

## BAB IV

### DESKRIPSI DAN PEMBAHASAN

#### A. Biografi al-Kiya al-Harasi

Dalam membahas biografi al-Harasi ini, ada beberapa bagian yang perlu peneliti pertegas sebagaimana berikut.

##### 1. Kelahiran al-Kiya dan Pendidikannya

Nama asli al-Kiya al-Harasi yaitu 'Imaduddin Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Ali at-Thabari yang terkenal dengan sebutan al-Kiya al-Harasi. Makna al-Kiya menurut bahasa selain arab ('*ajam*) yaitu orang yang pangkatnya tinggi diantara manusia. Beliau adalah guru besar di Baghdad. Beliau lahir pada bulan dzulqa'dah tahun 450 hijriyah. Kelahiran beliau dari kota Khurasan terdidik oleh kedua orang tuanya hingga beliau melakukan perjalanan ilmiah<sup>1</sup>.

Menurut M. Husain Adz-Dzahabi Al-Kiya lahir pada tanggal 5 Dzulhijjah 450 H di Thabaristan. Beliau menetap di Baghdad dan belajar di madrasah Nidhamiyah. Perjalanan dari thabaristan untuk belajar ilmu kepada Imam Haramain di Naisabur saat beliau berumur 18 tahun. Beliau menekuni ilmu *fiqih* dan *ushulnya* kemudian masuk kota Baihaq dan belajar hadis di sana dari Zaid bin Sholih al-Amali dan beliau berguru kepada Imam Haramain al-Juaini, Abu al-Fadl Zaid bin Sholih al-Amali at-Thabari, Abu Ali al-Hasan Muhammad as-Shaffar<sup>2</sup>. Kata *al-Kiya* menurut Husain bermakna 'sesorang yang mempunyai pangkat besar' atau bermakna 'seseorang yang dihormati di hadapan manusia'<sup>3</sup>.

Al-Kiya al-Harasi berguru kepada Imam Haramain al-Juwaini sampai beliau pintar. Dan beliau terkenal anak didik yang paling agung diantara anak didik lainnya setelah al-Ghazali sebagaimana yang

---

<sup>1</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1405, vol. 1, hlm. 1.

<sup>2</sup> Muhammad Husain ad-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Maktabah Mush'ab bin Umar al-Islamiyah, Beirut, 2004, vol. 2, hlm. 158.

<sup>3</sup> *Ibid*, hlm. 158.

diceritakan oleh Abi Ali al-Hasan bin Muhammad as-Shaffar dan orang lainnya<sup>4</sup>.

## 2. Wafatnya al-Kiya

Wafatnya al-Harasi pada hari kamis waktu ashar pada bulan muharram tahun 504 H di Kota Baghdad. Dan beliau dimakamkan di makam Syeh Abi Ishaq As-Syairazi dan yang menghadiri pemakamannya yaitu Syarif Abu Thalib Az-Zaini, dan Qodhi Abul Hasan bin Ad-Damaghani keduanya adalah pemuka madzhab Hanafiah dan antara al-Kiya dengan keduanya selalu bersaing ketika masih hidup<sup>5</sup>.

## 3. Latar Belakang Sosial, Budaya dan Politik al-Kiya

Setelah beliau belajar di Baihaq kemudian masuk kota Baghdad. Beliau menjadi pelayan raja Barkiyaruq bin Malik Syah dinasti Bani Saljuk. Beliau mendapat penghormatan darinya berupa harta dan kedudukan sehingga terkenal dan menjadi qadhi. Beliau mempunyai banyak ilmu di antaranya menguasai hadis (*muḥaddis*) sehingga majlis beliau dipenuhi dengan pengamalan hadis. Kemudian beliau menjadi kepala madrasah Niḍamiyah satu tahun pada tahun 493 H. Al-Kiya adalah orang yang cerdas tajam pikirannya sehingga apa yang diajarkan oleh al-Ḥaramain beliau kuasai semua dan dikatakan sebagai orang keduanya Abi Ḥamid al-Ghazali. Al-Kiya sangat pintar masalah fiqih, uṣul dan Khilaf yang menjadi seorang imam yang banyak pemikirannya, mempunyai suara yang indah dan tampan fashih dalam berbicara<sup>6</sup>.

Pengalaman *pertama*, al-Kiya al-Harasi menjadi penasehat kerajaan Muḥammad di barat setelah perdamaian dan kerajaan di timur milik keponakannya dan dilengser dan diberikan mandat sebagai kepala Madrasah Niḍamiyah supaya masyarakat mencintai ilmu, namun tidak tahu apa sebabnya pada tanggal 8 Rajab beliau dilengser dari Nidhamiyah tahun 484 H. Al-Harasi adalah sangat di hormati nasehatnya oleh Barkiyaroq. Dan telah diceritakan bahwa ketika raja mengirim surat kepada beliau

<sup>4</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Op. Cit.*, hlm. 1-5.

<sup>5</sup> Adz-Dzahabi, *Op.Cit.*, hlm. 327, al-Kiya al-Harasi, *Op.Cit*, hlm. za'.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 327.

tentang masalah kerajaan apa yang di ketahuai beliau dalam pakaian dan tempat duduk raja dan apa yang dilihat beliau dari harta dan kesenangan dunia, beliau menanggapinya dengan berkata: ‘saya melihat sesuatu yang mengherankan dan beliau menasehati Barkiyaroq bahwa semua itu lebih baik surga ketimbang kesenangan sementara’<sup>7</sup>.

Perjalanan al-Kiya al-Harasi dimulai dari kota Naisabur dan belajar di sana. Kemudian dilanjutkan ke kota Baihaq dan belajar di sana juga. Setelah di Naisabur dan Baihaq beliau menuju kota Iraq dan menjadi guru besar di Baghdad sampai meninggal dunia tahun 504 H<sup>8</sup>.

*Kedua*, pengalaman al-Kiya pada masa itu terkena tuduhan yang ditujukan kepadanya sebagaimana yang dikatakan muridnya, yakni As-Salafi bahwa: al-Juaini berkata pada murid-muridnya apabila kalian ingin melihat ulama *tahqiq* lihatlah Khawafi, kalau menginginkan aliran yang benar ikutilah al-Ghazali, dan belajarlah ilmu *bayan* kepada al-Kiya yang mempunyai banyak harta dan kehormatan. Dan al-Kiya dikabarkan mempunyai ilmu batin yang oleh karenanya beliau dilengser raja dari kepala madrasah Niḍamiyah padahal masyarakat sudah mengetahui bebasnya beliau dari tuduhan itu sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Atsir. As-Subuki mengatakan bahwa dilengsernya al-Kiya dari madrasah disebabkan oleh tuduhan kepada beliau mengajarkan ilmu bathin yang sesuai golongan Ismailiyah kemudian tuduhan itu menjadi-jadi sehingga ditemukan orang sesungguhnya yang mengajarkan ilmu bathin bernama Ibnu Shabah orang golongan Ismail yang dijuluki al-Kiya juga. Dan sudah diketahui bahwa karena *laqab* yang sama beliau terkena tuduhan<sup>9</sup>.

#### 4. Kefanatikan Terhadap Syafi’i dan Kedudukan Ilmiah al-Kiya

Dalam masalah penafsiran al-Kiya al-Harasi beliau selalu membela terhadap madzhab Imam Syafi’i mulai dasar, cabang dan pengeluaran hukum dan beliau selalu fanatik dalam penta’wilan Imam Syafi’i sebagaimana perbuatan orang fanatik yang selalu mengikuti imam

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 327.

<sup>8</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Ahkam al-Qur’an*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah: 2001, juz 1-2, hlm. ha’.

<sup>9</sup> Syaikh al-Khudhori, *Tarikh at-Tasyri’ al-Islami*, al-Haramain, hlm. 200.

yang difanatikinya, yakni Syafi'i. Dan sesungguhnya kefanatikan madzhab adalah pedang yang sangat tajam maka banyak ulama yang menolok madzhab. Pada kesempatan lain melayani *fiqh* islami. Tetapi dalam sebagian cara-cara yang telah digunakan oleh ulama, ada bentuk pemindahan yang halus terhadap nas dan penafsirannya dalam membawa makna tertentu yang menguatkan pada penggambaran pemikiran yang dahulu dan dalam kondisi fikih Islam yang digeluti<sup>10</sup>.

Al-Kiya mempunyai banyak pendapat dalam ilmu fiqh baik yang tertulis dalam kitab *Aḥkam al-Qur'an* yang bercorak *fihi* pertama atau lainnya karena al-Kiya adalah ulama fikih Syafi'iyah. Beliau sudah tegas menyatakan bahwa setelah beliau berpikir tentang madzhabnya orang dulu dan ulama sekarang. Beliau telah mencoba madzhab dan pendapat mereka semua akhirnya al-Kiya berkesimpulan bahwa madzhab Syafi'i adalah yang paling cocok untuk beliau karena lebih kuat dan lebih berhati-hati. Sehingga pendapat dan pemikiran as-Syafi'i bisa naik dari persangkaan menjadi valid dan yakin<sup>11</sup>.

Al-Kiya adalah anak kesayangan Imam Haramain dalam pelajaran sampai-sampai beliau dijuluki al-Ghazali II bahkan al-Kiya lebih tampan dan punya suara bagus. Al-Ghazali dalam pemahaman lebih cerdas dan lebih benar pemikirannya namun tidak kalah al-Kiya juga lebih cepat penjelasannya dan lebih jelas perkataannya. Beliau hidup di masa kerajaan Bani Saljuk pada masa pemerintahan raja Muḥammad al-Mālik Barkiyarūs bin Maliksyūh as-Saljuki. Beliau di hormati dengan pemberian harta dan pangkat sehingga beliau mendapatkan jabatan sebagai qadhi di kerajaan tersebut. Beliau adalah ahli hadis oleh karenanya semua pemikiran dan majlis-majlis beliau selalu mengamalkan hadis. Fanatik beliau terhadap Imam Syafi'i dimulai dari pembelajaran beliau dari Imam Haramain yang telah mempengaruhi pemikiran beliau. Pengaruh ini sangat jelas dari segi

---

<sup>10</sup> Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Op. Cit.*, hlm. 328.

<sup>11</sup> Al-Harasi, *Op.Cit*, hlm. wawu.

bahasa keduanya yang sama. Imam Ḥaramain mengetahui kefanatikan al-Harasi terhadap Syafi'iyah<sup>12</sup>.

Oleh karenanya, Imam Ḥaramain menggiring al-Harasi terhadap madzhab Abi Ḥanifah sebagaimana yang telah dilakukan al-Harasi. Hal ini telah jelas dari muqaddimah tafsirnya Al-Harasi sebagaimana yang telah beliau paparkan sesungguhnya madzhab Asy-syafi'i adalah madzhab yang paling benar, tepat sesuai dan kuat. Pandangan Asy-Syafi'i dalam kebanyakan pendapat dan pembahasan itu bisa naik pada derajat praduga dan prakira menuju derajat haq dan yaqin. Penyebab hal itu adalah beliau – Imam Syafi'i – mendasarkan madzhabnya dengan kitab Allah yang tidak akan terkenang kebathilan dari depan dan belakangnya, yang diturunkan oleh tuhan yang maha bijaksana dan terpuji. Beliau juga diberi anugerah bias memahami makna-makna sulitnya Al-Qur'an, mengarungi samudranya untuk mengeluarkan isi-isinya. Dan sesungguhnya Allah membuka pintu-pintu-Nya, memudahkan sebab-Nya, menghilangkan hijab-Nya yang tidak dimudahkan oleh selain-Nya dan tidak diberikan kepada selain-Nya<sup>13</sup>.

Dalam pemikiran ilmiahnya, peneliti dapat mengklasifikasikan model pandangan al-Harasi ke beberapa fase dan obyek sebagaimana berikut:

1) Kontribusi Pemikiran al-Kiya Terhadap Fiqhiyyah

Pendapat al-Kiya terhadap masalah fiqhiyyah tentang *taqlid* (mengikuti madzhab) adalah memilih konsisten madzhab (*iltizamu al-mazhab*). As-Saukani berkata, “Orang yang memperbolehkan taqlid apakah wajib bagi mereka untuk selalu konsisten pada madzhab yang diikuti?” Banyak ulama yang mengatakan bahwa diharuskan selalu konsisten bermazhab. Sebagaimana yang dipilih oleh al-Kiya. Ulama lainnya berkata bahwa tidak wajib konsisten kepada madzhabnya sebagaimana yang telah *dirājihkan* oleh Ibnu Burhan dan Nawawi yaitu

<sup>12</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Op. Cit.*, hlm. 3-5.

<sup>13</sup> Sayyid Ali Iyazi, *al-Mufassirūn Hayātuhum Wamanhajuhum*, t.t., hlm. 119

madzhab Ḥanabilah. Al-Kiya berkata bahwa jika wajib mengikuti sahabat maka kewajibannya adalah tidak lantas menghilangkan perkhilafan karena tidak mengetahui perkhilafan berarti tidak membangkitkan ijma' ulama<sup>14</sup>.

#### 2) Pendapat al-Kiya Tentang Masalah Aqidah

Dalam kitab-kitab terjemah dikatakan bahwa al-Kiya adalah bermadzhab Asy'ari yang banyak memberikan kontribusi pemikiran dan pembelaan terhadap pendapat-pendapat mereka tentang aqidah. Al-Harasi berada di Baghdad bermadzhab Asy'ari sehingga beliau dituduh mengajarkan ilmu bathin dan raja bermaksud untuk membunuhnya namun dicegah oleh Abu al-Abbas Ahmad al-Mustadhir billāh dan menyaksikan bebasnya beliau dari tuduhan itu. Al-Kiya mempunyai dasar yang kuat dalam masalah aqidah dengan menisbatkan pada hadis yang ada dari az-Zarkasyi dari al-Ghazali tentang sifat Allah. Hadis tentang kalam adalah ditunjukkan oleh barunya alam dengan dalil yang telah terkenal menurut al-Muktazilah<sup>15</sup>.

#### 3) Fatwa-Fatwa al-Kiya

Al-Harasi memberikan banyak fatwa yang telah disebutkan dalam induk referensi yang telah dinukil oleh sejumlah murid beliau. Di antaranya yaitu Abu Dhahir as-Salafi ketika berkata, "Saya minta fatwa kepada guru kami, al-Kiya al-Harasi sebagaimana yang diucapkan oleh al-Imam semoga Allah memberikan kepandaian kepadanya, ada seorang yang memberikan wasiat dengan sepertiga hartanya untuk ulama dan fuqahak, apakah kamu memasukkan ahli hadis ini sebagai orang yang diberi wasiat atau tidak?" Kemudian Syaikh menulis di bawah pertanyaan, "Ya. Jadi, jawabannya itu masuk orang yang diwasiati. Bagaimana tidak masuk? Padahal Nabi saw. bersabda barang siapa dari umatku yang menghafalkan hadis dari perkara agamanya maka di hari kiamat besuk akan dibangkitkan menjadi orang yang ahli fiqih dan alim."

#### 4) Murid-Murid al-Kiya al-Harasi

---

<sup>14</sup> Ibid, hlm. 120.

