

Al-Qur'an dan Hadis

Vol. 2, No. 1, Juli 2001

Redefenisi Konsep *Naskh* ☉
(Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im)
Afdawaiza

Filsafat Manusia Muhammad 'Abduh ☉
(Studi atas Penafsiran M. 'Abduh tentang Kisah Adam dalam *Tafsir al-Manar*)
Alim Roswanto

"Kesatuan Tuhan" dan "Kesatuan Agama" ☉
(Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad)
A. Rafiq

Poligami atau Monogami ? ☉
(Menggagas Penafsiran Asghar Ali Engineer terhadap Q.S. al-Nisa' (4): 3)
Inayah Rohmaniyah

Muhammad antara Rasul dan Manusia Biasa ☉
(Studi Analisis Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an)
A. Haris

Hadis-hadis Mukhtalif dalam Perspektif Yusuf al-Qardawi ☉
Telaah Kitab *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*
Suryadi

Metode Syarah Hadis Kitab *Fath al-Bari* ☉
(Sebuah Upaya Rekonstruksi Pemahaman Hadis)
Agung Danarto

Pemakaian Hadis *Da'if* untuk *Faḍā'il al-A'māl* ☉
A. Choliq Muchtar

Resensi: Pergeseran Posisi Yesus Sebagai Anak Tuhan ☉
Munandar

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

Vol. 2, No. 1, Juli 2001

Redefenisi Konsep *Naskh* ☐
(Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im)
Afdawaiza

Filsafat Manusia Muhammad 'Abduh ☐
(Studi atas Penafsiran M. 'Abduh tentang Kisah Adam dalam *Tafsir al-Manār*)
Alim Roswantoro

"Kesatuan Tuhan" dan "Kesatuan Agama" ☐
(Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad)
A. Rafiq

Poligami atau Monogami ? ☐
(Menggagas Penafsiran Asghar Ali Engineer terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3)
Inayah Rohmaniyah

Muhammad antara Rasul dan Manusia Biasa ☐
(Studi Analisis Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an)
A. Haris

Hadis-hadis Mukhtalif dalam Perspektif Yusuf al-Qardawi ☐
Telaah Kitab *Kayfā Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*
Suryadi

Metode Syarah Hadis Kitab *Fath al-Bārī* ☐
(Sebuah Upaya Rekonstruksi Pemahaman Hadis)
Agung Danarto

Pemakaian Hadis *Da'īf* untuk *Faḍā'il al-A'māl* ☐
A. Choliq Muchtar

Resensi: Pergeseran Posisi Yesus Sebagai Anak Tuhan ☐
Munandar

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

Penanggung Jawab

Fauzan Naif
Ketua Jurusan Tafsir Hadis
Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

M. Yusron Asyrofie

Sekretaris Penyunting

M. Alfatih Suryadilaga

Anggota Penyunting

Abdul Mustaqim, Agung Danarta, Indal Abror

Penyunting Ahli

Nasruddin Baidan, Sa'ad Abdul Wahid

Pelaksana Tata Usaha

Arif Agus Wibisono

Alamat Penerbit/Redaksi: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto, telp. 62-0274-512156 Yogyakarta E-mail: jurnal_thuy@hotmail.com, jurnal_thuy@yahoo.com

Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, diterbitkan pertama kali bulan Juli-Desember 2000 oleh Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan terbit dua kali dalam satu tahun: bulan Juli-Desember dan Januari-Juni

Redaksi menerima tulisan yang belum pernah dipublikasikan dan diterbitkan di media lain. Naskah diketik di atas kertas HVS kwarto (A4) spasi ganda sepanjang 15 sampai 20 halaman dengan ketentuan seperti dalam halaman kulit sampul belakang. Penyunting berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi maupun penulisan. Artikel yang dimuat akan diberi imbalan sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

DAFTAR ISI

Redefenisi Konsep *Naskh*

(Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im)

Afdawaiza ☞ 1-16

Filsafat Manusia Muhammad 'Abduh

(Studi Penafsiran M. 'Abduh tentang Kisah Adam dalam *Tafsir al-Manār*)

Alim Roswanto ☞ 17-34

“Kesatuan Tuhan” dan “Kesatuan Agama”

(Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad)

A. Rafiq ☞ 35-54

Poligami atau Monogami ?

