

BAB II

KAIDAH *USHULIYYAH* DAN WAWASAN AYAT-AYAT ZAKAT DAN RIBA

A. KAIDAH USHUL FIQH DALAM PENAFSIRAN

1. PENGERTIAN ILMU USHUL FIQH

Kata ushul fiqh adalah kata ganda yang terdiri dari kata “ushul” dan “fiqh” secara etimologi berarti “paham yang mendalam”. Kata ini muncul sebanyak 20 kata dalam al-Qur’an dengan arti paham itu. Kata *ushul* yang merupakan jamak dari kata *ashal* secara etimologi berarti sesuatu yang menjadi dasar bagi yang lainnya. Arti etimologi ini tidak jauh dari maksud definisi dari kata *ashal* tersebut karena ilmu ushul itu adalah suatu ilmu yang kepadanya didasarkan fiqh. Dengan demikian ushul fiqh secara istilah teknik hukum berarti ilmu tentang kaidah-kaidah yang membawa kepada usaha merumuskan hukum syara’ dari dalilnya yang terinci,” atau dalam artian sederhana adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan cara mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya.”¹

Secara terminologi, ushul fiqh menurut beberapa ulama memiliki beberapa arti. Misalnya, Tajuddin as-Subki dalam kitab Hasyiyah al-Bannani, mendefinisikan Ushul Fiqh sebagai :

الفقو دلائل الاجمالية

Artinya: “*Dalil-dalil fiqh yang bersifat global*”.

¹Zen Amiruddin, *Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm., 9.

Menurut Tajudin as-Subki, ushul fiqh adalah dalil-dalil yang bersifat global. As-Subki sendiri tidak menggunakan istilah al-ilmu karena dipandang bertentangan dengan substansi kata ushul secara bahasa. Selain itu, tanpa kata ilmu, definisi as-Subki juga lebih serasi secara bahasa. Meski terbatas pada dalil-dalil yang global, menurut as-Subki, seorang ahli ushul yang juga disebut sebagai ushuli tidak cukup mengetahui dalil-dalil ijmal, melainkan harus mengetahui bagaimana menggunakan dalil kala terjadi kontradiksi dan juga mengetahui syarat menjadi seorang mujtahid. Dalam kitab Jam'u al-Jawami, ia mengatakan:

الاصولي العارف بادلة الفقه الاجمالية و طرق استفادتها و مستفيدا

Artinya: “Seorang ulama adalah orang yang mengetahui dalil-dalil global fiqh, metode menggunakan dalil itu ketika ada kontradiksi dan prasyarat menjadi seorang mujtahid.”

Dengan penjelasan ini, jelas bahwa seorang ushuli tidak hanya orang yang tahu dalil-dalil global, melainkan juga tahu bagaimana menerapkan dalil-dalil global ini menjadi praktis.²

Definisi ushul fiqh yang lain misalnya Wahab Khallaf, seorang guru besar di Mesir, ia mengatakan:

العلم بالقواعد و البحوث التي يتوصل بها الي استفادة الاحكام
الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية

Artinya: “Kaidah-kaidah dan pembahasan yang digunakan untuk menggali hukum-hukum syar’i yang bersifat amali yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci.”

² Zen Amiruddin, *Ushul Fiqih*, hlm., 5.

Definisi Wahab Khallaf, secara khusus menekankan ushul fiqh sebagai kaidah atau metode istinbat hukum Islam. Dengan metode ini, maka seorang mujtahid akandapat menggali hukum-hukum fiqh yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci.³

Alhasil, ilmu ushul fiqh merupakan ilmu yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid untuk menggali hukum-hukum fiqh. Terutama sekali dalam menghadapi berbagai problematika kehidupan modern yang tidak pernah ada dimasa lampau, maka ushul fiqh adalah piranti untuk mendialogkan nash dengan kehidupan manusia (*an-naas*) di masa kini.

2. KEDUDUDKAN ILMU USHUL FIQIH DALAM ILMU TAFSIR

Untuk mendukung fiqh maupun ushul fiqh, maka dalil-dalil al-Qur'an menjadi sangat penting. Hanya saja, memahami al-Qur'an langsung dari kitab al-Qur'an secara komprehensif tidak mudah. Diperlukan tafsir yang merupakan penjelasan para ulama tentang ayat-ayat al-Qur'an. Di sinilah, maka ilmu tafsir ahkam sangat urgen digunakan sebagai penguat fiqh itu sendiri.

Tidak semua ayat al-Qur'an merupakan ayat ahkam. Dari 6666 ayat al-Qur'an, menurut sejumlah ulama, hanya sekitar 600 ayat yang berkaitan hukum. Karena itu, tafsir ahkam sangat penting digunakan sebagai dalil yang menopang diktum-diktum fiqh, berikut cara dan logika istinbat hukumnya.

³ Zen Amiruddin, *Ushul Fiqih*,, hlm., 6.

3. SUMBER PENAFSIRAN USHUL FIQH

a. Imam Syafi'i

Ini adalah mazhab besar ketiga yang bertahan, dinamakan sesuai pendirinya, Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 820). Sebagai murid Imam Maliki, ia merumuskan teori hukum Syari'ah dalam bentuk yang sebagian besar bertahan sejak itu. Teori ini mengajarkan bahwa hukum Islam didasarkan pada empat prinsip dasar, atau akar (ushul fiqh): Firman Tuhan dalam al-Qur'an, perilaku yang terilhami secara ilahiah atau Sunnah Nabi, konsensus pendapat (ijma'), dan penalaran dengan analogi (qiyas). Menekankan otoritas kuat hadits, al-Syafi'i mengatakan bahwa hadits yang shahih harus selalu diterima. Sementara Abu Hanifah dan Malik merasa bebas untuk mengesampingkan tradisi ketika bertentangan dengan al-Qur'an, bagi al-Syafi'i suatu tradisi tidak bisa menjadi tidak valid atas dasar ini: ia menerima begitu saja bahwa al-Qur'an dan Hadits tidak bertentangan satu sama lain.⁴

Al-Syafi'i juga berbeda dari Abu Hanifah dan Maliki tentang makna ijma'. Bagi para pendahulu al-Syafi'i, ijma' berarti konsensus para sarjana, namun al-Syafi'i menyangkal adanya konsensus yang mungkin ada yakni konsensus seluruh masyarakat Muslim. Ia kemudian membatasi cakupan ijma' pada tugas-tugas yang wajib, seperti shalat lima waktu, di mana konsensus semacam ini dapat dikatakan ada. Namun teori hukum yang bertahan sesudah al-Syafi'i kembali kepada konsensus para sarjana, yang

⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, Terj: Miki Salman (Yogyakarta: MIZAN, 2013), hlm., 101.

dianggap tidak dapat dipatahkan dalam cara yang sama seperti konsensus umum umat Muslim.⁵

Al-Syafi'i pada intinya membatasi sumber hukum pada al-Qur'an dan Hadits. Jika untuk kasus tertentu tidak ditemukan ketentuan dari sumber-sumber diatas, maka solusinya harus dicari dengan menerapkan analogi, yang pada dasarnya mengharuskan perpanjangan logika al-Qur'an dan Sunnah. Ekspresi opini manapun yang tidak dihubungkan dengan sumber-sumber ini sifatnya sembarangan dan eksekif. Maka al-Syafi'i kemudian membatasi cakupan ijtihad dengan menerapkan padanya syarat-syarat penalaran analogis yang ketat, sehingga ia menganggap ijtihad dan qiyas itu sinonim.⁶

b. Imam Hanbali

Penekanan al-Syafi'i pada otoritas hadits diteruskan lebih jauh lagi oleh dua mazhab baru yang muncul pada abad ke sembilan. Yang pertama dan satu-satunya yang sukses adalah mazhab Hanbali, yang didirikan oleh Ahmad ibn Hanbal (w. 855), penentang ortodoks kaum Rasionalis, para ahl al-ra'y (yang satunya lagi adalah mazhab Zhahiri yang didirikan Dawud Al-93Hadits sehingga ia dan pengikutnya tidak dianggap sebagai fuqaha' namun hanya sekedar pengusung hadits (tradisionalis). Karya utamanya, *al-Musnad* (Yang Dibenarkan), merupakan kumpulan sekitar empat puluh ribu

⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 102.

⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 102.

hadits. ia sangat sedikit menggunakan qiyas dan lebih banyak menggunakan teks suci. Ajaran ibn Hanbal kemudian disempurnakan dan dikembangkan oleh murid-muridnya dan memiliki banyak pengikut.⁷

Ibn Hanbal akan meninggalkan fatwa para sahabat jika fatwa tersebut bertentangan dengan hadits, bahkan hadits lemah sekalipun. Maka ia meninggalkan ketentuan Umar bin Khathab terkait tentang pemberian hak nafkah kepada perempuan yang cerai setelah talak terakhir. Ia justru mengikuti hadits yang dulaorkan fatimah binti Qays, diaman ia mengatakan bahwa suaminya menceraikannya dan persoalan ini kemudian mendapat perhatian Nabi, yang tidak memberikannya hak nafkah apapun. Khalifah Umar menganggap hadits ini lemah, sehingga ia tidak mengikutinya. Imam ibn Hanbal juga tidak memakai perkataan Ibn Abbas tentang lama masa percobaan (*iddah*) seorang janda hamil yang lebih panjang dari dua siklus haid, yakni 130 hari, atau sampai ia melahirkan. Ia memilih mengikuti hadits Subay'ah Al-Aslamiyyah yang suaminya meninggal ketika ia hamil dan Nabi mengizinkannya untuk menikah kembali setelah melahirkan. Penggunaan hadits yang luas oleh Ibn Hanbal sebagian didorong oleh fatwa bahwa pada masanya pengetahuan akan hadits sudah menyebar dan dokumentasi hadits banyak mengalami kemajuan. Namun menarik untuk dicatat bahwa Ibn Hanbal secara luas mengandalkan pertimbangan kepentingan publik, atau masalah mursalah, dan banyak ketetapanya divalidasi atas dasar ini. Sang Imam pernah mengeluarkan fatwa, contohny

⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 110.

yang mewajibkan pemilik rumah yang besar untuk menampung orang yang tunawisma. Ia juga memvalidasi kewajiban pekerja dan tukang untuk meneruskan pekerjaan mereka dengan mempertimbangkan upah yang adil (*ujrah bi al-mitsl*).⁸

c. Imam Maliki

Mazhab Maliki didirikan oleh Malik ibn Anas Al-Ashbahi (w. 795), yang menghabiskan seluruh hidupnya di Madinah kecuali ketika ia melakukan perjalanan haji singkat ke Makkah. Malik dikenal menambahkan sumber hukum lain di luar yang dikenal oleh mazhab lainnya, yakni raktik orang Madinah (*'amalan al-Madinah*). Karena, orang Madinah mengikuti generasi persis sebelum mereka, prosesnya akan dapat diruntut kembali pada generasi yang pernah berhubungan langsung dengan ajaran dan perbuatan Nabi. Dalam pendapat Malik, praktik orang-orang Madinah merupakan bukti hukum dasar. Sisi pragmatis doktrin Malik ini dipertahankan hingga didalam praktik (*'amal*) hukum masa kini di wilayah Magreb, yang lebih mendapat perhatian dibandingkan mazhab-mazhab lainnya. Dengan kitab rujukan *Al-Mudawwanah Al-Kubra* (Ketetapan Lebih Besar).⁹

Dari sudut pandang keberagaman dan keterbukaan, dapat dikatakan bahwa yurisprudensi Maliki adalah yang paling dinamis dan komprehensif

⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 111.

⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 96.

dibandingkan dengan mazhab yang lain. Hal ini karena mazhab Maliki membenarkan seluruh rangkaian bukti yang diusung oleh ketiga mazhab lainnya. Selain itu, pengikut mazhab Maliki menambahkan tiga sumber lainnya, yakni konsensus Madinah (*ijma' ahl al-Madinah*), *istishlah* (pertimbangan kepentingan publik), *sadd al-dzara'* (menutup jalan). Meski yurisprudensi Maliki memiliki cakupan dan mencari materi-materi sumber ijtihad lebih luas daripada sebagian besar yang lain dan dalam hal inilah ia dikenal memiliki pendekatan yang komprehensif terhadap pemahaman Syari'ah. Imam Malik tidak akan mengandalkan opini pribadi jika ia dapat menemukan otoritas dalam hadits. Namun dalam melakukan hal ini, ia kadang mengandalkan hadits yang lemah.¹⁰

Kepentingan publik diidentifikasi sebagai doktrin Maliki, bukan karena konsep itu diciptakannya, namun karena hanya mazhab inilah yang mengakuinya sebagai bukti independen dan memberinya bobot yang sesuai. Mazhab-mazhab yang lain memang juga mengakuinya sebagai bukti namun cenderung mengharuskannya diuji dengan syarat-syarat tambahan dan bukti-bukti dari Syari'ah yang lebih eksplisit.¹¹

Ciri lain yang membedakan yurisprudensi Maliki adalah bahwa ia berusaha mengukuhkan hubungan yang lebih erat dengan praktik kehidupan di Madinah. Hal ini muncul karena mazhab Maliki mengakui konsensus Madinah sebagai sumber hukum. Terlepas dari posisinya sebagai *Imam Ahl*

¹⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 98.

¹¹ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 98.

al-Hadits, Imam Maliki hanya menggunakan pendapat pribadi (*ra'y*). Sebagaimana dinyatakan sebelumnya, Imam Maliki telah mempromosikan dan mengembangkan dua doktrin *ushul al-fiqh*, yakni kepentingan publik (*istishlah*) dan menutup jalan (*sadd al-dzara'i*), yang diakui sebagai doktrin Maliki. Keduanya rasional dan mengandalkan proses penalaran pribadi dan *ra'y*.¹²

d. Imam Hanafi

Abu Hanifah Nu'man ibn Tsabit (w. 767), pendiri mazhab Hanafi, lahir di Kufa, dimana ia belajar yurisprudensi bersama Ibrahim al-Nakha'i dan Hammad ibn Abi Sulayman. Ia menyampaikan kuliahnya kepada sekelompok kecil murid yang kemudian mengompilasi dan mengelaborasi ajaran-ajarannya. Abu Hanifah tidak meninggalkan karya apapun kecuali satu jilid kecil tentang dogma, *Al-Fiqh Al-Akbar* (Pemahaman Lebih Besar). Ajarannya didokumentasikan dan dikompilasi terutama oleh dua pengikutnya, Abu Yusuf dan Al-Syaybani.¹³

Abu Hanifah dikenal karena banyak mengandalkan *ra'y* dan *qiyas* (pendapat pribadi dan analogi), kecenderungan yang juga sering dijumpai dalam yurisprudensi Hanafi yang cenderung agak teoretis. Salah satu pernyataan singkat Abu Hanifah terkenal yang mencerminkan prinsip, tidak hanya mazhabnya, namun juga menjadi kesepakatan umum adalah: "Ketika keaslian suatu hadits telah didapat, maka ketentuannya menjadi mazhabku."

¹² Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 99.

¹³ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 91.

Ungkapan yang secara substansial serua namun lebih umum, yang juga dikaitkan dengan Abu Hanifah, mengatakan bahwa “Ketika anda dihadapan ada bukti, maka bicaralah sesuai bukti dan terapkanlah.” Akibatnya, kita mendapati para murid berbeda dengan sang guru, dan sering menyatakan bahwa sang guru sendiri akan mengikutinya jika saja ia mengetahuinya. Sehingga ketetapan dari para muridnya yang berbeda akan dianggap sebagai ketetapan mazhab, yang kadang lebih didahulukan ketimbang ketetapan sang guru sendiri.¹⁴

Pernyataan terkenal Abu Hanifah lainnya yang mewakili prinsip mazhabnya adalah: “Tak seorang pun dapat mengeluarkan fatwa atas dasar apa yang pernah kami katakan kecuali ia dapat memastikan sumber pernyataan kami.” Karenanya para peneliti dan ahli hukum disarankan untuk mendapatkan pengetahuan langsung tentang sumber-sumber Syari’at dan jangan memisahkan ketetapan-ketetapan mazhab dari bukti yang dijadikan sebagai dasarnya. Pesannya disini adalah mendorong pencarian indeenden dan ijtihad, namun ditafsirkan secara berbeda para *muqallidun*: “para pendahulu (*al-masya’ikh*) menyelidi bukti yang telah dijadikan dasar oleh Imam Abu Hanafi dan murid-muridnya. Karena kami tidak kompeten untuk menyelididiki bukti tersebut lebih jauh lagi dan tidak pula kami telah mencapai penyelidikan yang setingkat dengan mereka, kami harus mengikuti apa yang sudah mereka katakan.”¹⁵

¹⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 92.

¹⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*,, hlm., 93.

Walaupun pada prinsinya seorang mujtahid berhak memiliki satu dari berbagai ketetapan sarjana sebelumnya, hal ini pun kemudian ditolak atas dasar analisis yang patut dipertanyakan: “Karena tidak ada lagi mujtahid di masa kita, memilih antara berbagai ketetapan Imam dan muridnya tidak boleh lagi dijalankan. Maka harus diambil pertama, ketetapan Abu Hanifah, kemudian Abu Yusuf, kemudian Al-Syaiban, kemudian Zufar dan kemudian Hasan ibn Ziyad.¹⁶

4. KAIDAH PENAFSIRAN USHUL FIQH

a. Kaidah Penafsiran KH Ali Yafie

Ide hukum yang diajarkan al-Qur’an berkembang terus dari hukum ke kurun melalui jalur ilmu, yakni ia menjelma menjadi ilmu dalam berbagai disiplin. Seandainya hukum diajarkan al-Qur’an itu tergantung pada suatu kekuasaan, maka sudah lama jenis hukum ini terkubur dalam perut sejarah atau sekurang-kurangnya hanya dapat menjadi barang pajangan dilemari-lemari museum. Karena semua mengetahui betapa hebatnya upaya dari kekuasaan-kekuasaan yang mampu menakhlikkan wilayah-wilayah Islam dan umat, disertai upaya melikuidasi budaya dan hukumnya, tetapi ternyata hukum Islam yakni ajaran al-Qur’an dapat memperlihatkan daya tahannya yang ampuh. Ia terus bertahan bahkan berkembang dalam bentuk baru melalui proses taqin (dirumuskan menjadi hukum positif melalui

¹⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam,,* hlm., 93.

yurisprudensi dan adakalanya melalui berbagai bentuk perundang-undangan).¹⁷

Di lain pihak, perkembangan ilmu pengetahuan ilmu pengetahuan yang sangat pesat yang terjadi di Negara-negara maju dapat pula mencairkan pandangan yang negative terhadap Islam dan al-Qur'an, yang sangat mendominasi bangsa-bangsa barat. Salah satu gejala dari perkembangan tersebut adalah minat para ilmuwan Barat untuk mempelajari Islam/al-Qur'an sebagai ilmu. Dalam rangka itu, para ahli hukum dari mereka, dari kongres ke kongres mulai terbuka pandangannya terhadap Islam, yang tidak lain wujudnya yang nyata dan rinci adalah fiqih (hukum Islam). Maka fiqih ini dijadikan agenda tetap dalam pengkajian-pengkajian mereka di bidang hukum. Sebagai contoh dapat kita lihat dari hasil Kongres Ahli-ahli Hukum Internasional yang berlangsung di London yang antara lain menetapkan bahwa pokok-pokok hukum (undang-undang) yang terdapat dalam agama Islam merupakan undang-undang tertinggi dan sulit dibantah kebenarannya. Di samping itu, adanya berbagai madrasah dan madzab di dalamnya menunjukkan bahwa perundang-undangan Islam kaya akan berbagai teori hukum dan teknik hukum yang indah, sehingga perundang-undangan ini dapat memenuhi kebutuhan hidup modern.¹⁸

Dalam rangka pembangunan hukum dinegara Republik Indonesia, ppembangunan dan pembinaan hukum nasional diarahkan kepada pembaharuan hukum yang sesuai dengan kesadaran hukum yang

¹⁷ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*,, hlm., 68

¹⁸ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*,, hlm., 105.

berkembang dimasyarakat. Sebagai kelanjutan dari pokok pikiran sejak tahun 1978 sampai tahun 1983 telah dilaksanakan pengkajian hukum yang meliputi hukum Islam. Demikian dijelaskan dalam lampiran pidato pertanggung jawaban Presiden/mandataris MPR-RI di depan Sidang Umum MPR tanggal 1 Maret 1983.¹⁹

Secara geneologi fiqh social yang dikembangkan Kiai Ali Yafie dapat dipetakan menjadi dua bagian, yakni konsep maqashid asy-syariah dan kontekstualisasi konsep *fardhu 'ain-fardhu kifayah*.²⁰

1) *Maqashid Asy-Syariah*

Menurut Ali Yafie dan Sahal Mahfudz tujuan dari syariat Islam adalah adanya sebuah upaya dalam kehidupan beragama untuk menjaga, melestarikan dan mengembangkan enam dasar tujuan agama secara preodik, yaitu menjaga, melestarikan, dan mengembangkan (1) agama, (2) jiwa, (3) harta, (4) akal, (5) keturunan, dan (6) kehormatan. Keenam *maqashid al-syari'ah* ini oleh keduanya dan ulama Nahdlatul Ulama dikembangkan dari konsep *maslahah*.