<sup>15</sup> Syekh Muḥammad al-Khudhori, *Op. Cit*, hlm. 200.

Di antara murid-murid al-Kiya adalah:

- (1) Ahmad bin Ali bin Muhammad al-Wakil, Abu al-Fath al-Baghdadi yang terkenal dengan Ibnu Burhan beliau asalnya bermadzhab hanbali kemudian pindah madzhab Syafi'i. Wafat tahun 520 H.
  - (2) Said bin Muhammad bin Ahmad, Abu al-Mansur al-Razaz, salah satu imam Syafi'iyah di Baghdad wafat tahun 539 H.
  - (3) Abdullah bin Muhammad bin Ghalib al-Jaili wafat tahun 560 H.
  - (4) Said al-Khair bin Muhammad al-Anshari.
  - (5) Muhammad al-Mahdi bin Tumart as-Shanhaji.
  - (6) Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Salifah, Abu Thahir as-Salafi.
  - (7) Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Abdul Qadir bin Hisyam al-Khathib, Abu al-Fadhl bin Abi Nasr at-Thusi kemudian al-Baghdadi.
  - (8) Al-Khadhr bin Nasr bin Aqil, abu al-Abbaz al-Irbiliahli fiqih madzhab Syafi'i wafat tahun 567 H.
  - (9) Abdul Wahid bin al-Hasan bin Muhammad bin Ishaq bin Ibrahim.
  - (10) Umar bin Ahmad bin Ikrimah, Abu al-Qasim Ibnu al-Bazari, madzhab Syafi'i ulama fiqihnya Jazirah wafat 560 H.
  - (11) Abu Ali Muhammad bin Abdullah al-Basthami madzhab Syafi'i yang terkenal dengan Imam madzhab.
  - (12) Yusuf bin Abdul aziz Abu al-hajjaj al-Manauraqi<sup>16</sup>.
- 5) Hasil karya al-Kiya al-Harasi

Al-Kiya termasuk ulama Syafi'iyah yang sangat produktif sehingga memberikan kontribusi terhadap wawasan Islam diantara karyanya yaitu:

- (1) *Ahkamu al-Qur'an*, bercorak *fiqhi*. Ini adalah kitab tafsir yang akan peneliti bicarakan<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Sayyid Ali Iyazi, *Op. Cit*, hlm. 121.

<sup>17</sup> Al-Kiya, *Op.Cit*, hlm. Jim.

- (2) *At-Ta'liq*, dalam *Ushul al-Fiqhi*.
- (3) *Talwh Madarik al-Ahkam*, berisi kaidah-kaidah tentang hukum *fiqh*.
- (4) *Mathali' al-Ahkam*.
- (5) *Syifa' al-Mustarsyidin fi Mabahits al-Mujtahidin*
- (6) *Lawami' Ad-Dalail fi Zawiya al-Masail*.
- (7) *Masail Naqdu Mufradat al-Imam Ahmad*, kitab penentangan mufradatnya imam Ahmad bin Hanbal<sup>18</sup>.

## B. Pengenalan Kitab, Muqaddimah dan Metode Pengarang

### 1. Pengenalan Kitab *Ahkam al-Qur'an*

Menurut M. Husain Adz-Dzahabi dalam kitab *at-Tafsir wa al-Mufasssirūn* bahwa tafsir ini termasuk karangan yang sangat penting di dalam tafsir fiqhi madzhab Syafi'i yang notabene pengarangnya adalah penganut madzhab Syafi'i. Beliau tidak mengatakan sebagai penganut Jashshash yang bermadzhab Hanafiyah yang menafsiri ayat al-Qur'an dengan meniru kaidah madzhab Syafi'i. Dan kefanatikan al-Kiya terhadap Syafi'iyah sudah terang dalam mukaddimah tafsirnya.

Husain ad-Dzahabi mengiyakan kefanatikan al-Kiya terhadap Syafi'iyah dan membuktikan bahwa al-Kiya benar-benar mengikuti kaidah dan cabang madzhab Syafi'i dan tidak sembarangan dalam menakwilkan ayat. al-Kiya adalah orang yang sangat sopan terhadap para Imam dan berseberangan dengan apa yang telah dilakukan al-Jashshash. Beliau seorang yang sangat hati-hati dalam perkataan dan tulisan terhadap imam madzhab lain dan orang yang menentang terhadap pendapatnya. Al-Kiya tidak memojokkan pendapat lawannya sebagai mana yang dilakukan al-Jashshash. Akan tetapi al-Kiya sangat keras dalam mempertahankan pendapatnya, kuat dalam berdebat dan setiap perkara yang telah kami perhatikan al-Kiya selalu menawarkan letak perhilafan yang dikatakan al-Jashshash dalam tafsirnya yang mencela Syafi'iyah. Al-Kiya menyalahkan

---

<sup>18</sup> Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Op. Cit*, hlm. 160.

pikiran yang meragukan Syafi'i menuju madzhab Syafi'i dengan argumen yang bisa menyelamatkan banyak orang<sup>19</sup>.

Kitab ini termasuk karangan yang penting dalam tafsir fiqhi menurut Syafi'iyah dan kitab pertama yang sampai pada kita yang sudah tercetak. Serta mengetahui bahwasannya kitab *Ahkamul Qur'an* yang dinisbatkan pada Imam Syafi'i adalah kumpulannya Al-Baihaqi dan penafsiran ayat-ayat *ahkam* tidak bisa merata dengan sempurna namun kitab ini menerangkan keseluruhan ayat *ahkam* sesuai dengan gaya bahasa pembahas dalam disiplin ilmu ini.

Pengarang memaparkan tentang metode yang digunakan seraya berkata “dan ketika aku mengetahui fenomena kefanatikan madzhab dengan menggunakan madzhab Syafi'i daripada lainnya aku menginginkan mengarang kitab tentang *Ahkam al-Qur'an* dengan menjelaskan apa yang telah diperbuat oleh Imam Syafi'i dari pengambilan dalil-dalil permasalahan yang sulit dan saya mengumpulkan terhadapnya apa yang telah saya rangkai sesuai dengan kerangka. Dan saya sesuaikan kerangka tersebut sebagaimana yang telah Imam Syafi'i lakukan sesuai kemampuan saya.” Beliau dengan rendah hati berkata “Tidak ada yang mengetahui pangkat kitab ini dan perkara yang di dalamnya dari sesuatu yang mengagumkan kecuali orang yang mendapatkan bagiannya dari ilmu *ma'qul* dan *manqul* dan orang yang meluas ilmu cabangnya kemudian dia fokus terhadap fashal-fashal ini dengan kaca yang benar”<sup>20</sup>.

## 2. Mukaddimah *Ahkamu al-Qur'an* Karya al-Harasi

Di sana disebutkan bahwa asy-Syeh al-Imam yang agung Sayyid Syamsul Islam Imaduddin Imamnya umat Cahayanya syariat panutannya dua golongan yakni ahli dhohir dan ahli bathin Abu Hasan Ali bin Muhammad At-Thabari r.a. berkata, “Segala puji bagi Allah yang telah mengagumkan kita dengan menurunkan al-Qur'an dan memuliakan kita dengan mengetahui ta'wil al-Qur'an dan menyembuhkan dada kita dengan

<sup>19</sup> M.Husain ad-Dzahabi, *Op. Cit*, hlm. 159.

<sup>20</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Ahkam al-Qur'an*, pen Muhammad Ali Baidhon, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah: Beirut Lebanon, hlm. tha'.

penjelasan al-Qur'an dan menunjukkan kita dari kegelapan sesat dan kebutaan bodoh dan menjadikan al-Qur'an suatu neraca yang lurus tidak melenceng dari kebenaran dan sinar hidayah yang tidak terhalang dari obor cahaya tanda kekuasaan-Nya, dan pengetahuan keselamatan yang tidak sesat dari inti sunnah Nabi dan tidak mendapatkan tangan-tangan kerusakan dari hubungan dengan tali penjagaannya. Kami memuji pada Allah atas bermacam-macam cobaannya dan berwarna-warna nikmatnya dan kami bersaksi bahwa tak ada tuhan selain Allah dan tak ada sekutu bagi-Nya sebagai persaksian orang yang minta penjagaan dengan tali-Nya dan saya bersaksi bahwa sesungguhnya adalah hamba-Nya dan rasul-Nya pilihan-Nya dan nabi-Nya dia mengutus nabi dengan penjelasan yang telah Allah jelaskan dan lisan yang telah Allah fasihkan dan Dia menjelaskan syariat-Nya dan agama yang Allah memudahkannya maka Nabi selalu memberikan maslahat dan tidak ada kekerasan kecuali beliau jauhkan semoga sholawat Allah berlimpah kepada Nabi Muhammad sesuai dengan tahlil malaikat dan tasbihnya dan terhadap orang yang menolong dan menemani Nabi Muhammad”<sup>21</sup>.

Al-Harasi melanjutkan dengan berkata, “Maka sesungguhnya ketika saya berangan-angan kepada madzhab orang-orang terdahulu yang telah ada, dan ulama' *mutaqaddimin* dan *mutaakhirin*. Dan saya mengkhabarkan madzhab dan pendapat mereka dan saya melirik keinginan mereka dan pembahasan-pembahasan mereka saya melihat madzhab Syafi'i adalah madzhab yang paling benar, tepat sesuai dan kuat. Pandangan Asy-Syafi'i dalam kebanyakan pendapat dan pembahasan itu bias naik pada derajat praduga dan prakira menuju derajat haq dan yaqin. Penyebab hal itu adalah beliau –Imam Syafi'i – mendasarkan madzhabnya dengan kitab Allah yang tidak akan terkenang kebathilan dari depan dan belakangnya, yang diturunkan oleh tuhan yang maha bijaksana dan terpuji. Beliau juga diberi anugerah bisa memahami makna-makna sulitnya al-Qur'an, mengarungi samudranya untuk mengeluarkan isi-isinya. Dan

---

<sup>21</sup> *Ibid*, hlm. 2.

sesungguhnya Allah membuka pintu-pintu-Nya, memudahkan sebab-Nya, menghilangkan hijab-Nya yang tidak dimudahkan oleh selain-Nya dan tidak diberikan kepada selain-Nya, dan tidak ada yang memusuhi Syafi'i maka sesuai dengan yang telah Allah khabarkan tentang Dzulqarnain".

Pengarang memberi tahu metodenya seraya berkata, "Dan ketika aku mengetahui fenomena kefanatikan madzhab dengan menggunakan madzhab Syafi'i daripada lainnya aku menginginkan mengarang kitab tentang ahkam al-Qur'an dengan menjelaskan apa yang telah diperbuat oleh Imam Syafi'i dari pengambilan dalil-dalil masalah-masalah yang sulit dan saya mengumpulkan terhadapnya apa yang telah saya rangkai sesuai dengan kerangka. Dan saya sesuaikan kerangka tersebut dengan contoh Imam Syafi'i sesuai kemampuan saya. Dan saya minta perlindungan kepada Allah mengagumi bid'ah. Dan condong dengan hawa nafsu kepada sebagian pertentangan pendapat. dan minta pada-Nya untuk menjadikan tempat berkumpul dalam mencari keridhaan-Nya"<sup>22</sup>.

### 3. Sumber, Metode dan Corak Kitab *Ahkamu al-Qur'an*

Metodologi adalah ilmu atau uraian tentang tata kerja sistematis untuk memudahkan pelaksanaan kegiatan menafsir. Kajian di sekitar metode-metode tafsir yang berkembang. atau pengetahuan mengenai cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas, dan merefleksikan kandungan al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konsep tual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif<sup>23</sup>.

Kegiatan penafsiran al-Qur'an di dunia Islam tampak sangat bergairah. Hal ini ditunjukkan oleh begitu banyaknya kitab tafsir yang di catat dalam khazanah kepustakaan Islam. Pada generasi permulaan penafsiran, mufassir lebih condong kepada tafsir *bi al-ma'tsur*, kemudian barulah di abad pertengahan penafsiran al-Qur'an menjadi berkembang dengan gabungan antara tafsir *bi al-ma'tsur* dengan *bi ar-ra'yi*<sup>24</sup>. Secara

---

<sup>22</sup> *Ibid*, hlm. 3.

<sup>23</sup> Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an*, Pen Jaya Star Nine, Cet I Madiun, hlm. 18.

<sup>24</sup> Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, Pen Pustaka Setia, Bandung, 2000, hlm. 167.

garis besar generasi penafsiran terbagi menjadi tiga generasi, yaitu periode klasik, periode pertengahan, dan periode kontemporer<sup>25</sup>.

Periode Klasik sebagaimana yang dipetakan oleh Husain adz-Dzahabi dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* terbagi menjadi tahap: tafsir al-Qur'an masa Nabi dan Sahabat, tafsir al-Qur'an masa tabi'in, dan tafsir masa kodifikasi. Menurutnya, masa ini merujuk pada tahun 650 M hingga 1206 M. akan tetapi sangat minim sekali khasanah tafsir yang dihasilkan pada masa kini dengan utuh<sup>26</sup>.

Periode kedua, yaitu periode pertengahan. Periode ini dimulai sejak 1250 M hingga 1800 M. periode ini adalah zaman keemasan ilmu pengetahuan. Pada periode ini banyak sekali *mufasssir* yang bermunculan dan melahirkan karya tafsir yang bisa dirasakan sampai masa kini<sup>27</sup>.

Periode ketiga, yaitu periode kontemporer. Periode ini disebut juga periode modern yang dimulai selepas tahun 1800 M sampai sekarang. Generasi kontemporer beranggapan bahwa kitab tafsir dimasa lampau lebih menyibukkan diri dalam masalah bahasa, dan belum maksimal untuk mengfungsikan al-Qur'an sebagai petunjuk. Diantara mufasssir yang tergabung dalam periode ini adalah Muhammad Abduh, Amina Wadud Muhsin, Rasyid Ridha, Mahmud Syaltut, Tanthawi Jauhari, Amin al-Khulli, termasuk mufasssir dari daratan Indonesia<sup>28</sup>.

Nashruddin Baidhan mengartikan metodologi tafsir sebagai pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Qur'an. Dia juga membedakan antara metode tafsir<sup>29</sup>. Sebagai contoh, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode muqarin (perbandingan) disebut analisis metodologis. Sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara menerapkan metode itu terhadap ayat-ayat disebut metodik<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Imam Musbikin, Op. Cit, hlm. 27.

<sup>26</sup> Ibid, hlm. 28.

<sup>27</sup> Ibid, hlm. 28.

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

<sup>29</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Pustaka pelajar, Jakarta, 1998, hlm. 2.

<sup>30</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Jogja Putaka Pelajar 2000, hlm. 3.

a. **Sumber penafsiran *Ahkam al-Qur'an* karya al-Kiya al-Harasi**

Muhammad Husain adz-Dzahabi dalam kitab at-Tafsir wa al-Mufasssirun menjelaskan ada dua sumber penafsiran al-Qur'an yaitu tafsir *bi al-Ma'tsūr* dan tafsir *bi ar-Ra'yi*.

