur’an’, juz 3 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), h. 61.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ٩٠

90. Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. (QS. al-Māidah: 90)

d. Analisa Hikmah *at-Tasyri'*

Hikmah at-Tasyri' yang dalam bahasa Indonesia diartikan dengan hikmah dibalik penetapan hukum merupakan suatu keistimewaaan yang dimiliki oleh tafsir *Rawāi' al-Bayān. Hikmah at-Tasyri'* bertujuan untuk menyingkap makna dengan menggunakan argumentasi yang logis dari suatu penetapan hukum dari ayat yang sedang dikaji. Menyingkap filosofi dibalik penetapan hukum amatlah penting, karena masih banyak golongan yang kurang begitu paham tujuan dibalik penetapan suatu hukum, terlebih dari golongan non-muslim yang tidak mempelajari al-Qur'an secara utuh.

Sebagai contoh adalah hikmah dibalik penetapan hukum diharamkannya *khamr* dan perjudian. Aṣ-Ṣābūnī mencoba menjelaskan secara rasional hikmah dibalik penetapan hukum haram pada *khamr* dan perjudian. Dalam argumennya, aṣ-Ṣābūnī mencoba menyingkap hikmahnya dari beberapa perspektif, seperti perspektif kesehatan dan sosial. Dari aspek kesehatan, beliau mencoba menjelaskan sisi negative dari akibat meminum *khamr*, antara lain orang yang meminum *khamr* akan kehilangan akal sehatnya, bahkan dia bisa mengigau seperti orang gila, minum minuman *khamr* dapat menyebabkan rusaknya organ pencernaan, infeksi pada tenggorokan, luka di perut dan di usus, peredaran darah menjadi tersendat, bahkan aliran darah bisa sampai terhenti dan mengakibatkan kematian pada si peminum tadi. Ditinjau dari aspek sosial, perjudian mempunyai dampak negatif juga, seperti melahirkan

pertikaian antar pemain, membiasakan manusia untuk bermalas-malasan hanya dengan menunggu keuntungan tanpa disertai adanya kerja keras, dan merusak bangunan rumah tangga.¹⁵⁷

3. Biografi Pengarang Tafsir *Mafātīḥ al-Ghāib*

Nama lengkap beliau adalah Abū ‘Abdillah Muhammad bin ‘Umar al-Ḥusain bin al-Ḥasan bin ‘Alī at-Tamīmī al-Bakrī aṭ-Ṭabaristānī ar-Rāzī. Ar-Rāzī mempunyai julukan yang cukup banyak, yakni Abū ‘Abdillah, Abū al-Ma’ālī, Ibnu Khatīb ar-Ray, dan Ibnu Khatīb. Disamping julukan yang banyak, ar-Rāzī juga dianugrahi gelar yang tak kalah banyak juga, yakni al-Imām, *Fakhr ad-Dīn* (kebanggaan agama), ar-Rāzī, dan *Syaikh al-Islām* (Guru besar Islam). Kata ar-Rāzī merupakan bentuk penisbatan kepada kota kelahirannya, yakni Ray sebagaimana pengadatan ulama-ulama terdahulu. Sampai sekarang, reruntuhan peninggalan kota kuno ini masih dapat ditemukan di dekat kota Teheran yang menjadi Ibu Kota Iran.¹⁵⁸

Pada tanggal 25 Ramadhan 544 H, ar-Rāzī dilahirkan oleh sang bunda di kota Ray, tetapi ditemukan pendapat lain bahwa ar-Rāzī dilahirkan pada tahun 543 H. Ray adalah salah satu daerah yang produktif melahirkan para ulama, seperti Abū Hātim ar-Rāzī dan Abū Bakr bin Muhammad bin Zakariyā, seorang filsuf dan tabib yang masyhur pada abad ke 10 Masehi. Ar-Rāzī merupakan seorang yang berbangsa Arab, bersuku Quraisy dari jalur keturunan Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq. Ayahnya bernama Ḍiyā’ ad-Dīn ‘Umar Khatīb ar-Ray.

Ayah ar-Rāzī adalah salah seorang ulama terkemuka di Ray. Beliau bukan hanya pakar dalam bidang fikih mazhab syāfi’ī, tetapi dalam ilmu perbandingan mazhab dan ushul fikih juga. Beliau merupakan khatib di kota Ray. Dalam penyampaian dakwahnya, ayah ar-Rāzī menyampaikannya dengan keindahan bahasa. Dengan demikian banyak penduduk kota Ray yang senang dengan gaya dakwah beliau. Dari ayah yang seorang khatib ini juga, ar-Rāzī diberi *laqab* Ibnu Khatīb ar-Ray.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Aṣ-Ṣābūnī, *Rawai’ Al-Bayan*, h. 227-228.

¹⁵⁸ Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, *Kitab Firasat* (Jakarta: Tuross Pustaka, 2017), h. 23-29.

¹⁵⁹ Jarman Arroisi, ‘Integrasi Tauhid Dan Akhlak Dalam Pandangan Fakhrudīn Ar-Rāzī’, *Jurnal Tsaqafah*, 9.2 (2013), h. 310.

Abī Muhammad al-Husain bin Mas'ūd al-Faraq al-Bagawī merupakan guru dari ayahanda ar-Rāzī. Jika kita selisik lebih dalam mengenai sanad kelimuannya, al-Bagawī merupakan murid dari al-Imām asy-Syāfi'ī, pendiri mazhab Syāfi'ī. Dalam bidang teologi, ar-Rāzī juga berguru kepada sang ayah yang menganut paham *asy'ariyyah*. Dan jika kita selisik juga dalam bidang teologi, sanad kelimuan san ayah sampai kepada al-Imām Abū al-Hasan al-Asy'ārī. Dari latar belakang ini dapat diambil kesimpulan bahwa ar-Rāzī adalah salah seorang mufassir yang menganut paham *asy'ariyyah* yang bermazhab *syāfi'iyyah*.

Ayahnya sangat berperan dalam membentuk ar-Razi. Kredibilitas keilmuan, penguasaan kelimuan, serta luasnya keilmuan ayahnya menjadikan ar-Rāzī kecil takjub, dan menjadikan ayahnya sebagai idola. Ar-Rāzī banyak menimba ilmu dari sang ayah, tercatat beliau menimba ilmu dari sang ayah ilmu al-Qur'an, fikih, uşul fikih, ilmu mazhab fikih, teologi, serta ilmu-ilmu lainnya. Tak heran jika banyak dari gagasan dan pola pemikiran ar-Rāzī memiliki kesamaan dengan sang ayah. Ayah ar-Rāzī wafat pada tahun 559 H bertepatan saat ar-Rāzī berusia 15 tahun.

Selain berguru kepada sang ayah, ar-Rāzī juga berguru kepada ulama-ulama terkemuka yang lain. Di Simnan, ar-Rāzī belajar ilmu fikih kepada al-Kamāl as-Sim'ānī. Setelah itu, ar-Rāzī mempelajari ilmu fikih, kalam, dan hikmah kepada al-Majd al-Jailī, seorang ulama terkemuka di zamannya. Al-Majd al-Jailī jika di telusuri sanad keilmuannya ternyata sampai kepada al-Imām al-Gazālī. Dengan al-Majd al-Jailī ini juga, ar-Rāzī belajar mengenai teologi dan mengenal filsafat.

Dengan kegigihan dan ketekunan ar-Rāzī dalam menuntut ilmu dengan melakukan *rihlah* guna mencari ilmu kepada sang pakar langsung, akhirnya ar-Rāzī menjadi primadona dan tidak ada seorangpun yang mampu menyaingi ar-Rāzī dalam bidang keilmuan. Ar-Rāzī dikenal sebagai reformis progresif Islam pada abad 6 H., dan dijuluki sebagai tokoh pembangun system teologi dengan pendekatan filsafat. Karena kecerdasan beliau inilah, al-Imām Ibnu Kaşir memujinya dengan mengatakan bahwa ar-Rāzī berhasil mengembalikan ilmu teologi ke *manhaj ahli as-salaf*.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Arroisi, h. 310.

Setelah menguasai berbagai *fan* ilmu, ar-Rāzī melaksanakan perjalanan ilmiahnya dimulai dari kota Khawarizmi, suatu daerah disebelah sungai Khurasan. Perjalanan ini ia lakukan dengan tujuan *intisiyār al-‘ilm*, menyebarkan kebenaran agama Islam, dan menghancurkan pola pikir yang salah dengan argumentasi yang ilmiah disertai dengan dalil-dalilnya. Dalam menjalankan dakwahnya ia sering beradu argumen dengan tokoh-tokoh dari aliran Mu’tazilah dan Syi’ah mengenai permasalahan *I’tiqādī*. Herat merupakan daerah tujuan ar-Rāzī selanjutnya. Dalam melakukan dakwahnya di kota Herat, ar-Rāzī diterima dengan baik oleh warga lokal Herat. Tercatat semua kalangan menerima dakwah ar-Rāzī Herat ini dengan baik, dimulai dari golongan raja, ulama, menteri, bahkan fakir miskin. Karena ke-*tabaḥḥur*-an beliau, menjadikan beliau dimuliakan oleh orang lain. Karena itu juga beliau dibuatkan tempat khusus untuk mengkaji ilmu pengetahuan dan menyebarkanluaskannya. Animo masyarakat kepada kajian ilmiah ar-Rāzī sangatlah tinggi, diibaratkan seperti rintik hujan yang menyegarkan tanah tandus lagi kering.¹⁶¹

Kepiawaiannya ar-Rāzī dalam membela agama Allah dengan ke-*tabaḥḥur*-an ilmu yang dimilikinya, membuat banyak orang takjub kepada beliau. Ibnu Khalkan juga ikut memuji ar-Rāzī dalam salah satu karyanya, ar-Rāzī merupakan seseorang tak tertandingi keilmuannya pada zamannya. Seorang yang jenius dan tidak ada yang menyainginya dalam ilmu kalam, sejarah, dan rasional. Beliau juga mempunyai banyak karya di berbagai *fan* ilmu. Berjasa besar mengembangkan ilmu pengetahuan dengan menggunkan bahasa Arab dan ‘*Ajam*. Kata-katanya menusuk dalam kalbu, dan membuat orang yang mendengarnya menangis. Majelis ilmunya yang terletak di kota Hurah selalu penuh dan dihadiri tokoh-tokoh berbagai mazhab. Ketika ditanyai mengenai suatu permasalahan, beliau menjawabnya dengan sangat bijaksana. Karena kejeniusan beliau diberbagai bidang kelimuan, banyak menyebabkan anggota dari kelompok Karamiyyah kembali memeluk mazhab Ahli Sunnah. Dan Syaikh al-Islam adalah julukan beliau di Kota Hurah.¹⁶²

¹⁶¹ Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, *Al-Ma’ālim Fī ‘Ilmi Uṣūl Al-Fiqh* (Madinah: Dār ‘Alam al-Ma’rifah, 1998), h. 28.

¹⁶² Muhammad Arif, ‘Pendidikan Kejiwaan Dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakruddin Ar-Razi)’, *Jurnal Farabi*, 16.2 (2019), h. 162-163.

Kealiman ar-Rāzī sudah tak terbantahkan, bahkan masyhur di kalangan umat Islam pada saat itu. Meskipun begitu, ada sebagian pihak yang mengklaim bahwa ar-Rāzī melakukan penyimpangan dalam memaknai teks al-Qur'an. Bahkan ada juga yang menuduh ar-Rāzī merupakan pengikut golongan syi'ah. Tuduhan ini merupakan suatu fitnah tanpa adanya dasar yang kuat. Anggapan tersebut terbantahkan apabila kita tinjau kembali mengenai biografi ar-Rāzī, dimana ar-Rāzī selalu membantah paham-paham lain yang tidak sesuai dengan paham *ahli as-Sunnah wa al-Jama'ah*, entah dari paham mu'tazilah, syi'ah, bahkan yang lainnya.¹⁶³

Ar-Rāzī hidup di tengah-tengah lingkungan masyarakat yang kompleks. Latar belakang sosial masyarakat di zaman ar-Rāzī juga sangatlah beragam. Selain itu, ditemukan banyak paham dan aliran mazhab yang dijadikan kiblat oleh masyarakat pada saat itu.. Kondisi sosial kemasyarakatan ini sedikit banyak juga ikut andil dalam proses ar-Rāzī menempuh jalan keilmuan. Tercatat ar-Rāzī pernah melakukan diskusi dialogis di khawarizmi melawan kaum mu'tazilah. Ar-Rāzī juga pernah melakukan diskusi lintas agama dengan tokoh Nasrani terkemuka pada zaman itu, yang terabadikan dalam karya beliau yang berjudul *Al-Munāẓarah fī al-Radd 'alā an-Naṣārā*.

Ar-Rāzī termasuk salah satu orang terpandang pada zamannya. Selain diberkahi dengan ilmu yang melimpah ruah, beliau juga diberi harta yang tak kalah banyaknya. Kekayaan yang melimpah lantas tidak menjadikan ar-Rāzī sebagai pribadi yang sombong dan jumawa. Harta yang beliau miliki ini di-*taṣarruf*-kan dengan hedon. Hedon dalam artian ia menyalurkan hartanya untuk kebaikan tanpa adanya rasa pelit ataupun ragu. Harta-harta beliau banyak digunakan untuk menyebarkan agama Allah dan tak lupa untuk kegiatan kemanusiaan. Semua ini beliau lakukan sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah swt.¹⁶⁴

Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī merupakan seorang ulama yang produktif. Tercatat ar-Rāzī memiliki banyak karya dalam berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu al-Qur'an, ilmu kalam, ilmu

¹⁶³ Musthafa Abdullah and Ahmad Nazri Zainol, 'Ayat Sifat Menurut Tafsiran Fakhr Al-Din Al-Razi Dalam Karyanya Tafsir Al-Kabir', *International Journal on Qur'anic Research*, 1.1 (2011), h. 92.

¹⁶⁴ Saiful amin Ghofur, *Mozaik Mufassir Al-Qur'an Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), h. 73.

logika, ilmu filsafat, dan lain-lain. Berikut merupakan karya-karya ar-Rāzī di berbagai *fan* ilmu:

- a. Disiplin ilmu al-Qur'an dan Hadis:
 - 1) *Mafātīḥ al-Gaib (At-Tafsīr al-Kabīr)*.
 - 2) *Kitāb Tafsīral-Fātiḥah*.
 - 3) *Tafsīr Sūrat al-Baqarah 'alā Wajh al-'Aqlī la an-Naqlī*.
 - 4) *Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ*.
 - 5) *Risālah fī at-Tanbīh 'alā Ba'd al-Asrār al-Mūdi'ah fī Ba'd Suwar al-Qur'an al-'Azīm*.
 - 6) *Tafsīr Asmā' al-Ḥusnā*.
 - 7) *Durrat at-Tanzīl wa gurrat at-Ta'wīl fī al-Ayāt al-Mutasyābihāt*.
 - 8) *Al-Burhān fī Qirā'at al-Qur'an*.
 - 9) *Naqd at-Tanzīl*.
 - 10) *Al-Misk al-'Abīq fī Qiṣṣat Yūsuf aṣ-Ṣiddīq*.
- b. Disiplin ilmu fikih dan *uṣūl* fikih.
 - 1) *Kitāb al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*.
 - 2) *Al-Ma'ālim fī Uṣūl al-Fiqh*.
 - 3) *Syarḥ al-Wajīz fī al-Fiqh li al-Gazālī*.
 - 4) *Fī Ibtāl al-Qiyās*.
 - 5) *Ahkām al-Ahkām*.
 - 6) *Muntakhib al-Maḥṣūl*.
- c. Disiplin ilmu teologi
 - 1) *Al-Maṭālib al-'Āliyah*.
 - 2) *Kitāb Nihāyat al-'Uqūl fī Dirāsāt al-Uṣūl*.
 - 3) *Kitāb al-Arba'in fī Uṣūl ad-Dīn*.
 - 4) *Kitāb al-Khamsīn fī Uṣūl ad-Dīn*.
 - 5) *Al-Muḥaṣṣal*.
 - 6) *Kitāb al-Bayān wa al-Burhān fī ar-Radd 'alā Ahl az-Zaiḡ wa aṭ-Ṭuḡyān*.
 - 7) *Kitāb al-Mabāḥis al-'Imādiyyah fī al-Maṭālib al-Mu'ādiyyah*.
 - 8) *Kitāb Tahzīb ad-Dalā'il wa 'Uyūn al-Masā'il*.
 - 9) *Kitāb Irsyād an-Nizār ilā Laṭā'if al-Asrār*.
 - 10) *Kitāb Ajwibat al-Masā'il an-Najjāriyyah*.
 - 11) *Kitāb Taḥṣīl al-Ḥaqq fī al-Kalām*.
 - 12) *Asrār at-Tanzīl wa Anwār at-Ta'wīl*.
 - 13) *Kitāb az-Zubdah*.
 - 14) *Al-Ma'ālim fī Uṣūl ad-Dīn*.
 - 15) *Kitāb al-Qaḍā' wa al-Qadar*.
 - 16) *Risālah al-Ḥudūs*.