Secara etimologi term *maslahah* berarti setiap aktivitas yang berdampak positif. Sedangkan secara terminologi, term tersebut bisa didekati dari dua perspektif, yaitu perspektif metafora dan hakiki. Dalam perspektif metafora masalah bermakna semua proses yang menimbulkan kemanfaatan. Sedangkan perspektif haikiki, masalah

¹⁹ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*,, hlm., 106.

²⁰ Yulianto, 'Mabadi' Asyroh Nalar Fiqih Sosial Ali Yafie', *Jurnal: Shahih* Volume 2 Nomor 1 2017, hlm., 28.

adalah produk dari proses masalah perspektif majazi di atas. Pengertian pertama tersebut senada dengan definisi al-Ghozali tentang masalah yang berbunyi sesuatu yang bisa mendatangkan kemanfaatan dan mencegah kerusakan.

Dalam pembahasan tentang masalah para pakar ushul fiqh membaginya menjadi tiga, yaitu al-Munsib al-mu'tabar, al-Munasib al-Mulgho, dan al-Munasib al-Mursal. Al-Munsib al-mu'tabar, yaitu segala sesuatu yang secara legal formal keberadaannya diakui oleh syara' dalam rangka melestarikan kemaslahatan sekaligus sebagai personifikasi kemurahan dan kebijakan Allah. Misalnya tentang konsep disyariatkannya berbagai rukhsah dan takhlif dalam agama.

Al-Munasib al-Mulgho, yaitu segala sesuatu yang kelihatannya lebih mampu merealisasikan kemaslahatan, namun secara legal formal tidak diakui oleh syara'. Misalnya ada orang yang bersetubuh dengan sengaja di siang hari ketika bulan Ramadan, maka kafarahnya secara preodik adalah (1) memerdekakan budak, (2) puasa dua bulan berturut-turut, dan (3) memberikan makan kepada enam puluh fakir miskin.

Permasalahannya adalah ketika yang melanggar adalah orang kaya yang secara materi kafarah pertama dan ketiga tidaklah memberikan efek jera kepadanya, maka berdasarkan yang lebih masalah langsung saja dijatuhkan kebijakan baginya kafarah kedua. Kebijakan ini dinilai tidak tepat karena walaupun mengandung unsur masalah, tapi bertentangan dengan syara'.

Al-Munasib al-Mursal, yaitu sebuah kemaslahatan yang secara eksplisit syara' tidak memberikan legitimasi tentang keabsahan atau ketidakabsahannya atau dengan kata lain ia adalah sebuah karakter yang memiliki keselarasan dengan perilaku penetapan syariat dan tujuan-tujuannya. Namun, tidak terdapat dalil spesifik yang menolak atau mengukuhkannya dalam tugasnya sebagai alat proyeksi merealisasikan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Seperti pembangunan penjara, pembuat mata uang, dan lain-lain.

2) Kontekstualisasi Konsep *Fardhu 'ain-Fardhu Kifayah*

Dalam klasifikasi hukum takhlifi para ulama membuat lima katagori hukum: wajib, sunah, haram, makruh, dan mubah. Pembagian tersebut menghendaki adanya perbuatan dari mukalaf. Dari kelima pembagian tersebut satu di antaranya akan dibahas adalah hukum wajib. Ulama fikih membagi wajib ke dalam dua macam yaitu: (1) wajib 'ain dan (2) wajib kifayah.

Dalam memahami kedua term ini, Ali Yafie melakukam eksperimen berupa kontekstualisasi pemaknaan. Menurutnya, *fardhu 'ain* merupakan kewajiban individual atau perorangan bagi pengembangan potensi dan pembinaan kondisi setiap individu dalam mencapai kemaslahatan hidupnya, dan yang kedua *fardhu kifayah* adalah kewajiban sosial kemasyarakatan dan merupakan tugas kolektif untuk

pengembangan potensi dan pembinaan kondisi masyarakat dalam mencapai kemaslahatan umum.²¹

Tidak menyalahkan contoh *fardhu kifayah* yang selama ini hanya ditujukan pada kewajiban salat jenazah, tetapi ia memahami bahwa makna fardhu kifayah di sini sangat pasif bahkan cenderung negatif. Dengan argumentasi ini, Yafie mencoba memperkenalkan definisi Imam Rafi'i yang memberi makna aktif terhadap fardhu kifayah. Fardhu kifayah adalah kewajiban yang menyangkut hal-hal umum berkaitan dengan kemaslahatan baik bersifat keagamaan atau keduniaan yang pelaksanaannya menjamin tegaknya kehidupan bersama. Dicontohkan antara lain: upaya mengatasi kemelaratan masyarakat, memenuhi kebutuhan sandang melalui zakat dan *bayt al-mal*. Penyediaan lapangan kerja dengan berbagai profesi, pengajaran, pendidikan, penyuluhan dan bimbingan masyarakat, kontrol sosial, dan semua usaha untuk memakmurkan masyarakat.²²

Dengan demikian, untuk meneguhkan makna *fardhu kifayah* secara aktif, dibutuhkan pemahaman yang lebih kontekstual, tanpa bermaksud menyalahkan definisi dan contoh yang telah dianut umat Islam selama ini. Jadi, makna *fardhu kifayah* yang lebih aktif adalah kewajiban kolektif untuk memajukan umat Islam yang selama ini menderita dalam segala aspek kehidupan. Sebab, sasaran utama doktrin *fardhu kifayah*

²¹ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*,, hlm., 61.

²² Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*,, hlm., 12.

adalah tegaknya semangat kebersamaan anggota masyarakat dalam suatu kelompok kehidupan yang sejahtera, aman, tertib, adil dan sebagainya.

b. Kaidah Fiqih-Ushuli KH Afifudin

Hal yang sama juga dilakukan Kiai Afif. Dalam banyak tulisan dan paparan, termasuk saat bahtsul masa'il, Kiai Afif selalu menekankan pentingnya memadukan *nushûsh asy-syarî'ah* dengan *maqâshid asy-syarî'ah* secara berimbang. Kita tidak boleh meninggalkan teks, tetapi juga dilarang terjebak pada tekstualisme. Sebaliknya, konteks dan *maqâshid asy-syarî'ah* harus selalu mengiringi pemahaman teks pada suatu konteks yang kita hadapi.²³

Dalam pandangan Kiai Afif, fiqh jangan hanya dipahami secara *qawliyy* sebagai produk hukum, tetapi harus dibaca dalam kerangka *manhajiy* yang tidak bisa dipisahkan proses pembentukannya. Kiai Afif selalu memahami konteks saat teks itu terbentuk. Demikian juga memerhatikan konteks realitas sosial yang dihadapi tatkala menerapkan teks dalam kehidupan sosial hari ini. Alhasil, Kiai Afif senantiasa memadukan teks dan konteks, serta mengkombinasikan nash dan realitas sosial secara seimbang dan didialogkan terus menerus. Fikih dalam pandangan Kiai Afif adalah refleksi atas realitas sosial yang ada. Fikih bukan hukum yang mengawang-

²³ Marzuki Wahid, *KH Afifudin Muhajir; Faqih-Ushuli Dari Timur*, (Malang: Inteligensis Media, 2021), hlm., 38.

ngawang, melainkan jawaban bumi atas realitas sosial yang terjadi pada masanya dan waktunya.²⁴

Dengan demikian, Kiai Afif memadukan tafsîr dan *ta'wil*, memadukan dalil utama (al-Qur'an-Hadis) dan dalil-dalil yang lainnya (*qiyâs, istihsân, mashlahah mursalah, al-'âdah, istishhâb, syar'u man qablanâ*, dan lain-lain). Kerangka berpikir ini tercermin dalam usulan-usulannya saat merumuskan kerangka metodologi bahstul masa'il di lingkungan NU. Dari cara berpikir ini, Kiai Afif tampak sebagai pemikir yang substansialis-kontekstual yang menjadikan teks sebagai petanda yang mengandung makna dan maqâshid. Saat membaca teks, kita diharapkan mampu menemukan makna-makna dan maqâshid atas teks tersebut, lalu menerapkannya secara kontekstual. Kiai Afif tetap merujuk kepada teks-teks keislaman untuk menjawab masalah kontemporer, tetapi tidak boleh terjebak pada tekstualisme.²⁵

Isu penting lain yang menjadi perhatian Kiai Afif adalah mengenai relasi antara teks agama dengan realitas. Kiai Afif sangat meyakini bahwa dalam pemahaman dan pengambilan simpulan hukum, teks tidak bisa dipisahkan dari konteksnya, yakni realitas. Harus ada dialog antara teks dengan realitas (*jadaliyyah an-nac ma'a al-waqi'*). Itulah sebabnya, dalam penarikan simpulan hukum diperlukan beberapa hal penting. *Pertama*, pemahaman yang komprehensif atas konteks turunnya ayat (*ma'rifat as-sabâb annuzûl*). *Kedua*, pemahaman konteks turunnya hadits (*ma'rifat*

²⁴ Marzuki Wahid, *KH Afifudin Muhajir; Faqih-Ushuli Dari Timur*,, hlm., 38.

²⁵ Marzuki Wahid, *KH Afifudin Muhajir; Faqih-Ushuli Dari Timur*,, hlm., 38.

assabâb al-wurûd) dan konteks zaman kekinian (*ma'rifat as-sabâb a-"urûf*). Setelah hal-hal tersebut dilalui, baru bisa dilakukan penarikan simpulan hukum praksis implementatif yang relevan untuk realitas yang dihadapi (*tanzîl al-ahkâm ma'a al-wâqi'*). Menurut Kiai Afif, apa yang dilakukan oleh Umar Ibn al-Khattab dalam kaitan hukum mengenai zakat bagi mu'alaf menjadi contoh yang sangat baik mengenai hal ini.²⁶

c. Metode Ijtihad Ibrahim Hosen

Metode ijtihad yang digunakan Ibrahim dalam memecahkan permasalahan hukum Islam bisa dilihat sebagai berikut:

1. Pemahaman Kontekstual al-Qur'an dan sunnah

Al-Qur'an sebagai kitab suci adalah kitab Allah yang biasa di sebut *mā anzala Allah* (apa yang diturunkan oleh Allah). Dalam memahami al-Qur'an, menurut Ibrahim Hosen, ulama dahulu banyak yang memahami secara harfiah dan tidak sesuai dengan apa yang dimaksud al-Qur'an. Dan mereka beranggapan bahwa pemahaman harfiah itu adalah hukum Allah, sedang yang keluar dari pemahaman mereka adalah termasuk kafir sebagaimana diancam dalam firman Allah pada surat *al-Maidah* ayat 44. Pemahaman seperti ini selain belum tentu benar juga dapat menghambat perkembangan hukum Islam.

Oleh sebab itu, menurut Ibrahim Hosen, mujtahid harus berani melakukan perombakan yang berarti dalamn cara memahami al-Qur'an.

²⁶ Marzuki Wahid, *KH Afifudin Muhajir; Faqih-Ushuli Dari Timur,,* hlm., 39.