**Pertama, Tafsir *bi al-Ma'tsur***

Tinjauan definitif tafsir *bi al-Ma'tsur* dari berbagai ahli Tafsir, yaitu: pertama, menurut Husain adz-Dzahabi, tafsir *bi al-Ma'tsur* meliputi hal-hal yang ada dalam al-Qur'an yang dijelaskan dengan ayat-ayat lain, diambil dari Nabi, sahabat, dan tabi'in<sup>31</sup>. Kedua, menurut al-Farmawi, tafsir *bi al-Ma'tsur* adalah penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran hadis, yang menjelaskan ayat yang sulit dipahami oleh para sahabat dan penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para sahabat atau pula penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para tabi'in<sup>32</sup>. Ketiga yaitu menurut Hasbi al-Siddiqi dalam bukunya bahwa tafsir *bi al-Ma'tsur* adalah ayat al-Qur'an, hadis Rasul, dan pendapat sahabat yang menjadi penjelasan bagi makna al-Qur'an<sup>33</sup>. Keempat, Yunus Hasan Abidu berpendapat bahwa tafsir *bi al-Ma'tsur* adalah menjelaskan makna-makna ayat al-Qur'an dan menguraikannya dengan apa yang ada di dalam al-Qur'an, *sunnah buwuwwah* atau pendapat sahabat<sup>34</sup>. Dari penjelasan yang telah penulis paparkan, kesimpulannya sumber tafsir *bi al-Ma'tsur* adalah seorang mufasssir berusaha menampilkan riwayat-riwayat dari al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, dan pendapat tabi'in.

b. Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an

---

<sup>31</sup> Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Op. Cit.*, hlm. 152.

<sup>32</sup> Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, terj. Surya A. Jumarah, Jakarta: Raja Grifindo Persada, 1996, hlm. 12.

<sup>33</sup> Hasbi al-Siddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang, PT Pustaka Riski Putera, 1997, hlm. 202.

<sup>34</sup> Yunus Hasan Abidu, *Tafsir al-Qur'an: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasssir*, terj. Qadirun Nur dan Musyafiq, Jakarta, Gaya Media Pratama, 2007, hlm. 4.

Ayat al-Qur'an yang satu dengan lainnya saling membenarkan dan saling memberi penafsiran. Tidak menjadi persoalan dikalangan ulama bahwa diantara sumber tafsir pada zaman Rasulullah saw adalah al-Qur'an dengan bentuk yang disesuaikan dengan isi petunjuk yang diberikan<sup>35</sup>.

Adapun bentuk-bentuk penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an sebagai berikut: a). menggunakan ayat-ayat yang singkat dengan menggunakan ayat yang luas. b). Menafsirkan ayat yang singkat dengan menggunakan ayat yang terperinci. c). Menentukan makna ayat yang *mutjaq* dengan uraian ayat yang *muqayyad* ( tertentu). d). Menghususkan makna umum. e). Mengumpulkan makna beberapa ayat yang nampaknya seperti bertentangan satu sama lain<sup>36</sup>. Contoh penafsiran seperti adalah: ketika para sahabat bertanya tentang *kedholiman* dalam surat al-An'am ayat 82, Nabi menjelaskan dengan keterangan al-Qur'an yaitu surat al-Luqman ayat 13 yang artinya "Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar". Dengan demikian yang maksud *zalim* dari surat al-An'am adalah mempersekutukan Allah<sup>37</sup>.

c. al-Qur'an dengan al-Sunnah

Yusuf Qardhawi dalam kitabnya mengatakan bahwa umat Islam mengakui dalam tatanan sumber Islam, yang menjadi pedoman setelah al-Qur'an adalah hadis Nabi saw. Oleh karena itu, jika tidak ditemukan penjelasan ayat yang dijelaskan dengan ayat lain maka haruslah dicari penjelasannya di dalam hadis Nabi saw. Imam Syafi'I mengatakan bahwa setiap hukum yang diterapkan oleh Rasul merupakan pemahaman yang berasal dari al-Qur'an<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Manna' al-Qathtan, *Mabahis Fi Ulum al-Qur'an*, Al-Riyadl, Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, tt, hlm. 335.

<sup>36</sup> Muhammad Husain adz-dzahabi, *Op.Cit*, hlm. 28.

<sup>37</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Cet I, 1998, Pustaka Pelajar Offset, hlm. 165.

<sup>38</sup> Sayyid Ali Iyazi, *Op. Cit*, hlm. 26.

Adapun peranan hadis dalam menjelaskan al-Qur'an sebagai berikut: a). Menjelaskan ayat yang global, menerangkan yang *musykil*, menghususkan yang umum, dan membatasi yang *muthlaq*. b) Menerangkan makna lafadz atau kalimat yang sukar. c). Menerangkan hukum-hukum tambahan dan hokum-hukum tersebut dalam al-Qur'an. d). Menrangkan tentang *nash*. e). Memperkuat keterangan al-Qur'an, yaitu jika hadis Nabi memberi keterangan yang sejajar dengan keterangan al-Qur'an, maka posisinya sebagai penguat terhadap al-Qur'an<sup>39</sup>.

Contoh penafsiran ini adalah ketika sahabat nabi tidak mengerti mana *al-Khaith al-Abyad* dan *al-Khaith al-Aswad* dalam surah al-Baqarah 187, kemudian Rasulullah menjelaskan yang dimaksud dengan *al-Khaith al-Abyad* adalah siang dan *al-Khaith al-Aswad* adalah malam<sup>40</sup>.

#### d. Tafsir al-Qur'an dengan Ijtihad Sahabat

Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa jika tidak menemukan penafsiran suatu ayat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maka rujuklah pada pendapat sahabat, karena sesungguhnya mereka lebih luas pandangannya terhadap masalah itu, mereka mempunyai pemahaman yang sempurna dan ilmu yang benar.

Generasi sahabat adalah generasi yang paling memahami kandungan al-Qur'an sepeninggalan Rasul. Mereka hidup pada masa al-Qur'an turun dan apabila mereka sulit dalam memahami al-Qur'an, maka mereka dapat menanyakannya kepada Rasul. Menurut al-Hakim, penafsiran sahabat yang menyaksikan wahyu dan turunnya al-Qur'an kedudukannya adalah *marfu*<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Op. Cit*, hlm. 39-40.

<sup>40</sup> Imam Musbikin, *Op. Cit*, hlm. 6.

<sup>41</sup> Muhammad Ali al-Sabuni, *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Chudori Umar dan M. Matsna Bandung, al-Ma'arif, 1987, hlm. 211.

e. Tafsir al-Qur'an dengan Ijtihad Tabi'in

Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa apabila tidak ditemukan penafsiran di dalam al-Qur'an dan juga dalam sunnah serta tidak ditemukan penafsiran para sahabat, maka hal ini biasanya para imam merujuk pada ijtihad tabi'in<sup>42</sup>.

Memang ada perbedaan dalam masalah ijtihad tabi'in ini, ada yang memasukkan ijtihad tabi'in dalam tafsir *bi al-Ma'tsur* dan ada juga yang tidak memasukkannya. Adapun ulama yang memasukkannya, dengan alasan bahwa pendapat para tabi'in umumnya para sahabat. Sedangkan ulama yang tidak memasukkannya, dengan alasan bahwa banyak pendapat perbedaan di kalangan tabi'in dan karena besarnya kemungkinan mereka mengambil pendapat dari *Ahli al-Kitāb* yang telah masuk islam<sup>43</sup>.

***Kedua, Tafsir bi ar-Ra'yi***

Tafsir *bi al-Ra'yi* adalah penafsiran al-Qur'an dengan ijtihad, terutama setelah seorang penafsir mengetahui perihal bahasa arab, *asbab al-Nuzul*, *nasikh mansūkh*, dan hal-hal yang diperlukan oleh lazimnya seorang mufassir<sup>44</sup>.

Tafsir *bi al-Ra'yi* lebih mengedepankan akal dari pada riwayat, sehingga terjadi pra kontra antara boleh tidaknya tafsir corak ini digunakan. Menurut Manna al-Qaththan menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'yu* dan ijtihad semata tanpa ada dasar yang *saḥīḥ* adalah haram<sup>45</sup>.

Latar belakang lahirnya sumber ini menurut Ali Hasan al-Aridl dalam bukunya sejarah dan metodologi tafsir mengatakan bahwa ketika ilmu keislaman berkembang pesat dalam berbagai disiplin ilmu, sehingga bermunculan berbagai kecenderungan. Kecenderungan

<sup>42</sup> Sayyid Ali Iyazi, *Op. Cit*, hlm. 27.

<sup>43</sup> Yunus Hasan Abidu, *Op.Cit*, hlm. 4-5.

<sup>44</sup> Abd al-Hayy al-Farmawi, *Op.Cit*, hlm. 14.

<sup>45</sup> Manna Khalil al-Qattan, *Op.Cit*, hlm. 357.

tersebut lahir dari individu mufassir yang dilatarbelakangi oleh bidang ilmu yang menjadi keahliannya. Hal ini dilakukan selepas masa sahabat sampai saat ini, penalaran mereka haruslah dilandasi dengan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadis Nabi saw<sup>46</sup>.

Lebih lanjut lagi seorang mufassir yang menggunakan tafsir *bi ar-Ra'yi* juga harus menghindari hal-hal berikut ini: a). Memaksa diri mengetahui makna yang dikehendaki oleh Allah swt pada suatu ayat, sedangkan ia tidak memenuhi syarat untuk itu. b). Mencoba menafsirkan ayat-ayat yang maknanya hanya dikehendaki oleh Allah swt. c). Menafsirkan ayat-ayat dengan makna yang bukan kandungannya. e). Menafsirkan ayat-ayat untuk mendukung suatu *mazhab* sebagai dasar, sedangkan penafsirannya mengikuti paham *mazhab* tersebut. f). Menafsirkan dengan disertai kepastian bahwa yang dikehendaki Allah adalah demikian, dengan tanpa didukung dalil<sup>47</sup>.

Dari pemaparan yang telah penulis ceritakan penulis berkesimpulan sumber-sumber yang digunakan oleh al-Kiya al-Harasi adalah *dirayah* dan *riwayah* yakni al-Kiya menafsiri al-Qur'an dengan al-Qur'an terkadang al-Qur'an ditafsiri dengan hadis Nabi, terkadang beliau menafsiri al-Qur'an dengan perkataan sahabat atau perkataan ulama, terkadang dengan pemikiran beliau sendiri namun sudah berusaha menjadi *mufassir* yang sesuai dengan syarat-syarat menafsirkan tidak sembarangan.

#### **b. Metode yang digunakan al-Kiya al-Harasi dalam *Ahkam al-Qur'an***

Untuk menghasilkan suatu produk penafsiran yang dapat dipertanggung jawabkan, seorang mufassir harus menggunakan metode yang memadai. Dalam sejarah perkembangan tafsir banyak berkembang metode penafsiran yang dipergunakan oleh para mufassir

<sup>46</sup> Sayyid Ali Iyazi, *Op. Cit*, hlm. 38.

<sup>47</sup> Imam musbikin, *Op.Cit*, hlm. 32.

untuk menafsirkan al-Qur'an. berikut ini akan ditampilkan metode tafsir, sebagaimana diungkapkan oleh al-Farmawi adalah metode *tahlili, muqarin, dan maudhu'i*<sup>48</sup>. Karena kitab *Ahkam al-Qur'an* karya al-Kiya al-Harasi ini menggunakan metode tahlili, penulis akan menguraikan metode tersebut saja yang sangat bersinggungan.

### 1. Metode Tafsir *Tahlili*

Metode pertama yakni metode tahlili (analitis), dimana Baqir Sadr yang mempunyai nama lengkap Ayatullah Baqir Sadr. Lahir pada tanggal 25 Dzul-Qaidah 1353 H. beliau adalah seorang ulama terkenal dari Iraq, dan meninggal karena dibunuh pada malam 9 April 1980 M karena dianggap membahayakan pemerintahan Ba'as di Irak. Beliau menyebutkan tahlili dengan metode *tajzi'iy*, yaitu suatu metode penafsiran dimana mufassirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat kemudian surat demi surat al-Qur'an sebagaimana yang tercantum dalam mushaf Utsmani dengan menafsirkan ayat demi ayat kemudian surat demi surat dari awal surat al-Fatihah sampai ahir surat an-Nas<sup>49</sup>.

Metode tahlili sering disebut juga dengan metode analitis. Muhammad Baqir mengatakan bahwa metode tahlili adalah pendekatan dimana mufassir membahas al-Qur'an sesuai dengan urutan ayat yang tersusun dalam al-Qur'an. dengan pendekatan ini mufassir mengikuti al-Qur'an dengan menjelaskan sedikit demi sedikit secara rinci, menggunakan berbagai sarana yang diyakini efektif untuk menafsirkan al-Qur'an seperti penggunaan arti leksikal, penggunaan hadis, ataupun menggunakan ayat-ayat yang dipandang mempunyai kesamaan kata atau pun istilah dengan ayat-ayat yang sedang menjadi kajian utama.

---

<sup>48</sup> Rosihon Anwar, *Op.Cit*, hlm. 159.

<sup>49</sup> Imam Musbikin, *Op.Cit*, hlm. 33.

Menurut Quraisy Shihab, metode tahlili adalah tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat dalam al-Qur'an *Mushaf Utsmani*. Langkah-langkah yang dilakukan mufassir menerangkan *munasabah* baik antara satu ayat dengan ayat lain maupun satu surat dengan surat lain, menjelaskan *asbab al-Nuzul*, menganalisis kosakata, memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya, menerangkan unsur *fasahah*, *bayan*, menjelaskan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas khususnya ayat Ahkam. Sebagai sandarannya mufassir mengambil manfaat dari ayat lain, hadis Nabi, pendapat sahabat atau tabi'in di samping ijtihad sendiri.

Metode *tahlili* merupakan metode yang digunakan oleh ulama-ulama terdahulu walaupun diantara mereka berbeda ragam dan corak penafsirannya. Pada walnya metode ini bertujuan untuk memahami konsep Allah agar mudah dipahami oleh orang awam pada permulaan Islam. Namun dengan berlalunya waktu dan jauhnya jarak generasi Islam berikutnya dengan wahyu, serta ada perkembangan dan perubahan situasi, akhirnya maksud-maksud tersebut tidak tercapai. Hal tersebut diakibatkan timbulnya konflik keagamaan, karena para mufassir melegitimasi madzhabnya dengan al-Qur'an<sup>50</sup>.

Dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode tahlili ini, mufassir menguraikan hal-hal sebagaimana berikut; arti kosa kata, *asbab al-Nuzul*, *munasabah*, konotasi kalimatnya, pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, tabi'in, maupun ahli tafsir lainnya<sup>51</sup>. Prosedur ini dilakukan dengan mengikuti susunan mushaf sampai ahirnya, melainkan terletak pada pola perbandingan, atau tipikal, atau juga global, maka penafsiran tersebut

---

<sup>50</sup> *Ibid*, hlm. 34.