- 17) *‘Iṣmat al-Anbiyā’*.
 - 18) *Risālah fī an-Nubuwwāt*.
 - 19) *Syifā’ al-‘Ayy min al-Khilāf*.
 - 20) *Kitāb Tanbīh al-Isyārah fī al-Uṣūl*.
 - 21) *Kitāb at-Ṭarīqah fī al-Jadal*.
 - 22) *Al-Ikhtibārāt al-‘Alā’iyyah fī at-Ta’sīr as-Samāwiyyah*.
 - 23) *Sirāj al-Qulūb*.
 - 24) *Risālah fī as-Su’āl*.
 - 25) *Aṣ-Ṣaḥā’if al-Ilahiyyah*.
- d. Disiplin ilmu hikmah dan filsafat.
- 1) *Kitāb al-Mulakhkhaṣ fī al-Filsafah*.
 - 2) *Kitāb al-Inārāt fī Syarḥ al-Isyārāt*.
 - 3) *Al-Muḥākamāt*.
 - 4) *Lubāb al-Isyārāt*.
 - 5) *Syarḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah*.
 - 6) *Kitāb Ta’jīz al-Falāsifah*.
 - 7) *Kitāb al-Barāhīn an-Nihā’iyyah bi al-Fārisiyyah*.
 - 8) *Kitāb al-Khalq wa al-Ba’ṣ*.
 - 9) *Mabāhiṣ al-Wujūd*.
 - 10) *Mabāhiṣ al-Jadal*.
 - 11) *Kitāb al-Mabāhiṣ al-Masyriqiyyah*.
 - 12) *Ar-Risālah al-Kamāliyyah fī al-Ḥaqā’iq al-Ilahiyyah*.
 - 13) *Al-Manṭiq al-Kabīr*.
 - 14) *Al-Mulakhkhaṣ fī al-Ḥikmah wa al-Manṭiq*.
 - 15) *Syarḥ al-Manṭiq al-Mulakhkhaṣ*.
 - 16) *Risālah Wahdah al-Wujūd*.
 - 17) *Kitāb al-Akhlāq*.
 - 18) *Ṭarīqah fī al-Khilāf*.
 - 19) *Al-Maḥṣūl fī al-Manṭiq*.
 - 20) *Mabāhiṣ al-Ḥudūd*.
 - 21) *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn min al-Ḥukamā’ wa al-Mutakallimīn*.
 - 22) *Risālah fī an-Nafs*.
 - 23) *Risālah al-Jauhar al-Fard*.
 - 24) *Ar-Ri’āyah*.
 - 25) *Kitāb fī ḡamm ad-Dunyā*.
- e. Disiplin ilmu-ilmu dan sastra Arab.
- 1) *Syarḥ al-Mufaṣṣal fī an-Nahwi li az-Zamakhsyarī*.
 - 2) *Mu’ākhizāt Jayyidah ‘ala an-Najāh*.
 - 3) *Nihāyah al-Ījāz fī Nihāyah al-I’jāz fī ‘Ilm al-Bayān*.
 - 4) *Mukhtaṣar fī al-I’jāz*.

- 5) *Syarḥ Saqṭ az-Zand.*
 - 6) *Syarḥ Nahj al-Balāḡah.*
 - 7) *Kitāb as-Sirr al-Maktūm fī Mukhāṭabah asy-Syams wa an-Nujūm ‘alā Ṭarīqah Man Ya’taqihum.*
 - 8) *Syarḥ Dīwān al-Mutanabbī.*
 - 9) *Syarḥ Abyāt asy-Syāfi’ī al-Arba’ah.*
 - 10) *Al-Ahkām al-‘Alā’iyyah fī al-A’lām as-Samāwiyyah.*
 - 11) *At-Takhyīr fī ‘Ilm at-Ta’bīr.*
 - 12) *Jāmi’ al-‘Ulūm al-Fārisī.*
 - 13) *Jamal fī al-Kalām.*
 - 14) *Ḥadā’iq al-Anwār fī Ḥaqā’iq al-Asrār.*
- f. Disiplin ilmu kedokteran.
- 1) *Syarḥ al-Kulliyāt li al-Qānūn.*
 - 2) *Al-Jāmi’ al-Kabīr,*
 - 3) *Kitāb an-Nabḍ.*
 - 4) *Kitāb al-Asyribah.*
 - 5) *Masā’il fī aṭ-Ṭibb.*
 - 6) *Niṣṣah al-Maṣḍūr.*
 - 7) *Kitāb at-Tasyrīḥ min al-Famm ilā al-Ḥalq.*
- g. Disiplin ilmu sejarah.
- 1) *Kitāb Faḍā’il aṣ-Ṣahābah.*
 - 2) *Kitāb Manāqib asy-Syāfi’ī.*
 - 3) *Baḥr al-Ansāb.¹⁶⁵*

Didalam dunia pernikahannya, ar-Rāzī menikah dengan salah seorang anak dari dokter ahli di Ray. Didalam pernikahannya ini ar-Rāzī dikaruniani Allah swt lima buah hati, tiga laki-laki dan dua perempuan. Ketiga anak laki-laki beliau diberi nama Ḍiyā’ ad-Dīn, Syams ad-Dīn, dan Muhammad. Namun putra beliau yang bernama Muhammad, lebih dahulu dipanggil oleh yang Maha Kuasa, sehingga membuat ar-Rāzī dihinggapi rasa sedih yang mendalam. Sedangkan salah satu putrinya menikah dengan Ala’ al-Mulq yang seorang menteri dalam Khawarazmshah Jalāl ad-Dīn Takhs bin Muhammad bin Takhs, yang dikenal dengan sebutan Minkabari. Semenataara anak beliau yang satunya dibawa oleh tentara mongol yang dipimpin oleh Jengis Khas ketika meyerbu rumah ar-Rāzī.

Ar-Rāzī wafat pada hari senin 1 Syawal 606 H, yang bertepatan dengan hari haya Idul Fitri di daerah Ray. Dirwayatkan bahwa ar-Rāzī wafat karena diracuni oleh

¹⁶⁵ Anonim, ‘الرازي’ الدين فخر الإمام مؤلفات ضميمه <<https://www.quran.link/books/65/38>> [diakses 30 November 2022].

golongan yang yang menjadi lawan debat ar-Rāzī perihal akidah, yakni golongan al-Karamiyyah. Jenazah beliau dikebumikan di Bukit al-Masaqib yang terletak di area Herat.

4. Profil Tafsir *Mafātīh al-Ghāib*

Tafsir *Mafātīh al-Ghāib* yang masyhur dengan sebutan *Tafsīr al-Kabīr* atau *Tafsīr ar-Rāzī* merupakan suatu karya monumental ar-Rāzī di bidang tafsir. Kitab ini cenderung banyak menggunakan *ra'yu* dalam penafsirannya, atau bisa disebut dengan *Tafsīr bi al-Ra'yi*. Aliran mazhab yang menjadi rujukan di kitab ini adalah mazhab *Asy'ariyyah* dalam bidang akidah, dan dalam bidang fikih kitab ini menganut paham *Syafi'iyah*. Dalam cetakan *Dār al-Fikr* tafsir ini dicetak menjadi 32 jilid.¹⁶⁶ Sedangkan dalam cetakan lain, yakni cetakan *al-Maktabah at-Taufiyyah* tafsir ini tercetak menjadi 16 jilid.¹⁶⁷

Jika kita tinjau mengenai kitab ini, ditemukan sedikit keanehan dimana tidak seperti karya-karya biasanya, dalam kitab ini tidak ditemukan mukaddimah dari sang *muallif*, yakni ar-Rāzī. Hal itu memunculkan anggapan bahwa sebelum kitab ini diselesaikan oleh sang *muallif*, beliau telah dipanggil oleh Sang Maha Kuasa untuk menghadapnya. Mengenai permasalahan tersebut Dr. Muhammad Husain ad-Ḍahabī menjelaskan dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Ada dua pendapat yang dihadirkan ad-Ḍahabī dalam karyanya, pertama pendapat Ibnu Ḥajar al-Asyqalānī, kedua *muallif* kitab *Kasyf az-Zunūn*. Menurut Imām Ibnu Ḥajar al-Asyqalānī, ar-Rāzī tidak menyelesaikan tafsirnya akan tetapi disempurnakan oleh Ahmad bin Muhammad bin Abī al-Ḥazm Makkī Najm ad-Dīn al-Makhzūmī al-Qamūlī. Sedangkan menurut pengarang kitab *Kasyf az-Zunūn*, yang menyelesaikan tafsir ar-Rāzī adalah Najm ad-Dīn Ahmad bin Muhammad al-Qamūlī dan Syihāb ad-Dīn bin Khalīl al-Khuway ad-Dimasyqī.¹⁶⁸

Mengenai permasalahan sampai mana ar-Rāzī menafsirkan, juga terjadi persilangan pendapat. Berikut

¹⁶⁶ Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr' (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).

¹⁶⁷ Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr' (Kairo: al-Maktabah at-Taufiqiyyah, 2015).

¹⁶⁸ Muhammad Husain Ad-Ḍahabī, 'At-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn', juz 1 (Kairo: Dār al-Hadiš, 2005), h. 249-250.

merupakan keterangan mengenai perbedaan pendapat sampai ar-Rāzī menafsirkan tafsirnya:

- a. Pada *Hāmisy* kitab *Kasyf az-Zunūn*, mengutip teks dari Sayyid Murtaḍo dari kitab *Syarḥ asy-Syifā* karangan asy-Syihab menerangkan bahwa ar-Rāzī menulis tafsirnya sampai surat al-Anbiyā’.
- b. ar-Rāzī menulis tafsirnya sampai surat al-Wāqī’ah. Pendapat ini berlandaskan seringnya ar-Rāzī mengutip QS. al-Wāqī’ah ayat 24 dalam penafsirannya.¹⁶⁹
- c. Surat al-Bayyinah merupakan surat terakhir yang ar-Rāzī tafsirkan dalam *Mafātīḥ al-Gāib*. Hal tersebut berlandaskan ketika menafsirkan QS. al-Māidah ayat 6.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ
كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ
الْعَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا
صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مِمَّا يُرِيدُ
اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
وَلِيُنِّمَ نِعْمَتَهُ ۗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٦

6. Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berdiri hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku serta usaplah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu dalam keadaan junub, mandilah. Jika kamu sakit,202) dalam perjalanan, kembali dari tempat buang air (kakus), atau menyentuh203) perempuan, lalu

¹⁶⁹ Misdianto, ‘Memahami Kata Qunut Dalam Al-Qur’an Menurut Al-Razi Dalam Tafsir Mafatihul Ghaib’ (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011), h. 25.

tidak memperoleh air, bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menjadikan bagimu sedikit pun kesulitan, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu agar kamu bersyukur. (QS. al-Māidah: 6)

Ketika menafsirkan ayat ini, ar-Rāzī menyinggung mengenai permasalahan niat di dalam wudlu. Mengenai permasalahan niat ini, beliau menjelaskan dengan mengutip keterangan dari QS. al-Bayyinah ayat 5.

Mengeanai perbedaan ini ini, ad-Ḍahabī menjelaskan bahwa ar-Rāzī menulis tafsirnya sampai surat al-Anbiyā'. Kemudian datanglah Syihab ad-Dīn al-Khuway untuk menyempurnakan tafsir ar-Rāzī. Sebelum genap menyempurnakannya, al-Khuway sudah dipanggil oleh yang Maha Esa. Setelah itu, karya tersebut disempurnakan oleh Najm ad-Dīn al-Qamūlī. Namun bisa jadi ar-Rāzī menyelesaikannya sampai surat al-Anbiyā' kemudian disempurnakan oleh Syihab ad-Dīn al-Khuway sampai selesai. Sedangkan Najm ad-Dīn al-Qamūlī menyempurnakan dari tafsir yang yang disempurnakan oleh Syihab ad-Dīn al-Khuway.¹⁷⁰

Pendapat yang menyatakan bahwa ar-Rāzī menyelesaikannya sampai surat al-Wāqī'ah ditolak oleh ad-Ḍahabī. Beliau tidak setuju bahwa ar-Rāzī menulis tafsirnya sampai surat al-Wāqī'ah, karena dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gāib* surat al-Wāqī'ah ayat 24 disitu ditemukan keterangan bahwa Imam ar-Rāzī menyebutkan permasalahan ini pada banyak tempat, dan kami hanya menuturkan sebagian saja. Dari keterangan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa ar-Rāzī menulis tafsirnya tidak sampai surat al-Wāqī'ah. Ada juga yang menuturkan bahwa ar-Rāzī menyelesaikan tafsirnya sampai surat al-Bayyinah. Ad-Ḍahabī berkomentar bahwa ada kemungkinan ar-Rāzī menulis tafsir surat al-Bayyinah tersendiri, atau ar-Rāzī hanya menafsirkan ayat 5 dari surat al-Bayyinah.¹⁷¹

Ad-Ḍahabī mengakhiri mengenai perbedaan ini dengan argumentasi, “Meskipun kitab ini ditulis oleh tiga orang yang berbeda, orang yang membaca tafsir ini tidak akan menemukan

¹⁷⁰ Ad-Ḍahabī, h. 251.

¹⁷¹ Ad-Ḍahabī, h. 250-251.

perbedaan dari segi metodologi tafsirnya, karena dalam kitab ini menggunakan pola yang satu, dan metode yang satu. Sehingga orang yang mengkaji kitab ini tidak bisa membedakan mana teks asli yang ditulis oleh ar-Rāzī dan mana yang disempurnakan oleh al-Khuway dan al-Qamūlī.

