

**PANDANGAN FIKIH IMAM AL-NASAFĪ DALAM KITAB TAFSIR
MADĀRIK AL-TANZĪL WA ḤAQĀIQ AL-TA'WĪL
(KAJIAN AYAT-AYAT TAHARAH)**

SKRIPSI



Oleh:

Mamluatul Istibsyaroh

NIM. 210417022

Pembimbing:

Dr. Muhammad Tasrif, M. Ag.

NIP. 197401081999031001

**JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
(IAIN) PONOROGO**

2021

ABSTRAK

Istibsyaroh, Mamluatul. Pandangan Fikih Imam Al-Nasafi dalam Kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* (Kajian Ayat-Ayat Taharah). Skripsi, 2021. Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah. Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo. Pembimbing: Dr. Muhammad Tasrif, M. Ag.

Kata kunci: Pandangan Fikih, Metode dan Corak Tafsir, Taharah.

Karya ini dilatar belakangi oleh beberapa pendapat yang menyatakan bahwa Imam Al-Nasafi dikenal sebagai orang yang fanatik dalam bermazhab, dan senantiasa selalu membela mazhab yang dianutnya sehingga menolak pendapat yang tidak sesuai dengan mazhabnya. Hal ini disebabkan oleh keadaan sosial kehidupan beliau yang diperkirakan pada masa akhir pemerintahan Abbasiyah yang terjadi banyak pertumpahan darah dan muncul berbagai macam aliran. Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk melakukan penelitian ini dengan merumuskan masalah guna mengetahui: 1) Pandangan fikih dan penafsiran Imam Al-Nasafi terhadap ayat-ayat taharah dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* dipengaruhi oleh mazhab fikih yang dianutnya. 2) Metode dan corak yang digunakan oleh Imam Al-Nasafi dalam kitab tafsirnya. 3) Kecenderungan mazhab fikih Imam Al-Nasafi dalam menafsirkan ayat-ayat taharah.

Jenis penelitian ini adalah *library research*, sehingga data-data yang diperoleh berasal dari sumber data primer yaitu kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* karya Imam Al-Nasafi. Dan sumber data sekunder berupa kitab *Kanzu Al-Daqā'iq* dan buku-buku fikih khususnya fikih taharah, buku perbandingan mazhab serta dokumen-dokumen lain. Cara pengumpulan data berpacu pada pendekatan tafsir tematik karena penelitian ini khusus membahas ayat-ayat taharah. Dan analisis data menggunakan analisis-deskriptif, dengan menganalisis gagasan utama objek penelitian lalu mendeskripsikan berdasarkan fakta-fakta yang ada.

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa: 1) Imam Al-Nasafi dalam penafsirannya dipengaruhi oleh mazhab fikih yang dianutnya yaitu Mazhab Hanafi. Namun dalam penafsirannya beliau terbuka dalam menyebutkan pendapat mazhab-mazhab lain. 2) Metode yang digunakan Imam Al-Nasafi dalam kitab tafsirnya adalah metode tafsir analitis (*tahlili/ tafsiili*). Dan corak dari kitab tafsir ini adalah corak kombinasi antara corak bahasa (*lughawi*) dan corak fikih (*fiqh*). 3) Kecenderungan fikih Imam Al-Nasafi pada Mazhab Hanafi, ada yang ditampakkan secara eksplisit dan implisit, seperti pada QS. Al-Baqara [2]: 222 dan QS. Al-Nisā' [4]: 43. Lalu pada QS. Al-Māida [5]: 6 ditampakkan dengan jelas kecenderungan beliau pada Mazhab Hanafi.



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PONOROGO
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH**

Alamat: Jl. Puspita Jaya Desa Pintu, Jenangan, Ponorogo 63492
e-mail: fuad@iainponorogo.ac.id website:

LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN SKRIPSI

Skripsi yang telah ditulis oleh mahasiswa:

Nama : Mamluatul Istibsyaroh
NIM : 210417022
Jurusan : Ilmu Al-Quran dan Tafsir (IAT)
Judul penelitian : Pandangan Fikih Imam Al-Nasafi dalam Kitab Tafsir
Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl (Kajian
Ayat-Ayat Taharah)

Telah selesai melaksanakan bimbingan, dan selanjutnya disetujui untuk diujikan
pada ujian skripsi.

Ponorogo, 4 November 2021

Mengetahui,

Ketua Jurusan

Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Irma Runtianing U H, M.S.I.
NIP. 197402171999032001

Menyetujui,

Pembimbing

Dr. Muhammad Tasrif, M.Ag.
NIP. 197401081999031001



**KEMENTERIAN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PONOROGO
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN DAKWAH**

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Nama : Mamluatul Istibsyaroh
NIM : 210417022
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)
Judul penelitian : *Pandangan Fikih Imam Al-Nasafi dalam Kitab Tafsir Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* (Kajian Ayat-Ayat Taharah)

Skripsi ini telah dipertahankan pada sidang Munaqosah Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo pada:

Hari : Selasa
Tanggal : 16 November 2021

Dan telah diterima sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (S. Ag), pada:

Hari : Selasa
Tanggal : 23 November 2021

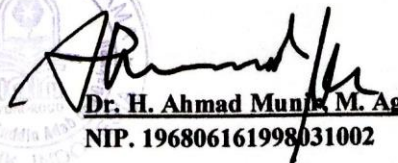
Tim Penguji:

1. Ketua Sidang :
Irma Runtianing Uswatul Hanifa, M. S. I.
NIP. 197402171999032001
2. Penguji 1 :
Zahrul Fata, M. I. R. K. H. Ph. D.
NIP. 197504162009011009
3. Penguji 2 :
Dr. Muhammad Tasrif, M. Ag.
NIP. 197401081999031001

()
()
()

Ponorogo, 23 November 2021
Mengesahkan
Dekan FUAD,



()
Dr. H. Ahmad Munir M. Ag.
NIP. 196806161998031002

SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mamluatul Istibsyaroh

NIM : 210417022

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : Pandagan Fikih Imam Al-Nasafi dalam Kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* (Kajian Ayat-Ayat Taharah)

Menyatakan bahwa skripsi tersebut telah diperiksa dan disahkan oleh dosen pembimbing. Selanjutnya peneliti bersedia skripsi tersebut dipublikasikan oleh perpustakaan IAIN Ponorogo yang dapat diakses di etheses.iainponorogo.co.id adapun isi dari keseluruhan tulisan tersebut, sepenuhnya tanggung jawab dari peneliti.

Demikian pernyataan ini dibuat untuk dipergunakan mestinya.

Ponorogo, 24 November 2021

Peneliti,



Mamluatul Istibsyaroh

NIM. 210417022

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mamluatul Istibsyaroh
NIM : 210417022
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Dakwah

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul:

**PANDANGAN FIKIH IMAM AL-NASAFĪ DALAM KITAB TAFSIR
MADĀRIK AL-TANZĪL WA ḤAQĀIQ AL-TA'WĪL (KAJIAN AYAT-AYAT
TAHARAH)**

Secara keseluruhan adalah hasil dari penelitian/ karya saya sendiri, kecuali pada bagian tertentu yang dirujuk dari sumbernya.

Ponorogo, 4 November 2021

Penulis,



Mamluatul Istibsyaroh

NIM. 210417022

BAB I

PENDAHULUAN

Pada bab ini, peneliti akan menyajikan uraian mengenai latar belakang masalah yang diteliti, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Uraian ini digunakan untuk membangun dasar dari argumentasi mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan, untuk menentukan konsep dari masalah yang diteliti, dan untuk menemukan referensi-referensi yang dapat mendukung proses penelitian.

A. Latar Belakang

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan sebagai bukti kebenaran (wahyu) Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an juga merupakan sumber utama agama Islam dan sebagai sebuah pedoman hidup yang memberikan petunjuk kepada seluruh umat manusia kapan pun dan di mana pun demi mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Al-Qur'an sebagai pedoman hidup mempunyai nilai kebenaran yang mutlak dan universal.¹ Keindahan bahasa yang terkandung di setiap ayat-ayat Al-Qur'an mempunyai makna-makna yang menyentuh sehingga tidak ada yang sanggup menandingi keindahannya.

¹ M. Quraish Shihab, "*Membumikan*" *Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), 51.

Dalam Al-Qur'an terkandung berbagai macam tema-tema pembahasan, diantaranya ialah ayat-ayat tentang tauhid, ayat-ayat tentang kisah-kisah, ayat-ayat tentang akhlak, ayat-ayat tentang hukum, dan lain sebagainya. Salah satu hal signifikan yang menjadi kajian dalam Al-Qur'an adalah ayat-ayat tentang hukum. Sehingga Al-Qur'an dapat dikatakan *juris corpus* karena mengandung banyak ayat-ayat yang membahas tentang hukum. Sebagian ayat-ayat hukum ini membahas hukum yang spesifik dan sanksi terhadap perbuatan haram dan perbuatan yang dilarang. Sebagian ayat yang lain membahas mengenai aturan-aturan umum yang berkaitan dengan ibadah dan perinciannya. Beberapa ayat yang lain dalam Al-Qur'an juga membahas hukum yang berkenaan dengan ekonomi dan perdagangan. Sebagian yang lain membahas tentang keadilan hukum, persamaan, bukti hukum, hak-hak dalam hukum, dan lain sebagainya.²

Ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an ini dianggap sebagai pembahasan essensial. Hal ini dikarenakan hukum merupakan tata cara yang mengatur seseorang untuk beradaptasi dan mengajarkan pengalaman yang mencakup tiga interaksi manusia, yaitu interaksi dengan Tuhan, interaksi dengan dirinya, dan interaksi dengan masyarakat. Sehingga pesan-pesan hukum dalam Al-Qur'an diharapkan mampu melahirkan keyakinan dan keridhaan untuk mencapai kedamaian yang menyeluruh.³

² Sayyed Hosein Nasr, *Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2002), 143.

³ Mohammad Shodiq Ahmad, "Taharah: Makna Zawahir dan Bawathin dalam Bersuci (Perspektif Studi Islam Komprehensif)", dalam *Mizan; Jurnal Ilmu Syariah*, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA), Vol. 2 No. 1, 2014, 58.

Al-Qur'an yang menjadi pedoman hidup bagi umat manusia ini yang berkaitan dengan hukum, berpedoman pada tiga hal, yakni: *pertama*, tidak memberatkan dan tidak menyulitkan umat manusia karena Allah tidak membebankan hukum diluar kemampuan manusia. *Kedua*, tidak memperbanyak tuntutan, misalnya jika seseorang akan masuk Islam cukup dengan mengucapkan dua kalimat syahadat dan beriman serta taat pada larangan dan perintah Allah dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, berangsur-angsur dalam menetapkan hukum. Ketentuan hukum yang ditetapkan secara berangsur-angsur ini supaya Islam dapat diterima oleh masyarakat dan tidak merasa terbebani dalam menerimanya.⁴ Ini membuktikan bahwa hukum yang diajarkan dalam Al-Qur'an mencakup segala aspek kehidupan yang mudah sehingga dapat diterima oleh umat manusia. Salah satu bagian dari hukum Islam yang disebutkan dalam Al-Qur'an ialah mengenai bersuci (taharah).

Taharah berarti kebersihan dari sesuatu yang khusus yang dalam proses melakukannya mengandung makna menghambakan diri (*ta'abbud*) kepada Allah SWT. Taharah merupakan suatu perbuatan yang dicintai oleh Allah⁵, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya:

...وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّىٰ يَطْهُرُوا فَإِذَا تَطَهَّرُوا فَأْتُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢)

“... dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci . Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan

⁴ Asywadie Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih dan Ushul Fikih*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu Offset, 1990), 67-68.

⁵ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fikih Taharah*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004), 9-10.

Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.” (QS. Al-Baqara [2]: 222)⁶

Taharah merupakan kegiatan bersuci dari kotoran dan najis. Kegiatan bersuci ini sendiri adalah suatu keharusan karena kebersihan menjadi bagian yang penting bagi kehidupan sehari-hari seorang muslim. Ini menunjukkan taharah merupakan suatu perbuatan yang harus dilakukan ketika hendak melakukan ibadah, karena taharah menjadi bagian dasar yang sangat penting dan harus diperhatikan tata caranya.⁷

Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang membahas tentang taharah dan untuk memahami makna kandungan isi ayat-ayat Al-Qur'an diperlukan penjelasan dari mufassir. Tentu ayat-ayat yang telah disebutkan diatas perlu dipelajari lebih mendalam untuk dapat dimengerti maknanya. Kandungan dalam Al-Qur'an yang begitu kaya akan makna menjadikan usaha untuk mempelajari Al-Qur'an tak akan ada hentinya. Hal ini karena Al-Qur'an merupakan kitab yang berlaku bagi seluruh umat manusia dan sepanjang masa (*ṣālihun li kulli zaman wa al-makān*). Namun dalam upaya memahami makna dalam Al-Qur'an ini, tidak semua orang mampu melakukannya. Sebab tidak semua pesan-pesan Al-Qur'an dipaparkan secara gamblang sehingga cukup sulit untuk dipahami maknanya.

Asumsi ini menjadi implikasi munculnya tokoh-tokoh yang berlatenta memahami dan menggali makna-makna Al-Qur'an dengan menulis sebuah karya penafsiran. Oleh sebab itu tidak sembarang orang dapat dikatakan sebagai mufassir,

⁶ Al-Qur'an dan Terjemah, 2: 222.

⁷ Rohmi Kariminah, "Penafsiran Ayat-Ayat Taharah dalam Kitab Tafsir Jalalain (Studi Tafsir Tematik)", (Skripsi, IAIN Bengkulu, 2019), 3.

karena untuk menghasilkan sebuah karya penafsiran yang dapat dipertanggungjawabkan, mufassir harus memenuhi persyaratan tertentu, salah satunya adalah luasnya ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan Al-Qur'an, hadits, ilmu bahasa Arab, dan lain sebagainya.⁸ Hal ini juga karena bahasa Arab yang tinggi dan sastra yang sangat indah sehingga dalam memahami kandungan makna dalam Al-Qur'an tersebut diperlukan penjelasan dari para ulama tafsir.

Maka dari itu diperlukannya mengkaji lebih dalam penafsiran mengenai taharah. Salah satu mufassir yang akan peneliti bahas ini adalah Imam Al-Nasafi. Beliau menjelaskan bahwa taharah adalah sesuatu yang harus dilakukan karena sebab-sebab tertentu. Seperti jika ingin mengerjakan shalat dan membaca Al-Qur'an, tentu saja seseorang haruslah melakukan taharah dulu yaitu dengan berwudhu. Karena wudhu ini adalah salah satu syarat wajib mengerjakan shalat.⁹

Imam Al-Nasafi merupakan seorang yang luar biasa pada masanya. Beliau seorang pemikir yang terkenal sebagai seorang penulis yang sangat produktif. Salah satu karya beliau dalam bidang tafsir adalah kitab yang berjudul *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*. Karakteristik khusus dalam kitabnya sehingga berbeda dengan tafsir yang lain adalah cakupan serta keluasan dalam membahas atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terutama yang berkaitan dengan Syariah, ilmu Qira'at dan ilmu Gramatika Arab. Menurut Al-Dhahabi kitab Tafsir *Al-Nasafi* ini merupakan ringkasan (*mukhtasar*) dari Kitab Tafsir *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-*

⁸ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 9-10.

⁹ Abū Al-Barakāt 'Abdullah bin Aḥmad bin Mahmūd Al-Nasafī, ditahqiq oleh Yūsuf 'Ali Badiwī dan Muhyiddīn Dib Mastū, *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*, jilid 1 (Beirut: Dar Al-Kalim Al-Thayyib, 1998 M/ 1419 H), 329.

Ta'wīl karya Al-Baidāwī dan Kitab Tafsir *Al-Kashshāf* karya Al-Zamakhsharī. Imam al-Nasafi mempunyai sikap yang tegas terhadap penyimpangan penafsiran Al-Qur'an, sehingga beliau menolak dan meninggalkan pemahaman Mu'tazilah dalam kitab *Al-Kashshāf* dan mengikuti pemahaman Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a.¹⁰

Imam Al-Nasafi terkenal sebagai mufassir yang menganut mazhab Ḥanafī dan termasuk seseorang yang senantiasa membela mazhab yang dianutnya.¹¹ Hal ini ditunjukkan pada salah satu kitab karya beliau yang berjudul *Kanzu Al-Daqā'iq* yang kitab tersebut ditulis oleh Imam Al-Nasafi khusus membahas kajian fikih Ḥanafī. Kitab ini juga yang menjadi salah satu sumber rujukan dalam kitab Tafsir *Al-Nasafi*. Hal ini dapat dilihat dalam salah satu penafsiran beliau mengenai tayamum yang terdapat dalam Al-Qur'an surat Al-Māida [5] ayat 6, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ....

*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki....*¹²

¹⁰ Mazwin, "Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl)", (Skripsi, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014), 5.

¹¹ Bukhori, "Studi Analisis Tafsir Al-Nasafi tentang Penafsiran Ayat-Ayat Mu'amalah", (Skripsi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989), 49-50.

¹² Al-Qur'an dan Terjemah 5: 6.

Imam Al-Nasafi dalam penafsirannya mengenai ayat ini, pada kalimat *وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ* beliau mengambil sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi SAW. Menurut riwayat beliau mengusap kepala sampai ke ubun-ubun beliau. Kemudian diperkirakan ubun-ubun itu seperempat bagian kepala.¹³ Pendapat ini sejalan dengan penjelasan dari Mazhab Hanafi.

Dalam beberapa literatur, Imam Al-Nasafi dikenal sebagai seorang yang fanatik dalam bermazhab. Hal ini menjadikan kajian kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* (yang lebih dikenal dengan Tafsir *Al-Nasafi*) menjadi lebih menarik untuk dikaji. Peneliti memilih mengkaji kitab tafsir ini khususnya mengenai ayat-ayat taharah yang merupakan salah satu bagian pembahasan fikih yang terdapat beberapa perbedaan pendapat disetiap mazhab fikih, untuk mengetahui bagaimana pandangan fikih Imam Al-Nasafi dan pembahasannya tentang syariah. Menurut peneliti hal ini menarik untuk dibahas juga karena untuk membuktikan apakah benar Imam Al-Nasafi dalam karya tafsirnya juga menunjukkan kefanatikan pada mazhab yang dianutnya.

Dari uraian di atas peneliti tertarik untuk mengkaji dan meneliti kitab tafsir Imam al-Nasafi dengan judul: **Pandangan Fikih Imam Al-Nasafi dalam Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* (Kajian Ayat-Ayat Taharah).**

¹³ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 429-431.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka peneliti dapat merumuskan pokok permasalahan yang akan di bahas dalam penelitian ini adalah :

1. Bagaimana pandangan fikih dan penafsiran Imam Al-Nasafi terhadap ayat-ayat taharah dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* dipengaruhi oleh mazhab fikih yang dianutnya?
2. Bagaimana metode dan corak yang digunakan oleh Imam Al-Nasafi dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*?
3. Bagaimana kecenderungan mazhab fikih Imam Al-Nasafi dalam menafsirkan ayat-ayat taharah dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang sudah ditetapkan, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi mengenai karakteristik pandangan fikih Imam Al-Nasafi dan juga penafsirannya terhadap ayat-ayat taharah dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*.
2. Menjelaskan tentang metode dan corak yang digunakan oleh Imam Al-Nasafi dalam kitab tafsirnya yang berjudul *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*.
3. Menjelaskan kecenderungan mazhab fikih Imam Al-Nasafi dalam menafsirkan ayat-ayat taharah dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*.

D. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Sebagai upaya untuk memperdalam ilmu pengetahuan dibidang tafsir dan hukum Islam mengenai taharah dan sebagai karya ilmiah untuk memenuhi syarat menyelesaikan studi.
2. Sebagai sumbangsih peneliti untuk almamater khususnya dan masyarakat akademis pada umumnya, dan sebagai pertimbangan rujukan/referensi dalam melakukan penelitian lebih lanjut yang sesuai dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti.
3. Hasil penelitian diharapkan dapat memberikan pengetahuan baru bagi masyarakat sehingga dapat mengetahui pandangan fikih dari Imam Al-Nasafi khususnya dalam hal taharah. Bagi mufasir penelitian ini diharapkan mampu menjadi bahan koreksi dan juga edukasi untuk terus mengembangkan khasanah tafsir agar mampu mengatasi problem dalam masyarakat

E. Telaah Pustaka

Penelitian ini tentu bukan suatu hal yang baru, dengan penelusuran dan penyelidikan yang dilakukan, peneliti mendapati beberapa kemiripan judul penelitian yang berkaitan dengan pandangan fikih dan kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*. Sudah terdapat beberapa penelitian yang dilakukan sebelumnya yang membahas mengenai ini, diantara penelitian yang serupa adalah:

Secara teoritik: buku Fikih Taharah karya Dr. Yūsuf Al-Qaraḍāwī. Buku ini diterjemahkan oleh Samson Rahman, dan diterbitkan oleh Pustaka Al-Kautsar,

cetakan 1 yang terbit pada tahun 2004. Dan buku ini secara umum menjelaskan mengenai masalah taharah. Buku ini ditulis sebagai kontribusi untuk memberikan penjelasan mengenai masalah taharah, yang kebanyakan karya lain memberikan penjelasan yang bertele-tele dan sedikit membingungkan. Termasuk kecenderungan mazhab yang dianut oleh suatu masyarakat tertentu menjadikan tambahnya kebingungan dalam memahami masalah taharah. Seperti halnya di Indonesia yang kebanyakan masyarakatnya menganut mazhab Shāfi'ī, yang padahal belum tentu mereka itu mengetahui dengan pasti pendapat-pendapat dari Imam Shāfi'ī. Maka dari itu buku ini hadir untuk memberikan wawasan yang lebih luas bagi masyarakat untuk melihat masalah taharah dari berbagai pendapat imam mazhab. Namun penulis buku ini memaparkan dengan jelas bahwa tujuannya menulis buku ini bukan sebagai studi komparasi atau perbandingan mazhab. Buku ini ditulis sebagai upaya mencari pendapat yang paling kuat, sehingga dapat menjadi pilihan yang tepat untuk diikuti. Buku ini juga ditulis oleh seorang tokoh yang sudah diakui kepakarannya dalam bidang fikih.¹⁴

Secara empirik: *pertama*, penelitian yang dilakukan oleh Mar'atus Sholikhah, penelitian yang berupa skripsi yang berjudul "Pandangan Fikih KH. Bisri Mustofa dalam Tafsir Al-Ibriz (Kajian Ayat-Ayat Ibadah)" mahasiswa Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, tahun 2017. Dalam penelitian tersebut digunakan metode mawḍu'i dan dalam proses menganalisis peneliti menggunakan cara deskriptif analitis untuk menggambarkan keadaan subjek penelitian berdasarkan fakta-fakta

¹⁴ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fikih Taharah*.

yang ada. Hasil dari penelitian ini menjelaskan bahwa tidak ada kecenderungan mazhab yang dianut oleh KH. Bisri Mustofa dalam mempengaruhi penafsirannya terhadap ayat-ayat tentang ibadah sehingga penafsirannya bersifat moderat. Dijelaskan pula, metode tafsir kitab ini adalah *tahīlī*, dan corak dari kitab Tafsir *Al-Ibrīz* mencakup beberapa corak seperti corak fikih, tasawuf, ‘ilmi, falsafi, dan adāb al-ijtimā’ī. Lalu mengenai pandangan fikih KH. Bisri Mustofa terhadap ayat-ayat ibadah cenderung terbuka dan bersifat moderat atau dapat juga dikatakan berada diantara tipe *restriction of traditionalist* dan *socio historical approach*.¹⁵

Kedua, penelitian berupa skripsi dengan judul “Penafsiran Ayat-Ayat Taharah dalam Kitab Tafsir *Jalālayn* (Studi Tafsir Tematik)” yang dilakukan oleh Rohmi Kariminah, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Bengkulu, tahun 2019. Peneliti ini menggunakan pendekatan kualitatif, dan metode tafsir *mawḍu’i*. Dalam penelitian ini dijelaskan dalil-dalil yang berhubungan dengan taharah yang terdapat dalam kitab Tafsir *Jalālayn*. Lalu pentingnya taharah dalam pelaksanaan ibadah. Penelitian ini menjelaskan penafsiran dari kitab *Jalālayn*, yang menjelaskan taharah dibagi menjadi dua yaitu, taharah hakiki dan taharah hukmi.¹⁶

Ketiga, penelitian Mazwin yang berjudul “Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi (Analisis Terhadap Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl*)”. Penelitian skripsi karya mahasiswa Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas Ushuluddin,

¹⁵ Mar’atus Sholikhah, “Pandangan Fikih KH. Bisri Mustofa dalam Tafsir *Al-Ibrīz* (Kajian Ayat-Ayat Ibadah)”, (Skripsi, IAIN Ponorogo, 2017).