<sup>51</sup> Nashrudin Baidan, *Op.Cit*, hlm. 31.

dapat digolongkan ke dalam tafsir *tahlili*, sekalipun uraiannya tidak mencakup keseluruhan mushaf mulai dari surat al-Fatihah sampai al-Nas, seperti yang sedang penulis teliti kitab *Ahkam al-Qur'an* milik al-Kiya al-Harasi ini mempunyai metode *tahlili* (analitis).

Kelebihan dari metode ini adalah ; *Pertama*, mempunyai ruang lingkup yang luas, artinya dapat dikembangkan dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufassir. *Kedua*, memuat berbagai ide, dimana mufassir diberi kesempatan yang luas untuk mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan al-Qur'an. itu artinya pola penafsiran metode ini dapat menampung berbagai ide yang terpendam di dalam benak mufassir, bahkan ide-ide jahat dan ekstrim pun dapat ditampungnya<sup>52</sup>.

Sedangkan kelemahan dari metode ini, *Pertama*, menjadikan petunjuk al-Qur'an parsial dan terpecah-pecah, sehingga terasa seakan-akan al-Qur'an memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten, karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat yang alin yang sama dengannya. *Kedua*, melahirkan subjektif, dimana metode ini memberikan peluang yang luas sekali kepada mufassir untuk mengemukakan ide-ide dan pemikirannya, sehingga kadang-kadang ia tidak sadar bahwa dia telah menafsirkan al-Qur'an secara objektif, dan tidak mustahil pula diantara mereka yang menafsiri al-Qur'an sesuai dengan kemauan hawa nafsunya, tanpa mengindahkan kaidah-kaidah yang berlaku. *Ketiga*, masuknya pemikiran israiliyyat<sup>53</sup>.

**c. Corak penafsiran al-Kiya al-Harasi dalam kitab *Ahkam al-Qur'an***

Dalam perkembangan tafsir al-Qur'an dari waktu-waktu hingga masa sekarang dikenal berbagai corak penafsiran al-Qur'an, sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir dan perkembangan zaman yang melingkupinya. Hal itu ditopang oleh al-Qur'an sendiri,

---

<sup>52</sup> *Ibid*, hlm. 53.

<sup>53</sup> *Ibid*, hlm. 60.

sebagaimana dikatakan Abdullah Darraz, bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain<sup>54</sup>.

Menurut Quraisy Shihab corak tafsir yang dikenal luas dewasa ini yaitu corak *tafsir fiqhi* atau hukum, *tafsir falsafi*, *tafsir Ilmi*, corak sastra bahasa, corak *tafsir adabi al-ijtima'i* ( sosial kemasyarakatan), dan corak *tafsir sufi*. Dari salah satu corak penafsiran yang telah ada penulis bekesimpulan bahwa corak yang digunakan oleh al-Kiya al-Harasi adalah bercorak *fiqhi* atau hukum. Penulis mengatakan seperti ini karena dari pembukaan kitab al-Kiya dalam Ahkam al-Qur'an sudah jelas menyatakan bahwa tafsirnya bercorak fiqh Syafi'i<sup>55</sup>.

Bersamaan dengan lahirnya *tafsir bi al-Ma'tsur*, lahirnya tafsir yang bercorak fiqh. Corak *tafsir fiqh* adalah corak penafsiran al-Qur'an yang menitikberatkan bahasan dan tinjauannya pada aspek hukum dari al-Qur'an. Corak tafsir ini muncul bersamaan dengan tafsir *bi al-Ma'tsur* sama-sama dinukilkan dari Nabi saw, para sahabat langsung mencari keputusan hukum dari al-Qur'an dan berusaha menarik kesimpulan dari hukum syariah berdasarkan ijtihad. Hal ini juga akibat dari berkembangnya ilmu fiqh dan terbentuknya madzhab-madzhab fiqh, dimana setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat hukum.

Corak *tafsir fiqh* ini muncul karena berkembangnya ilmu fiqh dan terbentuknya madzhab-madzhab fiqh yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapat mereka berdasarkan ayat-ayat hukum.

*Tafsir fiqhi* adalah corak tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang menghususkan perhitungan pada ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum *syar'i*<sup>56</sup>. Dalam hal ini penafsiran terhadap ayat- ayat al-Qur'an dalam kaitannya dengan masalah fiqh. Mereka berusaha menggali hukum-hukum fiqh yang terkandung di dalam berbagai ayat. Aspek-aspek hukum

---

<sup>54</sup> Sayyid Ali Iyazi, *Op. Cit*, hlm. 33.

<sup>55</sup> Imam Musbikin, *Op.Cit*, hlm. 44.

<sup>56</sup> Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Op.Cit*, hlm. 357.

di dalam al-Qur'an yang mereka gali dikenal dengan istilah ayat *al-Ahkam* ( ayat-ayat hukum).

Tafsir ini lahir bersamaan dengan lahirnya tafsir *bi al-Ma'tsur*, karena para sahabat bertanya langsung kepada Nabi tentang ayat- ayat yang tidak dipahami dan merasa kesulitan dalam memahami kandungan hokum yang terdapat di dalam al-Qur'an. Rasulullah menjawab pertanyaan para sahabat dengan tafsir *bi al-Ma'tsur* juga tafsir *fiqhi* ( berkenaan dengan hukum- hukum). Setelah Rasulullah wafat para sahabat senantiasa berijtihad dalam mencari keputusan hukum dari al-Qur'an. begitu pula dikalangan tabi'in, tafsir *fiqhi* ini terus berkembang bersamaan dengan perkembangan ijtihad, hasilnya terus berkembang dan bertambah, serta disebar luaskan dengan baik. Fenomena ini berlangsung dari turunnya al-Qur'an sampai munculnya berbagai madzhab *fiqhi*<sup>57</sup>.

Ketika madzhab fiqih terutama madzhab empat mulai muncul, muncullah banyak persoalan baru yang dihadapi, dan persoalan ini belum dibahas dan pada masa kini dengan merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah serta sumber-sumber hukum lain melakukan pemecahan terhadap persoalan itu dan mengambil kesimpulannya.

Pada perkembangan selanjutnya, masing-masing imam madzhab itu mempunyai pengikut yang banyak. Beberapa dari pengikutnya itu ada yang fanatik dalam memahami ayat-ayat itu dengan mengacu hanya pada madzhabnya. Akan tetapi diantara merekapun ada yang memahami ayat-ayat dengan objektif, tanpa ada tendensi kepentingan madzhab. Mereka menafsiri al-Qur'an dengan apa adanya. Banyak pula tafsir *fiqhi* dikalangan ahli sunnah yang semula objektif kemudian terjebak ke dalam fanatisme madzhab. Dari kalangan madzhab *zahir* terdapat tafsir *fiqhi* yang berdasarkan pengertian *zahir* ayat al-Qur'an. Kemudian dikalangan Khawarij juga mempunyai tafsir *fiqhi* tersendiri. Begitu pula kaum *Syi'ah*, mereka mempunyai tafsir *fiqhi* yang berbeda dengan yang lain<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Al-Farmawi, *Op.Cit*, hlm. 18-19.

<sup>58</sup> *Ibid*, hlm. 120.

Masing-masing madzhab itu berupaya menafsirkan dan menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an untuk dijadikan dasar penguat bagi madzhabnya sendiri, sehingga banyak diantara mereka yang berlebihan dalam menta'wilkan ayat-ayat yang kemudian keluar dari makna yang dikandung oleh *lafadz-lafadz* itu sendiri.

Tafsir *fiqhi* ini banyak ditemukan di dalam kitab-kitab fiqh karangan imam-imam dari madzhab yang berbeda, sebagaimana kita menentukan sebagian ulamamengarang kitab tafsir dengan latar belakang madzhab masing-masing berbeda.

Kitab tafsir fiqh ini banyak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh karya imam berbagai Madzhab. Diantara kitab tafsir bercorak hukum yaitu kitab yang sedang penulis teliti yakni *Ahkam al-Qur'an* karya Imam al-Kiya al-Harasi. Beliau secara tegas mengakui kefanatikan terhadap madzhab Syafi'i setelah melakukan berbagai perenungan dan percobaan kebenaran hukum. Banyak sekali yang beliau paparkan tentang hukum fiqh yang bermadzhab Syafi'i dengan berdasarkan al-Qur'an, Sunnah, pendapat sahabat dan ulama sehingga karya beliau layak dijadikan rujukan hukum fiqh. Diantara ayat yang beliau tafsirkan dengan corak fiqh adalah ayat yang sedang penulis teliti. Yaitu ayat tentang *iddah* yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 228. Di situ beliau memaparkan arti kata *quru'* dan diperdebatkan di kalangan *fuqaha*, beliau memilih makna suci daripada haidl sebagaimana yang telah penulis cantumkan. Namun dari tulisan beliau bisa dilihat bahwa walaupun beliau fanatik terhadap Syafi'iyah bukan terus mengecam penganut selain Syafi'i. Sebagaimana yang telah ada dalam muqaddimah al-Kiya, beliau tidak suka apabila memojokkan suatu madzhab demi mengunggulkan madzhab lain sebagaimana yang dilakukan oleh al-Jashshash<sup>59</sup>.

b. **Makna kata Homonim ( *Musyarak Lafzi* ) QS. Al-Baqarah 228**

---

<sup>59</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Op. Cit*, hlm. ha'.

Lafadz arab mempunyai makna yang berbeda-beda termasuknya macam-macam lafadz *musytarak*. *Musytarak* adalah lafadz yang diletakkan untuk makna dua atau lebih. Seperti kata *'ain* untuk makna mata dan sumber. Begitu pula kata *qur'un* untuk makna haidl dan suci. *Musytarak* seperti inilah yang termasuk *musytarak asma'*. Ada juga *musytarak* dalam *fi'il*, contohnya *'as'as*. Kalau *musytarak* dalam huruf, contohnya *min, fi*. Pembahasan ini melingkupi *musytarak asma'* saja karena penelitian ini hanya menyangkut *quru*<sup>60</sup>.

Al-Qur'an telah menggunakan lafadz *musytarak*. Oleh karenanya menjadi sebab perhilafan diantara fuqaha dalam memutuskan hukum. Dan yang termasuk yang diperhilafkan diantaranya yaitu:

a. *Iddah al-Haidl al-Mutahallaqah* yaitu *iddahnya* perempuan yang haidl yang dicerai suaminya. Sesuai ayat yang sedang penulis teliti semua lapisan masyarakat Islam setuju dan tidak diperdebatkan *iddahnya* 3 *quru'*. Namun yang menjadi perbedaan pendapat adalah makna *quru'*. Bisa bermakna suci dan haidl yang tidak ada yang diunggulkan salah satunya<sup>61</sup>. Dalam kitab *Lisan al-Arab* Abu Ubaid berkata: “lafadz *quru'* bisa bermakna haidl dan suci. *Quru'* yang bermakna suci adalah ucapan al-A'sya:

أَيْنَ كُلِّ عَامٍ أَنْتَ جَاسِمٌ عَزْوَةٌ تَشُدُّ لِأَقْصَاهَا عَزَائِكَا  
مُورِثَةٌ عَزَا وَبِنِ الْحَيِّ رِفْعَةٌ لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوٍّ نَسَاءِكَا

Lafadz *quru'* di sini adalah bermakna suci.<sup>62</sup> Karena suami menyia-nyaiakan waktu sucinya istri untuk perang. Sedangkan yang bermakna *haidl* adalah:

نَا رَبِّ ذِي ضِعْنٍ عَلَى فَارِضٍ لَهُ قُرُوٌّ كَقُرُوِّ الْحَاءِضِ

<sup>60</sup> Musthafa Said Khan, *Atsar al-Ikhtilaf fi Qawaid al-Asasiyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Muassasah Risalah, Beirut, Cet ketiga 1982 M, hlm. 71.

<sup>61</sup> Muhammad Najih Maimun, *an-Nushush al-Qath'iyat al-Duwal 'ala 'Adam Musawat al-Nisa' li Rijal*, Maktabah Anwariyah Sarang-Rembang, 1426, hlm. 6.

<sup>62</sup> Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan), Jilid I. Cet Ketiga Mei 2009, hlm. 337.

Maksudnya seseorang yang mengeluarkan darah sebagaimana perempuan *haidl*<sup>63</sup>.

Perhilafan sahabat tentang lafadz *quru'* ini terbagi menjadi dua.

*Pertama*, yang mengatakan suci yaitu Aisyah dan Zaid bin Tsabit. Dari dua sahabat ini diikuti oleh madzhab Syafi'i, Malik dan Ahmad<sup>64</sup>.

*Kedua*, memilih makna *haidl* yaitu Abu Bakar, Umar, Ali, Utsman dan sahabat lainnya. Aliran ini diikuti oleh madzhab Abu Hanifah.

Yang mengatakan *quru'* adalah suci berlandaskan dalil al-Qur'an surat at-Thalaq ayat 1 tempat alasannya pada kata *li'iddatihinna* lamnya bermakna waktu. Nabi menafsiri ayat ini dengan tafsiran yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Ibnu Umar r.a bahwa dia telah menceraikan istrinya yang sedang *haidl* pada masa Nabi saw, kemudian Umar bertanya kepada Nabi saw dan dijawab oleh beliau "perintahkan padanya untuk merujuk istrinya. Kemudian suruh ia menahan istrinya sampai suci, kemudian *haidl* kemudian suci kemudian terserah akan ditahan atau dicerai sebelum menyentuh. Itulah *iddah* yang diperintahkan Allah dalam menceraikan perempuan. Kemudian Nabi saw menjelaskan *iddah* yang diperintahkan Allah yakni waktunya suci setelah *haidl*. Apabila *qur'un* bermakna *haidl* maka suami menceraikan istri sebelum *iddah* bukan dalam waktu *iddah*. Karena tidak ada perhilafan bahwa orang yang menceraikan dalam keadaan *haidl*, maka *haidlnya* tidak dianggap *iddah*<sup>65</sup>.

Imam asy-Syafi'i dalam kitab al-Umm berkata bahwa tiga *quru'* berarti tiga *haidl* penuh. Alasannya, bagi perempuan yang dicerai wajib baginya menunggu tiga *haidlan*. Lepas dari menunggu setelah *haidl* yang ketiga. Pendapat yang berkata suci, menjadikan

---

<sup>63</sup> Musthafa Khan, *Op. Cit*, hlm. 71.

<sup>64</sup> Muhammad najih Maimun, *Op. Cit*, hlm. 6.