Yaitu dengan jalan memahami kitab Allah dalam konteks semangat dan jiwanya. Apabila dalam kehidupan ini didapati suatu ajaran atau perundang-undangan yang dari segi semangat dan jiwanya relevan dengan al-Qur'an, peraturan dan perundangan tersebut bisa diterima (dibenarkan oleh Islam), sekalipun secara harfiah tidak disebutkan oleh al-Qur'an atau bahkan mungkin dari segi lahiriah kontras dengan al-Qur'an.²⁷

Untuk memahami Sunnah Nabi Muhammad, ulama terdahulu tidak mengadakan pembagian apakah sunnah itu dilakukan Rasul dalam kerangka *tasyri' al-ahkam* ataukah dilakukan sebagai manusia biasa sebagai sifat *basyariyah*. Sehingga secara detail semuanya diikuti dan menjadi dalil untuk dipegangi, dengan pijakan pada firman Allah SWT surat *al-Ahzab* ayat 21 dan *al-Hasyr* ayat 7. Menurut Ibrahim Hosen, dapat ditempuh dengan jalan mengklasifikasikan bahwa sunnah baru dapat dijadikan pegangan yang wajib diikuti jika dilakukan Rasul dalam rangka *tasyri' al-ahkam*, dan apa yang dilakukan Rasulullah yang bukan atas nama Rasul tapi selaku manusia biasa (*basyar*), tentu tidak termasuk ke dalam kategori firman Allah di atas, sehingga tidak ada kewajiban untuk mengikutinya, namun bukan berarti harus menolaknya. Sebagai contoh, Rasul menyukai makanan yang manis-manis, kaki kambing, menyenangkan pakaian yang berwarna hijau, membiarkan jenggot, dan mencukur kumis. Sedangkan contoh yang bersifat khusus

²⁷ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995), Cet. ke-1, hlm. 267.

seperti menikah lebih dari empat, kewajiban shalat tahajjud, dan kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar* dalam kondisi apapun (walaupun bahaya).²⁸

2. Hanya Menggunakan Ijma' Sahabat

Ibrahim Hosen hanya menerima *ijma' sharih* yang terjadi di kalangan sahabat (*ijma' sahabat*). Sebab penelitian yang dilakukan Ibrahim Hosen, kemungkinan terjadinya *ijma'* selain sahabat, sebagaimana defenisi yang dirumuskan oleh ahli *ushul* sangat sulit. Sementara, mengenai *ijma' sukuti* masih diperselisihkan. Di samping itu, Ibrahim Hosen berpandangan bahwa *ijma'* haruslah ada sandaran dan *sanad*. Kalau sandarannya itu berupa dalil *qath'i*, maka pada hakekatnya letak kekuatan hukumnya tidaklah terdapat pada *ijma'*, akan tetapi justru pada dalil yang menjadi sandarannya itu sendiri. Kalau dalil yang menjadi sandaran itu *zhanni*, maka jelas sangat sulit *ijma'* akan menjadi kenyataan. Sebab masing-masing mujtahid tentu akan mempergunakan ijtihadnya sendiri untuk menggali hukumnya sesuai dengan kaidah-kaidah *istinbath* yang mereka pegang, dan tentu hasilnya tidak akan sama satu dengan lainnya.²⁹

3. Qiyas (Rekontruksi *Masalik illat*)

²⁸ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*,, hlm., 268.

²⁹ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*,, hlm., 269.

Qiyas adalah dalil yang paling banyak dalam memecahkan masalah-masalah baru yang belum ditegaskan dalam *nash*, atau oleh pembahasan mujtahid terdahulu. Menurut Ibrahim Hosen, pembaharuan dalam bidang ini dapat ditempuh dengan cara merumuskan kaidah pencarian dan pengujian *'illat* yang benar-benar baru. Sehingga dalam penggunaan *qiyas* tidak terikat dengan *masalik al-'illat* gaya lama atau hasil rumusan ulama terdahulu.³⁰

4. Penggalakan *Maslahah Mursalah*

Dengan mengutip ucapan al-Syatibi, “di mana ada kemashlahatan, di sana ada hukum Allah”, maka Ibrahim Hosen menjadikan *mashalih al-mursalah* ini sebagai dalil hukum. Sebab berdasarkan *mashalih al-mursalah* ini menurutnya akan banyak masalah baru yang tidak disinggung oleh al-Qur'an atau al-Sunnah dan dalil-dalil lainnya, dapat ditetapkan hukumnya. Dalam rangka reaktualisasi hukum Islam, Ibrahim memandang perlu digalakkan pendekatan *mashalih al-mursalah* dalam kasus-kasus hukum yang dijumpai, karena kemashlahatan umat itu tidak sama dan banyak ragam serta variasinya, di samping selalu berkembang dan berubah-ubah sesuai dengan kemajuan zaman.³¹

5. Sosialisasi *Syadz al-Dzari'ah*

³⁰ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*.,, hlm., 270.

³¹ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*.,, hlm., 270

Sadd al-dzari'ah maksudnya adalah menutup jalan yang menuju kepada yang haram atau dilarang oleh hukum Islam sebagai tindakan preventif. Dalam penerapan *sadd al-dzari'ah*, pada prinsipnya Ibrahim Hosen mengkhususkan kepada sarana yang dapat membawa manusia kepada kemiskinan atau haram. Dengan demikian, walaupun pada mulanya sarana itu sendiri hukumnya mubah, tetapi karena sarana itu akan membawa ke arah maksiat atau haram, maka sarana itu pun diharamkan. Hal ini menurutnya sejalan dengan kaedah "*li al-wasa'il hukm al-maqasid.*" Oleh sebab itu, haramnya disebut haram *li sadd al-zari'ah*.³²

Dalil *sadd al-dzari'ah* ini menurutnya dapat juga diterapkan terhadap segala sesuatu yang dianggap dapat membahayakan agama dan masyarakat banyak secara umum. Sebagai contoh, diharamkannya perkawinan beda agama yang dikhawatirkan dapat merusak akidah isteri atau anak-anaknya kelak. Dan dengan dalil inipun dapat digunakan pemerintah untuk melarang penjualan bebas alat kontrasepsi untuk menghindari terjadinya penyalahgunaan, peredaran buku porno, film cabul, penutupan panti pijat yang pekerjanya wanita, dan bayi tabung dari suami isteri yang normal atau dari sperma suami yang telah meninggal untuk mencegah terjadinya penyalahgunaan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab dengan motif-motif tertentu.³³

³² Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*,, hlm., 272.

³³ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*,, hlm., 272.

6. Penggunaan *Istishab*

Penggunaan *istishab* ini bermula ketika tahun 1986 di kalangan masyarakat Indonesia muncul isu lemak babi yang dicampurkan ke dalam berbagai bahan makanan dan kosmetika tertentu. Isu ini terus menyebar bahkan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab ditambahkan sekian banyak daftar makanan dan susu, sehingga kecap, mie instant, dan susu dibuang sangat banyak. Dalam kondisi seperti ini, keadaan ekonomi menjadi terguncang. Dampaknya, beberapa pabrik yang banyak menyerap tenaga kerja menjadi lesu karena berhenti sementara berproduksi, bahkan konon banyak air susu perahan yang dibuang mubazir, para peternak sapi tidak bisa menjual susu, sebab pabriknya mengurangi pembelian susu dari peternak untuk menurunkan produksinya.

Saat itu Ibrahim mengamati, jika keadaan tersebut dibiarkan terus-menerus akan berdampak pada runtuhnya perekonomian nasional dalam skala luas. Maka Ibrahim segera berinisiatif mengeluarkan fatwa bahwa dalam kondisi belum ada hasil penelitian laboratoris yang dapat dipertanggungjawabkan, maka segala sesuatu itu dikembalikan kepada hukum asal berdasarkan *istishab*. Atas dasar itu pula, maka semua makanan, minuman termasuk susu dan kosmetika yang diisukan tercemar lemak babi tersebut hukumnya halal. Sebab sebelum ada isu lemak babi, semua makanan, susu, dan kosmetika tadi hukumnya halal.³⁴

³⁴ Panitia, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*,, hlm. 200-201

7. Menggunakan Kaidah Fikih atau Ushul Fikih

a. *Irtikap Akhaff al-Dhararain*

Irtikap akhaff al-dhararain dimaksudkan untuk memilih alternatif yang paling ringan atau sedikit bahaya negatifnya. Hosen melihat bahwa kaidah ini sangat tepat dan efektif untuk memecahkan permasalahan baru yang muncul dalam upaya menambah lengkapnya khazanah pemunculan hukum-hukum Islam yang baru.

Ibrahim mencontohkan, perang di bulan Haram dilarang. Namun, kalau pada bulan ini pihak musuh memulai serangan, maka berdasarkan kaedah di atas, umat Islam boleh membalas serangan itu. Sebab serangan musuh dan fitnah tersebut dapat mengganggu eksistensi Islam. Fitnah lebih keji dari pembunuhan. Jadi, keharaman berperang pada bulan haram itu lebih ringan jika dibandingkan dengan haramnya melepaskan diri dari agama Islam yang menjadi tujuan musuh.³⁵

b. *Hukm al-Hakim Ilzamun wa yarfa'u al-Khilaf*

Pembicaraan dalam konteks ini tidak menyangkut hal-hal yang diwajibkan atau diharamkan melalui al-Qur'an atau Sunnah Rasul, melainkan mengenai hal-hal yang tidak diwajibkan atau dilarang oleh Allah dan Rasul, yaitu hal-hal yang termasuk kategori mubah. Pada hal-hal yang mubah inilah *Ulil Amri* (pemerintah nasional) diberi hak oleh ajaran Islam untuk dipatuhi oleh umat Islam. Maksudnya, jika

³⁵ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam,,* hlm., 272.

Ulil Amri memerintahkan atau melarang sesuatu yang mubah, umat Islam harus (wajib) mematuhi, ³⁶ sepanjang mubah yang dilarang, atau diwajibkannya menyangkut kemashlahatan masyarakat dan merupakan sesuatu yang benar-benar mubah bagi masyarakat (*mubah bi al-juz'i wa al-kulli*). Misalnya, pembatasan kepemilikan tanah, peraturan pengendalian harga, dan sebagainya. ³⁷

8. Memfikihkan Hukum *Qath'i*

Jika berpegang pada kaedah ushul fikih “Tidak ada ijthihad dalam menghadapi nash qath'i” sedangkan fikih adalah hasil ijthihad, tentulah dengan kaedah ini hukum qath'i tidak dapat diganggu gugat lagi. Artinya, tidak dapat difikihkan. Tetapi menurut Ibrahim Hosen, suatu hukum jika tidak dapat berubah, hukum itu menjadi kaku. Sementara pada sisi lain, disepakati untuk berpegang pada motto: “*al-Islam Shālihun likulli Zaman wa Makan*” dan “*Taghayyur al-Ahkām bitaghayyur al-Amkinah wa al-Azminah*.” ³⁸

Berkenaan dengan masalah ini, ada beberapa hal prinsipil yang menurutnya sangat perlu diperhatikan terlebih dahulu. Pertama, hukum *qath'i* yaitu hukum yang terwujud dari *nash qath'i*, tidak banyak dan jumlahnya dapat dihitung. Sebab, untuk menjadikan sesuatu *nash* itu *qath'i* harus menafikan dengan dasar mutawatir, dan segala macam

³⁶ Muhammad Ahmad Faraj al-Sanhuri, *Tasyri' al-Usrah*, (Mesir: al-Jami'ah al-Mishriyah li al-Iqtishad al-Siyasi wa al-Ihsa' wa al-Tasyri', t. t.), hlm. 566

³⁷ Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam Sebuah Kerangka Konseptual*, Jakarta: al-Furqan, No. 5 Th.III-IIQ/September-Nopember 1994, hlm. 26.