¹⁶ Rohmi Kariminah, “Penafsiran Ayat-Ayat Taharah dalam Kitab Tafsir *Jalālayn* (Studi Tafsir Tematik)”, (Skripsi, IAIN Bengkulu, 2019).

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau, tahun 2014. Dalam penelitian ini berfokus pada penjelasan mengenai bagaimana metode dan corak penafsiran dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*, di mana ditemukan hasil penelitiannya kitab tafsir ini menggunakan metode penafsiran *tahfīfī* dan *ijmāfī*. Lalu kitab tafsir yang bercorak *bil ma'thur* dan *bil ra'y*. Selain itu, dijelaskan pula sumber-sumber penafsiran yang dijadikan rujukan oleh Imam Al-Nasafi, seperti kisah isroiliyyat, qira'at, dan hadits. Penelitian ini juga menyebutkan beberapa kelebihan dan kekurangan dari kitab tafsir ini.¹⁷

Keempat, penelitian yang berupa skripsi dengan judul “Studi Analisis Tafsir Al-Nasafi tentang Penafsiran Ayat-Ayat Mu'amalah” yang dilakukan oleh Bukhori, mahasiswa Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Sunan Ampel, Surabaya, tahun 1989. Penelitian ini menjelaskan tentang biografi Imam Al-Nasafi dan latar belakang penulisan kitabnya. Lalu bagaimana metode, corak, tujuan, serta sistematika penafsiran Imam Al-Nasafi. Dalam penjelasannya, peneliti mengungkapkan metode penafsiran dengan melihat dari berbagai segi diantaranya, segi tertib ayat, segi sumber penafsiran, dan segi banyak sedikitnya dalam memberikan penjelasan. Dan kajian penafsiran terhadap ayat-ayat mu'amalah untuk melihat pandangan dan pendirian dari Imam Al-Nasafi di bidang mu'amalah, yang mana penelitian ini menjelaskan bahwa beliau menganut mazhab Hanafi.¹⁸

¹⁷ Mazwin, “Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi (Studi Analisis Terhadap Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*)”, (Skripsi, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014).

¹⁸ Bukhori, “Studi Analisis Tafsir Al-Nasafi tentang Penafsiran Ayat-Ayat Mu'amalah”, (Skripsi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989).

Dari beberapa sumber literatur yang ditemukan, peneliti belum menemukan kajian yang membahas kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* dari segi penafsiran ayat-ayat taharah. Di atas telah disebutkan penelitian yang membahas ayat-ayat taharah namun dalam penelitian tersebut dilihat dari penafsiran kitab *Jalālayn*. Terdapat pula yang sudah membahas metode dan corak dari Tafsir *Al-Nasafī* dan penafsiran Imam Al-Nasafī terhadap ayat-ayat muamalah, namun tidak menjelaskan tentang pandangan fikih Imam Al-Nasafī terhadap ayat-ayat taharah. Maka dari itu peneliti tertarik dengan tema ini untuk melihat pandangan fikih Imam Al-Nasafī terhadap ayat-ayat taharah dan peneliti tertarik untuk melihat kecenderungan mazhab fikih yang digunakan Imam Al-Nasafī untuk menafsirkan ayat-ayat taharah.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang berarti semua sumber datanya bersumber dari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan topik yang dibahas. Adapun sifat penelitian ini adalah kualitatif, penelitian yang berbasas pada kualitas dari data-data yang telah diuraikan dan dianalisis secara sistematis. Penelitian ini juga lebih menekankan interpretasi terhadap makna dari data yang ditemukan.¹⁹

¹⁹ Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, (Bandung: ALFABETA cv, 2016), 22.

Dalam proses penelitian, akan digunakan metode tafsir mauḍu‘i. Metode ini juga dikenal sebagai metode tematik karena pembahasannya didasarkan pada tema-tema khusus dalam Al-Qur’an seperti yang telah ditentukan oleh mufasir. Untuk menghasilkan karya tafsir semacam ini dibutuhkan kecermatan dalam menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan tema yang dipilih.²⁰ Dan di sini peneliti memilih kajian tafsir dengan tema ayat-ayat taharah.

2. Sumber Penelitian

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ada dua, yaitu:

a. Sumber data primer

Adapun sumber bacaan yang peneliti jadikan sumber data primer adalah kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl*.

b. Sumber data sekunder

Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku yang dapat melengkapi sumber data primer dan buku-buku yang membantu dalam proses analisis. Sumber data sekunder ini antara lain berupa: buku karya Imam Al-Nasafi yang khususnya dalam bidang fikih, seperti kitab *Kanzu Al-Daqā’iq*. Kitab-kitab fikih, salah satunya seperti buku terjemahan, “Fikih Taharah” karya Yusūf Al-Qaraḍāwī. Selain itu sebagai pelengkap, data diperoleh juga dari kitab perbandingan mazhab seperti buku terjemahan yang berjudul “Fiqh Empat Mazhab” karya Syekh Abdurrahman Al-Jaziri. Kemudian, sumber data sekunder selain

²⁰ M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2010), 152.

mengambil dari buku-buku atau kitab-kitab tersebut, peneliti juga dapat memperoleh data yang bersumber dari beberapa skripsi, jurnal, dokumen, maupun dari artikel.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library reserch*) yang berarti semua sumber datanya bersumber dari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan topik yang dibahas. Tujuan utama dari penelitian ini adalah mendapatkan data. Maka, peneliti menghimpun data yang berkaitan dengan biografi Imam Al-Nasafi, metode dan corak dari kitab *Madārik Al-Tanzīl Wa Haqāiq Al-Ta'wīl*. Selain itu juga yang berkaitan dengan fikih taharah.

Kemudian berpacu pada pendekatan tafsir tematik, maka peneliti juga harus menghimpun ayat-ayat yang sesuai dengan judul dan tema, yaitu ayat-ayat tentang taharah. Maka peneliti mengumpulkan ayat-ayat tentang taharah dan melakukan klasifikasi data yang sesuai dengan tema, yakni ayat-ayat taharah yang akan diteliti adalah mengenai **perintah bersuci** yang terdapat dalam QS. Al-Baqara [2]: 222, QS. Al-Māida [5]: 6, dan QS. Al-Muddathir [74]: 4. Mengenai **wudhu dan tayamum** terdapat pada QS. Al-Nisā' [4]: 43, dan QS. Al-Māida [5]: 6. Selanjutnya mengenai **mandi** terdapat dalam QS. Al-Baqara [2]: 222, QS. Al-Nisā' [4]: 43, dan QS. Al-Māida [5]: 6. Selain mengelompokkan dan menyebutkan ayat-ayat taharah, peneliti juga memaparkan tafsir ayat-ayat tersebut yang terdapat dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Haqāiq Al-Ta'wīl*.

4. Teknik Pengolahan Data

Teknik pengolahan data yang peneliti gunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif dan analitis. Teknik deskriptif-analitis adalah dengan menuturkan dan menafsirkan data yang ada. Penelitian deskriptif berkaitan dengan pengkajian data secara lebih rinci.²¹ Dan tidak terbatas dalam pengumpulan data saja, namun juga dilakukan analisis dan interpretasi tentang data yang didapatkan.

5. Teknik Analisis Data

Analisis adalah suatu proses mengorganisasikan data, mengurutkan dan mengelompokkan data untuk mencari dan menemukan informasi yang penting dan mengungkapkannya secara jelas untuk menjadi sebuah pemahaman umum.²² Dalam penelitian ini setelah semua data yang diperlukan sudah terkumpul, maka peneliti dapat menganalisisnya dengan menggunakan metode:

- a. Analisis isi (*content analysis*), yaitu analisis yang berdasarkan fakta data-data yang menjadi materi atau isi dari suatu buku.
- b. Peneliti juga menggunakan analisis deskriptif, yaitu dengan menganalisis gagasan utama yang menjadi objek penelitian dengan mendeskripsikan sosok Imam Al-Nasafi dan pemikirannya. Kemudian menganalisis penafsirannya khususnya terhadap ayat-ayat taharah, untuk menemukan dan memahami karakteristik pemikiran fikih beliau.

²¹ Sandu Siyoto dan Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 8.

²² *Ibid.*, 120-121.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan penulis dalam menyusun dan menyelesaikan skripsi ini serta memudahkan pembaca dalam menelaah dan memahami disusunlah sebuah sistematika pembahasan yang akan disusun dalam lima bab sebagai berikut:

Bab I : berisi pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab ini menggambarkan kerangka pemikiran penulis dalam melakukan penelitian serta dalam upaya menemukan masalah secara sistematis.

Bab II : akan membahas tentang kajian teori mengenai pengertian metode tafsir, corak tafsir, mazhab-mazhab fikih dan karakteristiknya, serta sikap terhadap perbedaan mazhab fikih.

Bab III : berisi tentang biografi dari Imam Al-Nasafi, seperti latar belakang penafsiran yang meliputi latar belakang sosial kehidupan beliau, latar belakang intelektual akademik, dan karya-karyanya beliau. Selain itu juga menjelaskan mengenai kitab beliau yakni Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* yang meliputi latar belakang penulisan kitab, isi dan sistematikanya, serta beberapa komentar mengenai kitab Tafsir *Al-Nasafi*.

Bab IV : pada bab ini akan membahas analisis penafsiran Imam Al-Nasafi terhadap ayat-ayat taharah yang dalam penelitian ini meliputi perintah bersuci, wudhu, tayamum, mandi. Kemudian analisis mengenai metode dan corak penafsiran Imam Al-Nasafi dalam Kitab Tafsir

Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl dan kecenderungan mazhab fikihnya dalam menafsirkan ayat-ayat taharah.

Bab V : berisi penutup dari skripsi yang berisi tentang hasil penelitian yang dilakukan dalam bentuk kesimpulan dan saran yang konstruktif bagi penelitian sejenis selanjutnya.



BAB II

METODE TAFSIR, CORAK TAFSIR, DAN MAZHAB FIKIH

Bab ini akan menyajikan uraian tentang metode tafsir dan corak tafsir. Kemudian akan menguraikan juga mengenai mazhab fikih dan karakteristik dari masing-masing mazhab tersebut, serta membahas mengenai sikap terhadap perbedaan mazhab fikih. Uraian ini bertujuan untuk menjelaskan teori-teori yang relevan dengan permasalahan, guna membantu membentuk alur berpikir yang logis untuk memecahkan masalah.

A. Metode dan Corak Tafsir

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, seorang mufasir tentu akan dipengaruhi oleh latar belakang sosial kehidupan maupun bidang keilmuan yang sangat dikuasainya. Hal tersebut tentu akan berpengaruh pula pada metode dan corak yang akan digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Sebelum menentukan metode dan corak sebuah kitab tafsir, mari mempelajari pengertian metode tafsir dan corak tafsir.

1. Metode Tafsir

Secara bahasa, metode berasal dari bahasa Yunani "*methodos*" yang berarti cara atau jalan. Bangsa Arab menyebut kata ini dengan "*ṭariqa*" dan

“*manhaj*”, dan dalam bahasa Inggris disebut dengan “*method*”.¹ Berdasarkan Istilah bahasa Indonesia, metode adalah cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.² Pengertian “metode” ini, bisa digunakan dalam berbagai objek, baik berhubungan dengan penalaran ataupun menyangkut pekerjaan fisik. Dari sini dapat dipahami bahwa metode merupakan suatu cara atau sarana yang sangat penting dalam mencapai tujuan yang telah ditetapkan.³ Melihat pentingnya suatu metode, maka studi tafsir Al-Qur’an juga tidak bisa lepas dari suatu metode. Jadi metode tafsir Al-Qur’an adalah suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat Al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.⁴

Metode penafsiran dapat dibedakan menjadi empat, yaitu: metode global (*ijmālī*), metode analitis (*tahfīlī/ tafṣīlī*), metode komparatif (*muqārīn*), dan metode tematik (*mauḍu’ī*). Keempat metode ini memiliki ciri dan spesifikasi masing-masing.

¹ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 54.

² Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Metode>, diakses pada 28 April 2021.

³ Hujair A. H. Sanaky, “Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]”, dalam jurnal *Al-Mawarid* edisi XVIII, 2008, 266.

⁴ Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an*, 55.

a. Metode Global (*Ijmāfi*)

Dilihat dari perkembangan tafsir, metode tafsir sudah ada sejak masa Rasulullah saw dan para sahabat. Pada masa itu penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan metode *ijmāfi*, artinya menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas dan padat, mudah dimengerti, sehingga enak dibaca dan tidak memberikan rincian yang panjang.

Sistematika penulisan metode ini dengan menafsirkan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an secara keseluruhan dari awal sampai dengan surat terakhir. Dengan demikian ciri-ciri metode global (*ijmāfi*) adalah urutan ayat-ayat yang ditafsirkan sesuai dengan tertib mushaf, dan penjelasan yang diberikan disajikan secara singkat, padat, umum, dan tidak terinci.⁵

b. Metode Analitis (*Tahfili/ Tafsi*li)

Yang dimaksud dengan metode analitis adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat yang sedang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan dari mufasir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.⁶

Dalam menerapkan metode ini, mufasir menerangkan sesuai dengan urutan mushaf yakni ayat demi ayat dan surat demi surat. Uraian penjelasan dengan metode ini menyangkut aspek-aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan, seperti pengertian kosa kata, konotasi

⁵ Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, 67-68.

⁶ *Ibid.*, 68.

kalimat, menerangkan *asbāb al-nuzūl*, hubungan suatu ayat dengan ayat-ayat yang lain (*munāsabā*), dan juga pendapat-pendapat yang berkaitan dengan tafsiran ayat tersebut, baik itu dari Nabi, sahabat, para tabi'in, maupun dari para mufasir terdahulu atau mufasir itu sendiri yang diwarnai oleh kecenderungan dan keahliannya.

Jadi, para mufasir yang menggunakan metode ini berusaha untuk menjelaskan makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an secara komprehensif dan menyeluruh baik yang berbentuk *al-ma'thūr* atau *al-ra'y*.⁷

c. Metode Komparatif (Muqārin)

Metode komparatif adalah penafsiran sekelompok ayat Al-Qur'an yang membahas suatu masalah dengan cara membandingkan anatar ayat dengan ayat, antara ayat dengan hadis baik dari segi isi maupun redaksi atau antara pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan.⁸

Dalam penjelasan itu dapat dipahami bahwa ada tiga aspek yang dibahas dalam metode komparatif, yakni *pertama*, perbandingan ayat dengan ayat. Perbandingan ini tidak terbatas pada analisis redaksi saja, melainkan mencakup perbedaan kandungan makna, tema yang dibicarakan oleh ayat tersebut, pemakaian kata dan susunan ayat, serta sebab turunnya ayat dengan melihat konteks, situasi, dan kondisi masing-

⁷ Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir...]", 275; Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, 70-71.

⁸ *Ibid.*, 278.

masing ayat yang dibandingkan ketika diturunkan. *Kedua*, perbandingan ayat dengan hadis Nabi SAW yang pada lahirnya antara keduanya terlihat bertentangan. Untuk menganalisis hal tersebut, mufasir perlu melihat dan meninjau pendapat yang dikemukakan oleh mufasir yang lain berkenaan dengan ayat itu. *Ketiga*, perbandingan pendapat para mufasir. Perbandingan ini mencakup ruang lingkup yang sangat luas, karena tidak terbatas pada ayat-ayat yang mirip saja, bahkan seluruh ayat Al-Qur'an.⁹

d. Metode Tematik (Mawḍu'ī)

Metode tematik adalah metode yang membahas ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dengan tema dihimpun, kemudian dikaji secara mendalam mulai dari sebab turunnya, kosa kata, istinbat atau penetapan hukum, dan lain-lain¹⁰

Menurut M. Quraish Shihab, metode tematik ini memiliki dua pengertian, *pertama*, penafsiran ini menyangkut satu surat dalam Al-Qur'an yang dibahas secara utuh dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum, menjelaskan keragaman tema yang terkandung dalam satu surat tersebut, sehingga satu surat dengan berbagai masalah yang ada didalamnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. *Kedua*, penafsiran yang menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang dibahas sesuai dengan satu tema tertentu, yang diambil dari berbagai ayat atau surat

⁹ Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, 61-63.

¹⁰ *Ibid.*, 72.

dalam Al-Qur'an yang sedapat mungkin diurutkan sesuai dengan urutan turunnya, kemudian dikaji pengertian ayat-ayat tersebut secara menyeluruh, guna ditarik suatu petunjuk secara utuh tentang tema yang dibahas itu.¹¹

2. Corak Tafsir

Dalam bahasa Indonesia, kata corak menunjuk kepada sebuah konotasi “bunga” atau “gambar” pada kain, anyaman, dan sebagainya.¹² Dalam bahasa Arab corak, diartikan sebagai لون (warna) dan شكل (bentuk). Namun jika berkaitan dengan ilmu tafsir, istilah yang sering digunakan adalah لون. Selain itu, corak (*lawn*) dalam ilmu tafsir juga ditemukan sinonim yang term *ittijāh*, *nāhya*, dan *madrassa*. Kata *ittijāh* mengandung arti *wijha* (arah). Jadi dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan corak penafsiran adalah suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir.¹³

Corak tafsir ini terletak pada dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dilihat dari dominasi corak yang terkandung, corak penafsiran dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu: 1) Corak umum. Sebuah kitab tafsir dapat dikatakan memiliki corak umum apabila dalam karya tersebut mengandung banyak corak (minimal tiga corak) dan kesemuanya itu tidak ada yang paling dominan karena

¹¹ Sanaky, “Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir ...]”, 280.

¹² Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Corak>, diakses pada 28 April 2021.

¹³ Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 387-388.

disebutkan dalam porsi yang sama. Contohnya kitab Tafsir *Ibn Kathir* dan kitab Tafsir *Jalālayn*. 2) Corak khusus. Apabila suatu kitab tafsir memperlihatkan satu kecenderungan pemikiran yang paling dominan didalamnya, maka itu dapat disebut corak khusus. Misalnya kitab Tafsir *Al-Mizān* karya Al-Ṭabāṭabā‘ī, Tafsir *Al-Marāghī*, dan lain-lain. 3) Corak kombinasi, yaitu apabila yang dominan dalam suatu kitab tafsir terdapat dua corak secara bersamaan karena kedua-duanya mendapatkan porsi yang sama. Misalnya Tafsir *Al-Azhar* karya Prof. Dr. Hamka.¹⁴

B. Mazhab Fikih

Fikih merupakan hal yang sangat berpengaruh dalam ajaran Islam. Sebagaimana yang kita ketahui, sumber utama ajaran Islam yakni Al-Qur’an mengandung banyak hukum-hukum yang penjelasannya itu terdapat dalam ilmu fikih. Dengan luasnya kajian ilmu fikih ini tentu terdapat beberapa mazhab fikih yang memiliki corak dan karakteristik tersendiri. Untuk mengetahui lebih lanjut mengenai mazhab fikih akan dibahas berikut ini.

1. Mazhab Fikih dan Karakteristiknya

Mazhab secara etimologi berasal dari kata *dhahaba* (ذهب) yang berarti pergi, yang dalam bahasa Arab mazhab (مذهب) merupakan bentuk dari *shighat maṣdar mimī* (kata sifat) dan *isim makān* (kata yang menunjukkan

¹⁴ Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 388.

keterangan tempat). Jadi dapat dipahami, mazhab adalah “tempat pergi”, yaitu jalan (*al-ṭariq*).¹⁵ Bisa pula diartikan sebagai jalan yang dituju oleh seseorang.

M. Husain Abdullah mendefinisikan istilah mazhab adalah kumpulan pendapat mujtahid yang berupa hukum-hukum Islam, yang digali dari dalil-dalil syariat yang rinci serta sebagai kaidah (*qawā'id*) dan landasan (*uṣul*) yang mendasari pendapat tersebut, yang saling terkait satu sama lain sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh. Sedangkan menurut A. Hasan, mazhab berarti mengikuti hasil ijtihad seorang imam tentang hukum suatu permasalahan atau tentang hukum kaidah-kaidah istimbatnya.¹⁶

Menurut pendapat para ulama, mazhab hanya digunakan sebagai istilah terhadap *manhaj* yang dibuat setelah dikaji, dan dirancang dengan jelas, sistematis, dan terarah oleh pemiliknya berdasarkan *uṣul* dan *qawā'id*. Selain itu, mazhab adalah sekumpulan pendapat dan teori ilmiah, dan filosofi yang sebagiannya saling berkaitan dengan sebagian yang lain, yang tersusun secara sistematis.¹⁷

Kata fikih, berasal dari bahasa Arab yaitu *fiqh* yang terdiri dari tiga huruf yakni *fa'*, *qaf*, dan *ha'*. Kata *faqaha* atau yang berakar sama dengan kata itu disebut 20 kali dalam Al-Qur'an. Kata yang berakar dari kata *faqaha* yang ada dalam Al-Qur'an memiliki arti bentuk tertentu dari kedalaman ilmu yang

¹⁵ Nanang Abdillah, “Mazhab Dan Faktor Penyebab Terjadinya Perbedaan”, dalam *Jurnal fikroh*, vol. 8, no. 1, Juli 2014, 21.

¹⁶ *Ibid.*, 21.

¹⁷ Muḥammad Yusran Hadi, “Mazhab Fiqh Dalam Pandangan Syariat Islam (Mengkritik Pendapat Mewajibkan Satu Mazhab)”, dalam *Jurnal Hukum Islam, Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial DUSTURIYAH* vol. VII no. 2 juli-desember 2017, 32.

menyebabkan dapat diambil manfaat darinya. Kata *fiqh* sering dimaknai sebagai paham yang mendalam.¹⁸

Zakariya Al-Barriy mendefinisikan fikih sebagai hukum-hukum syar'i yang bersifat praktis ('*amali*') yang dikeluarkan oleh para mujtahid dari dalil-dalil syar'i yang terperinci. Dengan demikian hal-hal yang bersifat bukan '*amaliyah*' seperti masalah akidah, tidak termasuk dalam ruang lingkup fikih.¹⁹

Menurut Al-Amidi, seorang ulama Shāfi'iyah, menjelaskan fikih sebagai ilmu tentang hukum-hukum syar'iyah dari dalil-dalilnya yang terperinci. Penjelasan ini senada dengan definisi fikih menurut Tajuddin Al-Subki. Sementara menurut ulama Mālikiyyah, fikih adalah perintah-perintah syar'iyah dalam masalah khusus yang diperoleh dari aplikasi teori *istiḍlāl* atau pencarian hukum dengan dalil.²⁰

Seiring berjalannya waktu, fikih dipahami sebagai sebuah disiplin ilmu. Maka dapat ditarik kesimpulan bahwa suatu disiplin ilmu yang khusus membahas mengenai hukum-hukum syar'i yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf dan telah ditetapkan melalui nas-nas Al-Qur'an dan Sunnah ataupun melalui ijtihad dari para mujtahid yang tidak ada nasnya.

Jadi dapat dipahami bahwa, mazhab adalah sekumpulan pendapat dan teori ilmiah, yang semua saling berkaitan satu sama lain, yang penjelasannya

¹⁸ Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqih & Ushul Fiqih*, (Jogjakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2011), 19-20.

¹⁹ *Ibid.*, 21-22.

²⁰ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 14.

tersusun secara sistematis. Oleh karena itu, apabila istilah mazhab ini digunakan oleh para ulama fikih yang dalam berijtihad memiliki metodologinya sendiri, maka dapat disebut sebagai mazhab fikih.