(Menggagas Penafsiran Asghar Ali Engineer terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3)

Inayah Rohmaniyah ☞ 55-68

Muhammad antara Rasul dan Manusia Biasa

(Studi Analisis Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an)

A. Haris ☞ 69-80

Hadis-hadis *Mukhtalif* dalam Perspektif Yusuf al-Qardawi

Telaah Kitab *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*

Suryadi ☞ 81-93

Metode Syarah Hadis Kitab *Fath al-Bārī*

(Sebuah Upaya Rekonstruksi Pemahaman Hadis)

Agung Danarto ☞ 95-106

Pemakaian Hadis *Da'if* untuk *Faḍāil al-A'māl*

A. Choliq Muchtar ☞ 107-124

Resensi: Pergeseran Posisi Yesus sebagai Anak Tuhan

Munandar ☞ 125-130

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

DAFTAR ISI

Redefenisi Konsep *Naskh*

(Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im)

Afdawaiza ☞ 1-16

Filsafat Manusia Muhammad 'Abduh

(Studi Penafsiran M. 'Abduh tentang Kisah Adam dalam *Tafsir al-Manār*)

Alim Roswantoro ☞ 17-34

“Kesatuan Tuhan” dan “Kesatuan Agama”

(Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad)

A. Rafiq ☞ 35-54

Poligami atau Monogami ?

(Menggagas Penafsiran Asghar Ali Engineer terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3)

Inayah Rohmaniyah ☞ 55-68

Muhammad antara Rasul dan Manusia Biasa

(Studi Analisis Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an)

A. Haris ☞ 69-80

Hadis-hadis *Mukhtalif* dalam Perspektif Yusuf al-Qardawi

Telaah Kitab *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*

Suryadi ☞ 81-93

Metode Syarah Hadis Kitab *Fath al-Bārī*

(Sebuah Upaya Rekonstruksi Pemahaman Hadis)

Agung Danarto ☞ 95-106

Pemakaian Hadis *Da'if* untuk *Faḍāil al-A'māl*

A. Choliq Muchtar ☞ 107-124

Resensi: Pergeseran Posisi Yesus sebagai Anak Tuhan

Munandar ☞ 125-130

Editorial

Pada edisi kali ini, Vol. 2, No. 1, Juli 2001, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan lima artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, tiga artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah resensi buku.

Artikel pertama merupakan upaya pengembangan konsep dari *'ulūm al-Qur'ān*. Afdawaiza dalam kajiannya berupaya menggagas di seputar redefenisi konsep *nasakh* dengan mengangkat pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im. Artikel kedua ditulis oleh Alim Roswanto yang dengan keahliannya berfilsafat mencoba mengaplikasikannya dalam khazanah warisan intelektual umat Islam. Kupasan yang dilakukan adalah terhadap masalah kisah Adam dalam *Tafsir al-Manār* karya Muhammad 'Abduh. Sementara itu, artikel ketiga ditulis oleh A. Rafiq yang mengupas berbagai metode penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad tentang kesatuan agama dan kesatuan Tuhan. Berkaca dengan gagasannya nasionalismenya, pemikir asal India yang dapat diterima berbagai golongan berusaha mengintegrasikan pengalaman-pengalamannya dalam penafsiran al-Qur'an.

Inayah Rohmaniyah dalam artikel keempat berusaha mengupas penafsiran Asghar Ali Engineer tentang penafsiran Q.S al-Nisā' (4): 3. Pada dasarnya, pemikir asal Pakistan tersebut berkesimpulan bahwa prinsip utama perkawinan dalam Islam adalah monogami. Artikel tentang studi al-Qur'an diakhiri dengan tafsir tematik atas sebutan-sebutan Nabi Muhammad saw. di dalam al-Qur'an. Secara mendalam A. Haris berupaya mengeksplorasinya dengan baik dan setidaknya menemukan lima sebutan Muhammad. Kelima sebutan tersebut masing-masing adalah Muhammad yang populer dan akrab di telinga kita, kemudian sebutan Ahmad, nabi, rasul dan *basyar*.

Bagian kedua jurnal ini berisikan tentang studi hadis. Suryadi memulai kajian ini tentang hadis-hadis *mukhtalif* dalam perspektif Yusuf al-Qardawi. Kajian yang dilakukan berupaya menguak metode yang dipakai ulama asal Mesir dalam kitabnya *kayfa Nata'ammal ma'a al-Sunnah*. Sementara itu, kajian terhadap peninggalan ulama dibahas oleh Agung Danarto. Ia memfokuskan pada rekonstruksi metodologis dalam melakukan syarah hadis dengan meneropong pemikiran al-'Asqalānī dalam kitabnya *Fath al-Bārī*. Kajian hadis diakhiri dengan tulisan A. Choliq Muchtar yang membahas pemakaian hadis *da'If* dalam *faḍāil al-a'māl*. Edisi kali ini diakhiri dengan sebuah resensi yang ditulis oleh Munandar tentang pergeseran posisi Yesus sebagai Anak Tuhan.

Demikian sekilas ulasan dari team redaksi, semoga bermanfaat, dengan penuh harapan jurnal yang diterbitkan oleh Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini mampu menumbuhkembangkan minat menulis di kalangan akademisi khususnya yang tertarik dengan studi al-Qur'an dan hadis. Amin.