³⁸ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, hlm., 273.

bentuk *ihthimal* (kebolehhjadian). Misalnya, *nash* itu tidak mengandung *ihthimal majaz, kinayah, idhmar, takhsis, taqdim dan ta'khir, naskh, atau ta'arud al-'Aqli*. Jadi, selama terdapat dugaan bahwa suatu lafaz *nash* mengandung *ihthimal*, ia tetap dipandang *zhanni*. Kedua, seandainya sebuah *nash* telah dijadikan *qath'i*, maka apakah *qath'inya fi jami' al-ahwal* atau *fi ba'd al-ahwal*. Jika *fi jami' al-ahwal*, baru berlaku kaedah: "*La ijthihad fi muqabalat al-nash.*"³⁹ Akan tetapi, jika *qath'inya fi ba'd al-ahwal*, Ibrahim Hosen berpihak pada ulama yang memandang bahwa *qath'i* dalam bentuk ini dapat difikihkan.

9. Pendekatan *Ta'aqulli*

Dalam mendeteksi ajaran hukum Islam, ulama periode lalu banyak yang melakukannya melalui pendekatan *ta'abbudi* (hukum Islam diterima apa adanya tanpa komentar). Karenanya, kausalitas *illat* hukum dan hikmah *tasyri'* tidak banyak terungkap sehingga pikiran kaum muslim cenderung menjadi jumud. Pendekatan *ta'abbudi* semata ini, menurut Ibrahim Hosen harus diubah dengan jalan bahwa sebaiknya dalam memahami ajaran atau hukum Islam dilakukan lewat pendekatan ilmiah rasional menuju pendekatan *ta'aqulli*. Dengan prinsip ini, *illat* hukum dan *hikmah tasyri'* dapat dicerna oleh penalaran umat Islam, terutama dalam masalah kemasyarakatan.⁴⁰

³⁹ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*,, hlm., 274.

⁴⁰ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*,, hlm., 268.

d. Metode Ijtihad Munawir Syadzali

Mengenai sandara teori ijtihad yang digunakan Munawir Sjadzali dalam mereaktualisasikan ajaran Islam dalam hukum dengan menggunakan beberapa teori yaitu: *Asbab Nuzul, Maslahah, Nash-Mansuh dan 'Adah*.

1. *Asbab Nuzul*

Menurut Az-Zarqani, *asbabu nuzul* yaitu menerangkan suatu rangkaian ayat yang berisikan tentang sebab diturunkannya ayat dan menjelaskan segala hukum pada setiap kasus dan kejadiannya. Namun menurut Bagi Subhi Shalih, *asbabu nuzul* menjelaskan suatu kejadian yang berkaitan dengan pertanyaan sebab turunya ayat sebagai jawaban.⁴¹

Asbab nuzul merupakan suatu gambaran ayat yang memiliki hubungan dengan fenomena sosialkultural masyarakat, jadi perlu ditekankan bahwa *asbab nuzul* tidak memiliki hubungan secara kasual dengan materi yang bersangkutan.⁴²

2. *Maslahah*

Maslahat mursalah adalah suatu penetapan hukum yang berdasarkan *maslahat (Kebaikan, Kepentingan)* yang tidak disebutkan dalam Syara', baik secara umum ataupun khusus. *Maslahah* menurut

⁴¹ Muhammad Chirzin, *Mengerti Asbabun Nuzul: Rampai Peristiwa dan Pesan Moral di Balik Ayat-Ayat Suci Al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Zaman, 2015), hlm. 17.

⁴² Muhammad Chirzin, *Mengerti Asbabun Nuzul: Rampai Peristiwa dan Pesan Moral di Balik Ayat-Ayat Suci Al-Qur'an*, hlm., 17.

Abdul Wahab Khallaf adalah menetapkan hukum suatu masalah yang tidak disebut ketentuannya dalam Al-Qur'an dan sunah. Adapun jenis-jenis *maslahat* adalah sebagai berikut:⁴³

- a) *Maslahah Mu'tabarah* (Maslahah yang di Pakai)
- b) *Maslahah Yang Tidak dipakai*
- c) *Maslahah yang tidak ada ketegasannya*

3. *Nasikh Mansukh*

Secara etimologi, menurut Al-fairuzabadi, pengertian *Naskh* ialah penghapusan / penghilangan, pengubahan dan pembatalan sesuatu yang di tempat suatu yang lain. *Nasikh* adalah hukum yang datang kemudian sedangkan mansukh adalah hukum yang datang lebih dahulu.⁴⁴

Nash menurut Munawir Sjadzali yaitu sebuah pergeseran atau pembatalan hukum-hukum yang digunakan sebagai petunjuk yang terkandung dalam ayat-ayat yang diterima Rasulullah pada masa sebelumnya. Naskh merupakan suatu perubahan hukum yang sangat erat kaitanya dengan perubahan tempat dan waktu.⁴⁵

4. 'Adat

Adat (*kebiasaan*), Munawir selalu mengutip pendapat Abu Yusuf yang mengatakan nash diturunkan dalam suatu kasus adat tertentu. Jika adat berubah, maka dalil hukum yang terkandung dalam nash tersebut

⁴³ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: PT.Magenta Bakti Guna, 1995), hlm.74

⁴⁴ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Penerbit LOGOS, 1995), hlm.194

⁴⁵ Vita Fitria, "Reaktualisasi Hukum Islam: Pemikiran Munawir Sjadzali", jurnal AKADEMIKA, UIN SUNAN KALIJAGA, YOGYAKARTA, Vol. 17, No. 2, Tahun 2012

akan ikut gugur juga. Menurut Munawir bahwa nash yang di tawarkan hanya sebagai pemecah masalah-masalah hukum, sosial dan politik yang sesuai dengan keadaan kondisi sosial masyarakat tertentu. Adat memiliki kekuatan yang lebih dalam menjamin kemaslahatan masyarakat, sehingga adat dapat diterima karena memiliki kekuatan hukum yang sama seperti ditetapkan hukum berdasarkan nash.

Mengenai metode ijtihad yang digunakan oleh Munawir Sjadzali dalam mereaktualisasi hukum waris Islam, yaitu secara mendasar Munawir Sjadzali tidak pernah menyampaikan secara langsung bahwa ia menggunakan metode ijtihad ini dan itu. Akan tetapi dari paparan yang dijelaskan diatas kita dapat menilai maksud dan tujuan yang diinginkan Munawir Sjadzali. Sehingga peneliti ingin mengkategorikan beberapa metode ijtihad yang digunakan oleh Munawir Sjadzali yaitu Metode Ijtihad Dengan Merujuk Kepada Kaidah Analisis „Adah dan Metode Ijtihad Analogi Logis (*Ta''wil*).

B. WAWASAN AL-QUR'AN; AYAT-AYAT ZAKAT DAN RIBA

1. Ayat-Ayat Zakat

Kajian tafsir ayat al-Qur'an terhadap anjuran untuk mengimplementasikan zakat menjadi penting untuk dibahas sebagai

metodologi kontekstualisasi zakat.⁴⁶ Mengenai ayat-ayat yang berbicara mengenai zakat, setidaknya ada 29 ayat, diantaranya adalah Qs. al-Baqarah : 42, Qs. al-Baqarah : 84, Qs. al-Baqarah: 110, Qs. al-Baqarah : 177, Qs. al-Baqarah: 277, Qs. al-Baqarah :267, Qs. an-Nisa’ :77, Qs. an-Nisa’ 162, Qs. al-Maidah: 12, Qs. al-Maidah: 55, Qs. al-A’raf; 156, Qs. At-Taubah: 60, Qs. At-Taubah: 103, Qs. al-Anbiya’: 73, Qs. al-Hajj: 41, Qs. al-Hajj: 78, Qs. an-Nur: 37, Qs. an-Nur: 56, Qs. an-Naml: 3, Qs. lukman:4, Qs. al-Ahzab: 37, Qs. Fushilat: 7, Qs. al-Mujadilah: 13, Qs. al-Mujamil: 20, Qs. al-Bayyinah: 5. Berikut adalah penjelasannya:

a. Qs. at-Taubah: 60

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ
 وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ
 وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ - ٦٠ -

Artinya: *sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk memerdekakan budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana (Qs. at-Taubah[9]: 60).*

Berdasarkan ayat tersebut, terdapat delapan kelompok (Asnaf) kaum yangberhak untuk menerima zakat, yaitu kaum fakir, kaum miskin, *amylin* (pengelola zakat), *muaallaf* (orang yangmendapatkan hidayah Islam), budak (hamba sahaya), *gharimin* (orang yangberhutang), untuk keperluan di Jalan Allah SWT. (*fi sabilillah*), dan *ibnu sabil*(orang yang sedang bepergian

⁴⁶ Mustaqim Makki, “Tafsir Ayat-Ayat Zakat Sebagai Penguat Konsep Filantropi Ekonomi Keumatan” *Jurnal: Qawanin* Volume 3 Nomor 2 2019, hlm., 120.

untuk keperluan masalahat – seperti menuntutilmu dan bukan perjalanan maksiat).⁴⁷

Delapan golongan tersebut dapat dibagi secara garis besar pada dua tipe manusia. Tipe pertama, mereka yang mendapatkan jatah dari zakat karena membutuhkannya. Mereka mendapatkannya sesuai dengan keperluannya, baik banyak maupunsedikit, seperti fakir, miskin, untukmemerdekakan budak, dan ibnu sabil. Kemudian tipe kedua adalah mereka yang mendapatkan bagian karena pertimbangan jasa dan manfaat, serta mereka yang berjuang di jalan AllahSWT.⁴⁸

Abdullah Saeed dalam buku *‘al-Qur’an Abad 21; Tafsir Kontekstual’* mengatakan bahwa, kontekstualisasi pada ayat ini pernah dilakukan oleh Umar pada masa kekhalifahan Abu Bakar, Umar membuat keputusan untuk menolak salah satu kategori penerima zakat yang disebutkan ayat di atas, yaitu mereka ‘para muallaf yang di bujuk hatinya’. Dengan dasar pertimbangan bahwa catatan-catatan hadits yang tujuannya diberikan zakat untuk mendorong mereka masuk Islam, sedangkan pada masa itu para kepala suku sudah masuk Islam, sehingga Umar menganggap ayat tersebut sudah tidak relevan lagi dengan konteks yang ada.⁴⁹

b. Qs. al-Baqarah: 110

⁴⁷ Mustaqim Makki, ‘Tafsir Ayat-Ayat Zakat Sebagai Penguat Konsep Filantropi Ekonomi Keumatan’ *Jurnal: Qawanin* Volume 3 Nomor 2 2019, hlm., 120

⁴⁸ Mustaqim Makki, ‘Tafsir Ayat-Ayat Zakat Sebagai Penguat Konsep Filantropi Ekonomi Keumatan’ *Jurnal: Qawanin* Volume 3 Nomor 2 2019, hlm., 120.