<sup>65</sup> Musthafa Khan, *Op. Cit*, hlm. 73.

wanita menunggu dengan dua suci dan setengah dari suci yang ketiga. Maka dari dua pendapat ini yang sempurna tiga *quru'* adalah pendapat pertama. Apabila ada yang bertanya apa alasan memilih makna suci? Sedangkan selainmu mengatakan haidl? Ada dua alasan: pertama, al-Qur'an yang menunjukkan Sunnah dan Kedua, Lisan. Mana dalilnya? Yaitu surat ath-Thalaq ayat 1. Kemudian asy-Syafi'i menggiring hadis dari Ibnu Umar telah menceritakan kepada Muslim dan Said bin Salim dari Ibnu Juraij dari Abi Zubair berkata bahwa “ Ibnu Zubair mendengar Ibnu Umar menceraikan istrinya yang sedang haidl. Nabi saw membacakan إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ أَوْ فِي قَبْلِ عِدَّتِهِنَّ Syafi'i mengatakan kalau menceraikan suci karena suci adalah masa *iddah* sedangkan haidl bukan masa *iddah*.<sup>66</sup> Kemudian alasan secara bahasa *qur'un* adalah kalimat isim yang diletakkan untuk makna. Maka apabila haidl adalah darah yang keluar dari rahim maka suci adalah darah yang tertahan di rahim sehingga tidak keluar. Maka sudah jelas bahwa *qur'un* adalah suci karena darahnya tertahan<sup>67</sup>. Kemudian Syafi'i memaparkan riwayat dari Malik dari Ibnu Syihab dari Urwah bin az-Zubair dari Aisyah bahwa “*Sesungguhnya Hafshah binti Abdu al-Rahman bin Abi Bakar al-Shiddiq ketika dia memasuki haidl yang ketiga, Ibnu Syihab berkata kemudian kejadian itu di laporkan kepada Umrah binti Abd al-Rahman Aisyah menatakan benar Urwah. Kemudian ada yang membantah Allah berfiman tiga quru'. Aisyah berkata tahukah kalian maksud dari al-Aqra'? al-Aqra' adalah al-Athhar*”<sup>68</sup>.

- b. Secara bahasa. Surat al-Baqarah ayat 228 ini pada kata *ثلاثة قروء ta'nya* menunjukkan makna *mudzakkar* ( lelaki) yakni makna kata suci. Jika yang dikehendaki haidl, maka membuang *ta'*<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Abu Bakar Ahmad bin Husain bin Ali bin Abdullah bin Musa al-Baihaqi an-Naisaburi, *Aḥkam al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah ( Beirut: Lebanon, Cet Kedua 2006), hlm. 148.

<sup>67</sup> *Ibid*, hlm. 165.

<sup>68</sup> Mushtafa Said Khan, *Op. Cit*, hlm. 74.

<sup>69</sup> *Ibid*, hlm. 74.

Orang yang mengatakan *quru'* adalah haidl berpendapat bahwa:

*Pertama, aqra'* menurut bahasa adalah homonim antara suci dan haidl,<sup>70</sup> hanya saja menurut syara' lebih banyak penggunaan untuk makna haidl. Ada riwayat dari Nabi tentang wanita yang istihadhoh. Nabi saw mengatakan disuruh untuk menunggu kadar *quru'*nya wanita di mana wanita haidl dan disuruh untuk meninggalkan shalat. Oleh karenanya lafadz *aqra'* dalam al-Qur'an lebih utama di maknai haidl.

*Kedua*, pendapat ini mengatakan bahwa tiga *quru'* berarti tiga haidl penuh. Alasannya, bagi perempuan yang dicerai wajib baginya menunggu tiga haidlan. Lepas dari menunggu setelah haidl yang ketiga. Pendapat yang berkata suci, menjadikan wanita menunggu dengan dua sucian dan setengah dari suci yang ketiga. Maka dari dua pendapat ini yang sempurna tiga *quru'* adalah pendapat pertama.

*Ketiga*, alasan mengatakan haidl karena Allah memindahkan waktu *iddahnya* wanita yang tidak haidl ke bulan-bulan (*asyhur*). Sebagaimana surat at-Thalaq ayat 4. Yakni bulan-bulanlah yang menggantikan haidl bukan suci.

*Keempat*, Rasulullah bersabda “talaknya hamba sahaya (*amat*) adalah dua kali ceraian dan *iddahnya* adalah dua kali *haidlan*”. Oleh karenanya ulama sepakat bahwa *iddahnya* hamba sahaya adalah setengah dari perempuan merdeka. Secara otomatis berarti *iddahnya* wanita merdeka adalah haidl.

*Kelima*, sepakatnya ulama tentang lepas (*istibra'*)nya wanita yang masih haidl adalah dengan haidl. Maka, *iddahnya* juga dengan haidl. Oleh Karena itu maksud dari *istibra'* dan *iddah* adalah mengetahui bebasnya rahim dari janin<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Abdu al-Al Salim Mukrim, *Op. Cit*, hlm. 9.

<sup>71</sup> *Ibid*, hlm. 74.

*Keenam*, tujuan asli *iddah* adalah bebasnya rahim. Sudah menjadi jelas bahwa wanita yang mengeluarkan haidl berarti bebas dari kehamilan<sup>72</sup>.

*Ketujuh*, pendapat bahwa *quru'* adalah haidl itu suatu kehati-hatian dan menghindar dari keharaman. Karena wanita yang diceraikan ketika telah lewat sisa suci dan mengalami haidl yang ketiga. Apabila kata *qur'un* dimaknai haidl, maka haram lelaki lain menikahnya. Jika *qur'un* dimaknai suci maka boleh lelaki lain menikahnya. Menghindari keharaman pada kondisi seperti ini adalah lebih utama untuk dijaga<sup>73</sup>.

Dari semua yang telah penulis paparkan pendapat ulama tentang kata homonim *quru'* yang bermakna suci dan haidl adalah sama-sama kuat dan mempunyai dalil penguat supaya pendapatnya selamat.

Dan yang lebih patut ditegaskan bahwa ada pemaknaan yang ketiga. Yakni keluar dari suci ke haidl atau keluar dari haidl ke suci. Namun menurut Syafi'i adalah keluar dari suci ke haidl.

Al-Qurthubi berkata dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud *qur'un* adalah keluar dari haidl ke suci atau dari suci ke haidl. Namun Syafi'i mengatakan *intiqaal* dari suci ke haidl tidak mengatakan pindah dari haidl ke suci.

Makna tiga *quru'* adalah tiga *adwar* atau tiga pindahan (*intiqaalat*). Seorang wanita yang bercerai hanya punya dua kondisi yakni pindah dari suci ke haidl atau dari haidl ke suci. Makna suci dan haidl adalah homonim (*musytarak*)<sup>74</sup>. Penamaan *quru'* itu karena pindah yakni pindah dari suci ke haidl. Apabila pindahannya dari haidl

---

<sup>72</sup> Muhammad Nawawi bin Umar al-Jawi, *Tausyih 'ala Ibn Qasim*, Pentashih 'Alawi Abu Bakar Muhammad as-Segaf, Penerbit Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Cet I 2002, hlm. 435.

<sup>73</sup> Abu Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurthubi al-Andalusi, Pentashih kholid al-Athor, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Dar al-Fikr Juz I, Cet Pertama, hlm. 52.

<sup>74</sup> Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat*, Cet Haramain, Singapura-Jedah 1421, hlm. 212.

ke suci bukanlah yang dikehendaki oleh ayat. Sedangkan menceraikan istri dalam kondisi haidl itu bukan talak yang disunnahkan. Jadi, awal *iddah* adalah suci. Kalau dimulai dari suci terus haidl terus suci lagi kemudian haidl dan terahir suci, *iddahnya* sudah habis karena sudah tiga *quru'* penuh<sup>75</sup>.

c. **Penafsiran Al-Kiya al-Harasi Tentang Kata Homonim QS. Al-Baqarah: 228**

Kata homonim di QS. al-Baqarah: 228 yang menjadi obyek kajian penulis adalah lafal *quru'*. Kata ini merupakan bentuk plural dari kata *qur'u*. Di mana artinya masih ambigu. Ada yang memaknainya sebagai haidh dan ada yang menafsirkannya sebagai suci. Namun, al-Kiya al-Harasi mempunyai makna lain. Yaitu *al-intiqâl*. Artinya berpindah<sup>76</sup>.

Nampaknya penafsiran seri ketiga yang dilakukan oleh al-Kiya al-Harasi itu tidak murni keluar dari pemikiran pribadinya. Karena, sebagaimana yang akan penulis sebutkan nanti, bahwa al-Harasi mengalami keresahan ilmiah tentang makna sebenarnya dari kata *quru'* itu. Kemungkinan dengan latar belakang al-Harasi sebagai pengikut Syafi'iyah itu mendorong beliau untuk mencari dalil lain dan pendekatan lain yang menurutnya lebih sempurna. Hal ini nampak dalam paparan silogisme oleh al-Harasi sebagaimana yang akan penulis sebutkan nanti.

Al-Harasi memulai penafsiran QS. al-Baqarah: 228 ini dengan menyadur beberapa pendapat. *Pertama*, ada ulama yang mengatakan bahwa maksudnya tiga *quru'* adalah tiga kali haidh. Selama si wanita belum mandi haidh, maka si suami masih berhak merujuknya. *Kedua*, Aisyah r.a. berpendapat bahwa ketika si wanita sudah masuk di putaran haidh ketiga, maka si suami tidak bisa lagi

<sup>75</sup> *Ibid*, hlm. 77.

<sup>76</sup> Jamaluddin al-Kiya al-Harasi, *Ahkamu al-Qur'an*, Darul Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1983, vol.1, hlm. 152.

merujuknya. Jadi, ada dua pendapat. Pertama memaknai *quru'* sebagai haidh dan kedua memaknainya sebagai sucian.

Lalu beliau menelusuri akar kata dan muasal lafal *quru'*. Sebenarnya, kata *aqra'* itu bisa mencakup haidh dan suci semua. Namun masalahnya, apakah itu bermakna hakikat untuk kedua arti itu atau menjadi homonim yang tidak ada kelebihan satu makna dengan yang lain.

Ada lagi yang menyebut kata *quru'* sebagai hakikat makna haidh dan majaz untuk makna suci. Ini melihat asal muasal (*isytiqâq*) kata *quru'*. Ada yang bilang *quru'* bermakna waktu. Artinya, Allah swt. mewajibkan wanita untuk beriddah tiga kali waktu. Dan penyebutan waktu itu pasti bermakna fenomena yang terjadi di waktu itu. Sehingga arahan makna dari pendapat ini menyebut *quru'* sebagai haidh. Namun, al-Harasi tidak setuju dengan mengatakan bahwa haidh dan suci itu sama-sama memiliki batas maksimal dan minimal. Pendapat ini merupakan pola pikir sebagian mazhab Hanafi<sup>77</sup>.

Di antara mazhab Hanafi ada yang mengatakan lagi bahwa *quru'* diambil dari makna berkumpul dan terhimpun. Artinya, darah orang haidh itu berkumpul. Sehingga arti *quru'* lebih mengarah kepada haidh. Namun, lagi-lagi al-Harasi tidak setuju dengan mengatakan bahwa darah bisa saja berkumpul pada saat suci. Bahkan, di saat haidh darah bisa saja tidak berkumpul lagi. Karena sudah mengalir tersebut. Jadi, al-Harasi tidak setuju dengan pendapat ini.

Al-Harasi lebih setuju dengan mengatakan bahwa *quru'* itu bermakna *koal-intiqâl*. Yaitu berpindah. Bisa saja diartikan tiga *quru'* adalah tiga kali perpindahan. Yaitu perpindahan dari suci ke haidh atau perpindahan dari haidh ke suci. Artinya, *quru'* itu kata homonim dengan arti *intiqâl* yang bisa diterapkan dalam dua makna tersebut.

---

<sup>77</sup> Muhamad Najih Maimun, *Op. Cit*, hlm. 6.

Namun, yang menjadi pertanyaan adalah, apakah makna yang tepat dari kata *quru'* yang berarti pindah itu. Apakah berpindah dari haidh ke suci atau berpindah dari suci ke haidh. Inilah yang menjadi konsentrasi pembicaraan al-Harasi.

Sebelumnya, al-Harasi membuat kata pengantar sebagai berikut:

نَعَمْ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ النَّظَرُ إِلَى مَوْضِعِ الْإِشْتِقَاقِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ يَجْعَلَ الْقُرْبُ مُشْتَقًّا مِنَ الْإِنْتِقَالِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، فَعَلَى هَذَا يَسْتَقِيمُ الْكَلَامُ، إِذَا ذُكِرَ مَوْضِعُ الْإِشْتِقَاقِ، فَإِنَّهُ إِذَا قِيلَ: مَعْنَى الْكَلَامِ: وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ أَذْوَارٍ، أَوْ ثَلَاثَةَ إِنْتِقَالَاتٍ، فَهِيَ مُتَّصِفَةٌ بِحَالَتَيْنِ فَقَطْ. فَتَارَةً تَنْتَقِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى حَيْضٍ. وَتَارَةً تَنْتَقِلُ مِنْ حَيْضٍ إِلَى طَهْرٍ. فَيَسْتَقِيمُ مَعْنَى الْكَلَامِ فِي دِلَالَتِهِ عَلَى الْحَيْضِ وَالطَّهْرِ جَمِيعًا، فَيَصِيرُ الْإِسْمُ مُشْتَرَكًا.

*“Memang, analisa akan menjadi utuh ketika melihat akar kata dari sisi lain. Yaitu menjadikan kata quru’ berakar makna dari perpindahan dari satu tingkah menuju tingkah yang lain. Kalau begitu kalimat akan bisa dipahami apabila ada akar maknanya. Sebab, bila dikatakan bahwa wanita tertalak itu beriddah sendiri dengan tiga kali putaran atau tiga perpindahan, maka si wanita itu tersifati dua kondisi saja. Bisa saja si wanita berpindah dari suci ke haidh. Dan bisa saja berpindah dari haidh ke suci. Jadi, arti kalimat itu akan nampak sesuai saat bermakna haidh dan suci semua. Sehingga kata ini adalah kata homonim”<sup>78</sup>.*

Lalu bagaimana al-Harasi menggiring kata *quru'* yang dimaknainya perpindahan ini? Karena al-Harasi adalah bermazhab asy-Syafi'i, tentu beliau berusaha mengarahkan penafsirannya untuk menguatkan mazhab Syafi'i. Dia mengatakan bahwa kemungkinan terdekat dari arti perpindahan ini adalah berpindahnya si wanita dari suci menuju haidh. Jadi, kata *quru'* lebih diarahkan kepada suci sebagaimana mazhab Imam asy-Syafi'i dan Ibunda Aisyah r.a.

Hal ini oleh al-Kiya al-Harasi diberi beberapa alasan sebagaimana berikut:

1. Di satu ayat yang lain, Allah swt. berfirman bahwa tidak diperbolehkan menceraikan wanita kecuali si wanita langsung bisa beriddah.<sup>79</sup> Ini dijelaskan dalam QS. Ath-Thalaq: 1. Teks ayatnya adalah sebagaimana berikut:

فَطَلُّهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ

“Maka ceraikanlah mereka (wanita-wanita itu) pada saat mereka (bisa) beriddah...” (QS. Ath-Thalaq : 1)

Di mana menceraikan wanita pada saat haidh adalah dilarang. Karena cerai pada saat haidh disebut talak *bid'i* (yang tidak disunahkan). Hukumnya adalah haram. Kalau begitu, talak yang diperbolehkan adalah pada saat si wanita kondisi suci. Dan kondisi itu oleh al-Qur'an disebut sebagai “.... mereka (bisa) beriddah...”. Berarti, kondisi suci adalah kondisi iddah. Iddah wanita adalah tiga kali *quru'*. Berarti kata *quru'* lebih bermakna kepada tiga kali sucian.