Redaksi

SISTEM TRANSLITERASI

1. Huruf

ء = a	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = sy	ل = l
ث = ṣ	ص = ṣ	م = m
ج = j	ض = ḍ	ن = n
ح = ḥ	ط = ṭ	و = w
خ = kh	ظ = ḏ	ه = h
د = d	ع = ‘	ي = y
ذ = ḏ	غ = g	□
ر = r	ف = f	□

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, yang terletak di awal kata, mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (‘). Contoh:

أذان = *azān* مؤذن = *mu’azzin* ماء = *mā’*

2. Vokal

Vokal (a) panjang = ā, contoh: قال = *qāla*

Vokal (i) panjang = ī, contoh: قيل = *qīla*

Vokal (u) panjang = ū, contoh: دون = *dūna*

3. Diftong:

وُ = aw, contoh: قول = *qawl*

ي = ay, contoh: خير = *khayr*

4. Ta’ marbutah (ة) ditransliterasikan dengan huruf h, kecuali: *iḍāfah* ditulis dengan t, contoh: مجموعة الفتاوى = *majmūat al-fatāwā*

5. Huruf al-yā’ al-nisbah di akhir kata ditulis dengan ī. Contoh: المكي al-Makkī

TATA CARA PENULISAN ARTIKEL

1. Artikel belum pernah dipublikasikan atau diterbitkan dalam sebuah jurnal atau sebuah buku.
2. Jumlah halaman artikel tidak lebih 20 halaman kwarto dengan spasi ganda dan Font Times New Roman berukuran 12 point disertai abstrak.
3. Jumlah halaman resensi buku antara enam sampai delapan halaman kwarto dengan spasi ganda dan Font Times New Roman berukuran 12 point.
4. Sistem transliterasi mengikuti LC dengan beberapa perbaikan seperti terlihat dalam daftar transliterasi.
5. Tehnik penulisan mengikuti aturan Kate A. Turabian dalam *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertation* diterbitkan oleh The Cichago University Press.
 - a. Buku: Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 123.
 - b. Buku terjemahan: Anniemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1987), 11.
 - c. Artikel dalam sebuah buku atau ensiklopedia: Muhammad Zubayr Siddiqi, “Hadith A Subject of Keen Interest” dalam P.K. Kroya (ed.), *Hadith and Sunnah Ideals and Realities* (Malaysia: Islamic Book Trust, 1996), 7-19.
 - d. Artikel dalam sebuah jurnal: Fauzan Naif, “Pandangan Al-Zamakhsyari Tentang Kebebasan Manusia (Telaah atas *Tafsir al-Kasysyāf*,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* I, (2000), 20.
 - e. Kitab Suci: Q.S. al-Nisā’ (4): 56.

REDEFENISI KONSEP *NASKH* (Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmad Al-Na'im)

Afdawaiza*

Abstrak

Para ulama dalam upaya menggali hukum dari al-Qur'an seringkali menemukan pernyataan yang berulang-ulang bahkan tampak saling kontradiksi. Para ulama dalam memecahkan teks yang tampak saling kontradiktif tersebut menempuh berbagai cara, di antaranya dengan konsep naskh. Selama ini konsep naskh terfokus pada makna menghapus, baik itu teksnya saja, tanpa bacaannya, atau keduanya (teks dan bacaan) atau hukumnya saja yang dihapus tanpa teksnya dengan menempatkan teks yang terakhir datangnya sebagai yang menghapus (menaskh). Abdullah Ahmad al-Na'im (murid Mahmud Muhammad Toha) berpendapat bahwa tidak ada penghapusan yang terjadi terhadap teks al-Qur'an, yang terjadi hanyalah penghapusan teks-teks pra Islam dan penundaan berlakunya suatu hukum dengan menerapkan hukum yang dekat kepada pemahaman masyarakat dan sesuai dengan situasi mereka, dan ketika situasi mereka sudah siap dengan ayat-ayat yang ditunda pelaksanannya, maka hukumnya (yang ditunda) diberlakukan kembali. Tulisan ini bermaksud akan mengkaji lebih lanjut tentang pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im berkenaan dengan konsep Naskh.

I. Pendahuluan

Dewasa ini umat Islam dilanda krisis metodologi yang cukup memprihatinkan berkenaan dengan upaya mengembalikan eksistensinya pada realitas sosial, politik, hukum dan budaya dalam tata pergaulan internasional. Hal ini berkaitan dengan situasi dunia moderen yang sudah banyak berubah pasca kolonialisme. Dalam upaya pembaharuan tersebut muncullah tokoh-tokoh sarjana muslim seperti Fazalur Rahman, Hassan Hanafi, Sayyid Hossein Nasr, Muhammad Arkoun, Isma'il R. al-Faruqi,¹ Abdullah Ahmad al-Na'im, dan lain-lain.