Dalam dunia Islam hukum Islam mengalami perkembangan dari masa ke masa. Sehingga melahirkan berbagai macam aliran mazhab. Sebagaimana dijelaskan oleh Muḥammad Syaltot dan Muḥammad Afī Al-Sayis, bahwa munculnya perbedaan pendapat dikalangan mazhab disebabkan oleh beberapa faktor antara lain: perbedaan pemahaman (pengertian) tentang lafadz nas, perbedaan dalam masalah hadis, perbedaan dalam pemahaman dan penggunaan *qā'ida lughawiya* nas, perbedaan dalam menarjihkan dalil-dalil yang berlawanan (*ta'ruḍ al-adillah*), perbedaan tentang qiyas, perbedaan dalam penggunaan dalil-dalil hukum, perbedaan dalam pemahaman 'illat hukum, dan perbedaan dalam masalah nasakh.²¹

Dalam dunia Islam hukum Islam mengalami perkembangan dari masa ke masa. Pada masa Rasulullah SAW masih hidup, semua persoalan hukum dapat diselesaikan langsung dengan bertanya pada beliau dan semua sahabat menerima secara puas. Namun pada masa sahabat, ketika Rasulullah telah tiada, muncul permasalahan-permasalahan baru yang belum ada pada masa itu, sehingga dalam menyikapinya para sahabat mencari jawabannya dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits. Jika tidak menemukan jawaban pada keduanya maka muncullah perbedaan pendapat.²² Karena faktor tersebutlah muncul sejumlah

²¹ Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 18-24.

²² Muḥammad Ma'shum Zein, *Arus Pemikiran Empat Mazhab Studi Analisis Istinbath Para Fuqaha'*, (Jombang: Darul-Hikmah, 2008), 116.

aliran mazhab yang memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Dalam perkembangannya, umat Islam telah bersepakat bahwa mazhab yang telah didokumentasikan dan boleh diikuti sampai saat ini terdapat empat. Mazhab empat tersebut yaitu:

a. Mazhab Fikih Imam Ḥanafī

Mazhab ini dibangun atas dasar pemikiran Imam Abū Ḥanifa. Nama lengkap beliau adalah Al-Nu‘mān bin Thabit bin Zufī Al-Taim̄, yang masih ada hubungan keluarga dengan ‘Alī bin Abī Ṭalib. Beliau lebih dikenal dengan sebutan “Abū Ḥanīfa”. Beliau lahir di Kuffah pada tahun 80 H/ 699 M dan wafat di Baghdad pada tahun 150 H/ 767 M.²³

Abū Ḥanifa merupakan sosok ulama atau seorang fakih yang sangat berpengaruh dalam pemikiran hukum Islam. Pemikiran Abū Ḥanifa ini banyak pengaruhnya dan berkembang di wilayah Irak, Syam, dan sekitarnya, serta tersebar pula di Mesir. Sebagaimana disebutkan oleh Muḥammad Abū Zahrah, bahwa Abū Ḥanīfa adalah seorang fakih dan ulama yang lebih banyak menggunakan *ra’y*, atau lebih cenderung rasional dalam pemikiran ijtihajnya.²⁴

Para murid beliau memberikan pengaruh yang besar dalam perkembangan pemikiran Abū Ḥanīfa. Diantara murid-muridnya yang terkenal adalah Imam Abū Yusūf dan Muḥammad bin Al-Ḥasan Al-Shaybanī. Kedua murid tersebut dalam memberikan fatwa dan

²³ Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab* 129; Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 26.

²⁴ Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 26.

menetapkan hukum berpegang pada cara-cara yang ditempuh oleh Imam Abū Ḥanīfa, dan merumuskan, mengembangkan, serta membukukan pemikiran-pemikiran beliau. Dalam kegiatan istinbat, keduanya mengikuti langkah-langkah dari pemikiran Abū Ḥanīfa yang berpegangan kepada Al-Qur'an, Al-Sunnah, *Qaul Ṣahabi*, *Al-Ijmā*, *Al-Qiyās*, *Al-Istihsan*, dan *Al-'Urf*.

Abū Ḥanīfa dalam penggunaan *Al-Qiyās* dan *Al-Istihsan*, kadang-kadang lebih mendahulukan *Al-Istihsan* bila terlihat jelas ada kemaslahatan. Begitu pula dalam penggunaan Al-Sunnah, Abū Ḥanīfa sangat selektif dan hanya berpegangan pada Al-Sunnah yang benar-benar kuat dan dapat dipercaya (*thiqat*).²⁵ Hal ini disebabkan oleh kondisi sosial pada saat itu di Kota Kuffah, penyebaran hadis sangat sedikit, bahkan banyak kasus pemalsuan hadis. Hal inilah yang menjadikan Imam Abū Ḥanīfa dalam menggunakan hadis dalam menyelesaikan masalah sangat selektif dan lebih mengedepankan *Al-Ra'y* sebagai dasar penetapan hukumnya.²⁶

Menurut mazhab Abū Ḥanīfa, taharah adalah suci dari hadas dan *khubts* (kotoran). Pengertian bersuci ini mencakup yang diusahakan oleh seseorang atau tidak, seperti najis yang dapat dihilangkan karena ada air yang jatuh padanya. Adapun hadas yang dimaksud di sini meliputi, hadas kecil yaitu sesuatu yang dapat membatalkan wudhu seperti kentut atau

²⁵ Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 26-27.

²⁶ Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab*, 137.

yang lainnya, dan hadas besar yakni *janabah* yang mewajibkan mandi. Istilah hadas dikhususkan untuk hal-hal yang bersifat *ma'nawī* yaitu sifat syar'i yang dianggap mengenai seluruh badan ketika sedang junub atau mengenai seluruh anggota wudhu ketika ada yang membatalkan wudhu seperti kentut dan sebagainya. Adapun istilah *khubts* disebutkan khusus untuk hal-hal yang bersifat 'aini (benda) yang dianggap kotor oleh syara', seperti darah dan sebagainya. kemudian najis menurut Mazhab Abū Ḥanīfa adalah istilah yang digunakan untuk menyebutkan dua perkara tersebut (hadas dan *khubts*). Meskipun menurut bahasa kata najis berarti segala sesuatu yang menjijikan baik *hissī* seperti darah, air kencing, kotoran dan sebagainya, maupun *ma'nawī* seperti dosa.²⁷

Dalam pembahasan wudhu menurut Mazhab Abū Ḥanīfa, rukun wudhu hanya terbatas pada empat hal saja sebagaimana pada QS. Al-Māida [5] ayat 6, yaitu membasuh wajah, membasuh tangan, mengusap kepala, dan membasuh kaki. Adapun kadar yang difardhukan dalam mengusap kepala, menurut kalangan Muta'akhirin berpendapat wajib mengusap seperempat bagian kepala, dan menurut Mutaqaddimin yang diwajibkan sekedar tiga jari.²⁸ Dalam pembahasan mengenai tayamum menurut Mazhab Abū Ḥanīfa, meratakan debu pada wajah dan kedua tangan dengan mengusap termasuk dalam syarat, bukan rukun tayamum.

²⁷ Abdurrahman Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, terj. Chatibul Umam dan Abu Hurairah, (tt: Darul Ulum Press, 1996), 4; Mahmud Syalthut dan Ali Al-Sayis, *Fikih Tujuh Madzhab*, terj. Abdullah Zakīy Al-Kaaf, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), 31-32.

²⁸ *Ibid.*, 35.

Beliau menjelaskan yang termasuk dalam rukun tayamum adalah mengusap dan dua kali menepak pada tanah.²⁹

b. Mazhab Fikih Imam Mālikī

Pendiri dari mazhab ini adalah Imam Mālik yang memiliki nama lengkap Mālik bin Anas bin Mālik bin Abī ‘Amar Al-Aṣbahi Al-‘Arabī Al-Yumniyya. Beliau dilahirkan di Madinah pada tahun 93 H/ 712 M, dan di Kota Madinah juga beliau wafat pada tahun 179 H/ 789 M. Diceritakan karena beliau tidak pernah pindah dari Kota Madinah, maka beliau menerima gelar *Dār Al-Hijra*.³⁰

Imam Mālik lahir di keluarga yang sangat mencintai ilmu agama Islam, khususnya dalam bidang Hadis. Kakek beliau yang bernama Mālik, masih termasuk dalam golongan tabi’in yang menerima ilmu dari para sahabat Nabi. Sehingga wajar jika Imam Mālik tumbuh sebagai sosok yang terkemuka dalam bidang Hadis dan fikih. Karena kecerdasan dan kemampuan hafalan beliau yang sangat kuat, sehingga oleh gurunya beliau diberi izin mengajar di Masjid Madinah pada usia yang relatif masih muda. Hampir sebagian besar hidupnya, Imam Mālik mendedikasikan dirinya untuk mengajarkan ilmu yang dikuasainya. Sehingga pemikiran Imam Mālik berkembang luas di masyarakat Islam, seperti pada daerah Madinah, Hijaz, Bahrain, Kuwait, Andalusia, Maroko, Afrika bagian Timur dan Barat.³¹

²⁹ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 350.

³⁰ Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab*, 140; Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 31.

³¹ Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 32-33.

Muhammad Alī Al-Sayis, menjelaskan dasar-dasar istinbat yang ditempuh oleh Imam Mālik dalam menetapkan dasar hukum adalah berpegang pada Al-Qur'an, Al-Sunnah, *Al-Ijmā' ahl Madinah*, fatwa Sahabat, *Khabar Aḥad*, *Al-Qiyās*, *Al-Istislah*, *Al-Maslahat Al-Mursalat*, *Sadd Al-Zara'ī*, *Istishhab*, dan *Syar'ū Man Qablana*.

Imam Mālik termasuk dalam ulama yang beraliran *ahl Al-Ḥadīs*, diantara faktor yang mempengaruhi pemikiran beliau adalah lingkungan kehidupan Madinah, di mana beliau tidak pernah pindah dari Kota Madinah. Kota yang menjadi tempat hadis yang paling banyak karena merupakan pusat Daulah Islamiyah, yang masyarakatnya bersahaja dan jauh dari pengaruh kebudayaan luar. Hal ini menguatkan keyakinan Imam Mālik bahwa masyarakat Madinah hidup dan beramal dengan mencotoh pada amalan-amalan Nabi Muḥammad SAW, sehingga menjadikan “amal ahli Madinah” sebagai salah satu sumber hukum. Dengan melihat kehidupan masyarakatnya yang masih sederhana, maka hanya dengan menggunakan Al-Sunnah saja semua persoalan mereka dapat terselesaikan. Oleh sebab itu, Mazhab Māliki banyak diikuti oleh wilayah yang mayoritas masyarakatnya masih sangat sederhana.³²

Mazhab Māliki berpendapat taharah adalah sifat *hukmiyah* yang menyebabkan orang yang disifatinya boleh melakukan salat dengan pakaian yang dipakainya dan di tempat ia melakukan salat itu. Yang

³² Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab*, 151-152.

dimaksud dengan “sifat *hukmiyah*” adalah sifat *i'tibariyyah* (anggapan) atau *ma'nawiyah* (abstrak) yang telah ditentukan syari' sebagai syarat sahnya salat dan lain sebagainya. Dari sini dapat dipahami bahwa taharah adalah hal yang bersifat *ma'nawī* dan *aqdirī* (perkiraan) bukan sesuatu yang dapat dirasakan oleh indera dan dilihat.³³ Ada dua hal yang berlawanan dengan taharah, yaitu *pertama* najis, yaitu sifat *hukmiyah* yang menyebabkan sesuatu yang disifatinya tidak boleh digunakan untuk salat, seperti pakaian atau tempat yang terkena najis. *Kedua*, hadas yaitu sifat *hukmiyah* yang menyebabkan seseorang yang disifatinya itu dilarang melakukan salat.³⁴

Mengenai rukun wudhu, Mazhab Mālikī berpendapat bahwa selain pada empat hal yaitu membasuh wajah, membasuh tangan, mengusap kepala, dan membasuh kaki, terdapat rukun lain yang ditambahkan dalam wudhu yakni, niat, *muwalah* (berkesinambungan), dan *tadlik* (menggosok). Adapun kadar dalam megusap kepala adalah seluruh bagian kepala. Lalu mengenai tayamum terdapat empat rukun, yaitu niat, tepakkan tangan yang pertama pada tanah, meratakan pada wajah dan kedua tangan hingga kedua pergelangan dengan mengusap, dan *muwalat*.³⁵

³³ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 7-8.

³⁴ *Ibid.*, 8.

³⁵ *Ibid.*, 351-352.

c. Mazhab Fikih Imam Shāfi'ī

Mazhab ini dinisbatkan pada nama pendirinya yaitu Imam Al-Shāfi'ī. Beliau memiliki nama lengkap, Muḥammad bin Idris bin Abbas bin 'Uthmān bin Shāfi'ī bin Sa'id bin Abū Yazīd bin Hakim bin Muṭalib bin Abd Al-Manāf. Dari pihak ayah, nasabnya bertemu dengan Rasulullah SAW. dan merupakan keturunan Suku Quraisy dari kelompok "Al-Azd". Imam Shāfi'ī lahir di Gaza, Palestina pada tahun 150 H/ 767 M (bertepatan dengan wafatnya Imam Abū Ḥanifa), dan beliau wafat di Mesir pada tahun 204 H/ 822 M.

Diceritakan Imam Shāfi'ī termasuk salah seorang ulama yang senang melakukan perjalanan mencari ilmu di berbagai daerah. Sejak beliau kecil sudah menjadi yatim dan dibawa ibunya kembali ke Makkah. Beliau pernah tinggal di Hijaz, dan bermukim di Badiyyah, Yaman, Mesir dan bahkan sering sekali ke Irak. Pada daerah-daerah tersebut Imam Shāfi'ī memperdalam keilmuannya, sehingga dalam usia 20 tahun beliau menjadi Mufti Kota Makkah dan diizinkan mengeluarkan fatwa.³⁶

Imam Shāfi'ī hidup pada kondisi sosial di mana pemikiran tentang hukum Islam berkembang dengan pesatnya karena dilatarbelakangi oleh kebebasan berpikir dan ijtihaj, sehingga hal ini menimbulkan pertentangan dan perbedaan corak pemikiran. Ketika itu terdapat dua

³⁶ Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab*, 157-158.

corak pemikiran hukum yakni, *ahl al-ra'y* dan *ahl al-ḥadīs*. Dalam kondisi yang seperti ini, semakin menjadikan semangat Imam Shāfi'ī untuk mendalami hukum Islam, karena belum merasa puas dan ingin meningkatkan ilmunya. Sehingga beliau berangkat ke Madinah untuk belajar pada Imam Mālik. Di samping itu beliau juga pergi ke Irak dan berjumpa sejumlah ulama yang salah satunya merupakan murid dari Abū Ḥanifa. Sebab kondisi yang demikian inilah, Imam Shāfi'ī berhadapan dengan dua corak pemikiran sehingga melahirkan corak pemikiran baru. Corak baru dalam bidang fikih ini adalah perpaduan antara fikih Irak yang bersifat rasional dan fikih Madinah yang tekstual.³⁷

Corak pemikiran yang dikembangkan oleh Imam Shāfi'ī ini mengambil jalan tengah antara *ahl al-ra'y* dan *ahl al-ḥadīs* dengan kata lain bersifat moderat (*tawassuṭ*). Dalam melakukan istinbat, Imam Shāfi'ī menetapkan langkah-langkah yaitu, pertama Al-Qur'an, kedua Al-Sunnah, ketiga *Al-Ijma'*, keempat *Al-Qiyās*, kelima *Al-Istishab*. Meskipun memiliki corak pemikiran tersendiri, namun Imam Shāfi'ī tidak mau menyalahkan pendapat lain tanpa ada pedoman yang kuat.³⁸

Taharah menurut Mazhab Shāfi'ī terdapat dua pengertian, yaitu *pertama*, suatu perbuatan yang membolehkan seseorang mengerjakan salat, seperti wudhu, mandi, tayamum, dan menghilangkan najis atau suatu

³⁷ Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 36-38.

³⁸ *Ibid.*, 40.

perbuatan yang serupa dengannya seperti mandi dan tayamum yang disunahkan, atau wudhu di atas wudhu. *Kedua*, hilangnya hadas, najis, ataupun yang semisalnya, seperti tayamum dan mandi sunat. Dengan demikian taharah adalah suatu sifat *ma'nawī* yang diakibatkan oleh suatu perbuatan.³⁹

Pembahasan mengenai rukun wudhu, pada Mazhab Shāfi'i disebutkan terdapat enam rukun, yaitu niat, membasuh wajah, membasuh kedua tangan, mengusap kepala, membasuh kedua kaki, dan tertib. Adapun kadar dalam mengusap kepala adalah sebagian kepala saja, ada yang berpendapat tiga helai rambut saja. Lalu mengenai tayamum terdapat tujuh rukun, yaitu niat, mengusap wajah, mengusap kedua tangan beserta kedua siku, tertib, memindahkan debu pada anggota tayamum, tanah yang mensucikan dan berdebu, sengaja memindahkan tanah tersebut pada anggota tayamum.⁴⁰

d. Mazhab Fikih Imam Ḥanbalī

Nama lengkap beliau adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Asad ibn Idrīs ibn Abdullah ibn Ḥasan Al-Shaybanī. Beliau lahir di Bagdad tahun 164 H/ 780 M dan wafat pada tahun 241H/ 855 M di kota itu juga.⁴¹

Aḥmad ibn Ḥanbal memiliki kedalaman ilmu yang luar biasa, namun beliau tidak merasa puas dan melakukan perjalanan ke berbagai daerah

³⁹ Syalthut dan Ali Al-Sayis, *Fikih Tujuh Madzhab*, 32-33.

⁴⁰ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 352-353.

⁴¹ Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab*, 187.

yang menjadi pusat-pusat perkembangan ilmu, seperti Hijaz, Basrah, Makkah, Madinah, Syam, Yaman, dan Kuffah. Sampai-sampai beliau pergi ke Basrah dan Hijaz sebanyak lima kali.⁴² Pada awalnya Imam Aḥmad ibn Ḥanbal belajar fikih pada Abū Yusuf murid dari Abū Ḥanifa. Lalu beralih belajar Hadis dan bertemu dengan para guru ahli hadis, sehingga beliau terkenal sebagai Imām Al-Ḥadīs pada masanya dan menulis sebuah karya yang sangat terkenal yang berisi himpunan hadis-hadis, dan karya ini dikenal dengan *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*.

Dasar-dasar ushul fikih yang digunakan sebagai istinbat oleh Aḥmad ibn Ḥanbal yaitu, Al-Qur'an, Al-Sunnah, *Al-Ijmā'*, *Al-Qiyās*, *Al-Istishab*, *Al-Masalih Al-Mursalah*, dan *Saduz-Zariah*. Dalam istinbat hukum, Aḥmad ibn Ḥanbal lebih mengutamakan nas dan berusaha sejauh mungkin untuk tidak menggunkan *ra'y*, sehingga dapat dikatakan bahwa corak pemikiran beliau lebih banyak menggunakan pendekatan tekstual.⁴³ Pemikiran beliau lebih banyak didasarkan pada hadis dan yang diambil hanyalah hadis sahih tanpa mau memperhatikan faktor lain. Jika ditemukan fatwa sahabat, maka fatwa sahabat yang diamalkan, akan tetapi jika fatwa sahabat dan fatwa mereka terdapat perbedaan, maka

⁴² Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 46; Lu'luatul Badriyyah dan Ashif Az-Zafi, "Perbedaan Mazhab Empat Imam Besar (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Hambalī) dalam Paradigma Hukum Fikih" dalam *Jurnal Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman*, vol. 5 no. 1, 2020, 70.

⁴³ Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, 47.

yang dipilih adalah fatwa mereka yang mendekati pada Al-Qur'an dan Hadis.⁴⁴

Menurut mazhab Ḥanbalī, taharah memiliki pengertian hilangnya hadas atau yang semisal dengannya dan hilangnya najis atau yang semisal dengannya, atau hilang hukum dari hadas dan najis itu sendiri. Adapun hilangnya hadas di sini berarti hilangnya sifat yang menghalangi salat dan yang searti dengannya, karena hadas merupakan sifat *hukmiyah* yang dapat mengenai seluruh atau sebagian anggota badan. Maka suci dari hadas berarti hilangnya semua sifat ini dari badan. Adapun yang dimaksud “sesuatu yang semisal dengannya” adalah sesuatu yang semakna dengan hilangnya hadas sebagaimana ketika memandikan jenazah itu tidak untuk menghilangkan hadas, tetapi suatu perbuatan yang bersifat ibadah. Selain itu juga seperti wudhu di atas wudhu dan mandi sunat yang keduanya semakna dengan wudhu dan mandi yang menghilangkan hadas, meskipun keduanya tidak menghilangkan hadas.⁴⁵

Adapun dalam hal menghilangkan najis, tidak ada perbedaan antara najis itu dihilangkan oleh usaha seseorang atau hilang dengan sendirinya. Seperti perubahan yang terjadi pada *khamr* (arak) menjadi cuka. Sedangkan yang dimaksud dengan hilangnya hukum semua (hadas dan najis) itu adalah hilangnya hukum hadas dan yang semakna dengannya atau hilangnya hukum najis, seperti tayamum dari hadas atau najis karena

⁴⁴ Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzab*, 191.

⁴⁵ Syalthut dan Ali Al-Sayis, *Fikih Tujuh Madzhab*, 33-34; Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 9-10.

dengan tayamum hukum hadas dan najis dapat hilang, yakni tidak bolehnya seseorang melaksanakan salat.⁴⁶

2. Sikap Terhadap Perbedaan Mazhab Fikih

Perbedaan merupakan sesuatu yang wajar terjadi pada kehidupan. Terkadang bukan hanya hal besar saja yang dapat menimbulkan perbedaan, namun hal kecil pun bisa menjadikan perbedaan. Apabila dihadapkan pada suatu perbedaan, seseorang pastinya mempunyai sikap yang beragam. Hal ini pun tampak dalam menghadapi perbedaan mazhab fikih, terdapat beberapa sikap yang muncul akibat perbedaan mazhab fikih yang ada, sikap tersebut antara lain:

a. Fanatik

Fanatik berasal dari bahasa Latin *fanaticus*, dan dalam bahasa Inggris disebut dengan *frantic* dan *frenzied*, kata tersebut berarti gila-gilaan, kalut, mabuk, hingar bingar. Jadi, fanatik adalah suatu istilah yang digunakan untuk menyebut sikap seseorang yang melakukan atau mencintai sesuatu secara serius dan bersungguh-sungguh. Selain itu ada istilah fanatisme, yang memiliki artian yang sedikit berbeda. Istilah fanatisme dapat diartikan sebagai suatu keyakinan atau kepercayaan yang terlalu kuat terhadap suatu ajaran. Fanatik dan fanatisme saling berkaitan, di mana fanatik adalah sikap yang timbul saat seseorang menganut fanatisme.⁴⁷

⁴⁶ Syalthut dan Ali Al-Sayis, *Fikih Tujuh Madzhab*, 33-34; Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 9-10.

⁴⁷ Muchammad Syarif Hidayatullah, “Fanatisme Beragama dalam Al-Qur’an (Studi Tematik Surah Al-An‘ām: 159 Menurut Para Mufasir)”, (Skripsi, UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018), 18-19.

Dalam bahasa Arab fanatik adalah *atta'aṣṣub*. Sedangkan fanatisme adalah *al-‘aṣabiyah*. Menurut bahasa Arab, *al-‘aṣabiyah* berarti seseorang yang mengajak orang lain untuk membela atau menolong golongannya dan memihak kepada golongannya, baik golongan tersebut dalam posisi yang melakukan kezaliman atau dalam posisi yang dizalimi. Fanatik juga berarti saling melindungi dan saling membela.⁴⁸

Dalam kamus psikologi, fanatik yaitu suatu sikap penuh semangat yang berlebihan terhadap suatu segi pandangan atau suatu sebab, biasanya ditunjukkan untuk maksud menghina. Secara psikologis seseorang yang fanatik biasanya tidak mampu memahami apa-apa yang ada diluar dirinya, tidak paham terhadap masalah orang atau kelompok lain, tidak mengerti paham atau filsafat selain yang mereka yakini. Tanda-tanda yang jelas dari sikap fanatik adalah ketidakmauan memahami karakteristik individual orang lain yang diluar kelompoknya itu benar atau salah.⁴⁹

Mengenai masalah fanatik ini, para ahli psikologi memiliki beberapa pandangan yang berbeda, diantara pendapat tersebut adalah *pertama*, sebagian ahli Ilmu Jiwa menyatakan bahwa sikap fanatik itu merupakan sifat natural (fitrah) manusia, dengan alasan bahwa pada lapisan masyarakat manapun dapat dijumpai individu atau kelompok yang memiliki sifat fanatik. Dikatakan bahwa fanatik itu merupakan

⁴⁸ Adi Suhara, “Pengaruh Fanatisme Mazhab terhadap Keberhasilan Dakwah”, dalam Jurnal *WARAQAT*, volume 1, nomor 1, Januari-Juni, 2106, 4.