Tidak adanya mukaddimah juga menimbulkan tanda tanya tujuan yang melatarbelakangi tafsir ar-Rāzī. Muhammad ‘Alī Iyazi setelah menganalisa latar belakang biografi ar-Rāzī serta sosial politik pada masa ar-Rāzī membuat kesimpulan bahwa ada tiga perkara yang melatarbelakangi ditulisnya tafsir ar-Rāzī:

- a. Membela al-Qur’an dengan menonjolkan isi kandungannya melalui sisi rasioanalitas al-Qur’an. Disana beliau menghadirkan argumentasi-argumentasi yang rasional terkhusus permasalahan akidah dan menolak anggapan dari kaum-kaum yang mengeklaim bahwa al-Qur’an merupakan kitab tidak bersumber dari Allah. Upaya ini beliau lakukan untuk memantapkan prinsip-prinsip dari agama, terutama dalam bidang akidah.
- b. Ar-Rāzī mempunyai keyakinan sesungguhnya Allah itu mempunyai dua alam, yakni alam yang bisa dilihat (semesta alam) dan alam yang dibaca (al-Qur’an). Ketika kita menganalisa secara mendalam mengenai alam pertama, maka akan menambah pemahaman mengenai alam kedua. Keyakinan inilah yang ar-Rāzī implementasikan dalam karya tafsirnya. Beliau menghadirkan kebenaran ilmiah dalam menafsirkan kitab tafsirnya.
- c. Ar-Rāzī menemukan bahwa kajian-kajian ilmu kebahasaan dan ilmu rasioanitas merupakan bahan untuk tafsir. Penggunaan material-material tersebut dalam mentakwil al-Qur’an ada intervensi dari beberapa golongan tertentu. Seperti kaum mu’tazilah yang menggunakan analisa balaghah dan analisa pikiran untuk mempromosikan argumentasi alirannya, seperti Abī Qāsim al-Balkhī, Abī Bakr al-Asham, dan Abī ‘Alī al-Jubbaī.¹⁷²

Dalam masalah rujukan di dalam kitab tafsirnya, ar-Rāzī merujuk dari pendapat para ‘Ulama, seperti Ibnu Abbās, Ibnu al-Kalbī, Mujāhid, Qatādah, as-Sidī, dan Sa’īd bin Jubair. Di

¹⁷² M. Fatih, ‘Konsep Keserasian Al-Qur’ an Dalam Tafsir Mafayihul Ghaib Karya Fakhrudin Ar-Razi’, *Jurnal Progressa*, 6.2 (2022), h. 7-8.

dalam bidang gramatikal Arab, Ar-Rāzī merujuk pada al-Aṣma'ī, Abī Ubaidah, al-Farrā', az-Zujāj dan al-Mubarrad. Dari kalangan ulama ahli tafsir, Ar-Rāzī memilih Muqātil bin Sulaimān al-Marūzī, Abū Ishaq aš-Ša'labī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ahmad al-Wāhidī, Ibnu Qutaibah, Muhammad bin Jarīr aṭ-Ṭabarī, Abū Bakr al-Bāqilānī, Ibnu Faurak, al-Qaffāl asy-Syāsyī al-Kabīr, dan Ibnu 'Arafah. Sedangkan dari kalangan mu'tazilah Ar-Rāzī merujuk pada pendapat Abū Muslim al-Aṣfihānī, al-Qādi 'Abd al-Jabbār, dan az-Zamakhsyarī pengarang Tafsir al-Kasasyāf.¹⁷³

Dari segi metodologi tafsir, jika kita menilik pada klasifikasi yang ditawarkan oleh al-Farmawī, yakni metode *taḥlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mauḍū'ī*, maka *Tafsīr Kabīr* karya ar-Rāzī ini mengikuti metode tafsir *taḥlīlī*. Hal itu dikarenakan dalam *tafsīr* ar-Rāzī ini, al-Qur'an ditafsirkan dengan menguraikan banyak aspek yang ada di dalam ayat al-Qur'an. Selain itu runtutan dalam tafsir ar-Rāzī menganut urutan *muṣḥafī*, yakni runtutan ayat dan surat sama seperti yang ada dalam mushaf Usmānī. Uraian dalam tafsir ar-Rāzī memuat berbagai poin, dimulai dari *mufrodāt* dalam ayat, bacaan *gīrā'at*, *asbāb an-Nuzūl*, dan lain sebagainya.¹⁷⁴

Selain menggunakan *manhaj taḥlīlī*, Imam ar-Rāzī juga menggunakan metode *muqāran* (perbandingan). Hal tersebut terbukti karena di dalam karya tafsirnya, ar-Rāzī banyak menyajikan pendapat-pendapat para ulama, baik dari kalangan *mufasssīrīn*, *muhaddīsin*, *fuqohā'*, dan lain-lain. Seperti dalam tafsiran QS. al-Baqarah ayat 223:

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۖ فَاتُّوْا حَرْثَكُمْ اَللّٰهُ شِعْرُكُمْ ۚ وَقَدِمُوْا
لَاَنْفُسِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَعْلَمُوْا اَنَّكُمْ مُّكْفُوْهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ

۲۲۳

223. Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan

¹⁷³ Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 9.

¹⁷⁴ 'Abd al-Ḥayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah Fī Tafsīr Al-Mauḍū'ī* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996), h. 11.

ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin. (QS. al-Baqarah: 223)

Di dalam menjelaskan ayat ini, ar-Rāzī menyebutkan beberapa permasalahan, salah satunya adalah masalah perbedaan pendapat para *mufassir* mengenai maksud dari ayat

أَلَيْسَ شِئْتُمْ. Pertama, pendapat yang masyhur mengatakan bahwa ayat di atas diarahkan pada diperbolehkannya sang suami untuk menggauli istrinya dari berbagai arah, baik dari depan maupun arah belakang. Kedua, ayat tersebut diarahkan pada waktu menggaulinya, yakni pada waktu-waktu yang halal, seperti tidak pada waktu haid dan saat puasa. Ketiga, ayat di atas diarahkan pada halalnya sang suami untuk menggauli istrinya dengan berbagai gaya atau posisi, seperti posisi berdiri dan posisi tidur miring. Keempat, Ibnu Abbas berpendapat bahwa ayat tersebut dimaknai *in syā'a, wa in syā'a lam ya'zal*. Pendapat ini dinukil dari Sa'īd bin Musayyab. Kelima, ayat tersebut diarahkan pada waktu bersenggama, yakni waktu siang dan malam. Imam ar-Rāzī menanggapi perbedaan ini dengan menggunakan analisis sosio-historis, yakni dengan memandang *asbāb an-nuzūl*. Ayat tersebut turun karena orang Yahudi meyakini bahwa orang yang menggauli istrinya dari arah belakang, maka anaknya akan lahir dengan mata juling, maka Allah menurunkan ayat ini untuk membantah argumen mereka. Maka dari itu, ayat ini seyogyanya diarahkan pada hal tersebut.¹⁷⁵

Namun apabila kita tinjau dari pembagian para ahli yang berkata bahwa metode tafsir dibagi menjadi tiga, yakni *tafsīr bi al-Ma'sūr*, *tafsīr bi al-Ra'yi*, dan *tafsīr isyārī*, maka tafsir ar-Rāzī menagnut metodologi *tafsīr bi al-Ra'yi* meskipun di dalam tafsirnya banyak memuat riwayat-riwayat yang diriwayatkan oleh para Sahabat Nabi dan tabi'in. Pengambilan bahwa tafsir ar-Rāzī menganut metodologi *tafsīr bi al-Ra'yi* berdasarkan perspektif *min bāb at-Tablīg*, maksudnya dalam *Tafsīr Kabīr* karya ar-Rāzī metodologi tafsir yang paling dominan adalah *tafsīr bi al-Ra'yi*, meskipun ditemui juga banyak periwayatan. Dengan banyaknya argumnetasi-argumentasi yang bersifat

¹⁷⁵ Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', juz 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 78.

'*aqliyyah* di dalam tafsirnya, membuat ar-Rāzī sebagai salah satu dari pelopor *tafsīr bi al-Ra'yi*.¹⁷⁶

Perihal corak dalam *tafsīr mafātīh al-gaib*, ar-Rāzī menggunakan corak *tafsīr 'ilmī, falsafī, dan fiqhī*. Corak '*ilmī*' bisa kita ditemui dikala ar-Rāzī menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang membahas masalah astronomi disertai dengan teori modern untuk menguatkan argumentasinya. Sementara corak *falsafī* ini terbukti dengan banyaknya pendapat ahli filsafat dan ilmu kalam yang dinukil ar-Rāzī. Sementara corak *fiqhī* akan kita temui ketika ar-Rāzī membahas ayat-ayat hukum, disana ar-Rāzī memaparkannya dengan menggunakan pendekatan empat mazhab meskipun ar-Rāzī penganut al-Imām asy-Syāfi'ī.

Di dalam tafsir ar-Rāzī terdapat beberapa karakteristik-karakteristik yang menjadi ciri khas dari tafsir ini. Menurut az-Zahabī, imam ar-Rāzī sangat memperhatikan aspek *munāsabah* dalam tafsirnya, baik *munāsabah* antar ayat maupun antar surat. Ar-Rāzī juga tidak hanya menguraikan satu *munāsabah* saja, tetapi ia menjelaskan beberapa *munāsabah* dengan komprehensif. Dalam permasalahan akidah ar-Rāzī merupakan penganut mazhab *asy'ariyyah*. Kondisi sosial-politik di masa ar-Rāzī juga sedang masa-masa bergejolak, terutama gejolak dalam bidang akidah. Jadi, ketika ada kesempatan untuk meluruskan pemahaman di bidang akidah, ar-Rāzī tak pernah absen dalam kesempatan tersebut.

Di dalam permasalahan fikih ar-Rāzī merupakan penganut mazhab *syāfi'iyah*. Jadi ketika beliau sedang membahas mengenai ayat-ayat hukum beliau menjelaskannya dengan penjelasan berbagai mazhab, akan tetapi sering kali disertai dengan pembelaan terhadap mazhab yang diikutinya, yakni *syāfi'iyah*. Salain itu, ar-Rāzī terkadang juga memperlebar bahasan sampai ke dalam permasalahan-permasalahan *uṣūliyyah, nahwu, dan balāgah*, meskipun pembahasannya tidak sampai mendetail.¹⁷⁷

Dari segi sistematika penulisan, ar-Rāzī mempunyai gayanya sendiri dalam menulis tafsirnya. Dimulai dengan menyebutkan nama surat, kemudian beliau menjelaskan apakah surat tersebut masuk dalam kategori *makiyyah* ataupun *madiyyah*, setelah itu dilanjutkan dengan penjelasan jumlah

¹⁷⁶ M. Hasbi As-Shiddiqie, *Pengantar Ilmu Al-Qur'an Da Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 205.

¹⁷⁷ Ad-Dāhabī, h. 252-253.

ayat pada surat tersebut. Setelah itu, baru ar-Rāzī menyebutkan ayat yang akan ditafsirkan, terkadang beliau hanya menyebutkan satu ayat, dua ayat, atau tiga ayat bahkan lebih. Dalam menjelaskan ayat yang akan ditafsirkan, ar-Rāzī memulainya dengan mengulas *munasabah*-nya dengan ayat sebelumnya ataupun ayat sesudahnya. Setelah itu, baru ar-Rāzī mengkaji masalah-masalah yang di dalam suatu ayat dengan beberapa pendekatan, seperti menggunakan *asbāb an-nuzūl*, stilistika, *uṣūl*, *ikhtilāf al-qirā'ah*, dan lain-lain.

Dalam menafsirkan ayat atau *mufrodāt* dalam ayat, ar-Rāzī memulainya dengan menuturkan riwayat-riwayat dari Nabi, Sababat Nabi, dan para *Tabi'īn* mengenai *nāsikh mansūkh*, *muṣṭalah ḥadīṣ*, dan lain-lain. Setelah itu, baru beliau mulai berbicara dengan panjang mengenai materi-materi yang berkaitan dengan ayat dengan pendekatan ilmu eksak, filsafat, ilmu alam dan lain-lain. Ia juga memaparkan pendapat-pendapat ahli filusuf dan ilmu kalam yang kemudian beliau beri ulasan. Ketika ar-Rāzī menafsirkan ayat-ayat hukum, beliau selalu menjelaskan dengan kacamata empat mazhab. Selain itu beliau juga membuat ulasan sambil mempromosikan mazhab *syafi'ī* karena beliau penganut paham *syafi'iyah*. Terkadang ar-Rāzī juga menampilkan ulasan mengenai ilmu *uṣūl fiqh*, *nahwu*, dan *balāghah*.¹⁷⁸

B. Deskripsi Data Penelitian

1. Penafsiran QS. al-Baqarah ayat 178 dan 179 menurut Muhammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ
بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ
أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ
ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ

¹⁷⁸ Fatih, h. 8.

فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٨ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي
الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩

178. Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik.⁴⁸⁾ Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. 179. Dalam kisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa. (QS. al-Baqarah: 178-179)

Muhammad ‘Alī aṣ-Ṣabūnī mulai menafsirkan QS. al-Baqarah: 178-179 dengan menguraikan kosakata yang ada dalam kedua ayat tersebut. Beliau memulainya dari lafaz كُتِبَ , فَمَنْ اَعْتَدَى فَاَتْبَاعُهُ بِالْمَعْرُوفِ عُنْفِي الْقَتْلِ الْقِصَاصُ dan الْأَلْبَابِ.¹⁷⁹

- Menurut al-Farrā’ lafaz كُتِبَ pada keseluruhan al-Qur’an dimaknai dengan فُرِضَ (diwajibkan). Aṭ-Ṭabarī menambahkan bahwa lafaz كُتِبَ yang berarti diwajibkan merupakan penggunaan yang sy masyhur di dunia syair Arab, begitu juga dalam pembicaraan mereka.

¹⁷⁹ Muhammad ‘Alī Aṣ-Ṣabūnī, ‘Rawāi’ Al-Bayān’, in 1 (Madinah: Dār aṣ-Ṣabūnī, 2007), h. 119-220.

- b. Lafaz الْقِصَاصُ diambil dari kata قَصَّ yang berarti mengikuti jejak. الْقِصَاصُ juga dimaknai sebagai الْقَوْدُ yakni pembunuhan yang disebabkan oleh pembunuhan.
- c. الْقَتْلَى merupakan bentuk jamak dari lafaz قَتِيلٌ yang berarti orang yang dibunuh. Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa lafaz فَعِيلٌ dijamakkan dengan mengikuti wazan فَعْلَى ketika menjadi sifat yang menunjukkan makna lumpuh, sekira orang tidak bisa berpindah dari tempat yang ia tempati.
- d. عُنْفَى atau lafaz الْعَفْوُ berarti الصَّفْحُ (menggugurkan). Jadi makna dari فَمَنْ عُنْفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ adalah hukuman *qiṣāṣ* digugurkan bagi pelaku pembunuhan, tetapi harus membayar *diyat*.
- e. فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ yakni wali dari korban pembunuhan ketika menarik hukuman *diyat* dengan sikap yang baik.
- f. فَمَنْ اِعْتَدَى berarti orang yang melakukan kezaliman, yakni dengan membunuh si pelaku setelah ia membayar *diyat*.¹⁸⁰
- g. الْأَلْبَابِ merupakan bentuk plural dari kata لُبٌّ yang berarti orang yang berakal.

Setelah menjelaskan kosakata-kosakata yang ada pada kedua ayat tersebut, aṣ-Ṣabūnī kemudian menjelaskan tafsiran dua ayat diatas dengan penjelasan yang global. Aṣ-Ṣabūnī menjelaskan bahwa diwajibkan bagi orang yang beriman untuk menghukum pelaku pembunuhan dengan hukuman *qiṣāṣ*. Dan janganlah kalian berbuat kezaliman antara satu dengan yang lain. Ketika seorang laki-laki yang merdeka membunuh laki-laki lainnya yang juga merdeka maka hukumlah dia dengan

¹⁸⁰ Aṣ-Ṣabūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', h. 220.

qiṣās. Hukum ini juga berlaku untuk budak ataupun seorang wanita. Semua itu atas dasar keadilan. Maka dari itu, janganlah kalian meng-*qiṣās* orang merdeka yang banyak sebab membunuh seorang yang merdeka, orang merdeka sebab membunuh budak, dan orang laki-laki sebab membunuh perempuan karena itu semua perbuatan yang zalim.

Apabila pelaku pembunuhan diampuni oleh wali korban, jangan kalian hukum *qiṣās* si pelaku tadi, tetapi pelaku harus membayar *diyat* kepada wali korban. Ketika wali korban menagih *diyat* kepada pelaku, maka tagihlah dengan cara yang baik tanpa harus membentak apalagi mengalirkan darah. Begitu juga pelaku pembunuhan, ketika membayar *diyat* maka bayarlah dengan cara yang baik pula, tanpa menunda-nunda dan mempersulit.¹⁸¹

Syari'at pengguguran hukum *qiṣās* ini merupakan keringanan dan rahmat dari Allah swt. Keringanan ini merupakan suatu bentuk *faḍīlah* yang Tuhan berikan kepada umat Rasulullah, karena umat Yahudi tidak diberi keringanan ini dan hanya diberlakukan hukum *qiṣās* tanpa adanya pemaafan. Barangsiapa yang melampaui batas dengan menerima uang *diyat* tetapi setelah itu pelaku dibunuh, maka ia akan menerima azab yang pedih dari Allah swt. Karena dia melakukan suatu pelanggaran, yakni dengan melanggar janji dan menipu pelaku pembunuhan tadi setelah ia beri rasa aman.

Di dalam hukum *qiṣās* terdapat kehidupan-kehidupan. Hal tersebut dapat kita ketahui kerana apabila orang mengetahui ia akan dibunuh karena membunuh seseorang, tentu dia akan mengurungkan niatnya untuk membunuh. Dengan begitu maka darah akan terjaga dan akan mendapat rasa aman dalam kehidupan. Hal tersebut lah titik kehidupan yang dimaksud dalam hukuman *qiṣās*, yakni kehidupan bagi calon pelaku dan calon korban. Dan inilah syariat Allah untuk kehidupan manusia dan kebahagiaan manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Asbāb an-Nuzūl merupakan aspek selanjutnya yang dijelaskan oleh aṣ-Ṣabūnī di dalam tafsirnya. Aṣ-Ṣabūnī menjelaskan ada dua riwayat yang menjelaskan sebab turunnya ayat ini:¹⁸²

¹⁸¹ Aṣ-Ṣabūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', 120-121.