Di antara para tokoh pembaharu di atas, Abdullah Ahmad al-Na'im mempunyai latar belakang masalah, landasan teologis dan kerangka epistemologis

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Konstruk pemikiran Hassan Hanafi lebih bermuatan kalam dan filsafat, Sayyid Hossein Nasr lebih bermuatan tasawuf dan filsafat bahasa, Isma'il L. al-Faruqi lebih memusatkan pada islamisasi ilmu pengetahuan. Lihat M.Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan H. Leman (ed.) *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKIS, 1996), 1.

yang jauh berbeda dengan ulama lain² terutama dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam. Substansi pembaharuan yang dikembangkan al-Na'im adalah keinginannya menanggukkan relasi yang seolah-olah transenden antara Islam (sebagai agama) dengan formulasi hukum Islam historis, yang selama ini dikenal sebagai syari'ah. Bagi al-Na'im syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks yang dipahami melalui konteks historis tertentu. Oleh karenanya ia menolak formulasi tradisional dari hukum Islam yang dikembangkan pada masa pertengahan³ Selain itu, ia menolak usaha-usaha untuk mereformulasi struktur zaman pertengahan, karena pada dasarnya mereka terperangkap dalam asumsi-asumsi epistemologis zaman pertengahan.⁴

Untuk mengadakan pembaharuan tersebut, Al-Na'im berusaha untuk mengembangkan konsep *naskh* yang pernah dikembangkan oleh ulama klasik melalui formulasi yang sangat berbeda dengan formulasi yang selama ini berkembang di kalangan ulama dan umat Islam. Argumentasi yang dikembangkan oleh al-Na'im sebenarnya adalah bentuk pengembangan terhadap argumentasi gurunya Mahmoud Muhammad Toha.⁵ Bagi al-Na'im wahyu adalah kehendak Allah yang absolut dan tidak terbantah, maka tidak ayat-ayat yang dihapus (*dinaskh*) dengan ayat lain yang datang kemudian atau dengan dalil lainnya. Dengan berlandaskan pemikiran yang demikian, menurut al-Na'im *naskh* harus diartikan sebagai penundaan bukan penghapusan, sehingga ayat (teks) yang saat ini tidak relevan pada suatu saat atau kondisi tertentu, akhirnya menjadi relevan atau sebaliknya.⁶

Tulisan ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana konsep *naskh* yang dikembangkan oleh al-Na'im sebagai metode penafsiran dalam hukum Islam dan dapat diaktualisasikan dalam era kekinian, sehingga metode tersebut dapat digunakan sebagai upaya pembaharuan dalam rangka kontekstualisasi ajaran Islam.

²Lihat Imam al-Syaukani, "Abdullah Ahmad al-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam Demokratik", *Jurnal Ulumuddin* II, (Juli 1997), 68

³Masa ini juga dikenal dengan periode penghimpunan hukum Islam dimulai sejak abad ke-2 hijriah sampai dengan abad ke-4 hijriah. Periode ini berhasil disusun Kitab Fiqih, Tafsir dan berbagai Risalah Ushul Fiqih. Lihat Abd al-Wahab Khalaf, *Ikhtisar Sejarah Pembaharuan Hukum Islam*, terj. Imron A.M. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985), 37

⁴Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), ii

⁵Untuk memotret secara utuh pemikiran Toha, lihat Mahmud Muhammad Toha, *Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987)

⁶Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 159-162

II. Biografi dan Latar Belakang Pemikirannya

Abdullah Ahmad al-Na'im dilahirkan di negara Sudan pada tanggal 19 November 1946. Setelah menamatkan sekolah menengah atas, al-Na'im melanjutkan studi S1 pada fakultas hukum jurusan hukum pidana di Universitas Khourtum Sudan. Semasa menjadi mahasiswa, al-Na'im berkenalan dengan tokoh modernis kontroversial Sudan, Mahmud Mohammad Toha.⁷ Toha adalah dosennya di Universitas Khourtum dan juga pendiri *Republican Brotherhood* (persaudaraan republik), salah satu partai Islam reformis yang berkecimpung secara aktif dalam dinamisasi konstelasi perpolitikan di Sudan.