⁴⁹ Qurrata A’yuna dan Said Nurdin, *Fanatisme dalam Tinjauan Psikologi Agama*, (jurnal.unsyiah.ac.id) diakses pada 16 September 2021.

konsekuensi logis dari kemajemukan sosial atau heterogenitas dunia, karena sikap fanatik timbul didahului dengan perjumpaan dua kelompok sosial. Dalam kemajemukan itu manusia menemukan kenyataan ada orang yang segolongan dan ada yang berada diluar golongannya, sehingga melahirkan pengelompokan “*in group*” dan “*out grup*”. Fanatik dalam persepsi ini dipandang sebagai bentuk solidaritas terhadap orang-orang yang segolongan dan tidak menyukai orang yang berbeda golongan. Ketidak sukaan itu tidak berdasar pada argumen logis, tetapi sekedar tidak suka. Ini menjadikan seseorang tidak dapat lagi melihat secara jernih dan logis disebabkan adanya kerusakan dalam sistem persepsi.

Kedua, pendapat yang menyatakan fanatik buka fitrah manusia, tetapi merupakan hal yang dapat direkayasa. Alasan dari pendapat ini adalah anak-anak dari bangsa yang berbeda dapat secara alami bergaul dengan akrab sebelum ditanamkan suatu pandangan oleh orang tuanya atau masyarakatnya. Seandainya fanatik itu merupakan bawaan manusia pasti secara serempak dapat dijumpai gejala fanatik di sembarang tempat dan di sembarang waktu. Nyatanya sikap fanatik muncul secara berserakan dan berbeda-beda sebabnya.

Ketiga, teori lain yang lebih masuk akal yaitu bahwa fanatisme itu berakar pada pengalaman hidup secara aktual. Sebagai contoh pengalaman kegagalan dan frustrasi terutama pada masa kanak-kanak dapat menimbulkan tingkat emosi yang menyerupai dendam dan agresi kepada kesuksesan. Kemudian kesuksesan tersebut dipersonifikasi menjadi orang

lain yang sukses. Seseorang yang selalu gagal terkadang merasa tidak disukai oleh orang lain yang sukses. Perasaan itu kemudian berkembang menjadi merasa terancam oleh orang sukses yang akan menghancurkan dirinya. Sehingga munculnya kelompok ultra ekstrim dalam suatu masyarakat biasanya berawal dari terpinggirnya peran sekelompok orang dalam sistem sosial masyarakat di mana orang-orang itu tinggal.⁵⁰

Sikap fanatik ini biasanya berawal dari kecintaan atau kekaguman yang sangat berlebihan, sehingga mengakibatkan cara berpikir yang tidak rasional. Sehingga sikap yang fanatik ini merupakan sikap ekstrim yang harus dihindari, baik ekstrim kanan atau kiri. Hal ini telah dijelaskan oleh Rasulullah saw, tatkala beliau ditanya apakah termasuk fanatisme seseorang membela golongannya dalam kebenaran? Rasulullah menjawab: tidak, akan tetapi termasuk fanatisme adalah seseorang yang membela kaumnya dalam kebathilan.⁵¹

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa Islam melarang segala bentuk fanatisme, karena membela sesuatu dengan berlebihan dapat menimbulkan perpecahan karena menganggap kelompoknya yang paling benar dan yang lainnya salah. Namun jika pembelaan yang dilakukan tidak menimbulkan efek negatif terhadap umat ataupun dakwah Islam, maka itu termasuk dalam pembelaan yang positif dan hal ini masih diperbolehkan.

⁵⁰ Qurrata A'yuna dan Said Nurdin, *Fanatisme dalam Tinjauan Psikologi Agama*, (jurnal.unsyiah.ac.id) diakses pada 16 September 2021.

⁵¹ Suhara, "Pengaruh Fanatisme Mazhab", 4-5.

b. Moderat

Secara etimologi, kata moderat berasal dari bahasa Latin *moderare*, dan dalam bahasa Inggris *moderate*, memiliki arti mengurangi atau mengontrol. Dalam pemikiran Islam, kata moderat secara simplistik sering diartikan sebagai “jalan tengah”, yaitu tidak berpihak pada salah satu aliran, paham, golongan atau kelompok tertentu.

Dalam bahasa Arab moderat disebut *al-Wasatīyah* berarti keseimbangan diantara dua sisi yang sama tercelanya. Kata *wasat* bisa diartikan dengan tengah-tengah. Lalu Yusūf Al-Qaraḍāwī menyebutkan karakteristik dan ciri khas dari sikap moderat, antar lain:

- 1) Meyakini adanya hikmah dibalik syari’at serta kandungannya untuk kemaslahatan makhluk.
- 2) Selalu menginterkoneksi antara satu nas/hukum dengan yang lainnya (komprehensif).
- 3) Bersikap pertengahan pada setiap perkara agama dan dunia.
- 4) Selalu mengkolerasikan nas-nas agama dengan realita-realita yang kongkrit dan kontemporer.
- 5) Selalu mengedepankan yang termudah dan mengambil yang termudah.
- 6) Keterbukaan (inklusifisme) dan toleran dengan kelompok yang berbeda pendapat.⁵²

⁵² Muh. Nashiruddin, “Fikih Moderat dan Visi Keilmuan Syari’ah di Era Global (Konsep dan Implementasinya pada Fakultas Syari’ah IAIN Surakarta)” dalam *Jurnal Hukum Diktum*, Volume 14, Nomor 1, Juli 2016, 36.

Tipologi yang disampaikan Yusūf Al-Qaraḍāwī ini berarti moderat tidak berada pada pemikiran yang kaku dan juga tidak berada pada pemikiran yang bertentangan dengan nas-nas syar'i yang telah disepakati keberlakuannya. Dengan bersikap moderat, tetap bisa menjawab problematika kontemporer yang berkembang.

Muḥammad Imārah dalam bukunya menjelaskan term moderat (*al-Wasaṭīyah*) dari sudut pandang Islam, bahwa moderat adalah sebuah *manhaj* (metode) yang menengahi dua ekstrimitas yang saling bertentangan, dengan menolak eksageritas (sikap berlebihan) pada salah satu pihak yang pada akhirnya menimbulkan keberpihakan pada salah satu dari dua kutub yang bertentangan. Moderasi dalam konsep Islam adalah satu prinsip yang meniscayakan setiap muslim untuk mampu merangkul dan mengkombinasikan elemen-elemen yang dapat disinergikan dalam satu keharmonisan yang tidak saling memusuhi pada kedua kutub yang berlawanan.⁵³

Kata moderat jika disandingkan dengan kata muslim, maka akan membentuk frase “muslim moderat”, maka dapat dirumuskan bahwa muslim moderat adalah mereka yang berada diantara dua ekstrimitas yang saling berhadapan, tidak memihak pada salah satu kubu dan berada di garis atau jalan ketiga yang menawarkan solusi yang komprehensif, seimbang dan adil.⁵⁴

⁵³ Muḥammad Harfīn Zuhdi, “Karakteristik Pemikiran Hukum Islam”, dalam Jurnal *Ahkam*, Vol. XIV, No. 2, Juli, 2014, 179.

⁵⁴ *Ibid.*, 180.

BAB III

BIOGRAFI IMAM AL-NASAFĪ

Pada bab ini, peneliti akan menyajikan uraian mengenai biografi Imam Al-Nasafī yang menjelaskan mulai dari latar belakang sosial kehidupan, latar belakang intelektual akademik dan karya-karya beliau. Selanjutnya menguraikan tentang kitab tafsirnya *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*, yang meliputi latar belakang penulisan kitab, isi dan sistematika, serta beberapa komentar ulama-ulama mengenai kitab ini. Tujuan dari uraian materi ini adalah sebagai data yang dapat membantu menjawab dan menganalisis masalah.

A. Latar Belakang Penafsiran

Pembahasan utama dalam penelitian ini adalah kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*. Untuk mengkaji kitab tersebut, terlebih dahulu harus mengenal tentang penulis kitab dan kitabnya. Dengan cara melihat berbagai latar belakang yang berkaitan dengan keduanya yang akan dibahas sebagai berikut.

1. Latar Belakang Sosial Kehidupan

Imam Al-Nasafī, penulis kitab tafsir yang berjudul *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*, memiliki nama lengkap, Abū Al-Barakat ‘Abdullah bin Ahmad bin Mahmud Al-Nasafī. Al-Nasafī, nama ini dinisbatkan pada sebuah

daerah bernama Nasaf¹ merupakan kota yang terletak di tenggara kota Bukhara dan barat kota Kesh, yang terletak antara Jihun dengan Samarkand. Imam Al-Nasafi adalah anak dari Imam Kabir Ahmad Ibn Mahmud Al-Nasafi² dan disebutkan Imam Al-Nasafi lahir di daerah Idzaj³ yang terletak antara kota Asfahan dan Kharasan, akan tetapi dalam catatan sejarah tidak ada yang menyebutkan secara jelas mengenai tanggal kelahirannya. Terdapat pendapat yang memperkirakan tahun kelahiran Imam Al-Nasafi berdekatan dengan wafatnya Syekh Shams Al-Aimma Muhammad bin ‘Abd Al-Satar Al-Kurdari yakni pada tahun 642 H. Akan tetapi ada yang mengatakan bahwa usia dari Imam Al-Nasafi ketika Syekh Al-Kurdari wafat adalah tidak kurang dari 20 tahun dan bisa jadi lebih dari itu, maka tahun lahirnya diperkirakan pada 620 H.⁴

¹ Menurut Imam Al-Zabaidi, Nasaf merupakan sebuah daerah yang terkenal mandiri yang berada di belakang sungai, yang terletak diantara Jihun dan Samarqand, yang berjarak sekitar 20 farsakh (sekitar 100 atau 160 KM) dari Bukhara. Dalam bahasa Arab Nasaf disebut dengan Nakhsyab. Namun menurut pendapat Abi Al-‘Abas Al-Mustahfiri dari Nakhsab tidak ada jalan menuju Bukhara, karena telah hancur sehingga terpisah menjadi tiga bagian. Referensi ini diambil dari Abū Al-Barakāt ‘Abdullah bin Ahmad bin Mahmūd Al-Nasafī, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, (Beirut: Dār Al-Islāmiyya, 2011), 12; Mazwin, “Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Madarik Al-Tanzil Wa Haqaiq Al-Ta’wil)”, (Skripsi, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014), 14. Menurut Wikipedia, Abū al-Barakat Al-Nasafī dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Abū_al-Barakat_Al-Nasafi, diakses 19 Agustus 2021. Nasaf merupakan kota kelahirannya Imam Al-Nasafi, yang sekarang disebut dengan Qarshi yang berada di Selatan Uzbekistan.

² ‘Amilatu Sholihah, “Analisis *Ibdal* dalam Al-Qur’an Perspektif Abū Hayyan Al-Andalusia Al-NaysAbūri dan Al-Nasafi (Studi Komparatif atas Penafsiran Q.S. Al-Taubah: 33, Q.S. Al-Fath: 28, dan Q.S. Al-Saf: 9)” dalam *PROFETIKA*, Jurnal Studi Islam, Vol. 21, No. 2, Desember 2020, 202.

³ Abū Al-Barakāt ‘Abdullah bin Ahmad bin Mahmūd Al-Nasafī, ditahqiq oleh Yūsuf ‘Ali Badiwī dan Muhyiddīn Dib Mastū, *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl*, jilid 1 (Beirut: Dar Al-Kalim Al-Thayyib, 1998 M/ 1419 H), 9; Al-Nasafī, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 12.

⁴ Al-Nasafī, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 12-13.

Berdasarkan pada perkiraan tahun kelahiran Imam Al-Nasafi, kemungkinan besar beliau hidup pada masa akhir pemerintahan Abbasyiyah. Diketahui pada masa itu terjadi banyak peperangan yang menimbulkan perubahan pada kebijakan politik yang menyangkut masalah agama. Beberapa peristiwa yang terjadi pada saat itu diantaranya adalah invasi bangsa Mongol ke wilayah kekuasaan Islam dengan tujuan penjajahan dan perluasan wilayah kekuasaan. Pada saat terjadinya gerakan invasi tersebut kondisi dunia Islam sendiri sedang mengalami perpecahan internal, yakni perseteruan antara Mazhab Sunni yang dianut Dinasti Abbasyiyah dengan Mazhab Syi'ah yang dianut Khawarizm Shah.⁵

Akibat perseteruan internal tersebut pemerintahan Islam menjadi lengah dan bangsa Mongol berhasil menguasai beberapa kota Islam dan melakukan pembantaian secara besar-besaran. Dengan kejamnya mereka membunuh penduduk Islam tanpa membedakan sasarannya baik anak-anak hingga orang tua yang tak berdaya. Bangunan-bangunan seperti istana, masjid, perpustakaan, dan sekolahan tak luput dari penghancuran yang dilakukan oleh Mongol. Disisi lain pada masa itu juga terjadi peristiwa Perang Salib yang berlangsung cukup lama sehingga menimbulkan banyak kekacauan, namun pada akhirnya berhasil dimenangkan oleh kaum muslim⁶.

Dari peristiwa-peristiwa tersebut dapat diketahui bahwa Imam Al-Nasafi hidup dalam keadaan yang sangat kritis. Terjadi banyak pertumpahan darah

⁵Ahmad Choirul Rofiq, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 284-285.

⁶*Ibid.*, 277.

untuk memperebutkan kekuasaan dan muncul berbagai aliran karena masyarakat diperbolehkan secara bebas menjalankan ajaran agamanya. Hal ini memicu persaingan untuk saling memberi pengaruh demi mendapat simpati dan dukungan dari penguasa dan juga dari rakyat.

Hal demikianlah yang mempengaruhi pola pikir, sebagaimana kata Hudari Bek bahwa tidak ada keistimewaan yang menonjol kecuali berakar pada “ruh taklid”. Begitu pula Imam Al-Nasafi, yang selalu senantiasa membela madzhab yang dianutnya dari golongan-golongan yang tidak sesuai dengan pendapat madzhabnya.⁷ Diketahui Imam Al-Nasafi pada bidang akidah mengikuti aliran Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā‘a, sedangkan di bidang fikih mengikuti madzhab Imam Ḥanafī, ini dibuktikan dengan karya beliau *Kanzu Al-Daqāiq* yang menjelaskan tentang fikih Ḥanafī. Beberapa ulama juga menempatkannya sebagai mujtahid madzhab Ḥanafī.⁸

Imam Al-Nasafi dikenal sebagai sosok yang zuhud, shaleh, dan taqwa. Beliau juga merupakan seorang tokoh muslim yang masyhur, yang memiliki pengetahuan luas dan memberikan kontribusi yang besar terhadap keilmuan Islam. Selain itu, beliau juga aktif dalam kegiatan penelitian dan kegiatan kajian ilmiah. Atas kontribusinya pada ilmu-ilmu Islam, beliau diberi gelar terhormat *Hafidh Al-Dīn* (Pelindung Agama)⁹.

⁷ Bukhori, “Studi Analisis Tafsir Al-Nasafi tentang Penafsiran Ayat-Ayat Mu’amalah”, (Skripsi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989), 52-56.

⁸ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 10-11.

⁹ *Ibid.*, 9; Wikipedia, Abū al-Barakat Al-Nasafi dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Abū_al-Barakat_Al-Nasafi diakses 19 Agustus 2021.

Al-Luknawī berkata bahwa Imam Al-Nasafī merupakan seorang imam yang lengkap (sempurna), yang menguasai fikih, ushul, serta pandai dalam hadits dan makna-maknanya. Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī menggambarkan Imam Al-Nasafī sebagai ‘*Allāmat Al-Dunyā* (Pakar Mondial).¹⁰ Ibn Kamal Pasha, menyatakan bahwa Al-Nasafī termasuk dalam orang-orang yang mampu membedakan antara yang kuat dan yang lemah. Yang dimaksud disini ialah dalam hal merujuk pendapat, beliau sangat berhati-hati agar dalam kitabnya tidak mengutip pendapat-pendapat yang ditolak dan riwayat-riwayat yang lemah.¹¹

Para ahli sejarah berbeda pendapat mengenai tahun wafatnya Imam Al-Nasafī, ada dua pendapat yang terkenal mengenai tahun wafatnya beliau. Pendapat pertama menyebutkan Imam Al-Nasafī wafat pada tahun 710 H, pendapat ini yang nilai lebih kuat. Diantara tokoh yang menyebut tahun wafatnya pada 710 H adalah Al-‘Allamah Al-Luknawi, dan penulis kitab *Kashaf Al-Zunūn*, Haji Khalifah. Pendapat kedua menyebut tahun wafat Imam Al-Nasafī adalah 701 H, diantara tokoh yang sependapat dengan ini adalah Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, Imam ‘Ali Al-Qārī, Al-Muarrikh Taqī Al-Dīn Al-Muqarizī. Lalu dalam beberapa kitab seperti *Jawāhir Al-Muḍayyah*, *Taj Al-Tarājim*, *Al-Ṭabaqāt Al-Saniyat*, menyebutkan dalam catatan kakinya secara lebih rinci yakni pada malam Jumat, bulan Rabi’ul Awwal, tahun 701 H dan dimakamkan di Izaj. Terdapat pendapat lain yang dinilai lemah dan tidak

¹⁰ Mani’ Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), 44.

¹¹ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 9.

terkenal, yaitu menyebut bahwa Imam Al-Nasafi wafat pada tahun 711 H, ini disebutkan oleh Al-Humawi mengutip dari Abū Sa'ud¹². 'Allamah Qāsim ibn Qutlubugha mengatakan dalam bukunya *Al-Aṣl fi Bayān Al-Waṣl wa Al-Faṣl*, bahwa Imam Al-Nasafi wafat pada tahun 711 H¹³.

2. Latar Belakang Intelektual Akademik

Beberapa literatur yang menerangkan tentang biografi Imam Al-Nasafi, tidak ada yang menjelaskan secara rinci mengenai jenjang pendidikan yang ditempuh oleh beliau. Terdapat sedikit penjelasan bahwa sekitar tahun 670 H, berdiri sekolah Al-Atābikiyya di kota Izaj, sekolah Al-Muqtidā'iyya di Kalābādh, dan sekolah Al-Qutbiyya Al-Sulṭāniyya di kota Bardu Syahr, Karmān. Disebutkan pada dua sekolah yang terakhir inilah dulu, Imam Al-Nasafi belajar.¹⁴

Imam Al-Nasafi dibesarkan di daerah Bukhāra, dan beliau belajar di sekolah yang ada di sana. Disebutkan beliau belajar di sekolah Al-Muqtidā'iyya di Kalābādh. Setelah itu beliau pernah melakukan perjalanan untuk memperluas ilmunya, hal ini ditunjukkan dalam kitabnya yang berjudul *i'timād Sharḥ Al-'Umdat*, Imam Al-Nasafi mengatakan, “dan ada yang menceritakan padaku seorang pelajar yang zuhud bahwa ada perbedaan

¹² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 12; Al-Nasafi, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 13-15.

¹³ Mazwin, “Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Madārik Al-Tanzīl Wa Haqāiq Al-Ta'wīl)”, (Skripsi, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014), 16; Al-Nasafi, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 13.

¹⁴ *Ibid.*, 16.

pendapat di Bukhāra...”. Selain itu, perjalanan beliau mencari ilmu juga secara implisit dapat dipahami dari perkataan beliau, “aku melihat orang-orang salat di Bukhāra dan lainnya di negara Islam...”. Lalu tidak ada yang menyebutkan secara pasti mengenai perjalanan keilmuan Imam Al-Nasafī, hanya ada yang menyebut bahwa beliau pernah sekali berkelana ke Baghdad pada tahun 710 H, yaitu di masa-masa akhir hayat beliau.¹⁵

Menurut sumber lain yang peneliti temukan, kebanyakan hanya menyebutkan beberapa orang guru saja. Tentu saja ini terbilang sedikit jika dilihat dari perkiraan masa hidup beliau. Meskipun demikian perhatian beliau pada ilmu ini terbukti dengan luasnya keilmuan yang telah beliau pelajari. Imam Al-Nasafī pernah belajar kepada para ulama besar yang masyhur pada masanya dan sangat unggul dalam bidang ushul, fikih, dan ilmu kebahasaan, diantara ulama-ulama tersebut adalah:

- a. Shams Al-Aimma Al-Kurdarī, Muḥammad bin ‘Abdul Satār bin Muḥammad Al-‘Immādī. Beliau lahir pada tahun 559 H dan wafat pada bulan Muharram di Bukhara tahun 642 H dan dimakamkan di sebelah Imam ‘Abdullah bin Muḥammad bin Ya’qūb Al-Ḥārthī.
- b. Ḥamid Al-Dīn Al-Ḍarīr, ‘Ali bin Muḥammad bin ‘Ali Al-Rāmshī Al-Bukhari (wafat 666 H). beliau menganut fikih Ḥanafī, dan diantara karya beliau adalah *Sharḥ Uṣūl Al-Bazdawī* dan *Sharḥ Al-Jāmi’ Al-Kabīr li Al-Shaibānī Fī Al-Furū’*.

¹⁵ Ḥusain Ḥasan ‘Alī Ḥasan Bāḥāj, *Ikhtiyārāt Al-Imām Al-Nasafī fī Tafsiṛihi min Al-Juz’i Al-Ḥādī ‘Ashr ila Al-Juz’i Al-Khāmsi ‘Ashr (Dirāsiyah Taḥlīliyah wa Ṣufīyah)*, (Tesis, Jāmi‘at Al-Qur’an Al-Karīm Wa Al-‘Ulūm Al-Islāmiyah, Sudan, 2015), 18 dan 22.

- c. Badr Al-Dīn Khawāhir Zāda, Muḥammad bin Maḥmūd bin ‘Abd Al-Karīm Al-Kurdarī (wafat 651 H), merupakan keponakan dari Syekh Shams Al-Aimma Al-Kurdarī. Beliau terkenal dengan kitabnya *Al-Khawāhir Zādah*. Imam Al-Nasafī mengutip pendapat beliau dalam kitab *Al-Mustaṣfi Fī Sharḥ Al-Fiqh Al-Nāfi’ Fī Furū’ Al-Fiqh Al-Ḥanafī*.
- d. Imam Al-Nasafī dalam kitabnya *Al-Ziyāda* pernah mengambil riwayat dari Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Umar Al-‘Attābī, Zāhid Al-Dīn Abū Naḍr Al-Bukhārī Al-Ḥanafī (wafat 586 H), salah satu karyanya adalah *Jawāmi’ Al-Fiqh wa Ya’rif bi Al-Fatāwī Al-‘Atābīya*.¹⁶

Imam Al-Nasafī merupakan seseorang yang mempunyai kedudukan yang istimewa. Beliau sangat berdedikasi tinggi terhadap bidang keilmuan, maka tidaklah mengherankan jika beliau juga memiliki banyak sekali murid dan tak terhitung jumlahnya. Dan kebanyakan dari murid-murid beliau sudah mencapai tingkatan ilmu yang tinggi. Diantara murid-murid Imam Al-Nasafī yang dapat diketahui namanya hanya beberapa murid saja, yaitu:

- a. Al-Ṣighnāqī, Ḥusain bin ‘Ali bin Ḥajāj bin ‘Alī Al-Ṣighnāqī, Ḥisām al-Dīn, mengikuti mazhab Ḥanafī (wafat 711 H atau 714 H), pengarang kitab *Al-Nihāya* yang merupakan syarh dari kitab *Al-Hidāya*.

¹⁶ Surat Kabar Kairo, Mesir, “Al-Nasafī Ra’īs Al-Ḥanifiya wa ‘Allāmat Al-Dunyā”, *Al-Ittiḥad*, Sabtu, 4 September 2010, <https://www.alittihad.ae/article/56325/2010/الدنيا-النسفي-رئيس-الحد-في-علمة>, diakses 19 Agustus 2021; *Dār Al-Ifṭā’ Al-Miṣriyya*, “Al-Imām Al-Nasafī”, <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewScientist.aspx?sec=new&ID=56&LangID=1>, diakses 19 Agustus 2021; Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 10; Al-Nasafī, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 13-15; Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 88; Mahmud, *Metodologi Tafsir*, 44; Bāḥāj, *Ikhtiyārāt Al-Imām Al-Nasafī*, 22-24.