¹⁸² Aṣ-Ṣabūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', h. 121.

- a. Di masa peradaban jahiliah, ada masyarakat yang berbuat zalim dan taat kepada perintah setan. Diantara mereka ada yang memiliki derajat lebih tinggi dibanding yang lainnya. Ketika budak dari kaum yang lebih tinggi derajatnya membunuh budak dari kaum yang derajatnya lebih rendah, kaum yang memiliki derajat lebih tinggi berkata: Kami hanya akan membunuh orang merdeka disebabkan membunuh budak. Demikian itu karena mereka merasa lebih agung dari pada kamu yang lain. Maka dari itu, Allah menurunkan ayat **الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ** **وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ**.

- b. Pada masa jahiliyyah sebelum Islam datang, terjadi peperangan antar dua perkampungan di daerah Arab. Akibat peperangan itu, timbullah korban luka dan korban jiwa. Tetapi mereka tidak membalasnya sampai akhirnya kedua perkampungan itu masuk Islam semua. Dan salah satu dari kampung tersebut merasa mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan kaum yang lain. Setelah itu mere bersumpah: “Kami tidak akan rida sampai kami membunuh orang merdeka kalian karena membunuh budak kami, dan kami akan membunuh laki-laki kalian karena membunuh kaum wanita kami”. Setelah itu turunlah ayat *qisāṣ* ini.

Selanjutnya, aṣ-Ṣabūnī menjelaskan tafsiran-tafsiran yang lembut dari kedua ayat diatas:

- a. Allah memuliakan umat Nabi Muhammad dengan penyariatannya *diyat* dalam ajaran agama, karena umat-umat sebelum Nabi Muhammad tidak disyariatkan hukum *diyat*. Sebagaimana yang diriwayatkan Imam Bukhārī dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ الْقِصَاصُ، وَلَمْ تَكُنْ فِيهِمُ الدِّيَّةُ. (رواه البخاري)

“Dari Mujāhid. Beliau berkata: Saya mendengar Ibnu Abbās berkata: Pada kaum Banī Isrā’īl hanya ada *Qisās*,¹⁸³ tanpa adanya pembayaran Diyat.” (HR. al-Bukhārī)¹⁸³

- b. Hikmah dibalik pensyariatian *qisās* adalah untuk menjaga jiwa manusia. Aṣ-Ṣabūnī mengutip argumentasi dari az-Zajjaj bahwa ketika seorang calon pelaku pembunuhan mengetahui bahwa dia akan dibunuh ketika melakukan pembunuhan, tentu dia akan mengurungkan niatnya untuk membunuh. Inilah yang dimaksud dari **وَلَكُمْ فِي** **الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ**. Aspek kehidupan ini bukan hanya dari sisi calon pelaku, tapi kehidupan ini juga berlaku untuk calon korban.
- c. Ayat **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ** merupakan ayat yang menjelaskan hikmah dari *qisās* dengan menggunakan ilmu *balāghah* yang sangat tinggi, *uṣlūb* yang tidak membosankan, dan *‘ibārah* yang tidak diceritakan. Ayat ini salah satu ayat al-Qur’an yang terkenal dari sisi *balāghah*-nya. Termasuk dari lembut-lembutnya ilmu *balāghah* dalam ayat tersebut adalah dijadikannya lawan kata termuat dari lawan kata tadi, yaitu dijadikannya lafaz **حَيَوَةٌ** (kehidupan) temuat dalam lafaz **الإِمَاتَةِ** (kematian) yakni **الْقِصَاصِ**. Me-*ma’rifat*-kan lafaz **الْقِصَاصِ** dan menakirahkan lafaz **حَيَوَةٌ** berfungsi untuk memberitahu bahwa *qisās* termasuk jenis dari kehidupan. Karena dengan mengetahui hukum *qisās* akan mencegah calon pelaku pembunuhan melancarkan aksinya. Sehingga dengan mengetahui hukum *qisās* akan menjadi sebab kehidupan umat manusia. Selain itu, ayat ini ditinjau daei segi *tjāz-*

¹⁸³ Muhammad bin Isma’īl Abū Abdillāh Al-Bukhārī, ‘*Ṣahīh Al-Bukhārī*’, in 6 (Beirut: Dār Ṭauq an-Najāh, 2001), h. 23.

nya, memiliki tingkat *ijāz* yang sangat tinggi sehingga mencapai derajat *I'jāz*.¹⁸⁴

Setelah menyebutkan tafsir-tafsir yang lembut dari QS. al-Baqarah ayat 178-179, kemudian aṣ-Ṣabūnī menjelaskan hukum-hukum syariat yang terkandung dalam kedua ayat tersebut. Pertama-tama aṣ-Ṣabūnī menjelaskan mengenai hukum seseorang yang merdeka membunuh seorang budak dan hukum seorang muslim membunuh orang kafir *zimmī*. Kedua, aṣ-Ṣabūnī menjelaskan hukum seorang ayah yang membunuh anaknya, apakah dikenai hukum *qiṣās* atau tidak.

Mengenai hukum orang merdeka yang membunuh seorang budak dan orang Islam yang membunuh orang kafir, para ulama ahli fikih berbenda pendapat menanggapi permasalahan tersebut. Mayoritas ulama, yakni *mālikiyyah*, *syafi'iyah*, dan *hanābilah* berpendapat bahwa orang merdeka yang membunuh seorang budak tidak dikenai hukum *qiṣās*. Begitu juga hukum orang muslim yang membunuh orang kafir. Sementara dari kalangan *hanafiyyah* mengemukakan bahwa *qiṣās* berlaku untuk kasus orang merdeka yang membunuh seorang budak dan kaum muslimin yang membunuh orang kafir *zimmī*.¹⁸⁵

Jumhūr al-'Ulamā' mengambil hukum tidak dikenai *qiṣās* berdasarkan al-Qur'an, Hadis, dan rasional. Adapun landasan hukum dari al-Qur'an mayoritas ulama mengambil QS. al-Baqarah ayat 178:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ
بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ
أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَلِكَ
تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٨

178. Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) kisas berkenaan dengan orang-orang yang

¹⁸⁴ Aṣ-Ṣabūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', h. 121-122.

¹⁸⁵ Aṣ-Ṣabūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', h. 123.

dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik.⁴⁸) Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. (QS. al-Baqarah: 178)

Pada ayat tersebut, Allah mewajibkan unsur kesetaraan dalam penegakan hukum *qiṣāṣ*. Selain itu, pada ayat itu juga dijelaskan bagaimana unsur kesetaraan itu. Seorang merdeka setara dengan seorang yang merdeka, budak setara dengan budak, dan wanita setara dengan wanita. Jadi dalam kasus pembunuhan yang dilakukan seorang merdeka kepada seorang budak, tidak dikenai hukum *qiṣāṣ* karena tidak ditemukan unsur kesetaraan antara pelaku dan korban. Begitu juga dalam kasus pembunuhan yang dikakukan oleh orang Islam kepada kafir *zimmi*.

Sedangkan dalil mayoaritas ulama dari Hadis Rasulullah adalah berdasarkan riwayat Imam Bukharī:

عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قُلْتُ لِإِلْيَاسِ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْوَحْيِ إِلَّا مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: «لَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهْمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ، وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ»، قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: «الْعَقْلُ، وَفَكَأَنَّ الْأَسِيرَ، وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» (رواه البخاري)

“Keterangan dari Abī Juḥaifah ra. Beliau berkata: Saya bertanya kepada ‘Alī ra. Apakah ada pada kalian wahyu kecuali apa yang ada dalam kitab Allah? ‘Alī menjawab: Demi zat yang membelah biji, aku tidak mengetahui sesuatu kecuali pemahaman yang Allah berikan kepada seorang laki-laki

mengenai *al-Qur'an* dan sesuatu yang ada dalam lembaran ini. Saya bertanya lagi: Apa yang ada dalam lembaran itu? 'Alī ra. menjawab: Akal, pembebasan tawanan dengan uang tebusan, dan orang muslim tidak dibunuh sebab membunuh orang kafir." (HR. al-Bukhārī)¹⁸⁶

Mengenai dalil rasional, mayoritas ulama memberi argumentasi bahwa budak disamakan dengan harta dagangan, sedangkan orang kafir disamakan dengan hewan melata. Sebagaimana firman Allah swt dalam QS. al-Anfāl ayat 55:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٥٥

55. Sesungguhnya seburuk-buruk makhluk melata dalam pandangan Allah ialah orang-orang yang kufur karena mereka tidak beriman. (QS. al-Anfāl: 55).

Maka dari itu, bagaimana mungkin seorang budak yang disamakan harta dagangan setara dengan orang merdeka. Begitu juga dengan orang kafir yang disamakan dengan hewan melata setara dengan orang muslim?¹⁸⁷

Sedangkan menurut ulama *ḥanafiyah* mereka juga melandaskan hukumnya atas dasar *al-Qur'an*, Hadis, argumentasi. Adapun dalil ulama mazhab *ḥanafī* dari *al-Qur'an* adalah QS. al-Baqarah ayat 178 juga. Akan tetapi mereka memahami bahwa dalam awal ayat QS. al-Baqarah ayat 178, Allah mewajibkan hukuman *qisās* bagi pelaku pembunuhan. Dan ini bersifat umum pada setiap pelaku pembunuhan, tanpa memperdulikan apakah dia orang yang merdeka, budak, orang Islam, atau kafir *zimmī*. Menanggapi ayat

أَلْحَرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْأَنْثَى وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى

, mereka berargumen bahwa ayat tersebut berfungsi untuk membatalkan kezaliman yang terjadi pada masa jahiliah, dimana mereka membunuh banyak orang merdeka disebabkan membunuh satu orang merdeka, mereka membunuh orang merdekan disebabkan membunuh budak, mereka membunuh laki-laki disebabkan membunuh wanita. Maka dari itu, Allah membatalkan tradisi yang ada pada masa jahiliah sebagaimana yang tertera dalam sebab turunnya ayat.

¹⁸⁶ Muhammad bin Isma'īl Abū Abdillāh Al-Bukhārī, 'Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī', in 4 (Beirut: Dār Ṭauq an-Najāh, 2001), h. 69.

¹⁸⁷ Aṣ-Ṣābūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', h. 123-124.

Perihal dalil Hadis Rasulullah, ulama mazhab ḥanafī berpegang pada Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Abī Dāwud:

عَنْ سَمُرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ وَمَنْ جَدَعَهُ جَدَعْنَاهُ وَمَنْ خَصَّاهُ خَصَيْنَاهُ»
(رواه أبو داود)

“Keterangan Samurah: Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa membunuh budaknya, maka dia kami akan membunuhnya. Dan barangsiapa yang memotong budaknya, maka kami akan memotongnya. Dan barangsiapa yang mengebiri budaknya, maka akan kami kebiri.” (HR. Abū Dāwud)¹⁸⁸

Sementara itu, mengenai dalil argumentasi mereka membangun argumentasi bahwa para ulama mazhab sepakat bahwa seorang muslim ketika mencuri harta orang kafir *zimmī*, maka akan dihukum potong tangan. Dari argumentasi itulah mereka berpendapat bahwa orang muslim yang membunuh orang kafir *zimmī* dikenai hukuman *qisās*, karena keharaman darah kafir *zimmī* tentu lebih agung daripada keharaman harta kafir *zimmī*.

Setelah menjelaskan hukum beserta *istidlāl* dari ulama mazhab empat, aṣ-Ṣābūnī kemudian memberikan *tarjīh* dari pendapat-pendapat tersebut. Mengenai kasus seorang merdeka yang membunuh budak, aṣ-Ṣābūnī berpendapat bahwa argumen yang dibangun ulama mazhab ḥanafī sangat rasional. Terlebih dikuatkan dengan naṣ yang *ṣarīh*, yakni مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ.

Islam menyetarakan darah orang merdeka dan budak, keharaman darah seorang budak sama dengan keharaman darah orang merdeka. Maka dari itu, seorang merdeka dibunuh dikarenakan membunuh seorang budak.

Adapun permasalahan orang mukmin yang membunuh orang kafir, maka pada pendapat ulama *ḥanafīyyah* ada suatu kejanggalan. Pendapat yang dalam kasus ini adalah pendapat

¹⁸⁸ Abū Dawud Sulaimān bin Dawud bin al-Jārūd aṭ-Ṭayālīsī Al-Bashrī, ‘Musnad Abī Dawud Aṭ-Ṭayālīsī’, in 2 (Kairo: Dār Hajr, 1999), h. 224.

jumhūr al-‘ulamā’, lebih-lebih setelah dikuatkan Hadis لَا يُقْتَلُ

مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ. Imam Ibnu Kaṣīr juga berpendapat bahwa tidak ada Hadis atau takwil yang bertentangan dengan Hadis ini. Kemudian dimana unsur kesetaraan antara mukmin dan kafir, padahal orang kafir itu lebih buruk dari hewan melata, sedangkan orang mukmin itu baik dan suci? Allah swt. bersabda:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ
الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمْ
اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٢٨

28. Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwanya). Oleh karena itu, janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini. Jika kamu khawatir menjadi miskin (karena orang kafir tidak datang), Allah nanti akan memberikan kekayaan kepadamu dari karunia-Nya jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. (QS. at-Taubah: 28)

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَبِيثِ
فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ١٠٠ □

100. Katakanlah (Nabi Muhammad), “Tidaklah sama yang buruk dengan yang baik meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu. Maka, bertakwalah kepada Allah wahai orang-orang yang berakal sehat agar kamu beruntung.”

Bagaimana mungkin orang mukmin yang suci dibunuh sebab membunuh orang kafir yang najis? Maka dari itu, mengenai kasus ini pendapat yang paling kuat adalah pendapat mayoritas ulama.¹⁸⁹

Selanjutnya aṣ-Ṣābūnī menuturkan permasalahan orang tua yang membunuh anaknya. Mayoritas ulama berpendapat bahwa orang tua tidak dikenai hukuman *qiṣāṣ*. Hal tersebut

¹⁸⁹ Aṣ-Ṣābūnī, ‘Rawāi’ Al-Bayān’, h. 125-126.

bersandarkan Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Abī Syaibah:

عَنْ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،
يَقُولُ: «لَا يُقْتَلُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ»

“Keterangan dari ‘Umar. Beliau berkata: Saya mendengar Rasulullah saw bersabda: Orang tua tidak dibunuh sebab membunuh anaknya.”¹⁹⁰

Imam al-Jaṣṣāṣ menjelaskan bahwa Hadis ini masyhur. Sayyidinā ‘Umar bin Khaṭṭāb memberi hukum menggunakan Hadis ini dihadapa para Sahabat Nabi dan tidak ada yang menentang. Maka dari itu, Hadis ini masuk dalam kategori *mutawātirah*.

Berbeda dengan mayoritas ulama, Imam Mālik berpendapat bahwa orang tua tetap dikenai hukum *qiṣāṣ* ketika pembunuhan itu disengaja, seperti menidurkan anaknya kemudian ia sembelih. Imam al-Qurṭubī memberi tanggapan bahwa tidak ada berpendapat di kalang ulama *mālikiyyah* mengenai seorang laki-laki yang membunuh anaknya dengan sengaja, seperti menidurkannya kemudian ia sembelih atau ia kerangkeng kemudian dilempai sampai sang anak meninggal. Adapun ketika sang ayah membunuh dengan cara melemparkan pedang kepada anaknya karena adab dan rasa gusar maka tidak dikenai hukuman *qiṣāṣ* tetapi diberatkan menggunakan hukuman *diyāt*.

Setelah menjelaskan dari kacamata empat mazhab, aṣ-Ṣābūnī memberi *tarjih* pada pendapat-pendapat tersebut. Menurutnya pendapat *jumhūr al-‘ulamā’* lebih unggul karena adanya *naṣ*. Selain itu rasa kasih sayang seorang ayah kepada anaknya itu mencegah sang ayah untuk melakukan pembunuhan kepada anaknya dengan sengaja. Berbeda dengan kasus anak yang membunuh ayahnya, maka sang anak dikenai hukuman *qiṣāṣ* tanpa adanya pertentangan. Fakhr al-Islām asy-Syāsi berpendapat bahwa seorang ayah adalah sebab dari wujudnya seorang anak, kemudian bagaimana mungkin ia juga menjadi sebab tidak adanya anak?.