Gerakan-gerakan oposisi yang dilakukan oleh Toha, al-Na'im dan kelompoknya mengalami puncaknya ketika rezim Numeiri melakukan Islamisasi, yaitu dengan cara memberlakukan syari'ah Islam (*Islamic Law*) sebagai hukum negara. Dalam hal ini, bukan berarti mereka tidak setuju dengan adanya pemberlakuan hukum Islam sebagai hukum negara, akan tetapi penolakan tersebut didasarkan pada asumsi bahwa pemberlakuan hukum Islam tersebut cenderung untuk memberi keuntungan secara politis pada kelanggengan rezimnya, bersifat sektarian, diskriminatif, intoleran dan bertentangan secara antagonis dengan standarisasi hak azazi manusia.

Sejak masa mudanya, al-Na'im tergolong pemikir dan penulis yang produktif, terutama berkenaan dengan pengartikulasian pemikiran Toha. Kondisi tersebut sangat bermanfaat bagi kelangsungan gerakan politik *Republican Brotherhood*, karena semenjak tahun 1970, Toha sudah dilarang untuk melakukan aktifitas politik di hadapan publik. Bila dicatat, al-Na'im sampai tahun 1995 telah menyelesaikan kurang lebih tujuh buah buku, puluhan artikel yang tersebar di jurnal-jurnal dunia dan puluhan makalah seminar.⁸

Reformasi Islam yang digagas oleh al-Na'im dengan istilah *islah*,⁹ merupakan konsep ortodok. Konsep ini menggambarkan bahwa masyarakat manusia telah menyimpang jauh dari jalan lurus yang dibentangkan oleh Allah melalui wahyu, maka ulamalah yang bertanggung jawab mengembalikan orang-orang beriman ke dalam suatu tatanan yang otentik berlandaskan norma-norma yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan Hadis. Menurut Roy P. Motrohadeh, dalam

⁷ Mahmud Muhammad Toha, *Second...*, 69

⁸ Pengantar dalam Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*

⁹ Muhammad Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Farij Wajidi (Yogyakarta: LKIS, 1996), 18.

bidang teologi, al-Na'im mengembangkan sebuah gagasan yang relatif baru yang disebut teologi toleransi.¹⁰

III. Sekilas Pandangan Ulama tentang Konsep Naskh

Kata *naskh* berasal dari *naskha* yang berarti penghapusan (*izalah*), pembatalan (*ibtal*) dan pemindahan (*naql*).¹¹ Menurut al-Marāgi, kata *naskh* mempunyai dua pengertian, yaitu penghapusan dan pemindahan.¹² Secara terminologi, terdapat definisi yang bervariasi. Menurut Imam asy-Syafi'i seperti yang disinyalir oleh Muhammad Abu Zahrah, sebagai orang pertama yang membahas naskh dalam kitabnya *al-Risālah al-Uṣūl*,¹³ *naskh* bukan berarti pembatalan suatu teks (nas), akan tetapi masa berlakunya hukum yang terkandung dalam suatu teks (nas) sudah habis.¹⁴ Sebagian ulama usul dan tafsir memberikan definisi yang berbeda dengan Ibn Hazm. Menurut mereka naskh adalah¹⁵

رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر

Menurut al-Syātibi, seorang ulama *mutaqaddimin*, mengartikan naskh dalam empat macam. *Pertama*, penerapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat. *Kedua*, pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus. *Ketiga*, penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar. *Keempat*, pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian.¹⁶

¹⁰ Bandingkan dengan *Teologi Transformatif* yang dikembangkan oleh Muslim Abdurrahman yang menyatakan bahwa *Teologi Transformatif* merupakan model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara *superstruktur* dan realitas atau antara teks dan konteks. Lihat Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Theologi Transformatif" dalam Masyhur Amin (ed.), *Theologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU, 1989), 160.

¹¹ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1987), 805, di bawah entri *Naskha*

¹² Aḥmad Muṣṭafa al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, jilid I (Mesir: al-Halabi, t.t.), 186. Lihat juga Sayyid Muhammad Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manār* (Dār al-Manar, 1367 H), I: 413.

¹³ Muhammad 'Abd. Al-'Azim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.t.), II:176.

¹⁴ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Uṣūl al-Ahkam*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 475,

¹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991), I: 261. Lihat juga Abu Hamid al-Gazali, *Al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Maktabah al-Jundi, t.t.), 128.