- b. Muẓaffar al-Din ibn al-Sā'atī Aḥmad bin 'Alī (651-694 H/ 1294-1315 M), pengarang kitab *Majma' Al-Bahrain Wa Multaqa Al-Nayyirain* dan kitab *Al-Badī' Al-Nazām Al-Jamī' bain Al-Kitābī Al-Bazdawī wa Al-Aḥkām* dalam bidang ushul fikih.
- c. Al-Jaylī, Muḥammad bin Muḥammad. Pengarang kitab *Miftāh Al-Sa'āda*.¹⁷
- d. 'Abd Al-'Aziz bin Ahmad Al-Bukhārī (wafat 730 H). Beliau disebut sebagai seseorang yang membantu menyelesaikan kitab *Al-Hidāya*, seorang yang ahli dalam ushul fikih.¹⁸

3. Karya-Karya

Imam Al-Nasafī adalah seorang ulama besar yang memiliki pengetahuan yang cukup luas, seorang ilmuwan yang banyak menghasilkan karya ilmiah dalam berbagai bidang keilmuan sesuai dengan keahlian beliau. Adapun karya-karyanya, antara lain:

- a. *Baḥr Al-Kalām*, karya dalam bidang ushul kalam.
- b. *'Umdat Al-'Aqā'id*, sebuah kitab yang membahas tentang kalam (teologi Islam). Karya ini diedit oleh orientalis Inggris William Cureton dan diterbitkan di London pada tahun 1843, dengan judul *'Umdat 'Aqidat Ahl Al-Sunna wa Al-Jamā'a*.

¹⁷ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1,10; Wikipedia, Abū al-Barakat Al-Nasafī dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Abū_al-Barakat_Al-Nasafī diakses 19 Agustus 2021.

¹⁸ Al-Nasafī, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 18.

- c. *Al-I'timād Fī Al-I'tiqād*, karya ini ditulis sebagai syarh dari ‘*Umdat Al-Aqā'id*’.
- d. *Kashaf Al-Asrār Sharḥ Al-Muṣanif ‘Ala Al-Manār*, karya ini meringkas ushul fikih dari Syams Al-Aimma Al-Sarkhasyi, karya ini diterbitkan menjadi dua bagian.
- e. *Kanzul Daqā'iq*, ini merupakan karya terkenal Imam Al-Nasafī dalam bidang fikih, yang isinya membahas dan menjelaskan mazhab fikih Ḥanafī.
- f. *Al-Wāfi Fī Furū' Al-Fiqh Al-Ḥanafī*. Ikhtisyar dari kitab *Kanzul Daqā'iq*.
- g. *Manār Al-Anwār*, karya dalam bidang ushul fikih.
- h. *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*, karya dalam bidang tafsir.
- i. *Al-Kāfi Fī Sharḥ Al-Wāfi*.
- j. *Al-Mustaṣfi Fī Sharḥ Al-Fiqh Al-Nāfi*'.
- k. *Al-Muṣaffā Fī Sharḥ Al-Manzuma*.
- l. *Faḍa'il Al-'Amāl*.
- m. *Al-Ali' Al-Fākhira Fī 'Ulūm Al-Akhira*.
- n. *Al-Shāfi Fī Furū' Fiqh Al-Ḥanafīya*.
- o. *Al-'Aṭaf Min Al-Kashf*.
- p. *Sharḥ Li (Al-Muntakhab Fī Uṣul Al-Fiqh)*.
- q. *Sharḥ Akhar Mukhtaṣar Li (Al-Muntakhab Fī Uṣul Al-Fiqh)*.¹⁹

¹⁹ Surat Kabar Kairo, Mesir, “Al-Nasafī Ra'īs Al-Ḥanifiya wa ‘Allāmat Al-Dunyā”, *Al-Ittiḥād*, Sabtu, 4 September 2010, <https://www.alittihad.ae/article/56325/2010/الدنيا-النسفي-رئيس-الحد-العلماء-في-العلماء>, diakses 19 Agustus 2021; *Dār Al-Ifṭā' Al-Miṣriyya*, “Al-Imām Al-Nasafī”, <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewScientist.aspx?sec=new&ID=56&LangID=1>, diakses 19

Demikianlah beberapa kitab karya Imam Al-Nasafi yang menjadi bukti betapa dalam dan luasnya ilmu yang beliau miliki. Dan ini juga menunjukkan dedikasi beliau kepada umat Islam, yang melalui karya-karyanya ini dapat kita kenang jasa-jasanya sampai sekarang.

B. Kitab Tafsir Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl

Kitab *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* merupakan sebuah kitab yang ditulis oleh Imam Al-Nasafi yang memiliki latar belakang keilmuan yang luar biasa. Dengan keluasan ilmu yang beliau miliki tentu saja akan menghasilkan sebuah karya luar biasa pula.

1. Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsir

Kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* merupakan sebuah kitab karangan Hafidz Al-Din Abū Al-Barakat ‘Abdullah bin Ahmad bin Mahmud Al-Nasafi, atau lebih dikenal dengan nama Imam Al-Nasafi. Maka kitab tafsir ini juga lebih dikenal dengan sebutan Tafsir *Al-Nasafi*. Beliau menulis kitab Tafsir *Al-Nasafi* di Baghdad, kitab ini juga merupakan karya terakhirnya dan diselesaikan dalam waktu yang relatif singkat²⁰.

Imam Al-Nasafi dalam muqadimah kitab tafsirnya, menjelaskan latar belakang penulisan kitab tafsir ini. Disebutkan bahwa kitab ini ditulis untuk memenuhi permintaan dari seseorang untuk menulis sebuah kitab yang

Agustus 2021; Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 11; Al-Nasafi, *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*, 44.

²⁰Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 24.

menjelaskan tentang pentakwilan, yang menghimpun bentuk-bentuk i'rab, qiraat, dan badi'. Di dalamnya menjelaskan pula pembelaan terhadap Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a, serta terjauhkan dari riwayat yang bathil dan bid'ah.

Lalu setelah Imam Al-Nasafi menyelesaikannya dalam waktu yang singkat, beliau menamai kitab ini dengan *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*²¹.

Hal ini sebagaimana disebutkan dalam mukadimah tafsirnya:

“Ada orang yang memintaku untuk menulis kitab yang sedang (netral) mengenai takwil, yang mencakup aspek-aspek i'rab dan qiraat, termasuk detail ilmu badi' dan isyarat, menghimpun pembahasan-pembahasan Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a, terbebas dari pendapat-pendapat bathil ahli bid'ah dan kesesatan, serta tidak panjang yang membosankan, dan tidak ringkas yang cacat. Hal ini sempat membuat saya ragu karena keterbatasan kemampuan manusia, untuk memahami tentang masalah ini, dan mengambil jalan dengan teliti karena beresiko. Hingga akhirnya dengan taufik Allah saya memulai untuk mengerjakannya, banyak rintangan selama mengerjakannya, dan saya berhasil menyelesaikannya dalam waktu yang singkat, dan saya beri nama *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl*.” (Al-Nasafi, I, 1998/1419: 24)

Beberapa penelitian menyatakan bahwa penulisan sebuah kitab memiliki ketergantungan pada kitab-kitab tafsir terdahulu, begitu pula kitab Tafsir *Al-Nasafi* ini, menurut Al-Dhahabī, Tafsir *Al-Nasafi* merupakan ringkasan (*mukhtasar*) dari kitab Tafsir *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-Ta'wīl* karya Al-Bayḍawī dan kitab Tafsir *Al-Kashshāf* karya Al-Zamakhsharī. Hanya saja Imam Al-Nasafi menolak dan meninggalkan pemahaman Mu'tazilah dalam kitab *Al-Kashshāf* dan mengikuti pemahaman Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a²².

Kedua kitab tersebut juga banyak mengilhami Imam Al-Nasafi. Dari kitab

²¹ Mahmud, *Metodologi Tafsir*, 45; Mohamed, *Imam Al-Nasafi*, dalam madinagate.org/index.php/id/tafsir-Al-Qur'an/profil-ahli-tafsir/item/4782-imam-Al-Nasafi diakses 21 Agustus 2021.

²² Muḥammad Ḥusain Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, jilid 1, (Kuwait: Dār Al-Nawādir, 2010), 305.

Tafsir *Al-Bayḍawī* beliau mengadopsi kedalaman makna, pembahasan yang rasional, pengarahannya yang tepat dan kelugasan yang fokus. Dari Tafsir *Al-Kashshāf* beliau hanya mengadopsi dalam aspek kebahasaan, dan dalam hal lain seperti prinsip-prinsip yang digunakan Imam Al-Zamakhsharī untuk membela aliran Mu'tazilah dibantah oleh Imam Al-Nasafī karena dinilai serampangan.²³

Imam Al-Nasafī dalam kitab tafsirnya tampak tidak menyatakan secara jelas tujuan disusunnya kitab ini. Namun dengan memperhatikan isi muqadimah dan pernyataan Imam Al-Dhahabī di atas, nampak bahwa tujuan disusunnya kitab Tafsir *Al-Nasafī* ini, adalah untuk menolak pendapat Mu'tazilah, tidak terbatas pada pendapat Mu'tazilah yang terdapat dalam Tafsir *Al-Kashshāf* saja, tetapi juga mencakup semua pendukungnya. Lalu, untuk melakukan pembelaan terhadap Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a. Serta untuk memudahkan umat Islam dalam memahami isi kandungan Al-Qur'an²⁴. Dengan memahami latar belakang, maksud dan tujuan penulisan kitab Tafsir *Al-Nasafī* ini, dapat menjadi langkah awal untuk mengkaji lebih dalam mengenai kitab Tafsir *Al-Nasafī*.

2. Isi dan Sistematika

Isi dari kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* jika dilihat dari muqadimah yang dijelaskan sebelumnya, berisi penjelasan ayat-ayat Al-

²³ Mahmud, *Metodologi Tafsir*, 46.

²⁴ Bukhori, "Studi Analisis Tafsir Al-Nasafī, 58.

Qur'an tentang takwil, yang menghimpun bentuk-bentuk i'rab, qiraat, dan badi'. Di dalamnya menjelaskan pula pembelaan terhadap Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a, serta terjauhan dari riwayat yang bathil dan bid'ah. Selain itu, Imam Al-Nasafi dalam kitabnya juga mencantumkan beberapa bidang keilmuan seperti tafsir, hadits, qiraat, fikih, dan balaghah. Bidang tafsir yang dimaksud disini adalah beliau menggunakan kitab tafsir lain sebagai rujukan dan mengambil sebagian pendapatnya.

Hadits yang dikutip dalam Tafsir *Al-Nasafi* dapat dikategorikan menjadi: hadits yang menjelaskan ayat yang ditafsirkan, hadits yang menjelaskan tentang asbab al-nuzul, dan hadits yang menunjukkan keutamaan surat-surat yang ditafsirkan. Dalam menyebutkan hadits Imam Al-Nasafi sangat berhati-hati dalam memilih riwayat, dan beliau sangat bersungguh-sungguh dalam mengkaji riwayat itu, dan beliau meninggalkan riwayat yang dhaif atau maudhu' mengenai keutamaan-keutamaan surat dalam Al-Qur'an.²⁵

Imam Al-Nasafi menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan menukil pada hadits Nabi Muhammad SAW, sebagaimana firman Allah dalam surat Al-Baqara [2] ayat 2:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ . ٢

“Kitab (Al Quraan) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.”²⁶

²⁵ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 15.

²⁶ Al-Qur'an dan Terjemah, 2: 2.

Dalam menafsirkan *lā raiba*, Imam Al-Nasafi menafsirkannya dengan *lā shak* dan beliau berkata: hakikat keraguan itu adalah kecemasan dan kegoncangan jiwa.²⁷ Ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad SAW:

دع ما يربيك إلى ما لا يربيك فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة
 “Tinggalkanlah yang meragukanmu dan beralihlah pada apa yang tidak meragukanmu. Sesungguhnya kejujuran adalah ketentraman, sedangkan dusta adalah keraguan” (HR. Tirmidhī nomor hadis 2442)

Penafsiran yang dinukilkan pada hadis ini bisa dikatakan sebagai tafsir secara *Al-Ma'tsūr*. Sebagaimana yang sudah kita pelajari, tafsir *Al-Ma'thūr* memiliki ciri khas yaitu menafsirkan ayat dengan ayat Al-Qur'an, menafsirkan dengan menyebutkan hadits-hadits Nabi SAW, riwayat-riwayat sahabat dan tabi'in.

Selain menafsirkan secara *Al-Ma'thūr*, Imam Al-Nasafi juga menafsirkan secara *Al-Ra'y*, yaitu penafsiran dengan menggunakan ijtihad yang beliau lakukan berdasarkan dengan ilmu-ilmu yang harus dimiliki oleh mufassir. Penafsiran berdasarkan pada *ra'y* pribadinya tersebut, beliau sebutkan dengan teliti, ini terlihat dari keahlian beliau dalam membahas ayat dari segi kebahasaan. Salah satu penafsiran ayat yang menunjukkan ijtihad beliau dengan menggunakan pendekatan nahwu dalam tafsirnya dapat kita jumpai dalam Al-Qur'an surat Al-Baqara [2] ayat 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ.....
 “(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia.....”²⁸

²⁷ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 38.

²⁸ Al-Qur'an dan Terjemah, 2: 185.

Pada lafadz *ramaḍāna* berkedudukan sebagai badal dari lafadz *al-ṣiyām* yang terdapat pada Al-Baqarah [2]: 183, atau kedudukannya menjadi khabar dari muftada' yang dibuang. Jadi jika ditulis secara lengkap menjadi *huwa shahr ramaḍāna* dan lafadz *ramaḍāna* menjadi mudhaf ilaih dari *shahr*.²⁹

Imam Al-Nasafi dalam menjelaskan ayat lebih banyak menggunakan dalil *aql* (rasional) yang didasarkan pada kaidah Bahasa Arab yang meliputi nahwu, sharaf, dan balaghah. Selain itu berdasar juga pada ilmu qira'at, ushul, pendapat tabi'in/ tabi'ut tabi'in, pendapat sebagian mufassir, serta sedikit menyebutkan cerita *isra'iliyya*. Terkadang dalam mengutip kisah *isra'iliyya* Imam Al-Nasafi memberikan komentar apabila tidak memuaskan, namun ada juga yang dibiarkan begitu saja.³⁰ Salah satu contoh penafsiran beliau yang menggunakan kisah *isra'iliyya* adalah pada Al-Qur'an surat Al-Naml [27] ayat 35:

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ

“Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu”.³¹

Ayat ini menjelaskan tentang hadiah yang akan diberikan Ratu Bilqis kepada Nabi Sulaiman AS, dan ujian dari Ratu Bilqis. Jika dilihat dalam kisah ini, lebih seperti cerita fiksi yang dibuat-buat oleh orang-orang yang terlalu

²⁹ Al-Nasafi, *Madarik Al-Tanzil*, jilid 1, 159.

³⁰ Al-Dhahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufassirun*, 308.

³¹ Al-Qur'an dan Terjemah, 27: 35.

berlebihan dalam menghayal. Lalu berkenaan dengan kisah ini Imam Al-Nasafi tidak memberikan komentar dan membiarkannya.³²

Imam Al-Nasafi dalam menafsirkan Al-Qur'an, tentu tidak lepas dari salah satu metode tafsir yang ada. Kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* sebagaimana kebanyakan kitab-kitab tafsir pada masa itu, menggunakan metode *tahfīfī* (analisis). Penafsiran yang menonjolkan pengertian dan kandungan lafadz-lafadznya, munasabah ayat, sebab-sebab turunnya, dan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat.³³

Kemudian sistematika penulisan dalam kitab ini yakni, Imam Al-Nasafi pertama-tama menjelaskan mengenai huruf-huruf muqaththa'ah pada awal surat tertentu. Setelah itu Imam Al-Nasafi menjelaskan makna ayat Al-Qur'an satu per satu sesuai dengan urutan mushaf. Apabila ayat yang terdapat *asbāb al-nuzūl* maka akan dijelaskan sebab turunnya terlebih dahulu. Kemudian diikuti dengan penjelasan menggunakan analisis kebahasaan, mengutip hadits-hadits Nabi SAW, qira'at-qira'at, maupun pendapat dari beberapa mazhab. Beliau juga menafsirkan dengan menghubungkan ayat satu dengan yang lainnya dalam satu surat yang sama, atau mencari maknanya dalam kandungan ayat di surat yang lain dari Al-Qur'an. Dalam hal penggunaan hubungan ayat (*munasaba*) ini, dalam Tafsir *Al-Nasafi* ditampilkan dengan kentara.³⁴

³² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 2, 604-605; Mazwin, "Metode dan Corak Tafsir", 41.

³³ Mazwin, "Metode dan Corak Tafsir", 41.

³⁴ Ini berdasarkan pada pengamatan peneliti dengan melihat muqadimah dan beberapa ayat dalam Tafsir *Al-Nasafi*.

Tafsir ini disusun secara *mushafi* yaitu menfasirkan Al-Qur'an sesuai dengan urutan mushaf Utsmani, dari ayat ke ayat, dan dari surat ke surat, yang dimulai dari surat Al-Fātiḥa hingga surat Al-Nās. Kitab Tafsir *Al-Nasafi* pada cetakan awal terdiri dari dua jilid, yang dicetak di sebuah sekolah di Aleppo. Jilid pertama diketahui berjumlah 13.230 halaman dengan ukuran 21x13 cm dan jilid kedua berjumlah 13.231 halaman dengan ukuran kitab 22x15 cm.³⁵

Kitab yang peneliti gunakan adalah cetakan versi Dār Al-Kalim Al-Ḍayyib, Beirut, tahun 1998, kitab ini sudah ditahqiq oleh Yūsuf 'Alī Badīwī dan Muhyi Al-Dīn Dīb Mastū dan kitab ini diterbitkan menjadi tiga jilid. Jilid pertama berjumlah 744 halaman yang terdiri dari surat Al-Fātiḥa sampai surat Al-Tawba. Jilid kedua dengan jumlah halaman 750 halaman, yang terdiri dari surat Yūnus sampai surat Luqmān. Dan jilid ketiga dengan 752 halaman yang terdiri dari surat Al-Sajda sampai Al-Nās.

3. Komentor Ulama terhadap Kitab Tafsir *Al-Nasafi*

Kitab Tafsir *Al-Nasafi* ini juga memperoleh tanggapan yang beragam dari kalangan ulama. Berikut ini beberapa tanggapan dari beberapa ulama terhadap Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqā'iq Al-Ta'wīl* karya Imam Al-Nasafi:

Imam 'Aṭiyah Al-Jabūrī, memberikan komentar dengan menyatakan bahwa kitab Tafsir *Al-Nasafi* ini merupakan ringkasan dari kitab Tafsir *Al-Kashshāf* karya Imam Al-Zamakhsharī dan kitab Tafsir *Anwār Al-Tanzīl*

³⁵ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 17.

karya Imam Al-Bayḍawī. Jika dalam kitabnya ada yang berhubungan dengan Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a, Imam Al-Nasafī mendahulukan pendapat Mazhab Ḥanafī. Maka dari itu beliau tidak menyebutkan semua hal yang ada dalam kitab Tafsir *Al-Kashshāf*, dari kitab tersebut beliau mengambil hal yang berkaitan dengan balaghah, dan makna-makna pemikiran yang lembut, serta menambahkannya dengan lafadz-lafadz yang bagus. Sehingga kitab ini menjadi perantara atau pertengahan antara yang panjang dan pendek. Selain itu, menurut Imam Al-Jaburī, Imam Al-Nasafī merasa kurang puas dengan apa yang sudah disebutkan dalam kitab tafsirnya itu, jadi beliau menambahkan banyak pendapat-pendapat ahli nahwu, i'rab, dan qira'at-qira'at yang bersناد pada para sahabat, Imam Al-Nasafī juga memaparkan ringkasan atas qira'at-qira'at tersebut. Tafsir ini dipermudah dengan adanya metode tanya jawab, akan tetapi Imam Al-Nasafī tidak menunjukkannya secara jelas mengenai hal itu.³⁶

Dr. Al-Dhahabī juga menyatakan, bahwa kitab Tafsir *Al-Nasafī* ini merupakan ringkasan (*mukhtasar*) dari kitab Tafsir *Anwār Al-Tanzīl* karya Al-Bayḍawī dan kitab Tafsir *Al-Kashshāf* karya Al-Zamakhsharī. Hanya saja Imam Al-Nasafī menolak dan meninggalkan pemahaman Mu'tazilah dalam kitab *Al-Kashshāf* dan mengikuti pemahaman Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a.³⁷ Lalu menurut beliau, Imam Al-Nasafī juga tidak ikut terjatuh seperti halnya pemilik kitab *Al-Kashshāf* yang dalam kitabnya menyebutkan hadith-hadiths

³⁶ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 14.

³⁷ Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, jilid 1, 305.

maudhu' mengenai keutamaan-keutamaan surat dalam Al-Qur'an.³⁸ Namun ada juga yang berpendapat bahwa kedua kitab tafsir tersebut merupakan pedoman dalam menyusun Tafsir *Al-Nasafi*, di mana beliau mengambil dari keduanya hal yang dianggap baik, seperti gaya bahasa, makna yang mendalam, perbedaan pendapat ulama, dan lain sebagainya.³⁹

Kemudian menurut Dr. Manī' Abd Al-Ḥalim Maḥmūd, Imam Al-Nasafī dalam kitab tafsirnya banyak mengutip pendapat Imam Al-Zamakhsharī dalam bidang balaghah. Menurut beliau, kitab Tafsir *Al-Nasafi* ini sebagai kitab yang di dalamnya dapat ditemukan pemahaman yang kritis, pemikiran yang lembut, dan pandangan yang luas, serta kebaikan dari penelaahan. Imam Al-Nasafī sangat bersungguh-sungguh dalam mengkaji pendapat-pendapat mengenai *isra'iliya*. Lalu dalam menyebutkan sebuah riwayat, Imam Al-Nasafī juga sangat berhati-hati dan bersungguh-sungguh dalam memilih hadits, dan meninggalkan riwayat yang maudhu' yang berhubungan dengan keutamaan-keutamaan surat dalam Al-Qur'an. Imam Al-Nasafī juga tidak menyebutkan secara terperinci mengenai i'rab dan furu'iyah, agar perhatian dalam kitabnya tidak tersebar luas. Dalam sebagian penafsiran ayat-ayat hukum, beliau menyebutkan beberapa pendapat ulama madzhab fikih, dan khususnya Madzhab Hanafi.⁴⁰

³⁸ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 15; Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, jilid 1, 305.

³⁹ Mazwin, "Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi", 41-42.

⁴⁰ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 15.

Secara umum terdapat beberapa kritik yang ditujukan kepada Tafsir *Al-Nasafi*. Diantaranya adalah kurangnya penjelasan terhadap ayat-ayat yang menjadi hujah beragam aliran. Beliau hanya menyebutkan dan terkesan tidak cukup berani dalam memberikan penjelasan yang memadai terhadap berbagai pendapat yang berkenaan dengan hal tersebut.⁴¹

Ketika menyebutkan ungkapan yang sama sekali tidak memiliki sandaran hadits yang shahih, Imam Al-Nasafi seperti kehilangan sikap kehati-hatiannya. Selain itu, terlihat adanya keambiguan, di mana Imam Al-Nasafi kerap kali mengkritik Tafsir *Al-Kashshāf*, namun disisi lain beliau tidak langsung berpegangan kepada *Al-Kashshāf*, tapi beliau merujuk pada Tafsir *Al-Bayḍawī*. Hal ini dapat diketahui jika membaca dan membandingkan kedua kitab tersebut akan didapati redaksi yang sama persis atau redaksi yang mirip.⁴²

Kemudian, kelemahan dari kitab Tafsir *Al-Nasafi* terletak pada gaya bahasa yang sulit dipahami oleh kalangan awam. Tafsirnya menyentuh berbagai disiplin ilmu yang berkaitan erat dengan Al-Qur'an, namun sulit dipahami kecuali oleh orang-orang yang telah mempelajarinya. Pengekorannya terhadap Imam Bayḍawī dan Imam Al-Zamakhsharī juga yang menjadi diantara kelemahan tafsir beliau. Tidak dapat dipungkiri bahwa beliau juga mengadopsi dari tulisan-tulisan Imam Al-Zamakhsharī.⁴³

⁴¹ Mahmud, *Metodologi Tafsir*, 47.