¹⁹⁰ Abū Bakr bin Abī Syaibah, ‘Al-Kitāb Al-Muṣannaf Fī Al-Aḥādīṣ Wa Al-Aṣār’, in 5 (Riyāḍ: Maktabah ar-Rusyd, 1988), h. 451.

Terakhir, menjelaskan tentang pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ*. Ada dua pendapat yang menjelaskan tentang pelaksanaan *qiṣāṣ*. Menurut Imām Mālik dan Imām Syāfi'ī pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ* disesuaikan sebagaimana tat cara pelaku membunuh korban. Apabila pelaku membunuh korban dengan cara menenggelamkan, maka pelaku di- *qiṣāṣ* dengan cara menenggelamkan juga. Apabila pelaku membunuh korban dengan memecahkan kepala korban, maka ia juga dieksekusi dengan cara dipecah kepalanya. Imām Syāfi'ī dan Imām Mālik berargumen demikian atas dasar QS. al-Baqarah ayat 178. Ketika diwajibkan adanya unsur sepadan, maka pelaku diperlakukan sebagaimana ia memperlakukan korban. Selain itu, Imām Syāfi'ī dan Imām Mālik memberi hujah dari Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abī Syaibah:

عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَخَ رَأْسَ امْرَأَةٍ بِحَجْرٍ، فَرَضَخَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ

*“Keterangan dari Anas: Ada peristiwa dimana orang Yahudi memecah kepala seorang wanita dengan menggunakan batu, kemudian Nabi saw memecah kepala Yahudi tadi diantara dua batu.”*¹⁹¹

Sementara itu, Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Ahmad pada suatu pendapatnya mengemukakan bahwa hukuman *qiṣāṣ* tidak boleh dilakukan kecuali dengan menggunakan pedang, karena tujuan dari *qiṣāṣ* adalah untuk menghilangkan nyawa disebabkan hilangnya nyawa. Imām Ahmad dan Imām Abū Ḥanīfah berkata demikian berdasarkan Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abī Syaibah:

عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»

*“Keterangan dari al-Ḥasan. Beliau berkata: Rasulullah saw bersabda: Tidak ada hukum *qiṣāṣ* kecuali dengan pedang.”*¹⁹²

Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Ahmad pada suatu pendapatnya mengatakan bahwa hukum *qiṣāṣ* selain

¹⁹¹ Syaibah, h. 410.

¹⁹² Syaibah, h. 432.

menggunkan pedang terkadang melebihi dari apa yang disebut dengan sepadan. Hal tersebut merupakan suatu tindakan yang melampaui batas. Diceritakan bahwa Qāsim bin Mu'in dan Syuraik bin Abdullah ditanya oleh sebagian sultan mengenai kasus seseorang yang memanah seorang laki-laki kemudian laki-laki tadi terbunuh. Qāsim bin Mu'in dan Syuraik bin Abdullah menjawab maka pelaku tadi dipanah. Sebagian sultan tadi bertanya kembali. Apabila pelaku tadi tidak mati pada panahan pertaman, lantas bagaimana? Mereka menjawab, maka dipanah dengan anak panah yang kedua. Menurut aṣ-Ṣābūnī pendapat yang lebih kuat dari pendapat ini adalah pendapat Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Ahmad. *Wallahua 'lam*

Setelah mengungkapkan hukum-hukum *syar'ī* yang terkandung pada kedua ayat diatas, aṣ-Ṣābūnī kemudian menjelaskan beberapa poin penting dari pembahasan QS. al-Baqarah ayat 178-179 secara umum:

- a. Pensyariatan hukum *qiṣās* kepada hamba-hambanya yang mukmin bertujuan untuk kebaikan dan kebahagiaan kaum mukmin.
- b. Di dalam hukuman *qiṣās* terdapat suatu kehidupan, perlindungan terhadap individu dan lingkungan manusia.
- c. Kesetaraan merupakan unsur yang harus ada dalam hukuman *qiṣās*, agar tidak menjamur praktik kezaliman seperti masa-masa jahiliah.
- d. Ketika wali korban pembunuhan memberi maaf dan sudah menerima *diyāt*, maka pelaku pembunuhan wajib membayarnya dengan baik, tanpa menunda-nunda.
- e. Keringanan suatu balasan merupakan suatu rahmat dari Allah swt kepada hamba-hamba-Nya yang mukmin,. Maka dari itu, kita wajib mensyukurinya.¹⁹³

Pada pembahasan yang terakhir, Muhammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī menjelaskan mengenai hikmah dibalik pensyariatan hukum *qiṣās*. Aṣ-Ṣābūnī menjelaskan bahwa Allah swt mensyariatkan hukum *qiṣās* dan mewajibkan hakim untuk menegakkannya untuk menjaga teralirnya darah manusia, menjaga ruh manusia, dan memusnahkan fitnah dari sumbernya. Hal tersebut karena jika orang yang melakukan tindak pidana kriminalitas dihukum, maka akan membuat pelaku kejahatan menggugurkan niatnya. Ketika pelaku tindak pidana pembunuhan mengetahui jika ia melaksanakan

¹⁹³ Aṣ-Ṣābūnī, 'Rawāi' Al-Bayān', h. 130.

pembunuhan maka dia akan dibunuh (di-*qiṣās*) tentu dia akan membatalkan niatnya untuk membunuh. Disitulah titik kehidupan pada hukuman *qiṣās*, yakni kehidupan bagi calon pelaku pembunuhan dan kehidupan bagi calon korban yang akan dibunuh.

Apabila pelaku-pelaku kejahatan dibiarkan saja tanpa dikenai suatu hukuman, maka hal tersebut akan mendatangkan pada fitnah yang merjalela, keamanan menjadi tidak karuan, dan akan menggiring manusia untuk melakukan pembunuhan karena alasan balas dendam. Rasa marah yang muncul atas adanya darah yang mengalir merupakan fitrah manusia. Dan Islam datang untuk menjaganya. Maka dari itu, di dalam syariat Islam ditegakkanlah hukum *qiṣās*, sehingga rasa untuk meluapkan rasa dendam menjadi berkurang.

Akan tetapi, di masa Islam mewajibkan hukum *qiṣās*, Islam menyukai pemaafan (*afw*). Allah swt memindah hukuman *qiṣās* ke hukuman pemaafan, aksudnya dari konteks pembalasan kepada konteks hukuman yang sempurna dan agung. Pada syariat yang dahulu, keluarga korban tidak akan terima sampai dia membalaskan dendam dengan cara mengalirkan darah pelaku pembunuhan dan membunuhnya. Dan terkadang mereka meminta lebih, seperti dikarenakan membunuh satu orang mereka menuntut banyak orang untuk membalaskan dendamnya. Maka dari itu, Allah menjadikan tujuan pembalasan dalam kasus pembunuhan ini untuk damai berdamai, bukan menuntaskan dendam yang ada pada hati manusia.¹⁹⁴

Menurut Muhammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, hukum positif yang diterapkan sekarang membuat halus hati manusia dengan menganggap membunuh pelaku pembunuhan merupakan tindakan yang sadis. Selain itu, mereka juga beralasan atas dasar kasih sayang terhadap pelaku pembunuhan yang juga seorang manusia. Jika kita berbicara kasih sayang, maka seharusnya yang lebih utama mendapat kasih sayang adalah dari pihak korban yang dibunuh dengan cara yang zalim daripada pelaku pembunuhan. Jika kita mengasihani pelaku pembunuhan, terus siapa orang yang mengasihani masyarakat dari tindakan pembunuhan dan perampokan yang dilakukan oleh manusia yang zalim! Sesungguhnya pola pikir seperti ini merupakan pola pikir yang dangkal dan tidak sehat. Apabila

¹⁹⁴ Aṣ-Ṣābūnī, ‘Rawāi’ Al-Bayān’, h. 131-132.

kita berpikir menggunakan pola pikir yang panjang dan cemerlang tentu kita akan mengasihani masyarakat dari kaum yang berbuat kezaliman.

2. Penafsiran QS. al-Baqarah ayat 178 dan 179 menurut Fakh ad-Dīn ar-Rāzī

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ۚ ذَٰلِكَ خَفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ ۗ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۚ ۱۷۸ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۱۷۹

178. Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik.⁴⁸) Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. 179. Dalam kisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa. (QS. al-Baqarah: 178-179)

Sebelum menjelaskan tafsiran QS. al-Baqarah ayat 178 dan 179, ar-Rāzī lebih dahulu menerangkan sebab turunnya kedua ayat tersebut. ar-Rāzī menuturkan ada beberapa riwayat yang membahas turunnya ayat-ayat ini:¹⁹⁵

- a. Sebab turunnya ayat ini adalah untuk menghilangkan peradaban-peradaban sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw. Kaum Yahudi hanya menetapkan hukuman *qisās*. Kaum Nasrani hanya mewajibkan menggugurkan hukuman

¹⁹⁵ Fakh ad-Dīn Ar-Rāzī, ‘At-Tafsīr Al-Kabīr’, in 3 (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2012), h. 51.

qisās saja. Adapun orang-orang Arab terkadang mewajibkan pelaksanaan *qisās*, terkadang memajibkan *diyāt*, tetapi dengan melampaui batas. Ketika terjadi kasus pembunuhan yang dilakukan oleh suatu kabilah, yang mana korbannya memiliki kabilah dengan derajat yang lebih mulia daripada si pelaku, maka mereka menuntut balas kepada orang yang merdeka apabila yang menjadi korban adalah budak dari kami, akan menuntut laki-laki apabila korban dari kami perempuan, akan menuntut dua orang laki-laki apabila korban dari kami seorang laki-laki. Adapun kezaliman dalam pelaksanaan *diyāt*, mereka yang lebih mulia akan meminta *diyāt* dengan jumlah yang berlipat-lipat atas *diyāt*-nya orang biasa. Ketika Allah mengutus Nabi Muhammad, maka diwajibkanlah unsur kesetaraan dalam penegakan *qisās*.

- b. Perkara yang melatarbelakangi turunnya ayat ini adalah peristiwa Banī Quraidah dan Banī Naḍīr yang menempuh tradisi jahiliah dalam melampaui batas.
- c. Suatu riwayat mengatakan bahwa turunnya ini ayat karena peristiwa wafatnya paman Rasulullah saw, yakni paman Hamzah.

Setelah menyebutkan beberapa riwayat mengenai *asbāb an-nizūl*, selanjutnya ar-Rāzī mulai menjelaskan tafsiran ayat tersebut. Dalam membahas tafsir kedua ayat tersebut, ar-Rāzī menyajikannya dengan cara mempreteli dari beberapa kosa

kata. Pertama beliau membahas tafsir dari ayat **كُتِبَ عَلَيْكُمُ**.

Lafaz **كُتِبَ** dalam ayat ini mempunyai arti **فُرِضَ**, yakni diwajibkan. Lafaz tersebut menunjukkan hukum wajib ditinjau dari dua sisi, yakni dari sisi *'urf* syarak, dimana lafaz tersebut berfaidah wajib, dan ditinjau dari sisi lafaz **عَلَيْكُمُ** yang menunjukkan makna wajib. Adapun *qisās* adalah memperlakukan orang sebagaimana ia memperlakukannya pada orang lain.

Selanjutnya, ar-Rāzī menjelaskan tafsiran dari susunan ayat **فِي الْقَتْلِ**, maksudnya sebab adanya pembunuhan.

Menurut ar-Rāzī lafaz **فِي** pada ayat tersebut berfaedah *sababiyah*. Dari beberapa tafsiran yang sudah dikemukakan diatas, dapat diambil sebuah hipotesa bahwa *taqdīr* dari ayat ini adalah hukuman *qiṣās* diwajibkan kepada orang-orang mukmin sebab adanya kasus pembunuhan. Secara *zahir* ayat tersebut menunjukkan bahwa diwajibkannya hukum *qiṣās* kepada orang mukmin ini, disebabkan adanya kasus pembunuhan tanpa terkecuali. Tetapi dalam kenyatannya ditemukan adanya *takhṣīs* dalam beberapa kasus pembunuhan, seperti pembunuhan yang dilakukan oleh orang tua kepada anaknya, tuan kepada budaknya, orang Islam kepada kafir *ḥarbī* atau *mu'āhad*.¹⁹⁶

Setelah menjelaskan hipotesa dari tafsiran yang sudah disebutkan, selanjutnya ar-Rāzī menampilkan beberapa bantahan mengenai tafsirannya tersebut, seperti bantahan bahwa ayat ini menunjukkan wajibnya hukum *qiṣās*. Jikalau *qiṣās* hukumnya wajib, lantas siapakah yang berhak menegakkannya? Apakah dari pelaku itu sendiri? Apakah wali korban? Atau pihak lainnya? Padahal ketiganya tidak berhak semua. Apabila kita berpendapat bahwa pelaku pembunuhan wajib meng-*qiṣās* dirinya sendiri, maka hukumnya batal. Hal tersebut dikarenakan bagi pelaku pembunuhan dilarang untuk melakukan aksi bunuh diri. Jika kita menerka bahwa hukum *qiṣās* ini yang mendirikan adalah wali korban, hal tersebut juga terbantahkan, karena bagi wali korban diperbolehkan untuk memilih antara mendirikan *qiṣās* ataupun memaafkan, bahkan disunnahkan untuk memaafkan. Kalau kita mengira bahwa orang lainlah yang berhak mendirikan *qiṣās*, hal tersebut juga penuh tanda tanya, karena orang lain tidak ada hubungannya dengan kasus tersebut.

Menanggapi bantahan tersebut ar-Rāzī mencoba menjelaskannya dari dua sisi. Pertama, yang wajib mendirikan *qiṣās* adalah imam atau wakilnya. Ketika syarat-syarat didirikannya *qiṣās* sudah terpenuhi, maka wajib bagi Imam untuk menegakkannya dan haram untuk meninggalkannya. Kesimpulannya, wajib bagi Imam untuk mendirikan *qiṣās* ketika wali korban menginginkannya. Kedua, ayat tersebut meng-*khitāb*-i pelaku pembunuhan, maksudnya bagi pelaku pembunuhan wajib menyerahkan dirinya ketika wali korban menginginkan hukum *qiṣās*. Hal tersebut disebabkan disaat wali

¹⁹⁶ Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 52-53.

korban menginginkan hukuman *qiṣās*, maka bagi pelaku pembunuhan tidak bisa untuk menolaknya, dan tidak ada boleh untuk ingkar. Berbeda dengan kasus perzinahan, karena kasus pembunuhan merupakan hak anak adam.¹⁹⁷

Kemudian ar-Rāzī menjelaskan beberapa permasalahan yang termuat dalam tafsiran ayat diatas. Salah satunya adalah permasalahan tata cara *qiṣās*. Menurut mazhab syāfi'ī tata cara pelaksanaan *qiṣās* disesuaikan dengan bagaimana pelaku membunuh korban. Apabila pelaku membunuhnya dengan cara membakarnya, maka pelaku tadi juga dibunuh dengan cara dibakar sebagaimana ia membunuh korban. Namun apabila ia masih hidup, maka hukumannya adalah potong leher. Menurut Imām Abū Hanīfah tata cara yang dalam pelaksanaan *qiṣās* adalah dengan memotong leher. Imam syāfi'ī menetapkan bahwa pelaku pembunuhan diperlakukan sebagaimana ia memperlakukan korban dilihat dari beberapa segi:

- a. Boleh saja dikatakan wajib adanya unsur sepadan ini harus ada dalam segala aspek pembunuhan kecuali pada tata caranya saja. Karena pengecualian merupakan mengeluarkan suatu perkara yang apa bila tidak adanya pengecualian tadi maka ia masuk dalam hukum. Akan tetapi pada kasus ini, tidak ada *naṣ* yang mengecualikan tata cara *qiṣās* dari umumnya wajib adanya kesepadnan.
- b. Apabila kita tidak mengatakan bahwa *dalālah* ayat yang menunjukkan harus adanya unsur sepadan dalam segala aspek, maka ayat diatas menjadi *mujmal*. Namun apabila kita menghukumi bahwa *dalālah*-nya bersifat umum, maka ayat ini *mufīdah*.
- c. Ada beberapa ayat dan Hadis yang mendukung pendapat dari Imām Syāfi'ī. Seperti dalam QS. Gāfir ayat 40 dan Hadis riwayat al-Baihaqi:

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا
مِنْ دَكْرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ
يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ٤٠

40. *Siapa yang mengerjakan keburukan tidak dibalas, kecuali sebanding dengan keburukan itu. Siapa yang*

¹⁹⁷ Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 53.

mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan sedangkan dia dalam keadaan beriman, akan masuk surga. Mereka dianugerahi rezeki di dalamnya tanpa perhitungan. (QS. Gāfir: 40)

وَرُوِينَا فِي حَدِيثِ عِمْرَانَ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْبَرَاءِ، عَنْ أَبِيهِ،
عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « وَمَنْ
حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ، وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ»

“Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa membakar orang lain, maka kami akan membakarnya, dan barangsiapa menenggelamkan orang lain, maka kami akan menenggelamkannya.” (HR. al-Baihaqi)¹⁹⁸

Sementara itu Imām Abū Ḥanīfah menghukumi bahwa pelaksanaan hukum *qiṣāṣ* harus dengan memotong leher berdsarkan Hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan oleh Ibnu Abī Syaibah:

عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
«لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»

“Keterangan dari al-Ḥasan. Beliau berkata: Rasulullah saw bersabda: Tidak ada hukuman *qiṣāṣ* kecuali dengan menggunakan pedang.” (HR. Ibnu Abī Syaibah)¹⁹⁹

Mengomentari perbedaan pendapat ini ar-Rāzī mengeluarkan argumentasi bahwa ketika ada beberapa Hadis yang bertentangan maka *dalālah* dari ayat masih tetap dan sepi dari pertentangan.