¹⁶ Al-Syātībī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syari'ah*, jilid II (Mesir: ar-Rahmaniyyah,

Pengertian yang demikian luas dipersempit oleh ulama *mutaakhkhirīn* dengan membatasi naskh pada ketentuan yang datang kemudian guna membatalkan atau mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah hukum yang ditetapkan terakhir.¹⁷

Konsep naskh jika dihubungkan dengan Al-Qur'an sebagai sumber hukum menjadi sebuah teori yang mengandung tiga arti. *Pertama*, bahwa al-Qur'an membatalkan hukum yang dinyatakan kitab-kitab samawi terdahulu seperti kitab perjanjian lama dan baru. *Kedua*, ia diterapkan pada penghapusan sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang teksnya dihapuskan eksistensinya, juga hukumnya. *Ketiga*, ayat-ayat yang hanya teksnya dihapus sedang hukumnya masih berlaku.¹⁸

Sebagaimana yang disinggung sebelumnya, Imam Syafi'i adalah ulama yang pertama kali memformulasikan teori *naskh*. Dikarenakan konsep itu tidak pernah muncul pada masa Nabi, tapi muncul ketika umat Islam telah berakulturasi dengan budaya lain, maka ada sebuah *prejudice* bahwa konsep *naskh* itu mendapat pengaruh dari pranata sosial dan hukum Romawi.¹⁹

Adanya pengaruh dalam teori *naskh* juga dikembangkan oleh seorang orientalis yang *concern* terhadap studi al-Qur'an yaitu Noldeke. Menurutnya, gagasan *naskh* diilhami dari agama kristen yang memegang konsep pembatalan hukum-hukum Musa (Taurat). Dalam Bibel, secara tidak langsung mengandung ide pembatalan yang mencakup isi atau teksnya.²⁰ Fakta tersebut dapat dilihat, misalnya ada pembatasan perkara yang diharamkan hanya pada zina, makan hewan yang tercekik, dan lain-lain. Di sisi lain mereka membolehkan minum arak, daging babi dan riba yang di dalam Taurat hal tersebut dilarang.²¹

1960), 108.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 144.

¹⁸Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, 477.

¹⁹Kamil Sa'fan, *Amin al-Khuli; Hayatuh wa 'Amaluh* (Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1972, 72. Sebelum Islam datang, Bangsa Romawi sudah mempunyai perundang-undangan militer dan keuangan serta menguasai daerah-daerah di mana Islam berkembang kemudian. Kondisi semacam ini tentu akan mempengaruhi ulama dalam memahami al-Qur'an dan Hadis serta penetapan hukum. Bandingkan dengan J. Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law" *Journal of Comparative Law*, (1950), 3-4 dan A.D. Emiliya, "Roman Law and Muslim Law; Comparative Law", *Journal East and West* IV, (1953), 2.

²⁰Theodor Noldeke, *Geschite Des Qur'ans* (T.t.p.: Hildesheim, 1961), 52.

²¹Wahbah al-Zuhaili, *Al-Qur'an; Paradigma Hukum dan Peradaban*, terj. Lukman Hakim dan Fuad Hariri (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 25.

Menurut Ahmad Hasan, meskipun gagasan naskh tidak secara jelas disampaikan oleh Rasulullah, namun ia tidak sepakat kalau konsep naskh tidak mempunyai preseden sebelumnya. Maka dapat dipastikan bahwa teori ini muncul karena kebutuhan umat Islam terhadap harmoni hukum.²² Meskipun, alasan harmoni hukum benar adanya, namun dalam dialektika peradaban, pengaruh aliran Romawi yang berkembang di wilayah-wilayah yang mana hukum Romawi telah diterapkan sebelum kedatangan Islam, tidak dapat dihindarkan.²³

Margoliouth berpendapat sebagaimana dikutip oleh Ahmad Hasan, meskipun banyak buku-buku yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa arab sebelum akhir abad ke-2 H, Imam Syafi'i sebagai penggagas konsep naskh yang pertama, memperlihatkan bahwa ia cukup mengenal logika Aristoteles dan memahami arti *genus* dan *species*,²⁴ Akan tetapi jika kita telusuri perkembangan peradaban umat Islam, sebenarnya sebelum Syafi'i lahir, penterjemahan besar-besaran karya Yunani ke dalam Bahasa Arab telah dilakukan sejak tahun 133 H/750 M yang berlangsung kira-kira satu abad sampai tahun 236 H/850 M²⁵ dan mencapai puncaknya pada masa al-Ma'mun, kekhalifahan Abbassiyah,²⁶ sehingga logika Aristoteles dan Plato banyak dianut oleh ilmuwan Islam seperti al-Farabi.²⁷

Aristoteles mengembangkan tiga prinsip atau hukum pemikiran yang terdiri dari prinsip identitas, kontradiksi dan hukum penyelesaian jalan tengah (*exclusio tertii*). Sementara itu jika kita kaji berbagai buku mantiq, akan kita temui tiga *qanun*, yakni *qanun zatiyyah*, *qarinah* dan *imtina'*. Dalam *qanun imtina'* diajarkan bahwa dua sifat yang berlawanan tidak mungkin kedua-duanya dimiliki oleh suatu benda, hanya salah satunya saja yang bisa dimiliki.²⁸

²² Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka Pelajar, 1994), 64.

²³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), 35. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, terj. Hisri Setiawan (Jakarta: INIS, 1991), 42.