⁴² Mohamed, *Imam Al-Nasafi*, dalam madinagate.org/index.php/id/tafsir-Al-Qur'an/profil-ahli-tafsir/item/4782-imam-Al-Nasafi diakses pada 21 Agustus 2021.

⁴³ Mahmud, *Metodologi Tafsir*, 47-48; Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, 90.

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN IMAM AL-NASAFĪ TERHADAP AYAT-AYAT TAHARAH DALAM KITAB TAFSIR *MADĀRIK AL-TANZĪL WA ḤAQĀIQ AL-TA'WĪL*

Pada bab ini peneliti akan menyajikan uraian mengenai ayat-ayat tentang taharah dan penafsiran Imam Al-Nasafi terhadap ayat-ayat tersebut. Kemudian dilanjutkan dengan menguraikan metode dan corak dari Imam Al-Nasafi terhadap ayat-ayat tersebut, dan menguraikan kecenderungan mazhab fikih yang digunakan Imam Al-Nasafi dalam menafsirkan ayat-ayat tentang taharah. Uraian ini digunakan untuk menganalisis data-data yang telah ditemukan guna membantu untuk menjawab rumusan masalah yang telah disusun sebelumnya.

A. Ayat-Ayat Taharah

Kata taharah (طهارة) secara etimologi adalah masdar atau kata benda yang diambil dari kata kerja طهر- يطهر yang berarti bersuci. Sedangkan menurut terminologi taharah bermakna menghilangkan hadas dan najis. Terdapat dua jenis kotoran yang perlu dibersihkan yakni kotoran yang bersifat *hissy* (indrawi) seperti

najis dan kotoran, lalu kotoran yang *ma'nawī* seperti cacat nonfisik (aib), contohnya adalah dosa.¹

Dalam pengertian yang disepakati, *taharah* secara syara' adalah sifat *i'tibarīyah* (anggapan) yang telah ditentukan oleh syari' sebagai syarat sahnya salat dan sebagai syarat diperbolehkannya memakai suatu tempat, mengonsumsi makanan dan lain sebagainya. Maka syari' menentukan syarat sahnya salat agar badannya, pakaiannya, dan tempat pelaksanaan salat hendaklah suci, begitupula dengan makanan yang baik hendaknya disifati dengan *taharah*.² Jadi dapat dipahami bahwa *taharah* adalah kegiatan bersuci dari segala hadas, kotoran, dan najis yang dapat menghalangi sahnya salat dan ibadah lainnya. Oleh karena itu, *taharah* menjadi bagian yang sangat penting dan harus diperhatikan dengan teliti tata caranya.

Pembahasan mengenai ayat-ayat *taharah* dalam Al-Qur'an yang akan dibahas dalam penelitian ini meliputi QS. Al-Baqara [2]: 222, QS. Al-Māida [5]: 6, QS. Al-Nisā' [4]: 43, dan QS. Al-Muddathir [74]: 4. Beberapa ayat tersebut diklasifikasi sebagai berikut:

1. Perintah Bersuci

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa *taharah* (bersuci) merupakan bagian penting dari umat Islam dan harus dilaksanakan demi mencapai sahnya ibadah yang dilakukan. Keharusan bersuci ini telah Allah

¹ Abdurrahman Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, terj. Chatibul Umam dan Abu Hurairah, (tt: Darul Ulum Press, 1996), 3; Jamaluddin, "Fiqh Al-Bi'ah Ramah Lingkungan: Konsep *Taharah* dan *Nadhafah* dalam Membangun Budaya Bersih", dalam *Jurnal Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) Kediri*, volume 29, nomor 2, Juli-Desember 2018, 332.

² Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 11; Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fikih Taharah*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004), 11.

perintahkan dalam Al-Qur'an yang terdapat dalam beberapa ayat sebagai berikut:

a. QS. Al-Baqara [2]: 222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

*“Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.”*³

Imam Al-Nasafi menafsirkan ini dengan menyebutkan mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat ini bahwa orang Arab pada masa itu tidak memberikan makanan, minuman, dan tidak memberikan tempat tinggal bagi wanita yang haid. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh bangsa Yahudi dan Majusi. Kemudian Abū Al-Dahdāh menanyakan mengenai masalah ini pada Rasulullah SAW, “Ya Rasulullah! Bagaimana kita memperlakukan wanita jika mereka sedang haid?” maka turunlah ayat ini. *Wa yas'alūnaka 'ani al-mahīd* (maka bertanya kepadamu tentang haid) berkedudukan sebagai maṣḍar. *Qul huwa adhan* (Katakanlah: "Haid itu adalah suatu kotoran") ini berarti bahwa haid adalah sesuatu yang kotor dan dapat merugikan orang-orang yang dekat dengannya. Oleh sebab itu hendaknya

³ Al-Qur'an dan Terjemah, 2: 222.

menghindar dari wanita yang sedang haid. Menghindari yang dimaksud disini adalah dalam hal jimak, sebab bangsa Nasrani tetap melakukan hubungan seksual tanpa mempedulikan dalam keadaan haid atau tidak, sedangkan bangsa Yahudi menghindari wanita-wanita yang haid dalam segala hal. Maka Allah memerintahkan untuk berlaku ditengah-tengah antara dua perkara tersebut. Mengenai hal ini Abī Ḥanifa dan Abī Yūsuf berpendapat apa yang harus dihindari adalah termasuk lubang-lubang kemaluannya. Muḥammad rahimahullah berkata tidak wajib menghindari kecuali menjauhi farji. ‘Aisyah ra berkata, meghindari tanda adanya darah, dan baginya hanya itu.⁴

Wa lā taqrabūhunna (dan janganlah kamu mendekati mereka) berarti tidak mendekati wanita yang sedang haid untuk jimak, *ḥatta yaṭhurna* (sebelum mereka suci) dibaca tasdid oleh Qiraat Qūfī selain Imam Hafṣ sehingga dapat diartikan mandi, di mana lafal aslinya adalah *yataṭahharna*, kemudian huruf ta’ diidghomkan ke huruf tha’ karena memiliki pengucapan makhraj yang mirip. Qiraat yang membaca dengan lafal *yaṭhurna* berarti sampai putusnya (berhentinya) darah. Dua qiraat tersebut seperti halnya dua ayat, maka disebutkan dalam tafsir ini bahwa Imam Al-Nasafi mengamalkan keduanya. Lalu beliau berpendapat bahwa kebanyakan pada qiraat yang dibaca takhfif, dapat berarti boleh mendekati wanita yang haid sampai darah haidnya berhenti walaupun ia belum bersuci (mandi junub). Pada qiraat yang dibaca tasdid berarti tidak boleh

⁴ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 185.

mendekatinya sampai ia mandi atau sampai berlalu baginya satu waktu shalat. Pendapat yang pertama tadi lebih utama dari pada sebaliknya, karena ketika itu wajib meninggalkan salah satu amalan dari kedua qiraat tersebut karena belum mengetahuinya. Disebutkan pendapat dari Imam Shāfi'ī bahwa beliau meriwayatkan, “jangan mendekatinya sampai ia suci dan menyucikan diri”. Kemudian apabila mereka (wanita-wanita haid) telah bersuci maka boleh berhubungan (jimak) bersama mereka dengan cara yang diperintahkan dan dihalalkan oleh Allah bagi kalian yaitu melalui qubul (vagina).⁵

Para imam mazhab sepakat bahwa haram hukumnya menyetubuhi wanita pada hari-hari haid sebelum darah haidnya berhenti dan bersuci. Menurut Mazhab Ḥanafī, seorang suami boleh menyetubuhi istrinya setelah darah haid dan nifasnya telah berhenti. Dijelaskan berhentinya darah pada masa haid adalah sepuluh hari batas maksimal dan pada masa nifas adalah empat puluh hari batas maksimal. Jadi jika darah tersebut berhenti setelah batas maksimal keluarnya, maka boleh bagi suami menyetubuhinya walaupun istrinya itu belum mandi wajib.⁶

Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat. Seseorang yang melakukan apa yang dilarang atasnya, seperti berjalan dibelakang wanita, berjimak saat sedang haid, ataupun melakukan perbuatan keji, lalu ia kembali kepada Allah, Allah akan memberikan

⁵ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 185.

⁶ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 291; Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 366.

ampunan bagi hamba yang tidak menyerah akan kasih sayangNya, dan Allah menyukai orang-orang yang menyucikan diri.⁷

QS. Al-Baqara [2] ayat 222 ini membahas mengenai larangan untuk mendekati wanita yang haid, dalam artian menyetubuhinya. Sebab darah haid itu termasuk sebuah kotoran. Larangan ini mengajarkan untuk bersikap moderat pada wanita-wanita yang sedang haid. Dikarenakan bangsa Yahudi dan Majusi sangat menghindari wanita yang sedang haid dalam segala hal, bahkan tidak memberikan makanan, minuman, dan tempat tinggal, sedangkan bangsa Nasrani tidak menghindari wanita yang haid sama sekali bahkan dalam hal jimak.

Jadi Islam datang sebagai sebuah petunjuk bahwa ini merupakan salah satu dari rahmat Allah kepada hambaNya, sebab ketika wanita sedang dalam keadaan haid kondisi jiwa dan psikologisnya sedang tidak stabil, maka dengan petunjuk dari ayat ini digugurkanlah hak suami menggauli istrinya untuk menjaga kondisi tubuh sang istri. Dari segi kesehatan juga melakukan hubungan seksual saat sedang haid sangat berbahaya, sebab selaput yang menutupi dinding rahim terkelupas dan rahim dalam kondisi yang rentan diserang penyakit, kerana daya tahan vagina untuk memerangi bakteri sedang dalam kondisi terendahnya. Sehingga hal ini berpotensi menimbulkan penyakit pada alat kelamin.

Demikianlah Allah dengan rahmatNya, melarang menggauli wanita yang sedang haid sampai ia bersuci karena terdapat hikmah yang luar

⁷ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 184-185.

suatu keinginan untuk melaksanakan salat sebagaimana disebutkan pada surat Al-Nahl ayat 98 pada kalimat *faidhā qara'ta al-qur'āna* (apabila kamu membaca Al-Qur'an) menunjukkan keinginan untuk membaca Al-Qur'an. Karena suatu kemauan atau keinginan ditandai dengan adanya fi'il dengan fi'il (kata kerja), di mana pekerjaan itu terjadi akibat adanya keinginan melakukannya. Adanya suatu akibat karena ada suatu sebab, susunan kalimat seperti ini biasanya digunakan untuk memudahkan dalam meringkas, contoh dari sebab akibat ini seperti pada kalimat pinjam meminjam.¹⁰

Kemudian yang ditetapkan untuk melakukan wudhu adalah bagi orang-orang yang berhadās. Riwayat dari Ibn 'Abbās ra, "atau: karena tidur", sebab tidur menandakan adanya hadās. Lalu Rasulullah SAW beserta para sahabat melakukan wudhu setiap hendak salat. Sebagaimana dikatakan bahwa wudhu pada setiap akan melaksanakan salat merupakan kewajiban pada awal yang difardhukan.¹¹

Kemudian *wa aydiyakum ila al-marāfiqi* (dan kedua tanganmu sampai kedua siku) pada kalimat tersebut *ila* menunjukkan makna dari suatu batas akhir secara mutlak. Adapun kata *ila* ini bisa menunjukkan tujuan yang akan dituju itu masuk atau diluar suatu hukum dan hal ini merupakan perkara yang ditunjukkan dengan dalil. Yang menunjukkan pada makna yang tidak masuknya isim setelah *ila* pada hukum, seperti pada QS. Al-Baqara [2] ayat

¹⁰ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 429.

¹¹ *Ibid.*, 429.

280 *fanaziratun ila maysaratin* (maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan) artinya karena sesungguhnya kesusahan itu merupakan alasan untuk memberikan kelapangan supaya bisa meringankan kesusahan, dan jika memasukkan ini kepada hukum maka yang menjadi alasan untuk memberikan kelapangan akan menjadi dua hal yaitu dalam keadaan yang kesusahan dan keadaan yang menguntungkan. Contoh lain dalam QS. Al-Baqara [2] ayat 187 *al-ṣiyāmu ila al-layli* (Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai [datang] malam) apabila pada ayat ini isim setelah *ila* termasuk yang dikenai hukum, maka jika sudah masuk waktu malam puasa tetap harus dilanjutkan.¹²

Kemudian contoh kata *ila* yang menunjukkan isim setelahnya termasuk bagian yang dikenai hukum, seperti pada kalimat حفظت القرآن من أوله إلى آخره (saya hafal Al-Qur'an dari awal sampai akhir) karena dalam perkataan tersebut dianjurkan untuk menghafalkan Al-Qur'an secara keseluruhan. Contoh pada firman Allah QS. Al-Isrā' [17] ayat 1 *minna al-masjidi al-ḥarāmi ila al-masjidi al-aqṣa* (dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsa) sebagaimana telah dipelajari bahwa ketika ini terjadi diketahui bahwa Rasulullah SAW tidak berjalan menuju ke Baitul Maqdis tanpa memasukinya.¹³

¹² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 429-430.

¹³ *Ibid.*, 430.

Maka pada kalimat *ila al-marāfiqi* tidak menunjukkan adanya bukti salah satu dari kedua perkara seperti yang dijelaskan sebelumnya. Jumhur ulama mengambil tindakan kehati-hatian, jadi mereka memutuskan bahwa itu termasuk dalam hukum sehingga siku termasuk dalam bagian yang dibasuh. Sedangkan Zufar dan Dāwud mengambil dengan keyakinannya (ra'y) bahwa mereka tidak memasukannya. Disebutkan sebuah riwayat dari Nabi SAW sesungguhnya beliau mengalirkan air ke atas sikunya.¹⁴

Wamsahū biru'ūsikum (dan sapulah kepalamu) apa yang dimaksud disini adalah menempelkan lalu mengusap kepala. Mengusap sebagian kepala dengan mengambil usapan itu dan menempelkan usapan tersebut dengan kepala. Menurut Mazhab Mālikī beliau mengambil tindakan kehati-hatian maka beliau mewajibkan untuk meratakannya ke seluruh bagian kepala. Menurut Mazhab Shāfi'ī mewajibkan lebih sedikit apa yang menetes/ jatuh di kepala itu sudah bisa disebut mengusap. Sedangkan dalam kitab ini disebutkan bahwa Imam Al-Nasafi mengambil sebagaimana Nabi SAW, menurut riwayat beliau mengusap kepala sampai ke ubun-ubun beliau. Dan diperkirakan ubun-ubun itu seperempat bagian kepala.¹⁵

Wa arjulakum ila al-ka'bayn (dan [basuh] kakimu sampai dengan kedua mata kaki) dengan menisbatkan pada Syāmī, Nāfi', 'Alī dan Hafṣ, ini berarti membasuh wajah, membasuh kedua tangan sampai siku, dan membasuh kedua kaki sampai mata kaki, kemudian mengusap kepala, baik

¹⁴ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 430.

¹⁵ *Ibid.*

pada awal dan akhirnya. Pada qiraat selain itu dibaca dengan i'rabnya jer dan 'aṭaf pada kata kepala. Sebab kaki diantara tiga anggota tubuh yang termasuk dibasuh, yakni membasuh dengan menuangkan air di atasnya. Hal ini dicurigai sebagai pemborosan yang dicegah untuk dilakukan. Maka di'aṭafkan pada mengusap namun bukan sebagaimana mengusap kepala. Sebab perlu diingat bahwa menuangkan air pada kaki juga perlu dilakukan.¹⁶

Jadi *ila al-ka'bayn* ditunjukkan secara jelas dengan tujuan memperluas pikiran untuk lebih mempertimbangkan tujuan dari mengusap, karena mengusap tidak menjadikannya sebagaimana tujuan dalam syari'ah. Karena menurut para ahli ilmu ini terjadi karena pengaruh lingkungan. Adapun Rasulullah SAW melihat suatu kaum yang mereka mengusap kaki-kaki mereka ketika wudhu, maka beliau bersabda “Celakalah tumit-tumit dari api neraka” (HR Ahmad, Bukhari nomor 60, dan Muslim nomor 241). Sebuah riwayat dari 'Aṭa' berkata, “Demi Allah saya tidak tahu bahwa salah seorang dari para sahabat Nabi SAW ada yang mengusap kedua kakinya, padahal terdapat perintah untuk membasuh anggota badan tersebut untuk menyucikannya dari kotoran dan yang sejenis dengannya, karena itu nampak begitu jelas”. Sebab sikap seperti itu dinilai sangat primitif.¹⁷

Ibadah salat ini merupakan persembahan untuk Allah, dan berdiri dihadapan Allah dalam keadaan yang suci dari kotoran itu tindakan yang

¹⁶ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 430.

¹⁷ *Ibid.*

lebih dekat untuk memuliakan, supaya menyempurnakan dalam hal penyembahan, jika diilustrasikan sebagaimana seseorang yang ingin berdiri menghadap seorang raja. Sesungguhnya lebih utama bagi seseorang untuk salat dengan pakaian terbaiknya, karena semua itu dilakukan untuk menghormati dan memuliakan.¹⁸

Pada penggalan ayat *wa in kuntum junuban faṭṭahharū* (dan jika kamu junub maka mandilah) ini berarti diperintahkan untuk mandi seluruh badan. *Wa inkuntum marḍa aw ‘ala safarin aw jā’a aḥadun minkum* (dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan) ini sebagaimana pendapat Al-Rāzī yang memaknai kalimat *ja’a* bahwa seorang yang sakit dan musafir tidak harus melakukan tayamum jika tidak sedang berhadass. Kemudian *mina al-ghā’iṭi* diartikan sebagai tempat yang aman, dan itu adalah sebuah kiasan untuk menyebut buang air besar. *Aw lāmastumu al-nisā’a* (atau menyentuh perempuan), dan yang dimaksud menyentuh disini adalah jimak.¹⁹

Apabila dalam keadaan junub atau berhadass sebagaimana disebutkan di atas, dan tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih). Dengan cara mengusap muka dan tangan dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan seorang hamba, maka dalam bab taharah, di mana jika memenuhi syarat-syarat diperbolehkannya tayamum maka boleh untuk melakukannya. Oleh karena itu, Allah hendak membersihkan hambaNya dengan debu apabila tidak dapat mensucikan

¹⁸ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 431.

¹⁹ *Ibid.*

dengan air. Dalam penafsiran Imam Al-Nasafi menyebut bahwa keringanan untuk melakukan tayamum ini bagian dari berkah kenikmatan Allah yang dilimpahkan kepada hambaNya atas kehendak Allah, supaya senantiasa bersyukur atas karunia nikmat Allah yang telah diberikan.²⁰

Pada ayat ini, dijelaskan bahwa jika hendak melaksanakan suatu ibadah, khususnya salat seseorang haruslah dalam keadaan yang sudah bersuci. Karena dijelaskan oleh Imam Al-Nasafi bahwa salat ini adalah bentuk persembahan seorang hamba kepada Allah, maka haruslah menjadikan persembahan ini dengan sebaik-baiknya yang tujuannya untuk memuliakan Allah sebagai satu-satu Tuhan yang harus disembah. Maka diperintahkan melakukan salat ini dalam keadaan yang sudah bersuci, baik bersuci dengan mandi atau dengan wudhu. Sebagaimana dijelaskan dalam ayat ini yang menunjukkan langkah-langkah melakukan wudhu.

Dengan rahmat dari Allah, apabila seseorang tidak mampu melakukan wudhu, maka dapat menggantinya dengan tayamum (selama dalam kondisi yang diperbolehkan untuk melakukan tayamum). Betapa kasih sayang Allah sangatlah besar kepada hambaNya, yang tidak memerintahkan dengan paksaan dan tidak menyulitkan untuk melaksanakan ibadah, serta selalu memberikan kenikmatan yang lebih besar bagi hambaNya yang senantiasa bersyukur.

²⁰ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 431.

c. QS. Al-Muddathir [74]: 4

وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ

*“Dan pakaianmu bersihkanlah.”*²¹

Menurut Imam Al-Nasafi, perintah untuk membersihkan pakaian pada ayat ini adalah membersihkan dengan air dari segala najis. Karena sesungguhnya salat tidak sah kecuali dalam keadaan yang bersih. Membersihkan diri lebih utama dilakukan sebelum mengerjakan salat, atau dalam artian lain hendaknya untuk memendekkan pakaian, karena pada budaya masyarakat Arab dengan memanjangkan pakaian terlihat seperti sedang meyeret ekor dan bisa saja secara tidak sadar pakaian yang terseret tersebut terkena najis. Ayat ini juga ditafsirkan dalam makna lain bisa saja yang dimaksudkan untuk dibersihkan pada ayat ini adalah membersihkan diri dari perbuatan-perbuatan yang kotor. Sebagaimana dikatakan: Fulan membersihkan pakaiannya. Yang demikian itu menggambarkan bahwa Fulan mensucikan diri dari aib-aib, sebab jika Fulan mengotori pakaiannya maka sama saja dia orang yang berkhianat. Karena sesungguhnya jika ia menyucikan batinnya, maka ia juga menyucikan hal-hal yang tampak pada lahiriahnya.²²

Pada ayat ini Imam Al-Nasafi menjelaskan bahwa bersuci yang dilakukan secara hukmi dan maknawi memiliki hubungan yang sangat erat. Bersuci secara hukmi disini hendaknya membersihkan pakaian

²¹ Al-Qur'an dan Terjemah, 74: 4.

²² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 3, 562.

dengan air yang bersih supaya dapat menghilangkan segala najis yang ada di pakaian tersebut. Sebagaimana yang sudah kita ketahui bahwa syarat sahnya salat adalah dalam keadaan yang suci, baik itu suci badannya, pakaiannya, dan tempatnya. Maka sangatlah penting untuk memperhatikan dengan teliti kebersihan sebelum mengerjakan salat. Lalu bersuci secara maknawi diperintahkan untuk membersihkan diri dari perbuatan-perbuatan yang buruk dan kotor, seperti halnya berkhianat, menggunjing dan mengolok-olok orang lain, dan hal-hal buruk lainnya. Karena dengan membersihkan diri dari perbuatan buruk dapat menjadikan hati lebih beriman dan bertakwa, sehingga seseorang dengan hati yang bersih akan ikut memperbaiki segala hal yang berkaitan dengan lahiriyahnya.

2. Wudhu dan Tayamum

Wudhu merupakan salah satu cara bersuci yang menjadi salah satu syarat sahnya salat. Wudhu secara bahasa berarti indah dan bersinar. Dan secara syariat wudhu adalah menyucikan sesuatu dengan menggunakan air pada anggota tertentu dengan cara tertentu. Cara bersuci ini sebagai salah satu cara membedakan umat Islam dengan umat lain karena pada umat lain tidak ada persyaratan berwudhu untuk melakukan ibadah mereka.²³ Apabila tidak dapat melakukan wudhu dengan alasan yang dibolehkan, maka bisa menggantinya dengan tayamum. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

²³ Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 181.

a. QS. Al-Māida [5]: 6

Pada QS. Al-Māida [5] ayat 6 telah disebutkan bahwa ada empat rukun wudhu, yaitu membasuh muka, membasuh kedua tangan sampai kedua siku, mengusap kepala, dan membasuh kaki. Mengenai hal ini para Imam mazhab sepakat bahwa keempatnya bagian dari rukun wudhu sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut. Dalam rukun wudhu Mazhab Ḥanafī tidak menambahkan rukun lain selain empat hal yang disebutkan tadi.²⁴

Kemudian dalam rukun wudhu terdapat perbedaan pendapat mengenai membasuh kepala. Hal ini juga tampak dijelaskan pada penafsiran Imam Al-Nasafī, bahwa Mazhab Mālikī menyatakan bahwa yang wajib dibasuh adalah seluruh bagian kepala, karena ini sebagai bentuk dari kehati-hatian beliau. Mazhab Ḥanbalī memiliki pendapat yang sama dengan Mālikī hanya saja beliau juga menyatakan bahwa telinga termasuk dalam bagian kepala yang wajib diusap. Mazhab Ḥanafī mewajibkan bagian kepala yang diusap sampai pada ubun-ubun yang diperkirakan seperempat bagian kepala atau sebesar ukuran telapak tangan. Dan Mazhab Shāfi'ī berkata bahwa yang wajib diusap adalah sebagian dari kepala walaupun sedikit.²⁵

Mengenai membasuh kedua kaki sampai ke mata kaki, pada QS. Al-Māida [5] ayat 6 terdapat dua qiraat sehingga menjadikan perbedaan arti. Pada qiraat Syāmī, Nāfi', 'Alī, dan Hafṣ, dibaca dengan menashobkannya

²⁴ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 430; Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 114.