⁴⁹ Abdullah Saeed, *al-Qur’an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, Terj: Ervan Nurtawab (Yogyakarta: MIZAN, 2016), hlm., 56.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ - ١١٠ -

Artinya: *dan dirikanlah sholat dan tunaikanlah zakat. Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahala-Nya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat apa-apa yang kamu kerjakan* (Qs. al-Baqarah[2]: 110)

Dan laksanakanlah salat sebagai ibadah badaniah dengan benar sesuai tuntunan, dan tunaikanlah zakat sebagai ibadah maliah, karena keduanya merupakan fondasi Islam. Dan segala kebaikan yang kamu kerjakan untuk dirimu berupa salat, zakat, sedekah, atau amal-amal saleh lainnya, baik yang wajib maupun sunah, kamu akan mendapatkannya berupa pahala di sisi Allah. Sungguh, Allah Maha Melihat dan memberi balasan pahala di akhirat atas apa yang kamu kerjakan.⁵⁰

c. Qs. Az-Zariyat: 19

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ - ١٩ -

Artinya: *dan pada harta benda mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta, dan orang miskin yang tidak mendapat bagian* (Qs. Az-Zariyat: 19).

Orang-orang miskin termasuk dalam mustahik zakat, pendistribusian zakat pada orang miskin akan menyebabkan adanya pertumbuhan. dikarenakan dengan memberikan hak fakir miskin dan lain-lain yang terdapat dalam harta benda muzakki, akan terjadinya suatu sirkulasi uang yang mengakibatkan berkembangnya fungsi uang itu dalam kehidupan

⁵⁰ Tafsir Ringkas Kemenag RI

perekonomian di masyarakat.⁵¹ Zakat dalam bentuk bantuan konsumtif yang diberikan kepada orang-orang miskin akan meningkatkan pendapatan mereka, yang berarti daya beli mereka atas suatu produk yang menjadi kebutuhannya akan meningkat pula. Peningkatan daya beli atas suatu produk ini akan berimbas pada peningkatan produksi atau perusahaan, imbas dari peningkatan produksi adalah meningkatnya kapasitas produksi. Berbeda jika zakat diberikan dalam bentuk bantuan produktif seperti modal kerja atau dana bergulir, maka sudah barang tentu efek pengganda yang didapat akan lebih besar lagi dalam suatu perekonomian.⁵²

d. Qs. al-Baqarah: 43

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ - ٤٣ -

Artinya: *dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk.*

Perintah wajib zakat turun di Madinah pada bulan Syawal pada tahun kedua hijrah Nabi SAW. Kewajibannya terjadi setelah kewajiban puasa Ramadhan dan zakat fitrah. Zakat mulai diwajibkan di Madinah karena masyarakat Islam sudah mulai terbentuk, dan kewajiban ini dimaksudkan untuk membina masyarakat muslim yakni sebagai bukti solidaritas sosial,

⁵¹ Achmad Satori Ismail dkk, *Islam Moderat; Menebar Islam Rahmatan Lil 'Alamin* (Jakarta: IKADI, 2007), hlm., 151.

⁵² Ansori, "Studi Ayat-Ayat Zakat Sebagai Instrumen Ekonomi Islam dalam Tafsir al-Misbah" *Jurnal*: hlm., 11.

dalam arti bahwa orang kaya yang berzakat yang patut masuk dalam barisan kaum beriman.⁵³

Manusia sebagai makhluk sosial, kebersamaan antara beberapa individu dalam suatu wilayah membentuk masyarakat yang walaupun berbeda sifatnya antara individu-individu tersebut, namun ia tidak dapat dipisahkan darinya. Demikian juga dalam bidang material, betapapun seseorang memiliki kepandaian, namun hasil-hasil material yang diperolehnya adalah berkat bantuan pihak-pihak lain, baik secara langsung disadari, maupun tidak. Sehingga dalam ayat ini terdapat dua kewajiban yang merupakan pertanda hubungan harmonis, shalat untuk hubungan baik dengan Allah SWT. dan zakat pertanda hubungan harmonis dengan sesama manusia.⁵⁴ Kenyamanan dalam kehidupan bermasyarakat akan terwujud dengan adanya sistem zakat, karena pemerataan pendapatan yang berasal dari zakat dapat mengurangi kecemburuan sosial di tengah masyarakat.

e. Al-Baqarah: 83

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ - ٨٣ -

Artinya: *dan (ingatlah), ketika kami mengambil janji dari Bani Israil (yaitu): janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berrbuat baiklah kepada ibu bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik bagi manusia, dirikanlah sholat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu*

⁵³ Muhammad, *Zakat Profesi Wacana pemikiran dalam Fiqih Kontemporer*, (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), hlm. 16.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 171.

tidak memenuhi janji itu, kecuali sebagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.

Zakat adalah ibadah yang memiliki dua dimensi, yaitu vertikal dan horizontal. Zakat merupakan ibadah sebagai bentuk ketaatan kepada Allah (*hablu minallah*; vertikal) dan sebagai kewajiban kepada sesama manusia (*hablum minannaas*; horizontal). Zakat juga sering disebut sebagai ibadah kesungguhan dalam harta (*maaliyah ijthadiyah*). Tingkat pentingnya zakat terlihat dari banyaknya ayat yang menyandingkan perintah zakat dengan perintah shalat.⁵⁵ Keadaan mustahik, khususnya kondisi fakir dan miskin dapat menyebabkan mereka berada dalam keterputusasaan dari rahmat Allah. Dilihat dari sisi penerimanya, zakat dapat membebaskan manusia dari sesuatu yang menghinakan martabat mulia manusia dan merupakan kegiatan tolong menolong yang sangat baik dalam menghadapi problema kehidupan dan perkembangan zaman.⁵⁶ Dengan pendistribusian kekayaan kepada para mustahik, dana tersebut dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan agar mereka dapat bertahan hidup. Sehingga permintaan terhadap barang kebutuhan pokok meningkat.

f. Qs. At-Taubah: 103

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - ١٠٣ -

Artinya: ambilah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk

⁵⁵ Nuruddin M. Ali, *Zakat Sebagai Instrumen Dalam Kebijakan Fiskal*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 6.

⁵⁶ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pedoman Zakat*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 15.

mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketentraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Ayat ini menganjurkan Rasulullah untuk mengambil sedekah dari harta orang-orang yang bertobat, dimana sedekah tersebut dapat membersihkan mereka dari dosa dan kekikiran dan dapat mengangkat derajat mereka di sisi Allah. Serta mendoakan mereka dengan kebaikan dan hidayah, karena sesungguhnya doa itu dapat menenangkan jiwa dan menenteramkan kalbu mereka. Allah Maha Mendengar doa dan Maha Mengetahui orang-orang yang ikhlas dalam bertobat.⁵⁷

Yusuf Qardhawi dalam bukunya *Hukum Zakat* mengatakan, bahwa zakat dapat membersihkan dan mensucikan harta seseorang, serta memperkembangkan dan menambah sesuatu pada harta kekayaan seseorang. Karena berhubungan hak orang lain dan sesuatu harta, akan menyebabkan harta tersebut bercampur atau kotor, yang tidak bisa suci kecuali dengan mengeluarkannya.⁵⁸ Bahwasanya zakat dapat dikenakan pada harta diam yang dimiliki seseorang setelah satu tahun, harta yang produktif tidak dikenakan zakat. Hal ini dipandang mendorong produktifitas yang dapat mengembangkan dan menambah harta kekayaan seseorang. Sehingga perputaran uang yang beredar di masyarakat bertambah. Pada akhirnya, perekonomian suatu Negara akan berjalan lebih baik.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 5, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 706.

⁵⁸ Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, (Jakarta: PT Mitra Kerjaya, 2004), hlm. 862.

g. Qs. al-Baqarah: 267

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ - ٢٦٧ -

Artinya: *wahai orang-orang yang beriman, infakkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untukmu. Janganlah kamu memilih yang buruk untukmu keluarkan, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memicing mata (enggan) terhadapnya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Kaya dan Maha Terpuji.*

Dalam ayat ini, Allah memerintahkan bahwa barang yang dinafkahkan seseorang haruslah miliknya yang baik dan disenanginya, bukan barang yang buruk dan dia sendiri tidak menyukainya, baik berupa makanan, buah-buahan, barang-barang, binatang ternak dan sebagainya. Kemudian melarang seseorang memilih harta yang buruk-buruk, sebaliknya, pilihlah harta yang baik, yang membuat penerimanya merasa senang.⁵⁹

Seperti diketahui, bahwa Tanggung Jawab Sosial Perusahaan atau *Corporate Social Responsibility* (CSR) merupakan bentuk kepedulian perusahaan terhadap lingkungan perusahaan melalui berbagai kegiatan yang dilakukan dalam rangka penjagaan lingkungan, norma masyarakat, partisipasi pembangunan, serta berbagai bentuk tanggung jawab sosial lainnya.⁶⁰ CSR merupakan cita-cita perwujudan tanggung jawab sosial perusahaan dalam bentuk tindakan yang berdasarkan etika dengan tujuan untuk meningkatkan ekonomi secara berkelanjutan disertai peningkatan

⁵⁹ M. Hasbi as-Shiddiqy, *Tafsir al-Quran Majid an-Nuur*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000), hlm. 471.

⁶⁰ Buchari Alma dan Donni Juni, *Manajemen Bisnis Syaria'ah*, (Bandung: Alfabeta, 2009), hlm. 180.

kualitas hidup karyawan beserta keluarganya, sekaligus peningkatan kualitas hidup masyarakat sekitar dan masyarakat pada umumnya.⁶¹ Maka harta yang dikeluarkan dari hasil usaha seperti yang disebutkan dalam ayat ini, dapat dikategorikan sebagai dana CSR.