²⁴ Ahmad Hasan *Pintu...*, 186.

²⁵ Nouruzzaman ash-Shiddieqy, *Tamadun Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 13.

²⁶ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Cet IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1410 H/1990 M), 40.

²⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah* (Yogyakarta: Sypress, 1994), 18.

²⁸ *Ibid.*

Dari uraian di atas, tampak adanya kemungkinan pengaruh filsafat ataupun logika Yunani dalam pemikiran Islam, terutama dalam penerapan teori *naskh*. Hal tersebut dapat dilihat dari prinsip logika *exclusii tertii*. Hukum tersebut pada dasarnya sama dengan gagasan konsep *naskh*, yaitu ketika ada dua ayat yang tampaknya kontradiktif, maka mestinya hanya satu yang benar (dipakai). Hal itu diperkuat juga oleh, bahwa pengaruh tersebut bukan hanya melalui penterjemahan, tetapi juga melalui pergaulan dan percakapan sehari-hari.²⁹

IV. Landasan Normatif Konsep *Naskh*

Teks yang dijadikan asas legalitas pemberlakuan konsep *naskh* adalah Q.S. al-Baqarah (2): 106, al-Nahl (16): 101, al-Ra'd (13): 39. Ahmad Hasan menjelaskan bahwa separuh bagian pertama surat al-Baqarah di mana ayat 106 muncul, berisi perbantahan dengan kaum Yahudi yang akhirnya berpuncak pada perintah Allah untuk mengubah kiblat dari Yerusalem ke Ka'bah-Mekkah. Hal ini menandakan pemutusan sepenuhnya dengan hukum Yahudi yang telah dibatalkan. Dalam konteks ini, sangat jelas perujukannya kepada perundang-undangan Yahudi yang sebagiannya telah hilang dalam sejarah perjalanan mereka. Oleh karena itu penghapusan di sini bermakna penghapusan hukum yang diwahyukan kepada Rasulullah dari Bani Isra'il.³⁰

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Muhammad Abduh dengan mempertegas bahwa kata *ayah* pada Q.S al-Baqarah (2) 106 tersebut bukan berarti ayat al-Qur'an, akan tetapi adalah makna yang terkandung dalam kata *ayah* itu sendiri, yakni mu'jizat sebagai bukti *risalah* nabi dengan menggantikan mukjizat Rasul yang terdahulu dengan mukjizat yang diberikan pada Rasul sesudahnya.³¹

Ayat kedua yang digunakan untuk mendukung teori *naskh* adalah Q.S. al-Nahl (16): 101. Para pendukung *naskh* sangat tekstual dalam menafsirkan ayat tersebut tanpa meninjau konteks historisnya. Ayat tersebut turun untuk menghadapi orang Yahudi dan *muallaf* yang masih tidak yakin bahwa wahyu yang

²⁹ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Uṣūl al-Ahkām* (Kairo: Mu'assah al-Halabi wa al-Syuraka', t.t.), I: 41. Wael B. Hallaq memperkuat bahwa logika Yunani memang masuk dalam kalam dan usul fiqih. Lihat Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", dalam Nicholas Heer (ed.) *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Zaidah* (Settle and London: University of Washington Press, 1990), 24.

³⁰ Ahmad Hasan, ..., 65.

³¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Cet. III; Mesir: Dar al-Manar 1367 H), I: 417. Bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathum al-Nas; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Markaz al-Saqafi al-Islami, 1994), 119.

diterima Nabi dapat menggantikan Nabi-nabi Yahudi. Jadi tuduhan tersebut bukan ditujukan pada pergantian ayat, tetapi tuduhan tersebut dimaksudkan bahwa al-Qur'an seluruhnya tidak disampaikan oleh Allah, akan tetapi disampaikan oleh seorang budak Kristen (Isa as).³²

Adapun ayat ketiga untuk mendukung adanya naskh adalah Q.S. al-Ra'd (13): 39 yang mempunyai latar belakang yang hampir sama dengan ayat kedua, namun para pendukung naskh menafsirkan dengan terlepas dari konteksnya.