²⁵ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 131-132.

menjadi “*wa arjulakum*” yang dimaknai dengan membasuh kedua kaki, karena cara baca ini di’atafkan pada *wujūhakum wa aidiyakum ila al-marāfiqi*. Pendapat ini disepakati oleh keempat mazhab tanpa ada perbedaan. Kemudian dibaca dengan i’rab jer menjadi “*wa arjulikum*” karena di’atafkan pada *wamsahū bi ru’ūsikum* maka dimaknai dengan mengusap kaki,²⁶ yang mengikuti pendapat ini adalah Syi’ah Imamiyah.²⁷

Kemudian yang menjadi sebab diwajibkannya wudhu adalah bagi orang-orang yang berhadas. Dalam penafsiran QS. Al-Māida [5] ayat 6 disebutkan riwayat dari Ibn ‘Abbās ra, tidur menandakan adanya hadas. Hadas yang bisa dihilangkan dengan wudhu ini adalah hadas kecil, yang ada beberapa amalan yang tidak akan diterima secara syariat apabila tidak berwudhu. Amalan-amalan itu diantaranya adalah salat, thawaf, memegang dan membawa mushaf. Dan di dalam tafsir ayat ini disebutkan sebuah riwayat bahwa Rasulullah saw beserta para sahabat melakukan wudhu setiap hendak salat.²⁸ Sebagaimana dikatakan bahwa wudhu pada setiap akan melaksanakan salat itu sebagai fardhu yang diutamakan.²⁹

Jika tidak memperbarui wudhu setiap akan salat juga boleh dilakukan selama wudhu yang dilakukan belum batal karena hadas. Pernyataan ini berdasarkan pada apa yang dilakukan Nabi Muhammad saw saat

²⁶ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 430;

²⁷ Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 190.

²⁸ Pada catatan kaki kitab *Madārik Al-Tanzīl Wa Haqāiq Al-Ta’wīl*, disebutkan bahwa ini riwayat dari Ibn Jarīr yang ditulis dalam kitab tafsir beliau.

²⁹ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 429.

penaklukan Makkah, beliau melakukan beberapa kali salat dengan satu kali wudhu. Dan Al-Bukhari juga meriwayatkan dari Suwaid bin Nu'man, "Sesungguhnya Rasulullah melakukan salat ashar, kemudian beliau makan tepung gandum, kemudian beliau salat maghrib dan tidak wudhu kembali." Dan masih banyak hadis lain yang serupa. Oleh sebab itu, para fuqaha berkata, boleh bagi seorang muslim untuk melaksanakan salat fardhu atau pun yang sunnah sekehendaknya sepanjang wudhunya belum batal karena hadas.³⁰

Namun demikian, dianjurkan juga untuk memperbarui wudhu setiap hendak akan salat. Ini berdasar pada hadis riwayat Al-Bukhari dari Anas, dia berkata: "Rasulullah saw selalu mengambil wudhu baru ketika akan salat. Maka dikatakan padanya; Lalu apa yang kalian lakukan? Dia berkata: salah seorang diantara kami mencukupkan dengan satu wudhu sebelum batal karena hadas." Dari sini dapat dipahami bahwa Rasulullah kembali mengambil wudhu walau beliau tidak batal. Dari hadis lain yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah, Rasulullah saw bersabda, "Seandainya saya tidak membuat umatku mengalami kesulitan, niscaya saya perintahkan mereka berwudhu setiap akan salat, dan dalam setiap wudhu hendaknya dia bersiwak." Dapat dipahami bahwa ini juga merupakan sebuah anjuran jika terkena suatu hadas maka hendaknya segera melakukan wudhu dan tidak perlu menunggu hingga datang waktu salat.³¹

³⁰ Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 207-208.

³¹ *Ibid.*, 208.

Pada penafsiran QS. Al-Māida [5] ayat 6 juga dijelaskan mengenai bersuci dengan mandi dan penjelasan lebih lanjut mengenai mandi akan dibahas pada penjelasan berikutnya. Kemudian apabila wudhu dan mandi ini tidak dapat dilakukan karena ada suatu sebab yang dibenarkan syariat, maka keduanya itu boleh digantikan dengan tayamum.³²

Jadi secara simbolis tayamum adalah cara bersuci sebagai ganti dari mandi dan wudhu tatkala tidak ada air baik secara hakikat ataupun makna (hukmi). Allah tidak akan pernah mensyariatkan sesuatu dengan sia-sia, sebagaimana tayamum ini memiliki hikmah juga didalam pensyariatannya. Seperti yang dikatakan Ibn Qayyim, Al-Sha'ranī, Al-Dahlul, dan Syekh Rashid Riḍa, tayamum sebagai suatu kemudahan bagi manusia, yang menggeser sesutu yang berat dengan didatangkannya pengganti supaya tidak melalaikan kewajiban dan tidak pula meninggalkan taharah. Jadi tayamum ini merupakan bentuk penurunan dari bersuci yang sebenarnya wudhu dan mandi berubah menjadi tayamum yang memiliki keserupaan sehingga dapat disebut sebagai salah satu bentuk dari bersuci.³³

Jadi dari sini dapat dipahami bahwa tayamum adalah sebagai bentuk pengganti wudhu bagi orang-orang yang berhadad dan tidak menemukan air, dan jika tidak memenuhi syarat-syarat diperbolehkannya tayamum maka tidak diizinkan untuk melakukannya. Maka disyariatkannya tayamum ini sebagai bentuk nikmat dari Allah kepada hamba-hambaNya yang telah

³² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 430.

³³ Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 333-335.

memberikan keringanan dan kemudahan untuk menjalankan perintah Allah sebagai bentuk ketaatan kita untuk tidak melalaikan kewajiban. Maka hendaknya kita banyak bersyukur atas segala nikmat yang telah dilimpahkan.

b. QS. Al-Nisā' [4]: 43

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا
عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ
أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendekati salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci). sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun.”³⁴

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan peristiwa di mana Abd Al-Rahman bin ‘Auf sedang mengadakan sebuah perjamuan makan dan minum, dan mengundang beberapa orang sahabat nabi. Ketika itu minum khamr masih diperbolehkan, maka makan dan minumlah mereka. Dan dalam keadaan mabuk (hilang akal) salah seorang diantara mereka

³⁴ Al-Qur'an dan Terjemah, 4:43.

menjadi imam salat maghrib, dan membaca *qul yā ayyuhal kāfirūn a‘bud mā ta‘budūn wa antum ‘ābidūna ma a‘bud*, kemudian turunlah ayat ini.³⁵

Bagi orang-orang yang beriman dilarang untuk mendekati salat jika masih dalam keadaan mabuk sehingga dapat mengerti apa yang diucapkan, artinya dalam bacaan Al-Qur’an. Ayat ini menjadi dalil bahwa apa yang dilakukan pemabuk tersebut bukanlah kemurtadan, hanya karena membaca surat Al-Kāfirūn dengan tidak lengkap sehingga dicela sebagai kafir, dan dia tidak dihakimi sebagai kafir sampai dia menyatakan masih beriman. Karena umat telah sepakat bahwa siapapun yang mengucapkan kata kekafiran dengan lidahnya karena kesalahan, dia tidak dinilai sebagai orang kafir.³⁶

Wa lā junuban (sedang kamu dalam keadaan junub) berkedudukan sebagai ‘Aṭaf pada kalimat *wa antum sukāra* karena kedudukan kata yang diikuti dengan waw yang dinaṣabkan menunjukkan suatu keadaan, karena itu dapat dikatakan *wa lā taqrabū al-ṣalāt sukāra wa lā junuban* (janganlah kamu mendekati salat sedang kamu dalam keadaan mabuk dan junub). Dalam hal junub tidak ada perbedaan baik itu sendiri atau bersama, laki-laki atau perempuan, karena kata junub disini merupakan isim yang maksud sejatinya adalah maṣdar yang mengarah pada kata *al-ijnāb*.³⁷

³⁵ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 359; Al-Wahidi Al-Nisaburi, *Asbaabun Nuzul*, terj. Moh. Syamsyi (Surabaya: Amelia, 2014).

³⁶ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 359-360.

³⁷ *Ibid.*, 360.

Illā ‘ābirī sabīl (terkecuali sekedar berlalu saja) menjadi kata sifat pada *junuban*, jadi dapat dikatakan “janganlah kamu salat dalam keadaan junub selain bagi orang yang lewat”, artinya penduduk mukim yang junub bukan musafir. Apa yang dimaksud junub disini adalah orang-orang yang belum mandi suci. Sebagaimana dikatakan: janganlah mendekati salat selain orang-orang yang mandi.³⁸

Lalu bagi para musafir yang kehabisan air maka bertayamum. Uraian tentang tayamum bagi musafir kebanyakan terjadi karena kehabisan air. Pada mazhab Imam Ḥanafi, dan Imam Shāfi‘ī, meriwayatkan dari ‘Alī ra. bahwa, *lā taqrabū al-ṣalāt* (janganlah kamu mendekati salat) diartikan juga sebagai tempat salat, yaitu masjid. Maka orang yang sedang dalam keadaan junub tidak boleh mendekati masjid, kecuali hanya melintas di dalamnya. Ini berarti diizinkan bagi seseorang yang dalam keadaan junub untuk menyeberang masuk ke dalam masjid jika ada suatu hajat tertentu.³⁹

Wa inkuntum marḍa aw ‘ala safarin aw jā’a aḥadun minkum min al-ghā’iti (dan jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau datang dari tempat buang air) dapat diartikan sebagai tempat yang lapang dari bumi, mereka biasa datang pada tempat itu untuk buang air, dan itu menjadikan mereka berhadass. *Aw lāmastumu al-nisā’* (atau kamu telah menyentuh perempuan) ini diartikan dengan jimak, sebagaimana riwayat dari ‘Alī ra

³⁸ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 360.

³⁹ *Ibid.*

dan Ibn ‘Abbās. *Falam tajidū mā’a* (kemudian kamu tidak mendapatkan air), berarti tidak bisa menggunakan air karena kehabisan, atau karena jarak, atau karena alat untuk mengaksesnya, atau karena membahayakan hidup, karena ada binatang buas, karena ada musuh.⁴⁰

Fatayammamū (maka bertayamumlah) yang termasuk dalam syarat diperbolehkannya tayamum ada 4 kondisi, yaitu orang yang sakit, musafir, orang yang berhadas, dan orang yang junub. Orang yang sakit diperbolehkan tayamum jika memiliki tubuh yang lemah dan kesulitan untuk bergerak, sehingga tidak dapat mencapai tempat air sendiri. Musafir yang sedang dalam keadaan kehabisan air juga diperbolehkan untuk tayamum. Orang yang berhadas dan junub diperbolehkan untuk tayamum ketika mereka tidak dapat menemukan air.⁴¹

Ṣaīdan (tanah) menurut Al-Zajāj, yang dimaksudkan adalah permukaan bumi, yaitu debu atau yang sejenis dengannya. Dan batu yang di atasnya tidak ada debunya juga bisa digunakan bertayamum dengan menyentuhkannya pada tangan dan mengusapnya, dan dengan itu sudah bisa dikatakan bersuci. *Ṭayyiban* (yang baik) dalam hal bersuci. *Famsaḥū biwujūhikum wa aydiyakum* (sapulah mukamu dan tanganmu) pada kalimat tersebut ba’ sebagai tambahan saja. *Inna Allah kāna ‘afuwwan*

⁴⁰ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 360.

⁴¹ *Ibid.*, 360.

(sesungguhnya Allah Maha Pemaaf) dengan memberikan keringanan dan kemudahan, *ghafūrā* (Maha Pengampun) dari kesalahan dan kelalaian.⁴²

Penafsiran mengenai tanah yang dapat digunakan untuk bertayamum, para imam mazhab memiliki pendapatnya masing-masing. Menurut Mazhab Ḥanafī, tanah yang mensucikan itu adalah segala sesuatu yang sejenis dengan tanah. Seperti halnya debu, pasir, krikil, batu (walaupun batu itu licin), dan tanah bergaram yang mengeras berasal dari tanah. Boleh juga bertayamum dengan debu yang berada di atas barang tambang asalkan barang tambang tersebut belum dipindahkan dari tempat asalnya.⁴³

Dibolehkan juga dengan batu bata yang dibakar, tetapi dengan abu bakar tidak diperbolehkan sebagaimana tidak boleh juga dengan es batu, tepung, pepohonan, kaca, kapur tohor, racun, *maghrāh* (tanah liat berwarna merah biasanya dipakai mencelup pakaian), belerang, dan batu permata firus. Akan tetapi bertayamum dengan menggunakan tanah yang telah tercampur dengan sesuatu yang bukan dari jenis tanah, dan yang mencampurinya itu lebih banyak, maka hukumnya tidak boleh. Namun jika lebih banyak kadar tanahnya atau tanah dan yang mencampuri itu sama, maka masih diperbolehkan bertayamum dengan itu.⁴⁴

Kemudian bertayamum dengan cara mengusapkan tanah tersebut pada anggota tayamum sebagaimana dijelaskan pada ayat di atas yaitu wajah dan tangan. Tidak disebutkan secara pasti batas yang harus diusap, namun

⁴² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 361.

⁴³ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 348.

⁴⁴ *Ibid.*, 349.

dijelaskan oleh para imam mazhab wajib mengusap seluruh bagian wajah dari mulai tumbuhnya rambut, pangkal telinga, sampai ujung dagu. Dan untuk batas tangan Mazhab Mālikī dan Ḥanbalī hanya mewajibkan sampai pergelangan tangan saja, untuk Mazhab Shāfi'ī wajib sampai siku.⁴⁵

QS. Al-Nisā' [4] ayat 43, dilihat dari sistematika penafsiran yang Imam Al-Nasafī jelaskan diatas, beliau mengawali penafsiran dengan menyebutkan sebab diturunkannya ayat ini yang berkaitan dengan peristiwa perjamuan makan yang diadakan oleh Abd Al-Rahman bin 'Auf yang pada perjamuan tersebut disediakan makanan dan minuman khamr (dijelaskan pada masa itu khamr masih diperbolehkan), maka makan dan minumlah mereka sampai dalam keadaan mabuk. Maka turunlah ayat ini untuk menunjukkan bahwa khamr lebih banyak mengandung kerugian karena menyebabkannya hilang akal sehingga mengganggu kekhusukan dalam salat. Lalu pada keterangan selanjutnya dilarang pula mengerjakan salat dalam keadaan junub. Sebab junub termasuk hadas besar yang harus mensucikan diri dengan mandi.

Apabila tidak dapat menemukan air, maka diperbolehkan mengganti mandi dan wudhu dengan tayamum. Pada ayat ini dijelaskan syarat-syarat diperbolehkannya melakukan tayamum diantaranya, seorang musafir yang kehabisan air, atau karena jarak mencapai sumber air sangat jauh untuk dijangkau, atau karena tidak ada alat untuk mengambil air, atau karena adanya binatang buas disekitar sumber air atau adanya musuh sehingga

⁴⁵ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 350-351.

dapat membahayakan hidupnya. Selain bagi musafir yang telah kehabisan persediaan air, orang sakit yang memiliki tubuh lemah sehingga kesulitan untuk bergerak menuju tempat air sendiri juga boleh melakukan tayamum. Bagi orang yang berhadas dan junub yang tidak menemukan air juga diperbolehkan bertayamum.

Tayamum diperintahkan dilakukan dengan menggunakan tanah yang baik atau suci. Yang dimaksud disini suci dan menyucikan, dan tanah yang bisa digunakan adalah yang termasuk bagian dari bumi, terdapat penjelasan tersendiri dari setiap mazhab mengenai tanah yang bisa digunakan untuk tayamum, dan pada penafsiran Imam Al-Nasafi pendapat beliau sejalan dengan Mazhab Hanafi.

Disyariatkannya tayamum adalah sebagai bentuk keringanan dan kemudahan dari Allah bagi umat Islam sebagai pengganti wudhu dan mandi untuk melaksanakan ibadah, sebab Allah tidak akan membebani hambaNya diluar kemampuannya. Jadi tayamum adalah sebagai bentuk keringanan bagi musafir yang kehabisan air, orang yang sakit parah, dan orang yang berhadas yang tidak menemukan air. Ini juga menunjukkan betapa pentingnya melakukan taharah sebelum melaksanakan ibadah, supaya ibadah yang dilakukan sah dan diterima oleh Allah. Maka sesungguhnya Allah itu Maha Pemaaf dan Maha Pengampun pada hambaNya yang melakukan kesalahan dan kelalaian.

3. Mandi

Mandi secara bahasa dikatakan dengan *al-ghusl* berarti suatu tindakan yang dilakukan oleh seorang dengan menuangkan air pada seluruh badannya dan menggosoknya. Jika dikatakan *Al-ghisl* adalah sabun atau semacamnya. Jika disebut *Al-ghasl* berarti air yang digunakan untuk mandi. Sedangkan pengertian mandi menurut syara' adalah menggunakan air yang suci dan mensucikan ke seluruh badan dengan cara yang khusus.⁴⁶

Mandi yang akan dibahas pada bab ini adalah mandi yang diwajibkan karena adanya hadas besar. Cara bersuci dengan mandi ini sebagaimana yang dijelaskan oleh para imam mazhab adalah wajib meratakan air ke seluruh bagian badan. Yang menjadi perbedaan adalah pada bagian mulut dan hidung, di mana Imam Ḥanafī dan Ḥanbalī berpendapat mulut dan hidung termasuk dalam bagian dari badan yang wajib untuk dibersihkan ketika mandi. Sedangkan Imam Shāfi'ī dan Mālikī menyatakan bahwa yang wajib itu hanyalah membasuh bagian luar badan.⁴⁷

Sebagaimana yang difirmankan Allah dalam QS. Al-Baqara [2]: 222, penjelasan mengenai mandi pada ayat ini berhubungan dengan keadaan haid. Cara mandi pada wanita haid yang akan bersuci tidak jauh berbeda dari cara mandi junub sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Yang membedakan hanya dalam hal yang berhubungan dengan darah dan cara membersihkan bekas-bekasnya. Dalam sebuah riwayat dari Aisyah, bahwa Rasulullah

⁴⁶ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 223.

⁴⁷ *Ibid.*, 251.

mengajarkan bagaimana cara mandi kemudian mengambil secarik kain yang diolesi minyak kasturi dan dia bersuci dengannya. Yang dimaksudkan disini untuk menghapus bekas darah dengannya dan mencuci kemaluan hingga bersih.⁴⁸

Kemudian jika sudah bersuci dari haid ini, boleh bagi wanita untuk menjalankan ibadah seperti salat. Dan pada ayat ini juga dijelaskan boleh bagi para suami untuk menjimak istrinya yang sudah suci dan mensucikan diri, dengan cara yang dihalalkan oleh Allah. Pada ayat ini juga disebutkan terdapat dua qiraat yang menjadikannya dapat diartikan bahwa boleh menjimak wanita yang sudah berhenti darahnya walaupun ia belum mandi junub.⁴⁹

Lalu pada QS. Al-Māida [5]: 6 dan QS. Al-Nisā' [4]: 43 disebutkan bahwa bagi orang yang dalam keadaan junub diperintahkan baginya untuk mandi junub dahulu sebelum melaksanakan ibadah salat. Sebagaimana cara mandi yang telah dijelaskan sebelumnya. Apabila tidak dapat menemukan air karena kehabisan air, atau karena jarak, atau karena tidak adanya alat untuk mengakses air, atau karena adanya binatang buas dan musuh, serta sesuatu yang lain yang dapat membahayakan hidup, maka boleh mengganti mandi tersebut dengan tayamum.⁵⁰

⁴⁸ Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 368-369.

⁴⁹ Al-Jazīrī, *Fiqh Empat Madzhab*, 291.

⁵⁰ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 360 dan 431.

B. Metode dan Corak Penafsiran Imam Al-Nasafi

Seseorang dalam menulis sebuah kitab tafsir, pasti memiliki metode dan corak tafsir yang menjadi pedomannya untuk menyelesaikan karya tersebut. Tidak terkecuali Imam Al-Nasafi, yang dalam menafsirkan ayat-ayat taharah beliau juga memiliki metode tafsir dan corak tafsir yang dianutnya. Berikut akan dijelaskan metode dan corak tafsir dari Imam Al-Nasafi dalam menafsirkan ayat-ayat taharah.

1. Metode Tafsir *Al-Nasafi*

Pada kitab Tafsir *Al-Nasafi* ini dapat dilihat penafsiran beliau khususnya pada ayat-ayat taharah di atas mengikuti metode tafsir analitis (*taḥlīlī/ tafṣīlī*). Dengan berdasarkan pada karakteristik dari metode analitis (*taḥlīlī/ tafṣīlī*) ini dapat dilihat bahwa penafsiran Imam Al-Nasafi juga memiliki karakteristik yang sama. Diantaranya seperti menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan urutan mushaf yakni ayat demi ayat dan surat demi surat.

Selanjutnya beliau menerangkan *asbāb al-nuzūl*, hal ini sebagaimana beliau dalam menafsirkan QS. Al-Nisā' [4] ayat 43. Diceritakan ayat ini turun berkenaan dengan peristiwa Abd Al-Raḥman bin 'Auf sedang mengadakan sebuah perjamuan makan, dan mengundang beberapa orang sahabat nabi. Pada perjamuan itu juga disediakan minum-minuman seperti khamr, karena masa itu minum khamr masih diperbolehkan, namun khamr lebih banyak mengandung kerugian karena menyebabkannya hilang akal sehingga mengganggu kekhusukan dalam salat.⁵¹

⁵¹ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 359.

Pada QS. Al-Baqarah [2] ayat 222, pertama-tama Imam Al-Nasafi juga menerangkan mengenai sebab turunnya ayat ini yang berkaitan dengan perlakuan bangsa Yahudi, Nasrani, dan Majusi terhadap wanita yang sedang haid. Bangsa Yahudi dan Majusi sangat menghindari wanita yang sedang haid dalam segala hal, bahkan mereka sampai tidak memberikan makanan, minuman, dan tidak pula memberikan tempat tinggal pada wanita-wanita yang sedang haid. Sedang bangsa Nasrani tetap melakukan hubungan suami istri tanpa memedulikan dalam keadaan haid atau tidak. Maka Allah menurunkan ayat ini sebagai pelajaran bagi umat muslim untuk berlaku tengah-tengah (moderat) dari kedua perilaku itu, yakni yang dimaksud menghindari wanita haid pada ayat ini adalah dalam hal jimak saja.⁵²

Karakteristik lain dari Tafsir *Al-Nasafi* yang sesuai dengan metode *tahliḥī* adalah terdapat penjelasan mengenai munāsabā seperti pada QS. Al-Nisā' [4] ayat 43 dengan QS. Al-Māida [5] ayat 6, yang membahas mengenai wudhu dan tayamum.⁵³ Selain itu, pada QS. Al-Māida [5] ayat 6 dengan surat Al-Nahl [16] ayat 98, pada penafsiran Imam Al-Nasafi dijelaskan *idhā quntum ila al-ṣalati faghsilū wujūhakum* (apabila kamu hendak mengerjakan salat maka basuhlah wajahmu) sebagaimana *faidhā qara'ta al-qurāna* (apabila kamu membaca Al-Qur'an). Potongan kedua ayat tersebut saling menunjukkan hubungan di mana apabila hendak mengerjakan salat dan membaca Al-Qur'an disyariatkan untuk melakukannya dalam keadaan yang

⁵² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 184-185.