2. Ayat-Ayat Riba

Al-Qur'an membicarakan tentang riba pada tujuh tempat, yakni pada Qs. al-Rum: 39, Qs. al-Baqarah: 275, Qs. al-Baqarah: 276, Qs. al-Baqarah: 278, Qs. An-Nisa': 160, Qs. An-Nisa': 161, Qs. Ali Imran: 130.⁶² Berikut ini adalah penjelasan ayat-ayat riba:

a. Qs. al-Baqarah[2]: 283

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ - ٢٨٣ -

Artinya: *jika kamu dalam perjalanan- sekaligus melakukan mu'amalah tidak secara kontan, sedangkan kamu tidak menemukan seorang penulis, maka hendaklah ada barang jaminan yang dipegang (oleh yang berpiutang). (Qs. al-Baqarah[2]: 283)*

Ayat di atas menunjukkan bahwa siapa pun yang telah mencapai kesepakatan dengan orang lain, tetapi belum mendapatkan seorang penulis yang dapat digunakan sebagai perwalian atau jaminan, hendaknya menyerahkan barang yang menjadi jaminan kepada pemberi utang agar

⁶¹ Muhammad Djakfar, *Etika Bisnis*, (Jakarta: Penebar Plus, 2012), hlm. 223.

⁶² Ruslan, 'Ayat-Ayat Riba Dalam al-Qur'an: Pendekatan Historis,' *Jurnal: AT-TARADHI* Volume 01 Nomor 07 2016, 34.

pemberi utang dapat tenang dan orang yang berutang mampu melunasi utangnya.

Penempatan uraian tentang anjuran atau kewajiban menulis hutang piutang setelah anjuran dan larangan di atas, yang mengandung makna tersendiri, artinya anjuran bersedekah dan melakukan infaq di jalan Allah, merupakan pengejawantahan rasa kasih sayang yang murni; selanjutnya larangan riba merupakan pengejawantahan kekejaman dan kekerasan hati, maka dengan perintah menulis hutang piutang yang mengakibatkan terpeliharanya harta, tercermin keadilan yang didambakan AlQur'an, sehingga lahir jalan tengah antara rahmat murni yang diperankan oleh sedekah dengan kekejaman yang diperagakan oleh pelaku riba.⁶³

b. Qs. al-Baqarah[2]: 275

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: *dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.*
(Qs. al-Baqarah[2]: 275)

Penafsiran Hasbi ash-Shiddieky adalah sebagai berikut; orang yang memakan riba tiada berdiri, melainkan sebagai berdiri orang yang dibanting syaithan (kemasukan syaithan). Yang demikian itu disebabkan perkataan mereka: bahwasanya jual beli itu, sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba dan Allah tidak menyamakan hukum diantara keduanya.⁶⁴

⁶³ M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, (Jakarta: Lentera, 2012), hlm. 602.

⁶⁴ T.M Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayan*, (Bandung: PT Al-Ma'arif), hlm., 276.

Ibnu Katsir menafsiri Surat Al-Baqarah ayat yang ke 275, yakni: bahwa orang yang memakan riba maka ketika mereka bangkit dari kuburannya pada hari kiamat melainkan seperti berdirinya orang gila pada saat dia mengamuk dan kesurupan Setan. Keadaan ini ada sebab dalam ayat di atas bahwa Allah SWT. sudah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba namun mereka berkata “*Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba*”. Diperkuat dengan perkataan Ibnu Abbas yaitu “*Pemakan riba akan dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan seperti orang gila yang mengamuk*”.⁶⁵

Larangan mengambil keuntungan melalui riba dan perintah bersedekah, dapat menimbulkan kesan bahwa Al-Qur’an tidak bersimpati terhadap orang yang memiliki harta atau mengumpulkannya. Kesan keliru itu dihapus melalui ayat ini, yang intinya memerintahkan memelihara harta dengan menulis hutang piutang walau sedikit, serta mempersaksikannya. Seandainya kesan itu benar, tentulah tidak akan ada tuntutan yang sedemikian rinci menyangkut pemeliharaan dan penulisan hutang piutang.⁶⁶

Seiring perkembangan ekonomi di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan Fatwa MUI No. 1 Tahun 2004 mengenai haramnya bunga bank yang tidak sesuai dengan prinsip syariah. Pada fatwa tersebut disebutkan bahwa: pertama, praktik pembungaan uang saat ini telah memenuhi kriteria riba yang terjadi pada zaman Rasulullah SAW, yakni riba

⁶⁵ Ibnu Katsir. *Al-Quran al-Azhim*. Jilid. 1 (Beirut: Dar al-Fikr.) hal. 275. Lihat juga Sayidi Abdurrahman. *al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Quran*. Juz.1 (Libanon. Dar al- Kutub al-Ilmiyah. Bairut) hal.452

⁶⁶ Muhammad Ali Al-Sabuny, *At-Tafsir Ayat Al-Ahkam, Jilid I* (Beirut: Dar Al-Fkr, t.t) , hlm. 120.

nasi'ah. Dengan demikian, praktik pembungaan uang termasuk salah satu bentuk tiba dan riba haram hukumnya. Kedua, praktik pembungaan tersebut hukumnya adalah haram, baik dilakukan oleh bank, asuransi, pasar modal, pegadaian, koperasi, dan lembaga keuangan lainnya maupun dilakukan oleh individu. Adanya fatwa MUI tersebut, lembaga keuangan syariah mulai bermunculan termasuk industri gadai syariah. Menurut Shihab dalam tafsir Al-Misbah menafsirkan surah Al-Baqarah ayat 283 bahwa bolehnya menggadai atau memberi barang tanggungan sebagai barang jaminan pinjaman.⁶⁷

c. Qs. Ar-Rum: 39

وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ
مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ - ٣٩ -

Artinya: *dan riba (tambahan) yang kamu berikan agar harta manusia bertambah, maka tidak bertambah dalam pandangan Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridhaan Allah, maka itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).*

Riba di sini dinilai oleh para ulama tidak berbicara tentang riba yang diharamkan, Al-Qurthubi dan Al-'Arabi mengatakan bahwa riba yang dibicarakan dalam surat tersebut sebagai riba halal, sedangkan Ibn Abbas dan beberapa tabi'in menafsirkan riba dalam ayat tersebut sebagai hadiah yang dilakukan oleh orang-orang yang mengharapkan imbalan berlebih.

Surat Ar-Ruum ayat 39 dalam Kitab Jalalain karya Al-Imamaini yakni Syeh Jalaluddin Muhammad bin Ahmad Al Mahallii dan Jalaluddin Abdul

⁶⁷ M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, (Jakarta: Lentera, 2012), hlm. 602.

Ar Rohman bin Abu Kar As Syuyuti, menafsiri bahwa Lafadz *‘wa ma ataitum min ribba’* yakni umpamanya sesuatu yang diberikan atau dihadiahkan kepada orang lain supaya dari apa yang telah diberikan orang lain memberikan kepadanya balasan yang lebih banyak dari apa yang telah ia berikan, pengertian sesuatu dalam ayat ini dinamakan tambahan yang dimaksudkan dalam masalah muamalah. Kemudian dilanjutkan lafadz *‘liyarbuwa’* yakni orang-orang yang memberi itu, mendapatkan balasan yang bertambah banyak, dari sesuatu hadiah yang telah diberikan. Sedangkan *‘fala yarbu ‘inda allah’* yang terdapat penjelasana yakni riba itu tidak menambah banyak inda Allah atau disisi Allah dalam arti tidak ada pahalanya bagi orang-orang yang memberikannya. *‘Wa ma ataitum min zakatin turiduna wajha allah’* ini bahwa orang-orang yang melakukan sedekah semata-mata karena Allah, untuk mendapatkan keridhoan-Nya inilah yang akan mendapatkan pahal yang berlipat ganda dari Allah, sesuai dengan apa yang mereka kehendaki. Di dalam ungkapan ini terkandung makna sindiran bagi orang-orang yang diajak bicara atau mukhathabin”.⁶⁸

⁶⁸ Jalaluddin al-Malally dan Jalaluddin As-Suyuti, *Tafsir Al Qur'an AL Karim*, Jilid 1 hlm. 295.

d. Qs. Ali Imran: 130

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَافَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - ١٣٠ -

Artinya: *wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.*

Menurut Sayyid Quthb, praktik riba itu bukanlah tindakan yang satu kali saja dan sepele, tetapi ia merupakan tindakan yang berulang-ulang dilihat dari satu segi, dan bertumpuk-tumpuk dilihat dari segi mengalami pertambahan yang berlipat ganda, tanpa dapat dibantah lagi. Sistem riba akan senantiasa terwujud dengan wataknya. Jadi, ia tidak terbatas pada praktik yang berlaku di jazirah arab saja, tetapi ia merupakan sifat yang lazim bagi sistem ini pada setiap waktu.⁶⁹ Serta dalam keterangan yang lain beliau menjelaskan, Orang yang beriman kepada Allah SWT tidak ada yang memakan riba dan mereka membersihkan dirinya dari sifat-sifat orang kafir.⁷⁰

e. Qs. An-Nisa': 161,162

وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً - ١٦١ - لَكِن الرَّاْسِحُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً - ١٦٢ -

⁶⁹ Sayyid Quthb, Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*(di bawah naungan al-Qur'an), jilid 2, (Gema Insani Press, Jakarta, 2008), hlm. 242

⁷⁰ Sayyid Quthb, Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*(di bawah naungan al-Qur'an), jilid 2,, hlm., 241.

Artinya: dan karena mereka menjalankan riba, padahal mereka sebenarnya mereka telah dilarang darinya, dan Karena mereka memakan harta orang dengan cara tidak sah (batil). Dan kami menyediakan untuk orang-orang kafir di antara mereka azab yang pedih. Tetapi orang-orang yang ilmunya mendalam diantara mereka, dan orang-orang beriman, mereka beriman kepada (al-Qur'an) yang diturunkan kepadamu (Muhammad), dan kepada (kitab-kitab) yang diturunkan sebelumnya, begitu pula mereka yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat dan beriman kepada Allah dan hari kemudian, kepada mereka akan kami berikan pahala yang besar.

Dalam surat An-Nisa' Ayat 160 dan 161 ditulis dalam kitab tafsir Jalalaini bahwa: Lafaz "*'fabidzulmin min alladzina hadu'*" artinya disebabkan keaniayaan atas perbuatan orang-orang Yahudi," *'haramna 'alaihim thoyyibat'*" yakni yang tersebut dalam Firman-Nya, "*Kami haramkan setiap yang berkuku. "sampai akhir ayat 'wabishoddihim'*" yakni manusai "*'an sabilillah'*" maksudnya agama-Nya '*'katsiran'*". Juga dalam lafadz "*wa akhdzihim ar-riba wa qad nuhu 'anhu'*" ini di utarakan dalam kitab Taurat "*wa aklihim amwal an-nas bil batil'*" yakni dengan memberi suap dalam pengadilan "*wa a'tadna li al-kafirina min hum 'adzaban 'alima'*" yakni menyakitkan.⁷¹ Maksudnya Allah SWT mengharamkan makanan yang baik disebabkan kezhaliman yang diperbuat orang-orang yahudi yaitu dengan mengambil riba, padahal Allah SWT telah mencegahnya.