Jika satu perpindahan sudah ditemukan maknanya. Yaitu dengan arti perpindahan dari suci ke haidh, maka yang masih tersisa adalah perpindahan yang lain. Yaitu berpindah dari haidh ke suci. Dan jika makna pertama –yaitu pindah dari suci ke haidh– adalah yang dikehendaki al-Qur'an, maka makna yang lain –yaitu berpindah dari haidh ke suci– adalah bukan makna yang dikehendakinya<sup>80</sup>.

Dalam logika silogisme ini, al-Kiya al-Harasi menguraikan panjang lebar dengan mengatakan begini:

فَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ عِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ اِنْتِقَالَاتٍ، فَأَوَّلُهَا: هِيَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الطُّهْرِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ، وَالَّذِي هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنْ حَيْضٍ إِلَى طُهْرٍ لَمْ يَجْعَلْ قُرْءًا، لِأَنَّ اللَّغَةَ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ، لَكِنْ عَرَفْنَا بِدَلِيلٍ آخَرَ، أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَرِدْ مِنْ حَيْضٍ إِلَى طُهْرٍ، وَاللَّفْظُ دَلٌّ عَلَى الْاِنْتِقَالِ،

<sup>79</sup> Syeh Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz 2 Dar al-Fikr, Beirut- Lebanon 2007, hlm. 591.

<sup>80</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Op. Cit*, hlm. 154.

وَالْإِنْتِقَالَ مَحْضُورٌ فِي الْحَيْضِ وَالطُّهْرِ، فَإِذَا خَرَجَ أَحَدُهُمَا عَنْ كَوْنِهِ مُرَادًا، بَقِيَ الْآخَرُ، وَهُوَ  
الْإِنْتِقَالُ مِنَ الطُّهْرِ إِلَى الْحَيْضِ مُرَادًا، فَعَلِيَ هَذَا عِدَّتُهَا ثَلَاثَةٌ إِنْتِقَالَاتٍ: أَوَّلُهَا: الطُّهْرُ.

“Maka pentakdiran kalimat adalah si wanita itu beriddah tiga kali perpindahan. Yang pertama adalah berpindah dari suci sebagai kondisi terjatuhnya talak. Adapun perpindahan dari haidh menuju suci, maka itu tidak disebut sebagai quru’. Karena kebahasaan tidak menunjukkan arti itu. Sebabnya adalah karena kita tahu dengan dalil lain (QS. Ath-Thalaq: 1) bahwa Allah swt. tidak menghendaki perpindahan dari haidh menuju suci. Padahal kata itu menunjukkan perpindahan. Dan perpindahan itu hanya terbatas ke haidh dan suci saja. Jika salah satu sudah keluar dari tujuan asli, maka masih tersisa lainnya. Yaitu berpindah dari suci menuju haidh. Kalau begitu, si wanita beriddah tiga kali sucian. Yang pertama adalah suci itu sendiri”<sup>81</sup>.

2. Makna ini tidak masuk kawasan majaz. Dia masih kategori hakikat. Sebab, kata *quru’* yang berarti perpindahan itu memang bisa saja secara kebahasaan bermakna pindah dari suci menuju haidh. Ini adalah analisis tajam untuk mazhab asy-Syafi’i. Demikian yang dikatakan oleh al-Kiyah al-Harasi<sup>82</sup>.
3. Setidaknya, pendapat ini akan disanggah dengan pertanyaan bahwa bukankah akan ada pendapat ketiga? Artinya, kebanyakan para ulama menafsirkan kata *quru’* sebagai haidh dan suci. Pertama adalah manivestasi dari mazhab Hanafi. Sedang kedua adalah mazhab Syafi’i yang juga merupakan mazhabnya Aisyah r.a. Lalu dengan mengatakan *quru’* sebagai perpindahan itu mengikuti siapa?

Al-Harasi menjawab sanggahan ini dengan mengatakan bahwa arti *quru’* sebagai perpindahan adalah hakikat secara kebahasaan. Hanya saja perpindahan itu arahnya ke mana? Itulah yang menjadi perselisihan ulama. Jadi, mereka yang menafsirkan arti ke haidh atau suci itu sebenarnya cabang dari makna *intiqa’l* (perpindahan) itu sendiri. Hanya saja kembali bahwa perpindahan dari haidh ke suci itu tidak

<sup>81</sup> *Ibid*, hlm. 154.

<sup>82</sup> *Ibid*, hlm. 156.

dikehendaki oleh al-Qur'an dengan bukti ayat lain tadi. Sehingga yang tersisa adalah perpindahan dari suci ke haidh. Atau lebih jelasnya, kata *quru'* bermakna suci<sup>83</sup>.

4. Ada sisi lain yang menarik yang bisa diambil dari hukum pensyariaan ini. Yaitu, kenapa perpindahan dari suci ke haidh dijadikan hukum *'iddah*? Jawabannya adalah karena untuk menunjukkan bersihnya rahim si wanita. Artinya, ketika si lelaki menceraikannya pada saat suci lalu si wanita berpindah ke haidh, maka si wanita tidak hamil dari lelaki tadi. Karena wanita yang haidh itu menunjukkan dia tidak telat datang bulan. Dan wanita yang tidak telat datang bulan itu tidak hamil. Sehingga tujuan *'iddah* yaitu pembersihan rahim pun terpecah dengannya. Dalam hal ini, al-Harasi mengatakan:

وَيُمْكِنُ أَنْ يَذْكَرَ فِي ذَلِكَ شَيْءٍ لَا يَبْعُدُ فَهَمُّهُ مِنْ دَقَائِقِ حُكْمِ الشَّرِيعَةِ، وَهُوَ أَنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الطُّهْرِ إِلَى الْحَيْضِ، إِنَّمَا جُعِلَ قُرْءًا لِدَلَالَتِهِ عَلَى بَرَاءَةِ الرَّحِمِ، فَإِنَّ الْحَامِلَ لَا تَحِيضُ فِي الْعَالِبِ، فَحَيْضُهَا عَلِمٌ عَلَى بَرَاءَةِ رَحِمِهَا، وَالْإِنْتِقَالَ مِنْ حَيْضٍ إِلَى طُهُرٍ بِخِلَافِهِ

*“Dan bisa saja alasan itu dibuat dari pemahaman detilnya hukum syariat. Yaitu perpindahan dari suci ke haidh disebut quru' adalah karena dia menjadi dalil bersihnya rahim. Sebab, si wanita hamil itu tidak haidh biasanya. Ketika dia haidh, maka menunjukkan rahimnya bersih. Sedangkan perpindahan dari haidh menuju suci itu kebalikannya”*<sup>84</sup>.

5. Al-Kiya al-Harasi berhujjah dengan menggunakan hadis bahwa Nabi saw. menyuruh sahabat Umar r.a. agar putranya yang menceraikan istrinya pada saat haidh agar dirujuk kembali. Nabi saw. bersabda:

مُرَّةً فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ

شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

*“Suruh dia untuk merujuk kembali. Lalu suruh menahannya sampai si istri suci lalu haidh, lalu suci. Lalu jika dia mau maka disetubuhinya.*

<sup>83</sup> Muhamad Nawawi bin Umar al-jawi, *Op. Cit*, hlm. 225.

<sup>84</sup> *Ibid*, hlm. 156.

*Dan jika dia mau, maka diceraikannya sebelum bersetubuh. Maka, itulah iddah yang diperintahkan Allah swt. ketika wanita diceraikan.” (HR. Bukhari dari Abdullah bin Umar)<sup>85</sup>.*

Ini mengindikasikan bahwa arti *quru'* itu adalah suci. Sebab, Nabi saw. menyuruh agar menceraikan si wanita dalam kondisi suci. Padahal kondisi itu disebut sebagai *quru'* oleh al-Qur'an.

Selanjutnya, al-Kiya al-Harasi menjawab sanggahan-sanggahan yang dilontarkan oleh mazhab lain kepadanya. Misalnya, ada yang bertanya, “Bukankah *iddah* dan hukum-hukumnya itu berkaitan dengan kondisi suci dan haidh? Lalu mengapa ada ayat QS. Ath-Thalaq: 1 yang menyebut “.... pada masa (yang bisa) *iddah*...” tadi?” Beliau menjawab bahwa kata *iddah* itu diambil dari *'adda* yang bermakna menghitung. Artinya, masa suci yang berpindah tiga kali itu dihitung sampai kali ketiga. Dan itu sudah jelas maknanya.

Lebih jelasnya, al-Harasi mengatakan sebagaimana berikut ini:

قَالُوا: فَأَلْمَرَاءُ قَبْلَ الدُّخُولِ يَجُوزُ طَلَّاقُهَا فِي الْحَيْضِ كَيْفَ يَصِحُّ مُطْلَقُ آيَةِ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ؟ الْجَوَابُ: أَنَّ مَعْنَى الْكَلَامِ: إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ذَوَاتِ الْعِدَّةِ، فَطَلَّقْتُمُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ. قَالُوا: فَإِذَا طَلَّقَهَا فِي طَهْرٍ جَامِعَهَا فِيهِ، فَبَقِيَ الطَّهْرُ مَحْسُوبَةً، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الطَّلَاقُ سُنِّيًّا. الْجَوَابُ: أَنَّ ذَلِكَ مَخْصُوصٌ مِنْ هَذَا الْعُمُومِ بِدَلِيلٍ، وَذَلِكَ لَا يُنَافِي دَلَالََةَ اللَّفْظِ عَلَى مَا تَعَلَّقْنَا بِهِ.

*“Mereka mengatakan, “Bukankah wanita yang belum disetubuh itu boleh ditalak pada saat haidh? Lalu bagaimana kemutlakan ayat al-Qur'an di atas bisa dibatasi dengan penafsiran hanya untuk suci padahal bisa mencakup haidh pula?” Maka jawabannya adalah, “Ketika kamu menceraikan para wanita yang memiliki *iddah* maka ceraikanlah mereka pada *iddahnya*. Bukan wanita yang tidak ber'*iddah* seperti wanita yang belum disetubuhi tadi.” Lalu mereka mengatakan, “Jika si suami menceraikan wanita pada saat suci yang telah disetubuhi, bukankah sisa sucinya tetap dihitung meskipun talaknya tidak sunah?” Maka jawabannya adalah kasus itu sudah dikeluarkan dari keumuman ayat ini karena ada dalil. Dan itu tidak bertentangan akan makna lafaz yang sudah kami sampaikan”<sup>86</sup>.*

<sup>85</sup> Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurthubi al-Andalusi, *Op. Cit.*, hlm. 51.

<sup>86</sup> *Ibid*, hlm. 160.

### C. Implikasi Penafsiran al-Kiya al-Harasi Tentang Kata Homonim QS. Al-Baqarah: 228 Terhadap Rumah Tangga Sakinah

Sebagaimana telah diketahui bersama bagaimana penafsiran dan penggiringan kata homonim yaitu lafal *quru'* oleh al-Harasi ini, maka bisa ditelusuri pula apa dan bagaimana implikasi penafsiran ini terhadap rumah tangga sakinah. Ini berarti penulis mencoba untuk mendedahkan pemikiran al-Harasi menuju satu *framework* yang bisa diambil. Semacam prinsip umum dan dasar jelas yang diambil dari gaya dan implikasi penafsiran al-Harasi tersebut. Selanjutnya, dasar itu akan diambil studi implikasinya. Semisal, apa dan bagaimana pengaruh pemikiran semacam ini bisa mengembangkan keluarga *sakinah*.

Langkah pertama yang ingin penulis tegaskan adalah bahwa semangat penafsiran para ulama itu sebenarnya lahir dari gejala sosial yang ada di sekitarnya. Semisal saja M. Syahrur dengan teori *limite* dan Fazlurrahman dengan teori *double movement*. Tentu Rahman melihat gejala sosial kurang mesranya antara status sosial laki-laki dan perempuan. Terlebih di dalam masalah poligami yang menurutnya bisa berpengaruh terhadap KDRT (kekerasan dalam rumah tangga)<sup>87</sup>.

Fazlurrahman pun membangun teori *double movement* dengan menelusuri kembali asal muasal teks dan mengembangkan melihat dua sisi makna. Antara masa lalu dan masa sekarang. Kemudian mengambil semangat teks atau bisa disebut *wordview* untuk mencoba diterapkan di masa sekarang. Misal saja, semangat teks dari pembolehan poligami adalah pembatasan tradisi masa lalu. Yaitu zaman Jahiliah yang tidak membatasi sama sekali poligami seorang lelaki. Kadang, lelaki itu beristrikan sampai ratusan bahkan ada yang ribuan sebagaimana riwayat tentang istrinya Nabi Sulaiman a.s. Oleh sebab itu, Rahman memberikan penyegaran bahwa di era sekarang itu perlu pembatasan lebih lanjut. Jika monogami dirasa sudah menyukupi, maka tidak ada alasan lagi untuk

---

<sup>87</sup> Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta, Press, 2003, hlm. 120.

mbolehkan poligami. Demikian kurang lebih pemahaman penulis tentang karakter penafsiran Fazlurrahman<sup>88</sup>.

Kemudian yang ingin penulis ambil dari model penafsiran dan pemikiran akan pentingnya mengambil *framework* adalah pencarian dan penelusuran kira-kira apa saja yang bisa diambil dari penafsiran al-Kiya al-Harasi ini. Meskipun penulis pribadi tidak sepenuhnya setuju dengan model penafsiran beliau yang terlihat berfanatik buta kepada mazhab Syafi'iyah ini<sup>89</sup>.

Ada beberapa kata kunci sebagai dasar penelusuran resep rumah tangga *sakinah* dari penafsiran al-Kiya al-Harasi terhadap kata homonim QS. Al-Baqarah [2]: 228 ini. Setidaknya dua hal utama. Pertama adalah berusaha meninggalkan mudarat dalam rumah tangga. Kedua adalah mementingkan perdamaian. Inilah yang akan penulis fokuskan penelitiannya. Tentunya berikut dengan logika yang terbangun dari penafsiran al-Kiya al-Harasi tersebut.

### 1. Meninggalkan *Mudharat*

Jika diperhatikan dari arahan penafsiran al-Kiya al-Harasi, nampaknya beliau lebih menitik-beratkan untuk meninggalkan *mudharat* bagi kedua belah pihak. Baik si suami maupun si istri. Karena pengalasan al-Harasi tentang mengapa beliau memilih penafsiran *quru'* sebagai suci adalah melihat ayat al-Qur'an lain. Yaitu QS. Ath-Thalaq: 1. Yang isinya menyuruh si suami untuk menceraikan istrinya pada saat kondisi si istri bisa langsung *'iddah*. Lalu al-Kiya juga menguatkan asumsinya itu dengan hadis riwayat al-Bukhari yang menceritakan Umar r.a. disuruh Nabi saw. agar putranya merujuk kembali istri yang diceraikan pada saat haidh. Lalu Nabi saw. memberi isyarat bahwa ketika si putra ingin menceraikan, maka disuruh menceraikan pada saat suci. Karena itu adalah perintah Allah swt<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibid*, hlm. 120.