⁵³ *Ibid.*, 359-361 dan 429-431.

suci yakni telah berwudhu, karena wudhu ini juga termasuk dalam syarat sahnya salat.⁵⁴

Menyebutkan pendapat-pendapat yang berkaitan dengan tafsiran ayat baik itu dari Nabi, sahabat, para tabi'in, maupun dari para mufasir lain, juga merupakan karakteristik dari metode taḥfīfī. Dalam Tafsir *Al-Nasafī* tidak diragukan lagi beliau menyebutkan riwayat-riwayat dari para sahabat mengenai sabda Nabi Muhammad SAW. yang berkaitan dengan penjelasan ayat itu. Seperti pada riwayat asbāb al-nuzūl QS. Al-Baqarah [2] ayat 222 yang didapati sahabat bernama Abū Al-Daḥdāḥ bertanya pada Rasulullah SAW tentang perlakuan terhadap wanita yang haid. Kemudian masih pada ayat yang sama juga disebutkan riwayat dari 'Aisyah mengenai yang harus dihindari adanya tanda darah pada wanita haid.⁵⁵ Juga menyebutkan riwayat Qiraat Kūfī. Kemudian pada QS. Al-Māida [5] ayat 6 disebutkan hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbās tentang tidur sebagai tanda hadas. Riwayat dari 'Aṭā' tentang seorang yang mengusap kaki pada saat wudhu. Lalu beberapa riwayat mengenai qiraat seperti Imam Shāmī, Imam Nāfi', 'Alī, dan Hafṣ.⁵⁶

Selain itu pada Tafsir *Al-Nasafī* ini juga menyebutkan pendapat-pendapat dari para imam mazhab. Seperti pada QS. Al-Baqara [2] ayat 222 disebutkan pendapat dari Imam Ḥanafī dan Imam Shāfi'ī.⁵⁷ Pada QS. Al-Nisā' [4] ayat 43 juga didapati pendapat dari Imam Ḥanafī dan Imam Shāfi'ī

⁵⁴ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 429.

⁵⁵ *Ibid.*, 184-185.

⁵⁶ *Ibid.*, 429-431.

⁵⁷ *Ibid.*, 185.

yang mengambil riwayat dari ‘Alī dan Ibn Al-‘Abbās mengenai tayamum.⁵⁸ Pada QS. Al-Māida [5] ayat 6 juga menyebut pendapat Imam Ḥanafī, Imam Shāfi‘ī, dan Imam Mālikī mengenai mengusap kepala.⁵⁹

Dan terdapat pendapat dari mufasir lain yang disebutkan pada tafsir ini adalah seperti pada QS. Al-Māida [5] ayat 6, yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad SAW dan para sahabat memperbarui wudhu setiap akan salat. Pada penjelasan tersebut diberi catatan kaki bahwa Imam Al-Nasafī merujuk dari Ibn Jarīr yang menjelaskan hal ini dalam kitab tafsirya yaitu *Tafsir Al-Ṭabarī*. Pada ayat ini dirujuk pula pendapat dari Al-Rāzī yang pada kalimat *Wa inkuntum marḍā aw ‘ala safarin aw jā’a aḥadun minkum* beliau memaknai kata *jā’a* disini bahwa tidak diwajibkan bagi orang yang sedang sakit atau sedang dalam perjalanan (musafir) untuk melakukan tayamum, apabila orang tersebut tidak dalam keadaan hadas.⁶⁰

2. Corak Tafsir *Al-Nasafī*

Pada kitab *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl* melihat dari data yang telah dipaparkan di atas, kitab tafsir ini termasuk pada corak kombinasi. Peneliti menyebut tafsir ini sebagai corak kombinasi, karena dari penafsiran ketujuh ayat di atas hampir memiliki porsi yang sama dalam menyebutkan corak bahasa (*lughawi*) dan corak fikih (*fiqh*). Dan dalam penafsirannya,

⁵⁸ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 360.

⁵⁹ *Ibid.*, 430.

⁶⁰ *Ibid.*, 429 dan 431.

kedua corak tersebut saling memiliki keterkaitan untuk membentuk suatu makna yang utuh pada ayat-ayat yang ditafsirkan. Pada tiga ayat disebutkan corak bahasa dan corak fikih secara bersamaan, dan pada satu ayat hanya menyebut corak fikih saja, sebagaimana penjelasan berikut:

- a) Pada QS. Al-Baqara [2] ayat 222 dijelaskan bahwa yang harus dihindari dari wanita haid adalah lubang-lubang kemaluan ini berdasar pada pendapat Abī Ḥanifa dan Abū Yūsuf, ditambah dengan pendapat dari Muḥammad rahimahullah berkata tidak wajib menghindari kecuali farji. Dan dari ‘Aisyah ra bahwa yang harus dihindari hanya jika adanya tanda darah. Kemudian pada ayat ini juga dijelaskan terdapat dua qiraat dalam membaca lafad *ḥatta yaṭhurna* (sebelum mereka suci) dibaca tasdid oleh Qiraat Qūfi selain Imam Hafṣ sehingga dapat diartikan mandi, di mana lafal aslinya adalah *yataṭahharna* kemudian huruf ta’ diidghomkan ke huruf tha’ karena memiliki pengucapan makhraj yang mirip. Dan yang membaca dengan lafal *yaṭhurna* berarti sampai putusnya (berhentinya) darah. Setelah menyebutkan kedua qiraat diikuti dengan menyebutkan pendapat dari Imam Shāfi’i yang meriwayatkan “jangan mendekatinya (wanita haid) sampai ia suci dan menyucikan diri”.⁶¹
- b) Pada QS. Al-Māida [5] ayat 6 penjelasan dari segi corak bahasa ada pada penafsiran kata *ila* menunjukkan makna dari sesuatu yang dituju secara mutlak. Dan dengan adanya kata *ila* ini dalam dalil, dapat menunjukkan pada tiga perkara, yaitu masuknya sesuatu yang dituju itu ke dalam

⁶¹ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 184-185.

hukum, atau tidak termasuk dalam hukum (sebagai makna batas akhir), atau tidak keduanya. Kemudian penjelasan secara fikih pada ayat ini nampak pada pembahasan mengusap kepala, yang pada penafsiran Imam Al-Nasafi tampak menyebutkan pendapat dari tiga mazhab yaitu Mazhab Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanafi. Lalu pada *wa arjulakum ila al-ka'bayn* terdapat dua cara membacanya, yang membaca dengan nas}ab, menisbatkan pada Qiraat Syāmī, Nāfi', 'Alī dan Hafṣ, ini berarti membasuh kedua kaki sampai mata kaki. Cara baca dengan i'rabnya jer menjadi *arjulikum* meng'athafkan pada *biru'ūsikum* yang dimaknai dengan mengusap kedua kaki. Penjelasan membasuh atau mengusap kaki ini juga masuk pada masalah fikih, di mana pada tafsir ini dijeslakan riwayat yang benar dari Nabi SAW adalah untuk membasuh kaki.⁶²

- c) Pada QS. Al-Muddathir [74]: 4 ayat ini menunjukkan tentang corak fikih, bahwa melaksanakan salat itu tidak sah kecuali dalam keadaan suci.⁶³
- d) Pada QS. Al-Nisā' [4]: 43 corak bahasa pada ayat ini ditujukan pada kalimat *wa lā junuban* (sedang kamu dalam keadaan junub) berkedudukan sebagai 'Aṭaf pada kalimat *wa antum sukāra* karena kedudukan kata yang diikuti dengan waw yang dinas}abkan menunjukkan suatu keadaan, karena itu dapat dikatakan janganlah kamu salat sedang kamu dalam keadaan mabuk dan junub. Dan dalam hal junub tidak ada perbedaan baik itu sendiri atau bersama, laki-laki atau

⁶² Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 429-431..

⁶³ *Ibid.*, jilid 3, 562.

perempuan, karena kata junub disini merupakan isim yang maksud sejatinya adalah maṣḍar yang mengarah pada kata *ijnāb*. Ditunjukkan juga pada kalimat *famsaḥū bi wujūhikum wa ayḍikum* (sapuluh mukamu dan tanganmu) pada kalimat tersebut ba' sebagai tambahan saja. Kemudian yang menunjukkan corak fikih pada ayat ini adalah pendapat Mazhab Ḥanafī dan Shāfi'ī mengenai (janganlah kamu mendekati salat) diartikan juga sebagai tempat salat, yaitu masjid. Maka orang yang sedang dalam keadaan junub tidak boleh mendekati masjid, kecuali hanya melintas di dalamnya. Ini berarti diizinkan bagi seseorang yang dalam keadaan junub untuk menyeberang masuk ke dalam masjid jika ada hajat tertentu. Kemudian penjelasan tentang alasan diperbolehkannya tayamum, dan jenis tanah yang bisa digunakan untuk bertayamum.⁶⁴

C. Kecenderungan Mazhab Fikih Imam Al-Nasafi dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Taharah

Pendapat mazhab fikih yang dikutip oleh Imam Al-Nasafi dalam tafsirnya bukan hanya dari satu mazhab tertentu saja, namun terdapat beberapa mazhab yang disebutkan. Diantara mazhab tersebut yaitu, Mazhab Ḥanafī, Mazhab Mālikī, dan Mazhab Shāfi'ī. Pada penafsiran di atas peneliti menemukan bahwa Imam Al-Nasafi tidak menyebutkan pendapat dari Mazhab Ḥanbali, namun sebagaimana

⁶⁴ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 359-361.

yang kita ketahui bahwa terdapat beberapa pendapat dari Mazhab Ḥanbalī yang memiliki kesamaan dengan pendapat dari mazhab lain.

Peneliti menemukan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat mengenai taharah ini, Imam Al-Nasafī memiliki kecenderungan pada mazhab fikih Imam Ḥanafī. Meskipun memiliki kecenderungan pada Mazhab Ḥanafī, beliau tetap terbuka dalam penafsirannya dengan menyebutkan pendapat dari mazhab-mazhab yang lain. Keterbukaan dalam menyebutkan pendapat mazhab lain dalam tafsirnya menunjukkan bahwa beliau tidak bersikap fanatik yang dengan keras menolak perbedaan pendapat. Dan kecenderungan mazhab yang ditunjukkan pada penafsirannya ada yang ditampakkan secara eksplisit dan ada pula yang secara implisit, sehingga tidak terlihat jelas apabila belum memahami tentang pendapat dari masing-masing mazhab fikih.

Pada QS. Al-Baqara [2] ayat 222, Imam Al-Nasafī terlihat memiliki kecenderungan pada Mazhab Ḥanafī. Seperti pada penafsirannya mengenai yang harus dihindari dari wanita yang sedang haid, Imam Al-Nasafī menyebutkan pendapat Imam Ḥanafī dan muridnya Abū Yūsuf. Dan pada perbedaan qiraat yang ada pada ayat ini tentang dilarangnya mendekati wanita haid sebelum dia bersuci, pada penafsirannya menyatakan bahwa Imam Al-Nasafī dalam kitab tafsirnya mengamalkan kedua qiraat tersebut. Pada penjelasannya disebutkan bahwa pada qiraat yang dibaca takhfif, mayoritas mendekati wanita haid setelah berhentinya darah walaupun dia belum mandi junub dan sebaliknya pada qiraat yang dibaca

tasdid, lebih sedikit dari mereka yang mendekati wanita haid yang telah mandi junub.⁶⁵

Kecenderungan fikih pada ayat ini ada yang ditunjukkan secara implisit yaitu, dalam pengamalan kedua qiraat tersebut sebagaimana pendapat dari Mazhab Ḥanafī. Di mana qiraat pertama berlaku bagi wanita haid yang telah berlalu sepuluh hari (masa haid terlama dalam pendapat Mazhab Ḥanafī) dan qiraat kedua berlaku bagi wanita haid yang kurang dari sepuluh hari, sebab masih ada kemungkinan darah keluar lagi. Jadi jika sebelum sepuluh hari dia telah mandi dan berlalu satu waktu salat, maka dia termasuk golongan orang yang telah bersuci.⁶⁶ Walaupun terlihat memiliki kecenderungan pada Mazhab Ḥanafī, pada ayat ini Imam Al-Nasafī juga menyebutkan pendapat Mazhab Shāfi'ī yaitu “janganlah mendekatinya (wanita haid) sampai ia suci dan mensucikan diri”.⁶⁷

Kemudian QS. Al-Māida [5] ayat 6 yang menjelaskan tentang wudhu terdapat perbedaan mazhab pada bagian mengusap kepala. Pada penafsiran Imam Al-Nasafī disebutkan pendapat dari Mazhab Mālikī yang mewajibkan untuk mengusap seluruh bagian kepala, Mazhab Shāfi'ī yang berpendapat bahwa menetesnya air pada sedikit dari bagian kepala sudah disebut mengusap. Kemudian disebutkan dengan jelas bahwa tafsir ini mengambil sebagaimana riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW mengusap kepala sampai ke ubun-ubun beliau, dan

⁶⁵ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 185.

⁶⁶ Al-Qaraḍāwī, *Fikih Thaharah*, 366.

⁶⁷ Al-Nasafī, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 185.

diperkirakan ubun-ubun itu seperempat bagian kepala.⁶⁸ Sehingga pada ayat ini juga nampak jelas kecenderungan mazhab fikih dari Imam Al-Nasafi.

Pendapat dari imam mazhab juga disebutkan dalam menafsirkan QS. Al-Nisā' [4]: 43. Pada saat menafsirkan *lā taqrabū al-ṣalāt* (janganlah kamu mendekati salat) dapat diartikan juga sebagai tempat salat, yaitu masjid. Pendapat ini memiliki kesamaan pada Mazhab Ḥanafi dan Mazhab Shāfi'i, yang disebutkan bahwa ini riwayat dari 'Alī ra. Dan pada ayat ini meski tidak disebutkan secara eksplisit bahwa ini pendapat Mazhab Ḥanafi, namun pada saat menafsirkan kata *ṣa'īdan* (tanah), yang megutip dari Al-Zajāj, bahwa yang dimaksudkan adalah permukaan bumi, yaitu debu atau yang sejenis dengannya. Dan dijelaskan batu yang di atasnya tidak ada debunya juga bisa digunakan bertayamum dengan menyentuhkannya pada tangan dan mengusapnya, dan dengan itu sudah bisa dikatakan bersuci.⁶⁹ Penjelasan ini sangat sesuai dengan apa yang dijelaskan Mazhab Ḥanafi mengenai tanah yang bisa digunakan untuk bertayamum.

Meskipun memiliki kecenderungan pada Mazhab Ḥanafi, Imam Al-Nasafi bersikap moderat dalam menghadapi perbedaan pendapat dalam fikih, selama masih dalam aliran Ahl Al-Sunna Wa Al-Jamā'a. Sebab dalam menghadapi perbedaan pendapat yang diluar Mazhab Sunni, beliau menunjukkan ketidaksetujuannya. Seperti saat menjelaskan mengenai mengusap kaki pada wudhu⁷⁰ sebagaimana yang dilakukan oleh Mazhab Syi'ah. Beliau memberikan

⁶⁸ Al-Nasafi, *Madārik Al-Tanzīl*, jilid 1, 430.

⁶⁹ *Ibid.*, 361.

⁷⁰ *Ibid.*, 430.

penjelasan bahwa perlunya untuk menuangkan air pada bagian kaki saat berwudhu sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW. sebab mengusap kaki saat berwudhu seperti cara yang dilakukan orang Badui yang masih primitif.

Diketahui bahwa perkiraan masa hidup Imam Al-Nasafi adalah pada saat akhir pemerintahan Abbasiyah, yang saat itu terjadi banyak konflik dan peperangan. Dan diantaranya adalah konflik internal antara Mazhab Sunni yang dianut Dinasti Abbasiyah dengan Mazhab Syi'ah yang dianut Khawarizm Shah. Jika dikaitkan dengan peristiwa tersebut, tentunya hal ini menjadi salah satu penyebab penolakan Imam Al-Nasafi pada pendapat Mazhab Syi'ah.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan penelitian dengan judul Pandangan Fikih Imam Al-Nasafi dalam Kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* (Kajian Ayat-Ayat Taharah), maka peneliti dapat mengambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Imam Al-Nasafi ketika menafsirkan ayat-ayat taharah dalam kitab tafsirnya, *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* memiliki pandangan fikih yang cukup luas. Dalam penafsirannya tersebut, beliau cukup dipengaruhi oleh mazhab yang dianutnya yakni Mazhab Ḥanafī. Namun, beliau tetap terbuka dalam penafsirannya dengan menyebutkan pendapat dari mazhab lain seperti Mazhab Mālikī, dan Mazhab Shāfi'ī.
2. Metode yang digunakan dalam kitab Tafsir *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta'wīl* adalah metode tafsir analitis (*taḥlīlī/tafṣīlī*). Dan corak dari kitab tafsir ini adalah corak kombinasi antara corak bahasa (*lughawi*) dan corak fikih (*fiqh*), sebab dalam menyebutkan keduanya hampir memiliki porsi yang sama dan keduanya saling berkaitan sehingga membentuk suatu makna yang utuh.

3. Imam Al-Nasafi memiliki kecenderungan pada mazhab fikih Imam Ḥanafī. Kecenderungan yang ditunjukkan pada penafsirannya ada yang ditampakkan secara eksplisit dan ada pula yang secara implisit saja, sehingga tidak terlihat jelas apabila belum memahami tentang pendapat dari masing-masing mazhab fikih. Seperti pada QS. Al-Māida [5]: 6 disebutkan dengan jelas kecenderungan beliau pada Mazhab Ḥanafī. Sedangkan pada QS. Al-Baqara [2]: 222 dan QS. Al-Nisā' [4]: 43, pendapat dari Mazhab Ḥanafī yang terdapat pada kedua ayat tersebut ada yang dijelaskan secara eksplisit dan implisit.

B. Saran

Penelitian ini masih memiliki banyak keterbatasan. Karena dalam penelitian ini hanya meneliti ayat-ayat taharah yang terbatas pada masalah perintah bersuci, wudhu, tayamum, dan mandi. Masih banyak ayat lain tentang taharah yang bisa dijadikan penelitian, seperti pembahasan taharah yang menyangkut air, najis, istinja', dan lain sebagainya. Oleh karena itu, peneliti menyarankan supaya bisa mengkaji lebih dalam lagi terkait masalah taharah baik dalam kitab tafsir ini maupun kitab tafsir lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, jilid 1. Kuwait: Dār Al-Nawādir, 2010.
- Al-Jazīrī, Abdurrahman. *Fiqh Empat Madzhab*, terj. Chatibul Umam dan Abu Hurairah. tt: Darul Ulum Press, 1996.
- Al-Nasafī, Abū Al-Barakāt ‘Abdullah bin Aḥmad bin Mahmūd. Ditahqiq oleh Yūsuf ‘Ali Badiwī dan Muḥyiddīn Dib Mastū, *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl*, jilid 1. Beirut: Dar Al-Kalim Al-Thayyib, 1998 M/ 1419 H.
- , *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl*, jilid 2. Beirut: Dar Al-Kalim Al-Thayyib, 1998 M/ 1419 H.
- , *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq Al-Ta’wīl*, jilid 3. Beirut: Dar Al-Kalim Al-Thayyib, 1998 M/ 1419 H.
- , *Kanzu Al-Daqāiq (Fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī)*. Beirut: Dār Al-Islāmiyya, 2011.
- Al-Nisaburi, Al-Wahidi. *Asbaabun Nuzul*, terj. Moh. Syamsyi. Surabaya: Amelia, 2014.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Fikih Thaharah*, terj. Samson Rahman. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- Al-Qur’an dan Terjemah.
- Baidan, Nasruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur’an Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Nasr, Sayyed Hosein. *The Heart Of Islam Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*. Bandung: Mizan Media Utama, 2002.
- Rofiq, Ahmad Choirul. *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Siyoto, Sandu dan Ali Sodik. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015.
- Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*. Bandung: ALFABETA cv, 2016.
- Suryadilaga, M. Alfatih. dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2010.
- Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fikih & Ushul Fikih*. Jogjakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2011.
- Syalthut, Mahmud dan Ali Al-Sayis. *Fikih Tujuh Madzhab*, terj. Abdullah Zakiy Al-Kaaf. Bandung: CV Pustaka Setia, 2007.

Syukur, Asywadie. *Pengantar Ilmu Fikih dan Ushul Fikih*. Surabaya: PT. Bina Ilmu Offset, 1990.

Zein, Muhammad Ma'shum. *Arus Pemikiran Empat Madzab Studi Analisis Istinbath Para Fuqaha'*. Jombang: Darul-Hikmah, 2008.

Skripsi:

Bukhori, "Studi Analisis Tafsir Al-Nasafi tentang Penafsiran Ayat-Ayat Mu'amalah". Skripsi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989.

Hidayatullah, Muchammad Syarif. "Fanatisme Beragama dalam Al-Qur'an (Studi Tematik Surah Al-An'am: 159 Menurut Para Mufasir)". Skripsi, UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018.

Kariminah, Rohmi. "Penafsiran Ayat-Ayat Taharah dalam Kitab Tafsir Jalalain (Studi Tafsir Tematik)". Skripsi, IAIN Bengkulu, 2019.

Mazwin, "Metode dan Corak Tafsir Imam Al-Nasafi (Studi Analisis Terhadap Tafsir Madarik Al-Tanzil Wa Haqaiq Al-Ta'wil)". Skripsi, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014.

Sholikhah, Mar'atus. "Pandangan Fikih KH. Bisri Mustofa dalam Tafsir Al-Ibriz (Kajian Ayat-Ayat Ibadah)". Skripsi, IAIN Ponorogo, 2017.

Jurnal:

Abdillah, Nanang. "Mazhab Dan Faktor Penyebab Terjadinya Perbedaan", dalam *Jurnal fikroh*, vol. 8, no. 1, Juli 2014.

Ahmad, Mohammad Shodiq. "Taharah: Makna Zawahir dan Bawathin dalam Bersuci (Perspektif Studi Islam Komprehensif)", dalam *Mizan*; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA), Vol. 2 No. 1, 2014.

Badriyyah, Lu'luatul dan Ashif Az-Zafi. "Perbedaan Mazhab Empat Imam Besar (Hanafi, Maliki, Shafi'i, dan Hambali) dalam Paradigma Hukum Fikih" dalam *Jurnal Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman*, vol. 5 no. 1, 2020.

Hadi, Muḥammad Yusran. “Mazhab Fiqh Dalam Pandangan Syariat Islam (Mengkritik Pendapat Mewajibkan Satu Mazhab)”, dalam *Jurnal Hukum Islam, Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial DUSTURIYAH* vol. VII no. 2 juli-desember 2017.

Jamaluddin, “Fiqh Al-Bi’ah Ramah Lingkungan: Konsep Taharah dan Nadhafah dalam Membangun Budaya Bersih”, dalam *Jurnal Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) Kediri*, volume 29, nomor 2, Juli-Desember 2018.

Nashiruddin, Muh. “Fikih Moderat dan Visi Keilmuan Syari’ah di Era Global (Konsep dan Implementasinya pada Fakultas Syari’ah IAIN Surakarta)” dalam *Jurnal Hukum Diktum*, Volume 14, Nomor 1, Juli 2016.

Sanaky, Hujair A. H., “Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]”, dalam *Jurnal Al-Mawarid* edisi XVIII, 2008.

Sholihah, ‘Amilatu. “Analisis *Ibdal* dalam Al-Qur’an Perspektif Abū Hayyan Al-Andalusia Al-Naysabūri dan Al-Nasafi (Studi Komparatif atas Penafsiran Q.S. At-Taubah: 33, Q.S. Al-Fath: 28, dan Q.S. As-Saf: 9)” dalam *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, Vol. 21, No. 2, Desember 2020.

Suhara, Adi. “Pengaruh Fanatisme Mazhab terhadap Keberhasilan Dakwah”, dalam *Jurnal WARAQAT*, volume 1, nomor 1, Januari-Juni, 2106.

Zuhdi, Muḥammad Harfin. “Karakteristik Pemikiran Hukum Islam”, dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. XIV, No. 2, Juli, 2014.

Website:

A’yuna, Qurrata dan Said Nurdin. *Fanatisme dalam Tinjauan Psikologi Agama*, (jurnal.unsyiah.ac.id) diakses pada 16 September 2021.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>, diakses pada 28 April 2021.

Dār Al-Iftā’ Al-Miṣriyya, “Al-Imām Al-Nasafi”, <https://www.daralifta.org/ar/ViewScientist.aspx?sec=new&ID=56&LangID=1>, diakses 19 Agustus 2021.

Mohamed, *Imam Al-Nasafi*, dalam madinagate.org/index.php/id/tafsir-Al-Qur'an/profil-ahli-tafsir/item/4782-imam-Al-Nasafi diakses 21 Agustus 2021.

Surat Kabar Kairo, Mesir, “Al-Nasafi Ra’is Al-Ḥanifiya wa ‘Allāmat Al-Dunyā”, *Al-Ittiḥad*, Sabtu, 4 September 2010, <https://www.alittihad.ae/article/56325/2010/علامة-الدنيا-النسفي-رئيس-الحد-فية-و>, diakses 19 Agustus 2021.

Wikipedia, *Abū al-Barakat Al-Nasafi* dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Abū_al-Barakat_Al-Nasafi, diakses 19 Agustus 2021.