⁷¹ Jalaluddin al-Malally dan Jalaluddin As-Suyuti, *Tafsir Al Qur'an AL Karim*, Jilid 1 hlm.

C. Metodologi Penafsiran

Metodologi penafsiran dapat diartikan sebagai pengetahuan mengenai cara yang di tempuh dalam menelaah, membahas dan merefleksikan pesan-pesan al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representative. Dibawah ini adalah teori metodologi tafsir kontekstual yang dikembangkan oleh Islah Gusmian.⁷²

1. Nuansa Penafsiran

Nuansa penafsiran adalah analisis yang menjadi nuansa atau *maintrem* yang terdapat pada karya tafsir. Nuansa ini bisa diselidiki melalui sumber yang digunakan oleh mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurut Yunahar Ilyas, nuansa tafsir ada lima, diantaranya adalah:

a. Corak Sastra Bahasa

corak ini ada karena banyak orang non Arab yang memeluk agama Islam, dan akibat kelemahan orang Arab di bidang sastra, sehingga perlu dijelaskan tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Al-Qur'an.

b. Corak Fiqih atau Hukum

corak ini akibat berkembang ilmu fiqh dan terbentuknya madzhab-madzhab fiqh dengan pembuktian kebenaran pendapatnya terhadap ayat-ayat hukum.

⁷² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Nusantara Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: Lkis, 2013), hlm., 119.

c. Corak Teologi atau Filsafat

corak ini ada akibat penerjemahan kitab filsafat dan masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam (masih mempercayai kepercayaan lama)

d. Corak Tasawuf

corak ini akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha mufassir memahami ayat-ayat corak ini akibat muncul gerakan sufi sebagai reaksi kecenderungan terhadap materi.

e. Corak Penafsiran Ilmiah

corak ini akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha mufassir memahami ayat-ayat.⁷³

2. Metode Penafsiran

Metode penafsiran adalah tata kerja analisis yang digunakan dalam penafsiran. Para ahli melakukan pembagian metode penafsiran Al Qur'an menjadi empat macam metode, sebagai berikut:

a. Metode Ijmali (Global)

Metode ijmali adalah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup, dengan gaya bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca serta sistematika penulisan sesuai ayat-ayat di dalam mush-haf.

⁷³ Yunahar Ilyas, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Itqan Publising, 2013), hlm., 176-177.

Pendapat lain mengemukakan tafsir *ijmaly* adalah menafsirkan Al Qur'an dengan secara singkat dan global, tanpa uraian panjang lebar. Dengan metode ini para mufassir menjelaskan arti dan maksud ayat dengan singkat, hal ini dilakukan terhadap ayat-ayat al Qur'an, ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai dengan urutannya dalam mushhaf. Ciri metode *ijmali/global* tidak ada ruangan untuk mengemukakan pendapatnya, itulah sebabnya tafsir *ijmali* tidak memberikan penafsiran secara rinci, tapi secara ringkas dan umum.⁷⁴

b. Metode Analitis (tahlili)

Metode analisis ialah menafsirkan ayat-ayat Al Qur'an dengan memaparkan segala aspek dan menerangkan makna-maknanya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir. Metode ini digunakan teknik menguraikan makna Al Qur'an ayat demi ayat, dan surah demi surah sesuai urutannya. Aspek-aspek yang terkandung meliputi pengertian kosa kata, kalimat, latar belakang turun ayat, kaitannya dengan ayat-ayat lain (munasabat) dan pendapat yang berkaitan dengan ayat tersebut yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, tabi'in dan ahli tafsir lainnya. Adapun ciri-ciri metode analisis, dari segi penalaran, para mufassir berusaha menjelaskan makna yang terkandung dalam Al Qur'an secara komprehensif dan menyeluruh.⁷⁵

Pengertian senada disampaikan oleh Ali Hasan Al'aridl, metode *tahlily* adalah mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dari segala segi dan maknanya.

⁷⁴ Nasrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, hlm., 86

⁷⁵ Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm., 31-52.

Artinya metode ini menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai urutan dalam mushhah Utsmany.⁷⁶ Pada metode analisis terdapat pula kelebihan yaitu 1) ruang lingkup yang luas, dan 2) memuat berbagai ide, artinya mufassir dapat mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan Al Qur'an. Adapun kekurangannya meliputi 1) menjadikan petunjuk Al Qur'an secara parsial atau terpecah-pecah dan seakan-akan tidak utuh dan tidak konsisten, 2) melahirkan penafsiran yang subyektif, artinya menafsirkan sesuai dengan kemauan hawa nafsunya, dan 3) masuknya pemikiran israiliat, dan biasanya yang bersifat kisah-kisah atau cerita-cerita.⁷⁷

c. Metode Komparatif

Tafsir muqarin adalah metode yang ditempuh oleh mufassir dengan cara mengambil sejumlah ayat, kemudian dilakukan proses penafsiran yang berbeda-beda, berdasarkan riwayat dari Nabi saw, para sahabat dan tabi'in atau berdasarkan rasio (ijtihad), para mufassir saling mengemukakan pendapatnya dan membandingkan aspek-aspek dan kecenderungan-kecenderungan yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an. Dalam penafsiran dipengaruhi oleh perbedaan madzhab dan sesuai dengan disiplin ilmu yang dikuasainya. Ada yang menitik beratkan pada bidang nahwu, bidang balaghah dan sebagainya.⁷⁸

d. Metode Tematik (Maudhu'i)

⁷⁶ Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*,, hlm., 41.

⁷⁷ Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*,, hlm., 53-61.

⁷⁸ Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*,, hlm., 75-76.

Maksud metode tematik adalah membahas ayat-ayat al Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan, dihimpun, dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek, seperti asbab al-nuzul, nasih mansukh dan sebagainya. Serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah baik argumen dari al-Qur'an, hadits dan pemikiran rasional.⁷⁹

Ada cara lain yang ditempuh dalam metode ini, yaitu penafsiran yang dilakukan mufassir dengan cara mengambil satu surat dari surat-surat Al Qur'an. Surat itu dikaji secara keseluruhan, dari awal sampai akhir, kemudian menjelaskan tujuan-tujuan serta menghubungkan antara tema-tema yang dikemukakan pada ayat-ayat dari surat itu, sehingga jelas bahwa surat itu satu kesatuan dan merupakan rantai emas yang saling menyambung, sehingga menjadi satu kesatuan yang kokoh.⁸⁰

3. Pendekatan Penafsiran

Pendekatan tafsir yaitu arah gerak yang di pakai dalam penafsiran. Dalam pendekatan ini, menggunakan prinsip-prinsip yang harus di pegang oleh seorang mufassir sehingga penafsirannya mengarah kepada kebenaran yang objektif. Secara umum, ada dua pendekatan tafsir, yaitu:

a. Bentuk Riwayat

⁷⁹ Nasrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hlm., 65.

⁸⁰ Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hlm., 78-79.

Pendapat Muhammad Ali Ash-Shabuni yang dikutip oleh Yunahar Ilyas tafsir *bi al ma'tsur* adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Sunnah Nabi dan Al-Qur'an dengan pendapat atau penafsiran para sahabat Nabi dan tabi'in. Dinamai dengan bi al-ma'tsur (dari kata *atsar* yang berarti sunnah, hadits, jejak, peninggalan), karena dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufassir menelusuri jejak atau peninggalan masa lalu dari generasi sebelumnya sampai kepada nabi Muhammad saw. Karena banyak menggunakan riwayat, maka tafsir dengan metode ini dinamai dengan tafsir bi ar-riwayah.⁸¹

Bentuk riwayat sering disebut *tafsir bi al-ma'tsur* adalah bentuk penafsiran yang paling tua dalam sejarah. Para sahabat menerima dan meriwayatkan tafsir dari nabisecara *musyafahat* (mulut ke mulut) demikian juga generasi selanjutnya. Mula-mula tafsir bi al ma'tsur ditulis lengkap dengan sanadnya, tapi kemudian bagian sanad dihilangkan, sehingga tidak diketahui perbedaan tafsir dari Nabi dan sahabat, yang dipalsukan dan sebagainya.⁸²

M. Quraish Syihab mengatakan cukup beralasan generasi lalu mengandalkan riwayat, karena masa antara generasi mereka dengan para sahabat dan tabi'in masih cukup dekat dan laju perubahan sosial dan perkembangan ilmu belum sepesat zaman sekarang. Di samping itu

⁸¹ Yunahar Ilyas, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Itqan Publising, 2013), hlm., 176-177.

⁸² Yunahar Ilyas, *Ulumul Qur'an*,, hlm., 48-56.

penghormatan kepada para sahabat dan tabi'in masih sangat berkesan di hati mereka.⁸³

b. Bentuk Ra'yu

Yunahar Ilyas menyatakan yang dimaksud tafsir *bi al-ra'yi* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad atau pemikiran tanpa meninggalkan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an atau hadits dan tidak pula meninggalkan penafsiran para sahabat dan tabi'in. Bentuk ini mengembangkan penafsiran dengan bantuan bermacam-macam ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab, ilmu qiraah, ilmu-ilmu Al-Qur'an, ilmu hadits, ushul fiqh, ilmu sejarah dan sebagainya.⁸⁴

Tafsir *bi al-ra'y* yaitu tafsir melalui pemikiran atau ijtihad. Kaum *fukaha* menafsirkan dari sudut hukum fiqh, kaum teolog menafsirkannya dari sudut pandang pemahaman teologis dan kaum sufi juga menafsirkan al-Qur'an menurut pemahaman dan pengalaman batinnya. Bentuk tafsir *bi al-ra'y* muncul di kalangan ulama muta'akhirin hingga abad modern. Dan bentuk ini dapat sejalan dengan perkembangan jaman dan merespon berbagai problematika ada ada di masyarakat yang semakin modern dan majemuk.⁸⁵ Kemudian corak penafsiran yang dimaksud, bahwa kata corak lebih tepat digunakan istilah warna. Warna dasarnya adalah tafsir *bi al-ra'yi*, di atas warna dasar ada warna-warna lain yang sangat beragam dan itulah

⁸³ Quraisy Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*,, hlm., 85.

⁸⁴ Yunahar Ilyas, *Ulumul Qur'an*,, hlm., 180-181.

⁸⁵ Nasrudin Baidan, *Metodologi Tafsir*,, 376-378.

namanya corak. Corak menunjukkan faham penulisnya, macam atau bentuknya.⁸⁶

⁸⁶ Yunahar Ilyas, *Ulumul Qur'an*,, hlm., 185.