<sup>89</sup> Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Maktabah Wahbah, Kairo, 2004, vol. 2, hlm. 113.

<sup>90</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Op. Cit*, hlm. 154.

Logikanya, jika si suami menceraikan istrinya pada saat haidh, tentunya si istri tidak bisa langsung 'iddah. Karena 'iddah menggunakan masa suci tiga kali. Artinya, si istri perlu menunggu kembali waktu haidhnya habis dan masuk ke waktu suci. Dan itu baru permulaan dia bisa melakukan 'iddah. Tentunya menunggu adalah sesuatu yang paling menjenuhkan. Sesuatu yang tidak diinginkan seseorang. Ibarat macet di tengah jalan pada saat kondisi memerlukan bantuan dan ada hajat yang *timingnya* perlu mendesak. Alangkah susahny kondisi dan situasi semacam itu.

Oleh karenanya, logika penafsiran kata *quru'* sebagai bermakna suci seperti yang dilakukan oleh al-Kiya al-Harasi ini setidaknya mengarah akan tidak bolehnya membuat sang istri menunggu lebih lama untuk ber'iddah. Dan itu artinya, semangat untuk menghilangkan *mudharat* bagi istri. Alasan semacam ini banyak dijelaskan oleh ulama mazhab Syafi'iyah. Misalnya saja, Syaikh Zakariyya al-Anshari mengatakan sebagai berikut:

(وَيَحْرُمُ) عَلَى زَوْجِهَا (الطَّلَاقِ) فِي ذَلِكَ وَفِي نُسْخَةٍ وَتَحْرِيمِ الطَّلَاقِ أَيِّ وَمَعَ زِيَادَةِ تَحْرِيمِ الطَّلَاقِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى { إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ } أَيِّ فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَشْرَعُنَّ فِيهِ فِي الْعِدَّةِ وَبَقِيَّةِ الْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ لَا تُحْسَبُ مِنَ الْعِدَّةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ تَضَرُّرُهَا بِطَوْلِ مُدَّةِ التَّرْئِصِ

*“Dan si suami haram mentalak pada masa itu (haidh). Dalam redaksi lain disebutkan dan diharamkan talak. Maksudnya adalah bersamaan dengan lebihnya keharaman mentalak. Hal ini berdasar firman Allah swt. (jika kalian menceraikan wanita maka ceraikanlah pada 'iddah mereka) maksudnya adalah pada waktu mereka bisa langsung melaksanakan 'iddah. Padahal sisa haidh dan nifas itu tidak dihitung 'iddah. Hikmah alasannya adalah si wanita akan mudharat karena lama menunggu”*<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Zakariyya al-Anshari, *Asna al-Mathâlib 'Ala Raudh ath-Thalib*, Darul Kitab al-Islami, Beirut, t.t., vol. 1, hlm. 100.

Jadi, pertimbangan pelarangan talak pada saat haidh adalah si wanita tidak segera langsung bisa ber'*iddah*. Dan itu menghambat perjalanannya. Tentunya itu disebut *mudharat*. Seakan-akan ini hanya melihat sisi kewanitaan saja. Namun, al-Bujairimi memberi penyegaran sisi lain. Yaitu pelarangan menceraikan pada saat *haidh* juga demi menghilangkan *mudharat* bagi si suami<sup>92</sup>.

Mengapa? Sebab, si suami bisa saja akan merasa menyesal telah menjatuhkan talak pada saat *haidh*. Karena bisa saja wanita yang haidh itu mengandung. Sebab, dia akan memasuki fase suci. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Kiya al-Harasi pada penafsiran arti *quru'* yang sudah penulis bicarakan. Yaitu perpindahan wanita *haidh* ke suci bisa saja hamil. Berbeda halnya dengan perpindahannya dari suci ke *haidh*. Maka, itu adalah tanda bebasnya rahim<sup>93</sup>.

Al-Bujairami mengatakan sebagaimana berikut ini:

وَالْمَعْنَى فِي ذَلِكَ تَضَرُّرُهَا بِطُولِ مُدَّةِ التَّرْتِصِ وَلَا دَائِهِ إِلَى النَّدَمِ فِيمَنْ تَحْبَلُ إِذَا ظَهَرَ حَمْلُهَا  
فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يُطَلِّقُ الْحَائِلَ دُونَ الْحَامِلِ وَعِنْدَ النَّدَمِ قَدْ لَا يُمَكِّنُهُ التَّدَارُكُ فَيَتَضَرَّرُ هُوَ  
وَالْوَلَدُ

*“Hikmah pelarangan itu adalah si wanita mendapatkan mudharat karena lama menunggu. Dan bisa saja hal itu menyebabkan penyesalan ketika si wanita sedang hamil dan sudah nampak kandungannya. Karena bisa saja seseorang itu menceraikan wanita yang sedang kosong rahimnya, bukan wanita yang sedang hamil. Dan ketika si suami menyesal, bisa saja dia tidak bisa mendapatkan kesempatannya. Sehingga dia dan anaknya bisa merasakan mudharat pula”*<sup>94</sup>.

Jadi, al-Bujairami mempunyai analisa yang lebih cantik. Bukan hanya *mudharat* yang menimpa si wanita atau si suami saja. Namun, bisa

<sup>92</sup> Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah at-Tasyri' wa Falsafah*, 2 Juz, tt, hlm. 60.

<sup>93</sup> Al-Kiya al-Harasi, *Op. Ci*, hlm. 154.

<sup>94</sup> Sulaiman bin Muhammad al-Bujairami, *Hasyiyah 'Alâ al-Khathib*, Darul Kutub, Beirut, 2001, vol. 3, hlm. 502.

saja menuju kepada anak yang akan dilahirkan istri tersebut. Mengapa? Karena ke mana si anak memanggil ayahnya. Tentunya masalah ini akan kompleks yang tidak hanya didekati dengan kajian fikih semata, namun bisa merambah ke sosial, psikologi anak dan kajian lainnya.

Semangat menghilangkan *mudharat* ini bisa ditarik ke kasus yang lebih umum lagi. Yaitu berusaha menghindari KDRT. Atau kekerasan dalam rumah tangga. Di mana seorang istri, wanita dan anak-anak dilindungi oleh negara ketika terjadi bentuk kekerasan apa pun dari sang suami untuk melaporkan ke keamanan yang bersangkutan. Ini sudah disesuaikan dengan Undang Undang yang berlaku. Pada tanggal 22 september 2004 Nomor 95 Presiden Megawati Soekarnoputri menyetujui UUD bab III tentang larangan tindakan kekerasan dalam rumah tangga pasal 5 yang berbunyi: “Setiap orang di larang melakukan kekerasan dalam rumah tangga terhadap orang dalam lingkup rumah tangganya dengan cara: a). Kekerasan fisik b). Kekerasan psikis c). Kekerasan seksual d). Penelantaran rumah tangga” dan pasal 6 yang berbunyi: “kekerasan fisik sebagaimana dimaksud dalam pasal 5 huruf a adalah perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit, atau luka berat”.<sup>95</sup>Peneliti ambil contoh kasus yang terjadi pada Manohara yang kabarnya adalah terkena kekerasan fisik dalam rumah tangganya. Suaminya melakukan tindakan pemaksaan terhadapnya. Karena tidak mau suaminya menyilet-nyilet adanya dan melakukan perbuatan kekejaman lainnya. Ini adalah bukti nyata KDRT yang wajib dihindari.

## 2. Mencari Perdamaian

Jika sudah ketemu satu kunci implikasi penafsiran model al-Kiya al-Harasi yaitu agar mementingkan tidak adanya kekerasan dalam rumah tangga, maka perlu lagi satu kajian menarik lainnya. Yaitu semangat hukum al-Qur'an yang diterapkan dalam rumah tangga. Jika terbukti si suami gagal membangun bahtera rumah tangga bahagia karena sulit untuk mempertahankannya. Padahal al-Qur'an menganjurkan agar tidak

---

<sup>95</sup> Undang –Undang Dasar 1945.

ada kekerasan dan yang dikecewakan dalam rumah tangga sebagaimana implikasi pertama dari penafsiran model al-Kiya al-Harasi, maka timbul pertanyaan. Bagaimana solusi ketika tidak bisa lagi mempertahankan hubungan rumah tangga itu?

Tentunya dari semangat melarang bentuk kekerasan baik fisik atau pun mental dalam rumah tangga, maka cerai dengan cara yang baik adalah diutamakan<sup>96</sup>. Al-Qur'an memberikan gambaran solusi seperti ini dengan mengatakan:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ

“Talak itu dua kali. Lalu ditahan dengan baik atau pun dilepaskan dengan baik (pula)...” (QS. Al-Baqarah: 229)

Ibnu Katsir mengatakan bahwa ayat di atas merupakan pengumuman dari Allah swt. yang menegur tradisi Jahiliah kuno. Bahkan di awal Islam tradisi itu masih berlaku. Yaitu apabila si suami menceraikan istrinya, maka dia berhak untuk merujuknya kembali. Bahkan meskipun diceraikan sampai ratusan sekali pun. Oleh karena itu, al-Qur'an memberi penegasan bahwa batas maksimal menceraikan adalah tiga kali. Setelah itu tidak boleh untuk merujuk kembali. Dengan kata lain, pembolehan merujuk hanya terbatas talak kedua saja<sup>97</sup>.

Yang menarik untuk dikaji adalah maksud dari menceraikan dengan baik itu bagaimana? Sebab, kebanyakan orang akan menilai bahwa pangkal dari talak adalah keburukan dan ujungnya juga keburukan pula. Sementara itu, al-Qur'an punya terminologi lain. Yaitu adakalanya menceraikan adalah jalan kebaikan. Apa maksudnya?

Dalam hal ini, sangat layak sekali agar penulis menyadur pendapat Imam Fakhrudin ar-Razi yang sedikit menyingkap arti kebaikan dalam perceraian itu. Beliau mengatakan sebagaimana berikut:

<sup>96</sup> Abi Hasan Ali bin Ahmad, *Asbab an-Nuzul*, Cet Baru Dar al-Fikr, Beirut-Lebanon, 2007, hlm. 43.

<sup>97</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Darul Qur'an, Beirut, 1981, vol. 1, hlm. 610.

وَأَعْلَمَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْإِحْسَانِ، هُوَ أَنَّهُ إِذَا تَرَكَهَا أَدَّى إِلَيْهَا حُقُوقَهَا الْمَالِيَّةَ، وَلَا يَذْكُرُهَا بَعْدَ الْمَفَارَقَةِ بِسُوءٍ وَلَا يُنْفِرُ النَّاسَ عَنْهَا.

“Dan ketahuilah bahwa maksud dari kebaikan (dari perceraian) adalah si suami meninggalkan istrinya dengan memberikan hak-hak harta bendanya (seperti mut’ah, maskawin yang belum ditunaikan, tempat tinggal atau nafkah bagi ibu mengandung). Lalu dia juga tidak menyebarkan aib-aib keburukan istrinya setelah diceraikan. Bahkan dia juga tidak membuat orang-orang untuk lari darinya”<sup>98</sup>.

Jadi, setidaknya ada tiga kriteria untuk disebut baik dalam perceraian menurut ar-Razi. Tentunya tiga pedoman ini sangat layak untuk dijadikan pertimbangan. Terlebih QS. Al-Baqarah: 229 di atas adalah lanjutan resmi langsung dari QS. Al-Baqarah: 228 yang ditafsirkan oleh al-Kiya al-Harasi. Seakan, ayat ini menjelaskan secara langsung tentang keresahan ilmiah apa implikasi dibalik model penafsiran yang sedang penulis bicarakan ini.

Pertama, tetap memenuhi hak-hak bendawi si istri. Andaikan si suami menceraikannya di satu tempat, maka kewajiban si suami untuk memberi fasilitas si istri di tempat tersebut. Baik itu adalah rumah sewa, pinjaman atau rumah mertuanya sendiri. Si istri tidak boleh ditinggalkan dalam keadaan tanpa harta benda sama sekali. Adalah lalim jika si suami menceraikan istrinya dengan membiarkan begitu saja tanpa mengurus harta benda dan pemasukan si istri sama sekali. Terlebih jika si istri adalah tertalak *raj’i*, maka dia hampir mirip dengan istri asli. Apalagi di dalam enam perkara.

Asy-Syafi’i sebagaimana yang dinukil oleh Syaikh Zakariyya al-Anshari mengatakan bahwa wanita yang tertalak *raj’i* (tertalak satu atau dua) itu sama dengan istri asli dalam enam perkara. Dalam masalah nafkah, warisan, talak, *ila’*, *li’ân* dan *zihâr*<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥu al-Ghaib*, Dar Ihya’ at-Turats al-Arabi, Beirut, 1420, vol. 6, hlm. 444.

<sup>99</sup> Zakariyya al-Anshari, *Fathu al-Wahhâb*, Darul Kutub, Beirut, 2002, hlm. 74.

*Kedua*, tidak boleh mencari-cari keburukan si istri yang telah diceraikan lalu disiarkan, diumumkan dan diberitahukan ke khalayak umum. Itu tidak boleh. Itu tidak mencerminkan perceraian yang baik. Bagaimana pun juga si suami pernah menjalin rahasia di antara mereka. Oleh karena itu, adalah amanat besar agar dia bisa menjaga aib-aib yang pernah dilakukan atau diderita si istri. Ibarat pakaian yang menutupi aurat. Di mana pun dan kapan pun, fungsi itu harus ada. Bahkan meskipun pakaian itu sudah dilepas, pun dia harus bisa berfungsi layak untuk menutupi aurat si pemiliknya. Itulah maksud dari kandungan QS. Al-Baqarah [2]: 187<sup>100</sup>.

Logika yang paling mudah untuk meningkatkan rasa tanggung jawab dan ilmiah ini adalah potensi sama yang dimiliki sang istri yang telah diceraikannya. Artinya, sebagaimana si suami mampu untuk mengumbar aib dan kekurangan si istri, maka si istri juga berpotensi sama. Karena keduanya sama-sama memiliki mulut dan mata yang bisa berpotensi melakukan hal itu.

Logika semacam ini disindirkan oleh asy-Syafi'i dalam syairnya yang terkenal sebagaimana berikut:

إِذَا رُمْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا مِنَ الرَّدَى ÷ وَحَظُّكَ مَوْفُورٌ وَعَرَضُكَ صَيَّرُ  
 لِسَانِكَ لَا تَذْكُرْ بِهِ عَوْرَةَ امْرِئٍ ÷ فَكُلُّكَ عَيْبٌ وَلِلْإِنْسَانِ أَلْسُنُ  
 وَعَيْنُكَ إِنْ أَبَدْتَ إِلَيْكَ مَعَايِبًا ÷ فَدَعَهَا وَقُلْ يَا عَيْنُ لِلنَّاسِ أَعْيُنُ  
 وَعَاشِرٌ بِمَعْرُوفٍ وَسَامِحٌ مَنِ اعْتَدَى ÷ وَفَارِقٌ وَلَكِنْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ

*“Jika engkau hendak hidup bahagia jauh dari musibah, bagianmu penuh dan harga dirimu tetap terjaga. Maka, lidahmu jangan kamu buat untuk menuturkan aurat orang lain. Karena seluruh dirimu adalah aib dan manusia pun punya lidah. Jika matamu memperlihatkan aib orang lain kepadamu, maka tinggalkan dan katakan: wahai mata, manusia juga punya mata pula. Dan pergaulilah orang lain dengan baik, maafkan*

<sup>100</sup> Muhamad Nawawi al-Jawi, *Marah Labid*, Juz Awal, Dar Ibnu ‘Ashahsah 2007, hlm. 70.