Selanjutnya, ar-Rāzī menerangkan tentang tafsiran dari ayat أَحْرُسُ بِالْحَرْسِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى. Dalam menanggapi ayat ini ar-Rāzī menyebutkan dua pendapat. Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini hanya

¹⁹⁸ Abū Bakr Al-Baihaqī, ‘As-Sunan Aṣ-Ṣagīr Li Al-Baihaqī’, in 3 (Karachi: Jāmi’ah ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1989), h. 215.

¹⁹⁹ Syaibah, h. 432.

menetapkan *qisās* antara dua orang yang merdeka, dua orang budak, dan dua orang perempuan. Kedua,

Pendapat yang mengatakan bahwa *qisās* disyariatkan antara dua orang yang merdeka, dua orang budak, dan dua orang perempuan ditinjau dari beberapa wajah. Wajah pertama,

huruf alif dan lam yang terdapat pada lafaz **أَحْرٌ** berfaidah

umum. Maka dari itu, ayat **أَحْرٌ بِأَحْرٍ** memiliki faidah bahwa setiap orang yang merdeka akan dikenai hukum *qisās* sebab membunuh orang merdeka.

Wajah kedua, Pada permulaan ayat, Allah swt mewajibkan untuk menjaga kesepadanan dalam hukum *qisās*. Adapun ayat setelahnya menunjukkan menjaga kesepadanan didalam *hurriyyah* dan *‘abdiyyah*. Apabila hukum *qisās* ditetapkan kepada seorang yang merdeka sebab membunuh seorang budak, maka hal tersebut akan menghilangkan menjaga kesetaraan dalam hukum *qisās*. Maka dari itu, hukum *qisās* yang ditegakkan kepada seorang yang merdeka sebab membunuh seorang budak tidak di syariatkan.²⁰⁰

Selanjutnya ar-Razi menerangkan bantahan terhadap argumen mengenai tafsiran yang pertama ini. Jikalau *qisās* tidak diperuntukkan bagi orang merdeka yang membunuh seorang budak, lantas bagaimana dengan QS. al-Mā'idah ayat 45?

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ
قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۗ وَمَنْ لَّمْ
يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٤٥

45. Kami telah menetapkan bagi mereka (Bani Israil) di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya (balasan yang sama). Siapa yang melepaskan (hak kisasnya), maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Siapa yang tidak

²⁰⁰ Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 55-56.

memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.

Ar-Rāzī menanggapi hal tersebut dengan menjelaskan 2

hal. Pertama, **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ** merupakan syariat bagi sebelum umat *muhammadiyah*. Sementara QS. al-Baqarah ayat 178 merupakan syariat bagi umat *muhammadiyah*. Dalam dalalah-nya syariat yang diperuntukkan untuk umat Nabi Muhammad lebih kuat dari pada syariat sebelum umat Nabi Muhammad. Kedua, QS. al-Baqarah ayat 178 memuat hukum-hukum yang menerangkan tentang nyawa secara *tafṣīl* dan *takhṣīs*. Dan tidak ada keraguan bahwa lafaz yang khusus didahulukan karena lafaz yang umum.²⁰¹

Tafsiran kedua mengenai ayat **أَحْرُ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ**

adalah ayat tersebut tidak berfaidah *ḥaṣr*, tetapi berfaidah tetapnya hukum *qiṣās* pada kasus-kasus yang disebutkan ayat tersebut, tanpa adanya *dalālah* pada kasus-kasus lainnya. Tafsiran kedua ini mempunyai *hujjah* dari dua wajah juga. Pertama, lafaz **وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ** menunjukkan tetapnya hukum *qiṣās* pada kasus pembunuhan yang dilakukan oleh perempuan yang merdeka terhadap perempuan budak. Apabila lafaz **أَحْرُ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ** menafikan hukum tersebut maka akan terjadi *tanāqud*. Kedua, ayat **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ** merupakan jumlah yang sudah sempurna. Sedangkan ayat **أَحْرُ بِالْحَرِّ** merupakan suatu kasus dalam ayat **فِي الْقَتْلِ**. Ketika jumlah yang sudah sempurna didahulukan atas menuturkan suatu kasus dalam ayat,

²⁰¹ Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 56.

maka penyebutan kasus tersebut tidak berimbas pada kasus-kasus lain yang tidak disebutkan.

Kemudian ar-Rāzī menerangkan tafsiran dari ayat *فَمَنْ*

عُفِيَ لَهُ مِنْ آخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ

بِإِحْسَانٍ. Ulama yang berpendapat bahwa dalam kasus pembunuhan disengaja hukumannya antara *qisās* dan *diyat* berpegangan pada ini ayat. Pada kisah ayat tersebut terdapat dua perkara, yakni orang yang memberi maaf dan orang yang dimaafkan. Mengenai masalah siapa yang memberi maaf, maka ada dua opsi tentang masalah tersebut, yakni wali korban atau pelaku pembunuhan. Pengarahan orang yang memberi maaf terhadap pelaku pembunuhan terbantahkan, sebab zahir dari maaf adalah menggugurkan haq. Maka dari itu, haq pemberian maaf diarahkan kepada wali korban.²⁰²

Lafaz *شَيْءٌ* merupakan lafaz yang *mubham*. Yang dimaksud dari lafaz tersebut tersebut adalah wajibnya hukuman *qisās*. Pelaku pembunuhan harus mengikuti wali korban dengan sifat yang baik dan membayarnya dengan cara yang baik pula. Termasuk salah satu perkara yang menguatkan bahwa pada kasus pembunuhan disengaja hukumannya antara *qisās* dan *diyat* adalah ayat *ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ*, yakni diperbolehkannya memilih antara *qisās* dan *diyat* merupakan dari Allah kepada umat Rasulullah saw. Karena orang Yahudi hanya diwajibkan hukum *qisās*, sedangkan umat Nasrani hanya diwajibkan hukum memberi maaf. Adanya opsi dalam kasus pembunuhan disengaja ini merupakan opsi yang diberikan Allah kepada umat Nabi Muhammad sebagai bentuk keringanan, karena dengan memberikan maaf dan mendapatkan *diyat* terkadang lebih berdampak bagi wali korban daripada melaksanakan hukum *qisās* ketika wali korban lebih membutuhkan uang. Terkadang pelaksanaan *qisās* lebih berdampak kepada wali korban daripada mendapatkan *diyat*.

²⁰² Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 57.

Selanjutnya, ar-Rāzī menjelaskan tafsiran beberapa pembahasan dari ayat فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ

١. Pertama, Ada pendapat yang mengatakan bahwa mengikuti dengan baik itu ditujukan kepada si pemberi maaf, sedangkan membayar dengan baik berlaku untuk pelaku yang dimaafkan. Ada juga yang mengatakan bahwa mengikuti dengan cara yang baik dan membayar dengan cara yang baik pula diarahkan kepada orang yang diberi pemaafan. Kedua, yang dimaksud dari فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ adalah tidak keterlaluhan dalam menagih *diyat*, tetapi menagih dengan wajar sebagaimana adatnya. Apabila orang yang ditarik adalah orang dengan kemampuan ekonomi dibawah rata-rata, maka hendaknya ia menunggunya. Jika orang yang ditarik mempunyai kemampuan dalam membayar *diyatnya*, maka tidak diperboleh meminta melebihi haq yang sudah ditentukan.²⁰³

Maksud dari ayat وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ adalah dengan tidak mengaku tidak ada uang untuk membayar padahal ada kemampuan untuk membayar, tidak mengakhirkan pembayaran padahal sudah harta untuk dibayarkan, tidak boleh mendahulukan perkarayang tidak wajib daripada membayar *diyat*, dan membayanya dengan ramah, wajah yang berseri-seri, dan perkataan yang sopan.

Kemudian ar-Razi menjelaskan tafsiran dari ayat ذَلِكُ دَلِيلٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ. Maksud dari lafaz ذَلِكُ adalah pensyariatan *qisās* dan *diyat* merupakan suatu keringanan. Menurut Ibnu Abbās bagi pemeluk kitab taurat hanya diperbolehkan memilih *qisās* dan diharamkan memilih memberi maaf dan menerima *diyat*. Sedang penganut kitab injil hanya dilegalkan memberi maaf, dan tidak diperbolehkan memilih *qisās* dan *diyat*. Semantara itu, umat *muhammadiyah* diberi

²⁰³ Ar-Rāzī, ‘At-Tafsīr Al-Kabīr’, h. 60.

pilihan antara *qiṣāṣ* dan *diyāt* sebagai keluasaan dan mempermudah bagi mereka.²⁰⁴

Selanjutnya ar-Rāzī menjelaskan tafsir dari ayat *فَمَنْ*

اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ ۖ عَذَابٌ أَلِيمٌ, maksudnya melebihi

batas yang sudah ditentukan. Menurut Ibnu Abbās dan al-Ḥasan maksud dari ayat ini adalah dengan wali korban tidak diperbolehkan membunuh pelaku pembunuhan setelah menerima memberi maaf dan menerima *diyāt*. Hal tersebut dikarenakan orang-orang jahiliyah setelah memaafkan dan menerima *diyāt*, mereka membunuh pelaku pembunuhan tadi. Ada juga yang berpendapat bahwa orang yang melewati batas adalah orang yang membunuh selain pelaku pembunuhan, atau meminta lebih dari *diyāt* yang sudah ditetapkan. Sementara itu maksud dari *عَذَابٌ أَلِيمٌ* adalah suatu jenis azab yang pedih yang terdapat di akhirat.

Setelah itu, ar-Rāzī menjelaskan tafsir dari ayat setelahnya, yakni *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَاۤأُولِي ٱلْأَبۡبَابِ*

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. Pada ayat sebelumnya, Allah swt menetapkan wajibnya hukum *qiṣāṣ*. Ada opini yang menyatakan bahwa *qiṣāṣ* masuk dalam konteks penyiksaan. Apakah patut menyiksa hamba yang lemah dengan sempurna rahmat Allah? Maka dari itu, disebutkanlah hikmah dari *qiṣāṣ* untuk menolak opini diatas. Pada ayat *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ* ar-Rāzī menuturkan beberapa masalah.

Pertama, ada beberapa yang ditemukan mengenai pemahaman dari ayat ini:

- a. Maksud dari ayat ini bukanlah pada hakikat *qiṣāṣ* terdapat kehidupan, karena *qiṣāṣ* merupakan menghilangkan kehidupan. Perkara yang menafikan suatu hal maka perkara tersebut akan mencegah adanya hal tersebut. Yang dimaksud dari ayat tersebut adalah pensyariatan *qiṣāṣ* akan mendatangkan kehidupan bagi calon pelaku

²⁰⁴ Ar-Rāzī, 'At-Tafsīr Al-Kabīr', h. 61.

pembunuhan, calon korban, dan selain dua orang tersebut. Bagi calon pelaku pembunuhan apabila dia mengetahui apabila ia melancarkan aksinya ia akan dibunuh, maka ia akan membatalkan melancarkan aksinya tersebut. Bagi calon korban apabila calon pelaku mengurungkan niatnya untuk membunuh, maka dia tidak jadi dibunuh. Adapun bagi selain calon pelaku dan calon korban, apabila calon pelaku dan calon korban terjaga nyawanya, maka akan ada kehidupan bagi orang yang fanatik kepada keduanya. Hal tersebut dikarenakan fitnah bisa menjadi besar sebab adanya kasus pembunuhan. Da perkara itu dapat mendatangkan pada peperangan, yang mana peperangan tersebut berujung pada pembunuhan.

- b. Maksud dari ayat tersebut adalah hakikat *qiṣāṣ* menjadi sebabnya kehidupan. Dengan argument bahwa ketika praktek mengalirkan darah dilarang, maka orang yang akan melaksanakan pembunuhan akan membatalkan aksinya. Jadi, hakikat dari *qiṣāṣ* itulah yang menjadi sebab adanya kehidupan.
- c. As-Sidi berpendapat bahwa yang dari *qiṣāṣ* adalah wajib adanya kesepadanan. Jadi, maksud dari harus adanya unsur kesetaraan adalah kehidupan bagi selain pelaku pembunuhan, karena selain pelaku pembunuhan tidak dikenai *qiṣāṣ*, berbeda dengan peradaban jahiliah.
- d. Ada yang berpendapat maksud dari lafaz الْقِصَاصِ tersebut adalah al-Qur'an. Jadi, maksudnya di dalam al-Quran ada kehidupan bagi hati.

Kedua, ar-Rāzī menururkan masalah dari segi balaghahnya. Ulama ahli bayan bersepakat bahwa ayat ini di dalam *tjāz*-nya menggunakan lafaz yang sangat *bālig* hingga mencapai derajat yang paling tinggi. Karena para penyair Arab mengibaratkan makna dalam ayat ini dengan menggunakan ibarat seperti, قتل البعض إحياء للجميع, أكثروا القتل

ليقل القتل. Ibarat yang paling agung dari para penyair Arab

adalah القتل أنفى للقتل. Meskipun begitu, al-Qur'an tetap lebih *faṣīḥ* dibanding produk yang paling agung dari para

penyair Arab tersebut. Ar-Rāzī menerangkan perbedaan kelas dari ayat al-Quran dan produk para penyair Arab tersebut:

- a. Ayat al-Qur'an lebih ringkas daripada ibarat penyair Arab.
- b. Di dalam ibarat penyair Arab terdapat pengulangan kata, sementara hal itu tidak ditemukan di dalam ayat al-Qur'an.
- c. Pada ibarat yang diberikan penyair berfaidah mencegah pembunuhan belaka, sementara ayat al-Quran mencegah pada pembunuhan dan pelukaan. Berarti ayat al-Qur'an mempunyai faidah yang lebih banyak dibanding kata-kata penyair Arab.
- d. Pembunuhan secara zalim merupakan suatu pembunuhan yang tidak bisa menafikan pembunuhan, justru hal tersebut menjadi sebab tambahnya pembunuhan. Maka dari itu, zahir dari ibarat penyair Arab batal.

Setelah itu, ar-Rāzī menjelaskan tafsir dari ayat **يَأُولِي**

الْأَبْيَابِ. Maksud dari *ūlī al-Albāb* adalah orang-orang berakal yang mengetahui akibat dari perbuatan yang dilakukan dan mempunyai rasa takut. Ketika mereka akan melakukan suatu pembunuhan, akan tetapi mereka mengetahui akan dituntut hukuman *qisās* jika melakukannya, maka mereka akan membatalkan niatnya untuk membunuh. Hal tersebut dikarenakan orang yang berakal tidak ingin merusak orang lain dengan merusak dirinya sendiri. Ketika dia merasa takut akan hal tersebut, maka rasa takut itu menjadi ia mencegah untuk merusak orang lain. Rasa takut ini bisa muncul dari pikiran orang-orang yang mempunyai akal. Barangsiapa yang tidak mempunyai akal pikiran, tentu dia tidak akan mempunyai rasa takut pada hal tersebut. Dikarenakan sebab inilah Allah swt meng-*khitāb*-kan perkara ini kepada orang-orang yang mempunyai akal.