*mereka yang melewati batas dan berpisahlah namun dengan cara yang terbaik”*<sup>101</sup>.

*Ketiga*, tidak menghalangi orang lain untuk mendekati mantan istrinya atau tidak membuat orang lain menjauhi istrinya. Ini adalah ajaran yang sangat luhur sekali. Yaitu berusaha membuka diri dengan lembaran baru. Tiada dendam di antara kedua mempelai. Jika memang rumah tangga tidak bisa diabadikan dan dipertahankan lagi, maka mereka memberi kesempatan orang lain untuk melanjutkannya<sup>102</sup>.

Perpisahan adalah sesuatu yang sangat menyedihkan. Namun jika dalam kekeluargaan tidak bisa mempertahankannya pisah adalah hal yang lebih baik. Contoh kecil yang telah ada dalam masyarakat adalah perbedaan pendapat. Suami menginginkan hidup berkeluarga di desanya. Berbeda dengan istri. Ia tidak mau kalah dengan argumen yang telah di lontarkan oleh suami. Sehingga terjadilah keributan dalam keluarga tersebut. Banyak dari lapisan masyarakat yang ingin mendamaikan keduanya, namun hasilnya nihil. Setelah dipertemukan keduanya akhirnya mereka sepakat cerai. Maka perceraian ini lebih baik, walaupun berakibat pada si anak.

Terkadang penulis sendiri kebingungan dengan fenomena alam sekitar. Karena keegoisan kedua pihak suami istri ditambah dukungan masing-masing keluarga mereka berpisah tanpa memikirkan nasib anak-anaknya. Karena anak akan merasa kurang perhatian orang tua sehingga mereka menjadi seorang anak yang kurang pendidikan, kasih sayang. Akhirnya mereka menjadi anak nakal, bahkan terkadang karena salah pergaulan menjadi anak jalanan. Ini semua adalah salah orang tua.

Penulis sangat setuju dengan dalil yang mengatakan *imsak bi ma'ruf au tasrīh bi ihsan*. Menurut penulis ayat tersebut sangat membantu dalam menahan amarah masing-masing kedua suami-istri. Pertama adalah seandainya si istri yang salah maka suami menegur kesalahannya supaya istri membenahinya. Kalau masih merasa benar, suami boleh menegur keras. Bahkan Allah memperbolehkan suami

---

<sup>101</sup> Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Diwânu al-Imâm*, Darul Kutub, Beirut, 2008, hlm. 21.

<sup>102</sup> Ali ahmad al-Jurjani, *Op. Cit*, hlm. 59.

memukul istri jika istri membangkang ketika di perintah. Namun pukulannya jangan terlalu menyakiti. Jika tidak mempan suami boleh tidak mengajak bicara istri sampai istri sadar.

Menurut penulis perpisahan yang baik adalah perpisahan yang menghasilkan kedamaian antar suami-istri. Perpisahan yang tidak berujung pada kemurkaan. Oleh karenanya sulit sekali adanya perceraian yang berujung pada kedamaian. Seandainya dalam keluarga tersebut sudah mempunyai anak maka mereka masih tetap melindungi, menyayangi anak tersebut.

#### **E. Studi Kritik terhadap kitab *Ahkam al-Qur'an***

Setelah mengadakan penelitian terhadap kitab al-Kiya al-Harasi akhirnya peneliti memberikan komentar bahwa tafsir ini merupakan salah satu karya tafsir yang membahas berbagai dimensi hukum dalam Al-Qur'an yang berafiliasi pada madzhab Fiqh-Syafi'i. Di dalamnya menyoroti semua surat dalam Al-Qur'an, tetapi hanya ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah hukum saja.

Sistematika penulisannya diawali dengan penyebutan surat, lalu mengidentifikasi ayat-ayat hukum yang ada di dalamnya secara berurutan, di mana beberapa ayat tersebut kemudian dijelaskan dan diambil kesimpulan hukumnya.

Pembahasan tafsir ini disandarkan pada pendekatan bahasa dan hadis yang diriwayatkan dari Nabi atau para sahabat yang memiliki kekuatan hukum. Penulis juga di dalamnya berusaha mengklarifikasi kualitas (*ke-tsiqat-an*) para perawi hadis dan melakukan perbandingan madzhab fiqh, sekaligus menguatkan pandangan madzhab Syafi'i dengan berbagai argumentasinya. Karya al-Kiya merupakan salah satu kitab tafsir terpenting yang bercorak fikih madzhab Imam Syafi'i. Kitab tafsir ini merupakan salah satu kitab tafsir fikih Imam Syafi'i yang terdokumentasi sampai sekarang setelah kitab Tafsir Ahkam Imam Syafi'i yang dibukukan oleh Abu Bakar Ahmad ibn al-Husaini bin 'Ali ibn 'Abdullah ibn Musa al-Baihaqi an-Naisaburi (458 H). Hanya saja, di dalam kitab tafsir *Ahkam al-Qur'an*, asy-Syafi'i tidak mencakup semua

pembahasan ayat-ayat hukum yang ada di dalam al-Qur'an. Sedangkan Tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya Kiya al-Harasi mencakup semua ayat-ayat hukum yang ada di dalam al-Qur'an. Beliau menyusun kitab tafsir tersebut dengan menafsirkan semua ayat-ayat ahkam berdasarkan urutan surat-surat di al-Qur'an.

Al-Kiya al-Harasi menyusun Tafsir *Ahkam Al-Qur'an* dengan tujuan untuk turut memperkuat madzhab Syafi'iyah. Bahkan ada kecenderungan sikap fanatiknya dalam mengikuti madzhab tersebut. Sikapnya yang berlebihan dalam bermadzhab seringkali beliau melakukan kritikan dan komentar keras terhadap madzhab fikih Hanafiyah seperti halnya yang telah dilakukan al-Jashshash terhadap madzhab Syafi'iyah dan Ibn 'Arabi terhadap madzhab Syafi'i dan Hanafi.

Sikap fanatik dalam bermadzhab Syafi'i ini bisa dilihat dengan jelas dalam muqadimah kitabnya, yaitu sebagai berikut :

“sesungguhnya madzhab Syafi'i adalah madzhab yang paling lurus dan benar, paling baik dan bijak. Semua pandangan-pandangan madzhab Syafi'i melampaui batas-batas zan atau dugaan, hingga sampai pada batas-batas yakin. Hal ini dikarenakan madzhab tersebut dilandasi oleh al-Kitab, yang tidak ada kebatilan dari arah depan maupun belakang, dan al-Kitab ini diturunkan dari Dzat Yang Maha Bijak dan Terpuji. Dan sesungguhnya madzhab Syafi'i adalah madzhab yang bisa menggali peliknya makna-makna al-Kitab, dan mampu menyelam arus gelombang lautan ilmunya untuk menggali hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terdapat di dalamnya”.

Dari pernyataan di atas maka sangat jelas sikap dukungan Kiya al-harasi terhadap madzhab Imam Syafi'i, baik dari segi ushul (pokok-pokok Ajaran Islam) maupun furu' (cabang). Selanjutnya, dalam muqaddimahnya, beliau juga menegaskan bahwa :

“Ketika saya mengetahui madzhab Syafi'iyah dengan segala keunggulannya, maka saya menyusun kitab Ahkam al-Qur'an ini sebagai

syarah atau penjelas atas madzhab ini. Apa yang perlu dijelaskan di dalam madzhab ini berkaitan dengan pengambilan dalil-dalil yentang permasalahan yang sulit, maka saya lengkapi penjelasannya”.

Di dalam tafsir tersebut, al-Kiya al-Harasi juga banyak mengemukakan perbedaan pendapat dalam masalah fikih antara Hanafiyah dan Syafi'iyah. Ketika menafsirkan ayat yang terdapat perbedaan pendapat antara kedua madzhab tersebut, dia selalu mengatakan, “Abu Hanifah berpendapat demikian, sementara Imam Syafi'i berbeda dengan pendapat Abu Hanifah. Demikian sebaliknya. Seakan-akan tidak ada kesepakatan di antara keduanya.

Di samping itu, Kiya al-Harasi juga menguraikan permasalahan teologis dan masalah-masalah kontroversial antar madzhab, terutama antara madzhab Imam Syafi'i dan madzhab Imam Hanafi, karena – menurut Ali Iyazi – tidak ditemukan keterangan yang merujuk kepada madzhab Imam Ahmad dan Imam Maliki. Beliau belum pernah menemukan pembicaraan dalam perbedaan dari imam madzhab empat lainnya seperti kedua Imam madzhab lainnya, yaitu Imam Malik dan Imam Ahmad.

Ali Iyazi dalam kitabnya, *Al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, mengambil kesimpulan bahwa karya al-Harasi ini tidak moderat dalam menjelaskan permasalahan hukum, di mana ia lebih cenderung berpihak dan meluruskan pendapat madzhabnya sendiri (Syafi'iyah) ketika menukil berbagai pendapat dari madzhab lain. Kitab ini, menurut adz-Dzahabi, ditulis dalam jilid besar yang sementara ini masih terdapat di Dâr al-Kutub al-Mishriyah dan perpustakaan al-Azhar.

Al-Kiya al-Harasi juga sering memperdebatkan pandangan fikih dan kalam serta dalil yang digunakan oleh al-Jashshash di dalam tafsirnya. Sehingga di dalam tafsir, Kiya al-Harasi tidak hanya memuat penafsiran tentang ayat-ayat ahkam saja, tetapi permasalahan kalam dan akidah juga banyak mewarnai kitab tafsir ini. Kiya al-Harasi memfokuskan diri dan mendahulukan pembahasannya pada ayat-ayat

yang terkait dengan masalah hukum dan mengangkat berbagai pendapat yang berkisar tentang problematika tersebut.

Model penafsiran Kiya al-Harasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan model tafsir al-ahkam karya al-Jashshash, yaitu dengan hanya membatasi pada ayat-ayat hukum yang ada di dalam al-Qur'an berdasarkan urutan suratnya.

Selanjutnya, beliau menjelaskan ayat-ayat hukum tersebut dengan cara mengelompokkannya ke dalam bab tertentu. Dalam setiap bab-bab tersebut terdapat tema atau pasal yang mencakup pembahasan tentang masalah-masalah yang akan dijelaskan oleh pengarang.

Sebelum peneliti melaksanakan munaqasah, tampaknya model penafsiran yang dilakukan oleh Kiya al-harasi mencoba menggabungkan dua metode tafsir, yaitu metode *tahlili* dan *maudlu'i*. Disebut *tahlili* karena beliau berusaha menafsirkan dan mengurai ayat-ayat al-Qur'an sesuai urutan surat-surat yang ada di dalam mushaf secara detail dan mendalam. Dan dikatakan tematik atau *maudlu'i* karena beliau telah mencoba menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan mengelompokkannya ke dalam bab-bab dan tema-tema yang ada di dalam surat-surat. Dengan demikian, maka metode tafsir Ahkam al-Qur'an karya Kiya Al-Harasi bisa dikategorikan sebagai tafsir yang menggabungkan metode *tahlili* dan metode tematik (*maudlu'i*). Ternyata, setelah munaqasah pengujian memastikan metode tafsirnya adalah *tahlili* dengan dasar prosentasi model penafsiran yang lebih banyak.

Adapun di dalam sumber penafsiran, Kiya al-Harasi banyak menggunakan sumber-sumber periwayatan hadis, Atsar Sahabat, dan perkataan Tabi'in. Oleh karena itu, tafsir Ahkam Al-Qur'an ini, meskipun seras dengan penalaran akal di dalamnya, namun sebenarnya tafsir ini mempunyai kecenderungan tafsir *bi al-ma'tsur*, karena banyak riwayat-riwayat yang digunakan pengarang untuk menafsirkan ayat-ayat *ahkam*.

1. Karakteristik Penafsiran al-Kiya al-Harasi

- a. Menafsirkan al-Qur'an dengan menyebutkan surat-surat al-Qur'an, kemudian menguraikan pembahasan-pembahasan tentang hukum yang terdapat di dalamnya, dengan mengawali ayat-ayat yang mengandung hukum.
  - b. Menafsirkan al-Qur'an dengan tujuan untuk membela madzhab Syafi'iyah.
  - c. Penafsirannya tidak hanya membahas persoalan ayat-ayat ahkam saja, tetapi permasalahan yang berkaitan dengan akidah dan kalam juga banyak mewarnai tafsir tersebut.
  - d. Mengemukakan perbedaan pendapat antara madzhab empat dengan mengunggulkan madzhab Syafi'iyah.
  - e. Menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan sumber-sumber periwayatan hadis, atsar sahabat, dan perkataan tabi'in.
2. Pendapat Ulama'

Menurut Sayyid Muhammad Ali Iyazi, Kitab Tafsir Ahkam karya al-Kiya al-Harasi ini merupakan karya monumental dari kalangan mazhab Syafi'i, terutama yang menggunakan pendekatan disiplin fiqh<sup>103</sup>. Ibnu Katsir mengatakan bahwa Kiya al-Harasi merupakan salah satu ulama' besar, beliau salah satu ulama' fiqh yang mulia. Beliau salah satu ulama' fiqh yang besar dari kalangan Mazhab Syafi'i. Imam As-Subki mengatakan bahwa beliau ialah salah satu guru para imam fiqh. Adz-dzahabi mengatakan dia terlalu fanatik terhadap mazhabnya<sup>104</sup>.

Peneliti sangat setuju dengan semua pendapat yang telah di kemukakan oleh ulama diantaranya M. Husain adz-Dzahabi disebabkan kefanatikan al-Kiya sehingga argumen al-Kiya juga bersumber atas dasar pembelaan madzhab. Kedua, setelah mengadakan telaah kitab karya beliau pemaparan al-Kiya terhadap penafsiran al-Qur'an tidak langsung *to the point*, namun bertele-tele dulu baru mengemukakan alasan. Yang terahir kesan dalam penelitian ini, al-Kiya al-Harasi sangat lembut dalam

<sup>103</sup> Ali Iyazi, *al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, t.t, hlm. 119.

<sup>104</sup> M. Husaian a'zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Maktabah Mus'ab bin Umar al-Islamiyah, Beirut, 2004, vol. 2, hlm. 158.

penafsirannya. Dengan alasan penafsiran beliau tidak memfonis tafsiran orang lain salah namun dia hanya menyebutkan alasan tafsiran seperti itu alasannya seperti ini.