Terakhir, ar-Rāzī menuturkan tafsir ayat **لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**.

Ar-Rāzī menuturkan dua tafsir mengenai ayat ini. Pertama, agar mereka bertakwa (takut) pada pembunuhan, yakni takut pada hukuman *qisās*. Kedua, maksud dari ayat tersebut adalah takwa dari segala sisi. Dan di dalam ayat ini tidak ditemukan *takhsīs*

pada lafaz **التقوى**. Maka dari itu, mengarahkan lafaz **التقوى**

pada segala sisi lebih utama. Dan sudah maklum bahwasanya Allah mewajibkan sesuatu yang berat kepada kita, seperti hukum *qiṣāṣ* ini, agar kita takut akan neraka dengan tidak melakukan perkara yang dilarang.

C. Analisis Data Penelitian

Pada analisis data penelitian ini, penulis akan menganalisa perbedaan dan persamaan penafsiran aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī perihal *qiṣāṣ*, mulai dari metode, corak, hingga penafsirannya. Perbedaan dalam menafsirkan teks al-Qur'an merupakan perkara yang wajar. Mengingat Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī dan Muhammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī hidup di zaman yang berbeda. Kondisi sosial politik serta latar belakang penulisan kedua tafsir juga merupakan salah satu faktor yang adanya perbedaan dari kedua tafsir ini. Berikut merupakan persamaan dalam kitab *Rawā'ī al-Bayān* dan *at-Tafsīr al-Kabīr*:

1. Metode Penafsiran

Metode tafsir yang dihadirkan aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī sama-sama menggunakan metode *taḥlīlī*, yakni metode penafsiran yang digunakan oleh seorang mufasir dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan menampilkan segala aspek yang termuat dalam ayat tersebut, seperti penguraian lafaz, sebab turunnya ayat, hukum yang terkandung dalam ayat dan lain-lain, secara komprehensif sesuai susunan ayat berdasarkan keahlian dan kecenderungan mufasir.²⁰⁵

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, aṣ-Ṣābūnī menjelaskannya secara runtut dan lengkap mulai dari uraian lafaz dalam ayat, makna ayat secara umum, sebab turunnya ayat, hubungan ayat yang sedang dikaji dengan ayat sebelumnya atau setelahnya, varian qiraah, pembahasan dari segi *i'rāb*, tafsiran yang lembut, hukum-hukum yang termuat di dalam ayat, kesimpulan ayat, dan hikmah pensyariaan hukum dari ayat ayat yang dikaji.

Tak kalah dengan aṣ-Ṣābūnī, ar-Rāzī juga menampilkan penjelasan yang komprehensif dalam tafsirnya, yakni dengan menyebutkan ayat yang dikaji, menyebutkan sebab turunnya ayat dari beberapa riwayat, menafsirkan beberapa lafaz dari ayat yang dikaji, mulai dari aspek bahasa, hukum, munasabah dan lain sebagainya, menampilkan bantahan mengenai tafsiran

²⁰⁵ Faizal Amin, 'Metode Tafsīr Taḥlīlī: Cara Menjelaskan Al-Qur'an Dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat', *Kalam*, 11.1 (2017), h. 244.

yang dihadirkan, menjawab bantahan-bantahan pada ayat, dan menghadirkan beberapa permasalahan dalam ayat yang dikaji.

2. Sumber Penafsiran

Berdasarkan sumber penafsirannya, tafsir *Rawāi' al-Bayān* dan *at-Tafsīr al-Kabīr* selaras menggunakan sumber penafsiran *bi al-Ra'yi*. Tafsir *bi al-Ra'yi* merupakan tafsir yang sumber penafsirannya berdasarkan ijtihad dan pemikiran dari mufasir.²⁰⁶ Meskipun di dalam kedua tafsir tersebut juga memuat beberapa riwayat, namun sumber yang paling dominan adalah *ra'yu* (akal pikiran). Maka dari itu, kedua tafsir diatas masuk dalam kategori tafsir *bi al-Ra'yi*.

Berikut merupakan perbedaan yang terdapat dalam kitab *Rawāi' al-Bayān* dan *at-Tafsīr al-Kabīr*

1. Objek Penafsiran

Objek penafsiran di dalam tafsir aṣ-Ṣābūnī dan tafsir ar-Rāzī ditemukan adanya perbedaan. Dalam tafsir aṣ-Ṣābūnī yang menjadi objek kajian hanyalah ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum, karena tafsir aṣ-Ṣābūnī hanya berfokus pada ayat-ayat hukum. Sedangkan dalam tafsir ar-Rāzī yang dijadikan objek kajian adalah seluruh ayat al-Qur'an sesuai urutan *Muṣḥafī*, yakni di mulai dari Surat al-Fātiḥah dan diakhiri dengan Surat an-Nās.

2. Sistematika penulisan

Ditinjau dari sistematika penulisan aṣ-Ṣābūnī menganut *manḥaj maudū'i*, yakni salah satu *manḥaj* tafsir dengan menggunakan alQur'an sebaagai jawaban mengenai tema tertentu.²⁰⁷ Sementara itu, sistematika yang digunakan ar-Rāzī adalah *manḥaj tahlīlī*. Objek kajian yang diteliti oleh aṣ-Ṣābūnī adalah ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum. Selain itu, dalam tafsir *Rawāi' al-Bayān* model yang diterapkan adalah dengan menggunakan tema-tema berdasarkan pertemuan perkuliahan syaikh aṣ-Ṣābūnī. Berbeda dengan aṣ-Ṣābūnī, ar-Rāzī menghadirkan tafsiran semua ayat yang ada di dalam al-Qur'an berdasarkan *muṣḥaf uṣmānī*. Meskipun didalamnya memuat ayat-ayat hukum juga, ar-Rāzī tidak membuat tema-tema seperti dalam tafsirnya aṣ-Ṣābūnī, melainkan membahas

²⁰⁶ Muhammad Arsad Nasution, 'Pendekatan Dalam Tafsir (Tafsir Bi Al-Ma'tsur, Tafsir Bi Al-Ra'yi, Tafsir Bi Al-Isyari)', *Yurisprudencia*, 4.2 (2018), h. 155.

²⁰⁷ Didi Junaidi, 'Mengenal Lebih Dekat Metode Tafsir Maudlu'i', *Diya Al-Afkar*, 4.01 (2016), h. 22.

semua ayat al-Qur'an sesuai runtutannya tanpa mengedepankan ayat-ayat hukum.

3. Corak Penafsiran

Corak penafsiran yang terdapat pada *Tafsīr Rawāi' al-Bayān* berbeda dengan *at-Tafsīr al-Kabīr*. Di dalam tafsir aṣ-Ṣābūnī corak yang digunakan adalah corak *fiqhī*, yakni corak penafsiran yang didalamnya memuat penjelasan mengenai hukum-hukum, baik hukum ibadah maupun muamalah.²⁰⁸ Hal ini dapat diketahui bahwa tafsir aṣ-Ṣābūnī merupakan tafsir yang mengkaji tentang ayat-ayat hukum saja, dan hal tersebut juga termaktub dalam judul dari tafsir aṣ-Ṣābūnī, yakni *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur'an*. Sedangkan di dalam *at-Tafsīr al-Kabīr* karya ar-Rāzī, corak yang terdapat dalam tafsir tersebut lebih kompleks. Selain memuat corak *fiqhī*, *at-Tafsīr al-Kabīr* juga memuat beberapa corak lainnya, seperti *'ilmī dan falsafī*. Corak *ilmī* merupakan salah satu corak tafsir yang didalamnya memuat pengetahuan modern, yakni dengan mengutip teori-teori ilmiah yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan.²⁰⁹ Corak *falsafī* adalah menafsirkan ayat al-Qur'an berlandaskan pemikiran ahli filsafat.²¹⁰ Dalam kitab tafsir ar-Rāzī, corak *fiqhī* akan kita temui ketika ar-Rāzī sedang membahas mengenai ayat-ayat hukum, ketika sedang mengkaji ayat-ayat yang membahas tentang astronomi, kita akan menemui corak *'ilmī* dalam tafsir ar-Rāzī, dan corak *falsafī* terdapat dalam karya ar-Rāzī ini karena beliau banyak menukil pendapat dari para ahli filsafat dan ilmu kalam.

Selanjutnya peneliti akan menampilkan beberapa analisa mengenai tafsiran QS. al-Baqarah ayat 178-179 menurut Muhammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī dan Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī:

Pada aspek *asbāb an-Nuzūl*, aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī menampilkan riwayat yang berbeda. Aṣ-Ṣābūnī memaparkan riwayat tentang kondisi pada masa jahiliah, dimana peradaban zaman itu terdapat suatu kaum yang zalim karena mempunyai derajat yang lebih tinggi dibanding kaum lainnya. Diceritakan budak dari kaum yang zalim tadi membunuh budak lainnya. Namun mereka tidak menghukum mati budak mereka karena mereka menganggap budak

²⁰⁸ Dewi Murni, 'Tafsir Dari Segi Corakya Lughawi, Fiqhi, Dan Ilmiy', *Jurnal Syahadah*, VIII.1 (2020), h. 71-72.

²⁰⁹ Murni, h. 82.

²¹⁰ Abdul Syukur, 'Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an', *El-Furqonia*, 01.01 (2015), h. 94.

dari kalangan mereka lebih tinggi derajatnya. Dalam tafsir ar-Rāzī, beliau menampilkan beberapa riwayat yang salah satunya adalah praktik kezaliman yang terjadi di daerah Arab. Mereka melampaui batas ketika menegakkan hukuman mati ataupun meminta *diyāt*. Disitu ar-Rāzī menampakkan sebuah contoh dua kabilah yang sedang bertengkar, dimana salah satu dari kabilah tersebut lebih mulia dibanding yang lain. Ketika budak dari kabilah yang lebih mulia menjadi korban, maka mereka akan menghukum mati orang merdeka. Jika korbannya adalah wanita, maka mereka akan menghukum laki-laki, begitu seterusnya.

Dari aspek sebab turunya ayat yang dihadirkan kedua mufasir, dapat diambil kesimpulan bahwa meskipun riwayat aṣ-Ṣabūnī dan ar-Rāzī mengutip riwayat yang berbeda tetapi keduanya sama-sama menampilkan praktik kezaliman yang terjadi pada perdaban jahiliah. Mereka yang lebih berkuasa bertindak semena-mena terhadap kaum yang lebih rendah derajatnya. Peristiwa inilah yang menjadi latar belakang turunnya ayat *qīṣās*

Aṣ-Ṣabūnī dan ar-Rāzī sepakat bahwa hukuman *qīṣās* wajib ditegakkan pada kasus pembunuhan. Hal itu dikarenakan redaksi yang digunakan dalam ayat tersebut adalah **كُتِبَ عَلَيْكُم**. Lafaz

كُتِبَ berfaidah wajib di dalam *ʿurf* syarak. Seperti dalam QS. al-Baqarah ayat 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ
 مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٨٣

183. *Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.*

Selain itu, lafaz *kutiba* menunjukkan hukum wajib juga sudah masyhur di kalangan penyair-penyair Arab dan berlaku di dalam tradisi orang Arab.

Dalam pemaknaan *qīṣās* keduanya juga sepakat bahwa *qīṣās* diartikan dengan memperlakukan manusia sebagaimana ia memperlakukan orang lain. Teori ini senada dengan beberapa teori yang dikemukakan oleh para ulama, seperti Muhammad Quraish Shihab dan Dr. Mushtafa al-Khin. Menurut Quraish Shihab *qīṣās* merupakan memperlakukan pelaku seperti ia memperlakukan

korban.²¹¹ Sedangkan menurut Dr. Mushtafa al-Khin *qiṣāṣ* adalah hukuman balasan, dimana pelaku dibalas seperti apa yang diperbuatnya kepada si korban.²¹²

Aṣ-Ṣabūnī dan ar-Rāzī mengemukakan bahwa pada setiap kasus pembunuhan wajib ditegakkan hukum *qiṣāṣ*, kecuali dalam beberapa kasus, seperti kasus orang tua yang membunuh anaknya. Mereka satu suara ketika terjadi kasus pembunuhan yang dilakukan oleh orang merdeka dan korbannya juga orang merdeka, begitupun ketika pelaku dan korbannya adalah sesama budak ataupun sesama wanita. Akan tetapi mereka berbeda argumen ketika terjadi perbedaan jenis pada kasus pembunuhan, seperti pembunuhan yang dilakukan oleh merdeka dan korbannya adalah budak.

Menurut al-Jazīrī dalam *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, di kalangan ulama empat mazhab terjadi perbedaan ketika menanggapi hal ini. Menurut mayoritas ulama selain ulama *ḥanafīyyah* orang merdeka yang membunuh seorang budak tidak dikenai hukuman *qiṣāṣ*. Sedangkan menurut ulama *ḥanafīyyah* orang merdeka tetap dikenai hukuman *qiṣāṣ* ketika membunuh seorang budak. Ulama *ḥanafīyyah* orang merdeka di-*qiṣāṣ* sebab membunuh seorang budak dikarenakan umumnya ayat yang menerangkan tentang *qiṣāṣ*. Selain itu, *qiṣāṣ* juga berpegangan dengan adanya unsur kesetaraan. Kesetaraan bisa diperoleh dari dua aspek, yakni setara dalam agama atau setara dalam *ad-Dār*. Ayat **أَحْرٌ بِأَحْرٍ**

وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى merupakan *takhṣīṣ bi aẓ-Ẓikr*, dimana pada kasus yang tidak disebutkan tidak berimbas pada *takhṣīṣ* tersebut, melainkan tetap mengikuti keumuman ayat, seperti kasus lelaki yang membunuh perempuan. Al-Jazīrī menyatakan faidah *takhṣīṣ* pada ayat tersebut adalah untuk menolak praktek-prakter yang terjadi dalam peradaban jahiliah, seperti menghukum mati orang yang tidak melakukan pembunuhan.²¹³ Selain itu, ada Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Abū Dāwud mengenai kasus ini:

²¹¹ M. Quraish Shihab, 'Tafsir Al-Mishbah', in 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 392.

²¹² Dr. Muṣṭafā Al-Khin, Dr. Muṣṭafā Al-Buga, and 'Ali Asy-Syarbajī, 'Al-Fiqh Al-Manhajī 'Alā Mazhab ḥAl-Imām Asy-Syāfi'ī', in 8 (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), h. 15.

²¹³ Abdurrahmān Al-Jazīrī, 'Kitāb Al-Fiqh 'Alā Al-Mazāhib Al-Arba'Ah', in 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), h. 251.

عَنْ سُمْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ قَتَلَ
عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ وَمَنْ جَدَعَهُ جَدَعْنَاهُ وَمَنْ خَصَّاهُ خَصَيْنَاهُ»
(رواه أبو داود)

“Keterangan Samurah: Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa membunuh budaknya, maka dia kami akan membunuhnya. Dan barangsiapa yang memotong budaknya, maka kami akan memotongnya. Dan barangsiapa yang mengebiri budaknya, maka akan kami kebiri.” (HR. Abū Dāwud)²¹⁴

Sementara dari kubu mayoritas Ulama, mereka mengambil *hujjah* dari ayat *الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْأُنْثَى*.

Termasuk salah satu *darūrī*-nya perbandingan ini adalah orang merdeka tidak di-*qiṣāṣ* sebab membunuh seorang budak, karena *qiṣāṣ* dibangun atas dasar kesetaraan. Sementara unsur kesetaraan dalam kasus pembunuhan yang dilakukan orang merdeka kepada budak tidak ditemukan. Selain itu, budak merupakan salah satu dari harta dagangan. Mereka diperjualbelikan, berbeda dengan orang merdeka. Dari analogi ini juga memperkuat dalil bahwa budak tidak setara dengan orang merdeka. Maka dari itu, hukum *qiṣāṣ* tidak ditegakkan pada kasus ini.²¹⁵

Menanggapi kasus ini Muhammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī memberikan *tarjih*-an. Menurut beliau dalam permasalahan ini pendapat yang lebih kuat adalah pendapat Ulama *Ḥanafīyyah*. Hal tersebut dikarenakan argumentasi yang mereka gunakan sangat rasional, terlebih dikuatkan dengan Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Abū Dāwud. Islam tidak membedakan antara orang merdeka dan budak dalam urusan terjaganya darah. Keharaman darahnya budak itu seperti haramnya darah orang merdeka. Jadi, orang merdeka tetap dikenai hukuman *qiṣāṣ* karena membunuh seorang budak.

Berbeda dengan dengan aṣ-Ṣābūnī, Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī lebih condong pada pendapat mayoritas Ulama. Ar-Rāzī

²¹⁴ Abū Dawud Sulaimān bin Dawud bin al-Jārūd aṭ-Ṭayālīsī Al-Bashrī, ‘Musnad Abī Dawud Aṭ-Ṭayālīsī’, in 2 (Kairo: Dār Hajr, 1999), h. 224.

²¹⁵ Al-Jazīrī, h. 252.

memandang huruf Alif dan Lam pada ayat **أَحْرُ بِالْحَرِّ** bermanfaat umum. Jadi setiap orang merdeka akan di hukum *qiṣāṣ* ketika membunuh orang merdeka. Apabila orang merdeka di- *qiṣāṣ* ketika membunuh seorang budak disyariatkan, maka orang merdeka dihukum *qiṣāṣ* tidak disebabkan membunuh orang merdeka yang lain. Dan hal tersebut menafikan keumuman ayat **أَحْرُ بِالْحَرِّ**.

Selain itu, ar-Rāzī juga mengungkapkan bahwa pada awal ayat, Allah mewajibkan untuk menjaga unsur kesepadanan. Sementara ayat **أَحْرُ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ** menunjukkan bahwa unsur kesepadanan dalam *hurriyyah* dan *'abdiyyah* itu dianggap. Apabila hukum *qiṣāṣ* ditetapkan kepada seorang yang merdeka sebab membunuh seorang budak, maka hal tersebut akan menghilangkan menjaga kesetaraan dalam hukum *qiṣāṣ*. Maka dari itu, hukum *qiṣāṣ* yang ditegakkan kepada seorang yang merdeka sebab membunuh seorang budak tidak di syariatkan.

Di dalam tata cara *qiṣāṣ*, aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī juga berbeda pendapat menanggapi hal tersebut. Dikalangan Ulama empat mazhab, hal ini juga menjadi sebuah perdebatan. Menurut Ulama *Ḥanafiyah* dan pendapat yang sahih dari mazhab *ḥanabilah* tidak ada tata cara pelaksanaan *qiṣāṣ* kecuali dengan menggunakan pedang, baik pelaku pembunuhan melakukan aksinya dengan menggunakan pedang, sihir, batu besar, menenggelamkan, atau membakar. Hal tersebut dikarenakan tata cara selain menggunakan pedang di dalamnya terdapat unsur *muṣlah*, yang mana dengan adanya *muṣlah* ini akan menjadikan tambahnya penyiksaan. Selain itu, hal tersebut juga dilarang oleh Rasulullah saw.

Ulama *Ḥanafiyah* dan pendapat yang sahih dari mazhab *ḥanabilah* *istidlāl*-nya berdasarkan Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abī Syaibah:

عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
«لَا قَوَدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»

“Keterangan dari al-Hasan. Beliau berkata: Rasulullah saw bersabda: Tidak ada hukum *qiṣāṣ* kecuali dengan pedang.”²¹⁶

Sedangkan menurut Ulama *Syāfi’iyyah* dan *Mālikiyyah* mengungkapkan bahwa tata cara dalam pelaksanaan *qiṣāṣ* sesuai dengan aksi yang pelaku lancarkan kepada korbannya. Apabila pelaku membunuh korbannya dengan menggunakan pedang, maka ia dieksekusi dengan menggunakan pedang. Begitu juga ketika pelaku membunuhnya dengan menggunakan batu, mendorong dari tempat yang tinggi, dibiarkan kelaparan, ditenggelamkan, atau dibakar. Akan tetapi jika wali korban memperkenankan praktek pelaksanaan *qiṣāṣ* dengan menggunakan pedang, maka hal tersebut diperbolehkan.

Ulama *Syāfi’iyyah* dan *Mālikiyyah* mengambil dalil berdasarkan al-Qur’an, Hadis, dan *ma’qūl*. Adapun dari al-Qur’an mereka mengutip QS. an-Nahl ayat 126:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ۗ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ۗ ١٢٦

126. Jika kamu membalas, balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Sungguh, jika kamu bersabar, hal itu benar-benar lebih baik bagi orang-orang yang sabar. (QS. an-Nahl: 126)

Adapun dari Hadis Nabi mereka mengambil dalil dari periwayatan al-Baihaqī:

وَرَوَيْنَا فِي حَدِيثِ عِمْرَانَ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْبَرَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « وَمَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَا، وَمَنْ عَرَّقَ عَرَّقْنَا »

“Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa membakar orang lain, maka kami akan membakarnya, dan barangsiapa menenggelamkan orang lain, maka kami akan menenggelamkannya.” (HR. al-Baihaqī)²¹⁷

²¹⁶ Syaibah, h. 432.

²¹⁷ Abū Bakr Al-Baihaqī, ‘As-Sunan Aṣ-Ṣagīr Li Al-Baihaqī’, in 3 (Karachi: Jāmi’ah ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1989), h. 215.

Sedangkan dari sisi rasionalitas, mereka membuat argumen bahwa makna dari *qisās* adalah kesepadanan. Maka dari itu, wajib memperlakukan pelaku pembunuhan sebagaimana ia memperlakukan korban.²¹⁸

Menanggapi perbedaan ini, aṣ-Ṣābūnī lebih condong pada pendapat Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Aḥmad karena dalam praktek membalas dengan selain pedang, seperti membakar, menenggelamkan, dan lain-lain, terkadang didalamnya melebihi dari sepadan, dan hal tersebut dinamakan melebihi batas. Sedangkan Imām ar-Rāzī dalam masalah ini lebih condong pada pendapat Imām Syāfi'ī dan Imām Mālik. Ar-Rāzī berpendapat bahwa apabila kita menghukumi *dalālah* dari ayat *qisās*, yakni harus adanya unsur kesepadanan, tidak mencakup pada semua perkara maka ayat tersebut menjadi *mujmal*. Sedangkan apabila kita menghukumi bahwa ayat ini adalah umum, maka ayat ini *mufīdah*. Selain itu, pendapat Imām Syāfi'ī dan Imām Mālik didukung dengan Hadis seperti disebutkan diatas. Meskipun dari kubu Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Aḥmad juga berlandaskan dari Hadis Rasulullah. Terakhir ar-Rāzī menjelaskan ketika ada beberapa Hadis yang bertentangan, maka *dalālah*-nya ayat masih ditetapkan dan disepikan dari pertentangan.

Aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī satu suara mengenai pelaku yang dimaafkan oleh wali korban. Bagi wali korban diwajibkan bersikap baik kepada pelaku yang dimaafkan ketika menagih *diyat*, yakni dengan tidak membentak ataupun bersikap kasar. Dan bagi pelaku yang dimaafkan wajib untuk bersikap baik juga ketika membayar *diyat*, yaitu dengan tidak menunda-nunda pembayaran, tidak mempersulit, dan ketika membayar bersikap ramah disertai raut wajah yang ceria. Selain itu, untuk pelaku yang dimaafkan tidak diperkenankan untuk berbohong dengan mengaku tidak punya harta untuk dibayarkan, padahal dia sedang dalam keadaan lapang.

Aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī juga sepakat bahwa pensyariaan *qisās* dan diperbolehkan beralih kepada *diyat* ketika wali korban memaafkan merupakan keringanan yang Allah berikan kepada umat Nabi Muhammad. Hal tersebut dikarenakan penganut kitab Taurat tidak diperbolehkan beralih pada *diyat* dan hanya boleh melaksanakan *qisās*. Penganut kitab Injil wajib

²¹⁸ Wahbah Az-Zuhāili, 'Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh', in 6 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2008), 265-267.

memaafkan pelaku pembunuhan dan tidak boleh menegakkan *qiṣāṣ* ataupun meminta *diyat*. Sedangkan bagi umat Nabi Muhammad diperbolehkan memilih antara menegakkan *qiṣāṣ* dan mengambil *diyat*. Inilah bentuk keringanan yang merupakan suatu rahmat dari Allah kepada Umat Rasulullah saw.

Aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī berpendapat bahwa bagi orang yang melampaui batas akan mendapatkan siksa yang pedih dari Allah swt di akhirat kelak. Dalam menafsiri orang yang melampaui batas, keduanya bersepakat bahwa maksud dari melampaui batas adalah wali korban membunuh pelaku setelah wali korban memaafkannya dan menerima *diyat*. Ar-Rāzī menambahkan bahwa praktek melampaui batas bukan hanya sekedar itu, melainkan banyak praktek lagi mengenai tafsiran orang yang melampaui batas, seperti praktek membalas selain pelaku pembunuhan dan menuntut lebih dari ketetapan syarak.

Aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī menjelaskan bahwa di dalam syariat *qiṣāṣ* terdapat kehidupan. Maksud dari adanya kehidupan dalam hukuman *qiṣāṣ* adalah ketika orang yang hendak melakukan pembunuhan mengetahui konsekuensi bahwa dia juga akan dihukum bunuh maka dia akan membatalkan aksinya tersebut. Disitulah letak kehidupan dalam hukuman *qiṣāṣ*, yakni kehidupan kehidupan bagi calon pelaku, calon korban, dan selain keduanya. Kehidupan bagi calon pelaku karena pelaku menggugurkan niatnya untuk membunuh. Kehidupan bagi calon korban karena calon pelaku mengetahui konsekuensi dari aksinya, akhirnya dia tidak jadi membunuh calon korbannya. Sedangkan kehidupan bagi selain calon pelaku dan calon korban karena adanya kehidupan bagi calon pelaku dan calon korban, maka terdapat pula kehidupan bagi orang-orang yang fanatik kepada keduanya. Hal itu disebabkan, dengan adanya pembunuhan maka fitnah dapat menjadi besar, dan mendatangkan pada peperangan. Sementara tujuan akhir dari peperangan adalah pembunuhan.

Aṣ-Ṣābūnī juga mengomentari hukum positif di masa sekarang. Dimana hukum tersebut membuat hati manusia menjadi halus dengan menganggap sadis hukuman mati kepada pelaku pembunuhan. Selain itu mereka juga membuat argumen dengan mengasihani pelaku pembunuhan dari hukuman mati. Kalau kita berbicara mengenai sayang, tentu orang yang dibunuh dengan cara yang zalim lebih berhak mendapat kasih sayang daripada pelaku pembunuhan. Dan ketika semua orang mengasihani pelaku pembunuhan, lantas siapa yang mengasihani

masyarakat dari orang-orang yang berbuat kerusakan! Aṣ-Ṣābūnī menjelaskan bahwa pola pikir seperti ini merupakan pola pikir yang sempit dan tidak sehat. Apabila kita berpikir panjang dengan akal pikiran tentu kita akan mengasihi masyarakat dari kaum-kaum yang berbuat kezaliman.

ar-Rāzī menambahkan bahwa ada yang memaknai *qiṣāṣ* dengan al-Qur'an. Berarti maksud dari ayat **وَلَكُمْ فِي**

الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ adalah di dalam al-Qur'an terdapat kehidupan bagi hati-hati kalian.

Selanjutnya keduanya juga membahas ayat **وَلَكُمْ فِي**

الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ dari kajian kebahasaan. Aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī mengemukakan bahwa unsur *ījāz* dalam ayat ini sampai pada derajat yang paling tinggi. *Ījāz* merupakan menghadirkan makna yang dimaksud dengan menggunakan lafaz yang lebih sedikit daripada lafaz pada normalnya, disertai terpenuhinya kesempurnaan tujuan.²¹⁹ Termasuk dari salah satu lembut-lembutnya ilmu sastra Arab di dalam ayat ini adalah dijadikannya lawan kata termuat dalam lawan kata yang pertama, yakni dijadikannya kehidupan di dalam hukum *qiṣāṣ*. Dan ayat ini dari segi *ījāz*-nya mencapai derajat yang paling luhur. Karena para penyair Arab mengibaratkan makna dari ayat ini dengan beberapa ibarat seperti **قتل البعض إحياء**

القتل للجميع, أكثروا القتل ليقل القتل. Namun ibarat yang paling

agung, yang diproduksi oleh para penyair Arab adalah **القتل**

أنفى للقتل. Mengenai permasalahan ini, ar-Rāzī menjelaskan perbedaan antara produk terbaik dari kalangan penyair Arab dan al-Qur'an.

²¹⁹ Muhammad Yāsin bin 'Īsā Al-Fādānī, *Husn Aṣ-Ṣiyāghah* (Rembang: Maktabah al-Anwāriyyah), h. 71-72.

1. Ayat al-Qur'an lebih ringkas disbanding produk terbaik penyair Arab.
2. Secara zahir produk terbaik penyair Arab menetapkan bahwa adanya perkara itu menjadi sebab tidak adanya perkara tersebut. Sementara hal itu adalah hal yang mustahil.
3. Di dalam produk terbaik penyair Arab terdapat pengulangan kata, sementara di dalam ayat al-Qur'an tidak ada pengulangan ayat.
4. Pembunuhan yang dilakukan secara tidak menafikan suatu pembunuhan, justru hal tersebut memicu pembunuhan lainnya. Maka dari itu, zahir dari produk terbaik penyair Arab ini batal.

Tabel Komparasi Penafsiran QS. al-Baqarah ayat 178-179 Menurut aṣ-Ṣābūnī dan ar-Rāzī

No.	Objek Kajian	Aṣ-Ṣābūnī	Ar-Rāzī
1.	Metode penafsiran	<i>Tahlīlī</i>	<i>Tahlīlī</i>
2.	Sumber penafsiran	<i>Ra'yu</i>	<i>Ra'yu</i>
3.	Objek penafsiran	Ayat-ayat hukum	Seluruh ayat al-Qur'an
4.	Sistematika Penulisan	<i>Mauḍū'ī</i>	<i>Tahlīlī</i>
5.	Corak Penafsiran	<i>Fiqhī</i>	<i>'Ilmī, falsafī, dan fiqhī.</i>
6.	<i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Menerangkan praktik kezaliman pada masa jahiliah	Menerangkan praktik kezaliman pada masa jahiliah
7.	Penegakan hukum <i>qiṣāṣ</i> pada kasus pembunuhan	Wajib	Wajib
8.	Pemaknaan <i>qiṣāṣ</i>	Memperlakukan manusia sebagaimana ia memperlakukan orang lain	Memperlakukan manusia sebagaimana ia memperlakukan orang lain
9.	Pembunuhan yang dilakukan orang merdeka kepada seorang budak	Di- <i>qiṣāṣ</i>	Tidak di- <i>qiṣāṣ</i>

10.	Tata cara <i>qisās</i>	Menggunakan pedang	Sesuai cara pelaku membunuh korbannya
11.	Wali korban bersikap baik kepada pelaku yang dimaafkan ketika menagih <i>diyat</i>	Wajib	Wajib
12.	Pelaku bersikap baik kepada wali korban ketika membayar <i>diyat</i>	Wajib	Wajib
13.	Diperbolehkan bagi wali korban beralih dari <i>qisās</i> ke <i>diyat</i>	Keringanan dari Allah swt.	Keringanan dari Allah swt.
14.	Orang yang melampaui batas	Wali korban membunuh pelaku pembunuhan setelah diberi ampunan dan setelah menerima <i>diyat</i>	Wali korban membunuh pelaku pembunuhan setelah diberi ampunan dan setelah menerima <i>diyat</i> . Dan praktek-praktek yang terjadi pada masa jahiliah.
15.	Hukuman bagi orang yang melampaui batas	Mendapat siksa yang pedih dari Allah di akhirat	Mendapat siksa yang pedih dari Allah di akhirat
16.	Hikmah <i>qisās</i>	Ada kehidupan dibalik <i>qisās</i>	Ada kehidupan dibalik <i>qisās</i>
17.	Ayat yang menerangkan hiikmah <i>qisās</i>	Mengandung unsur sastra yang sangat tinggi	Mengandung unsur sastra yang sangat tinggi