Dari interpretasi kontekstual terhadap teks-teks yang dijadikan landasan bagi keabsahan konsep naskh, tampaknya tidak ada yang menunjukkan indikasi kuat akan adanya penghapusan dalam al-Qur'an. Jadi teori naskh konvensional bertentangan dengan validitas keabadian al-Qur'an, bahwa semua hukum-hukumnya harus selalu efektif untuk selamanya bagi umat Islam. Dengan demikian, dalam *weltanschauung* al-Qur'an, tidak ada dasar yang masuk akal bagi tesis bahwa sejumlah ayat telah dibatalkan.³³

Penolakan terhadap naskh dikemukakan oleh seorang mufassir lain yang beraliran mu'tazilah, Abu Muslim al-Isfahani, pengarang tafsir *Jami at-Ta'wil*. Ia berpendapat bahwa contoh yang dikemukakan oleh ulama pendukung naskh tidak lebih dari *kualifikasi* dan *takhsis*. Terhadap kata *ayah* pada Q.S al-Baqarah (2):106 di atas, ia menafsirkannya sama dengan M. Abduh.³⁴ Semua contoh pertentangan yang ada dalam al-Qur'an, menurutnya, hanyalah merupakan sesuatu yang penampakan secara lahir saja ketimbang benar-benar terjadi, yang sebenarnya bisa dikompromikan bahkan mungkin bisa dihilangkan,³⁵ atau hanyalah sebatas fenomena historis ketimbang yuridis. Hal inilah yang menyebabkan *fuqaha* merasa sulit untuk menetapkan validitas naskh dengan dalil al-Qur'an ataupun hadis.

³²Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir keturunan Qurays, sedangkan Nabi-nabi sebelumnya adalah keturunan Yahudi sehingga menimbulkan arogansi etnis bagi orang-orang Yahudi.

³³A. Hasan, *Pintu...*, 73. Lihat juga Toshiku Isutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, terj. Fahri Husain dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 29.

³⁴Kesimpulan ini diungkapkan oleh Subhi al-Salih, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1988), 274. Beliau mempertegas pendapatnya bahwa Naskh dengan arti pembatalan atau menjadikan sesuatu tidak sah, tidak terdapat dalam al-Qur'an dengan merujuk pada Q.S Fussilat (41): 42.

³⁵Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 212.

V. Konsep *Naskh* Menurut Abdullah Ahmad Al-Na'im.

Sebelum memberikan deskripsi atau defenisi tentang naskh versi al-Na'im, maka haruslah dikaji terlebih dahulu bagaimana pemahamannya terhadap teks, karena objek kajian dalam naskh tidak lain adalah bagaimana perlakuan terhadap teks serta pembacaannya. Perbedaan ulama tentang *naskh* baik secara etimologis maupun terminologis, tidak lain disebabkan adanya perbedaan dalam memahami teks.

Menurut al-Na'im, syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks (*nas*) yang dipahami dalam konteks historis tertentu. Syari'ah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, asalkan rekonstruksi tersebut didasarkan pada sumber Islam orisinal (al-Qur'an dan Hadis) sesuai dengan moral dan pesan (*message*) agama.³⁶ Dari frame pemikiran yang demikian dapat dipahami bahwa al-Na'im menggunakan pendekatan hermeneutik dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Dalam sudut pandang teologis, al-Qur'an memang suci dan bersifat normatif, namun karena manusia yang terikat dengan waktu dan tempat dilibatkan di dalamnya, maka interpretasi manusia terhadap al-Qur'an amat variatif dalam merepresentasi zaman dan lokalnya.³⁷

Menurut al-Na'im, perlu adanya pembatasan persoalan naskh yang selama ini menjadi perbincangan di kalangan ulama dalam berbagai buku tafsir maupun usul fiqih. *Naskh* yang menjadi konsentrasi pembahasan al-Na'im adalah masuk dalam kategori *naskh al-hukm duna al-tilawah*. Sebagaimana ditulis oleh kebanyakan ulama naskh terbagi dalam tiga kategori.³⁸ *Pertama*, dihapus teksnya akan tetapi hukumnya tetap. *Kedua*, dihapus kedua-duanya dan *ketiga*, dihapus hukumnya akan tetapi teksnya tetap.

Sebenarnya perdebatan ulama mengenai naskh, baik secara etimologis maupun terminologis berangkat dari beragamnya interpretasi terhadap konsep naskh itu sendiri. Perbedaan yang cukup mendasar menurut al-Na'im juga berangkat dari ayat yang selama ini dianggap ayat legalitas bagi berlakunya teori *naskh*, yaitu surat al-Baqarah (2): 106. Dalam mengartikan *naskh*, al-Na'im mengikuti gurunya Taha di mana *ma nansakh* diartikan dengan telah dihapuskan beberapa teks pra-Islam (risalah sebelum Muahmmad). Sedang *nunsiha* diartikan

³⁶ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 57.

³⁷ Musnur Hery, "Hegemoni Pemimpin (yang) Qurays; Hermeneutika Teks Keagamaan dan Interpretasi Hadis", *Jurnal Millenium I*, (1998), 34.

³⁸ Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ihya' al-Kutub al'Arabiyyah, 1997, 35-39 Lihat juga Ahmad Hasan, *Pintu...*, 54.

sebagai menunda pelaksanaannya atau penerapannya. *نَأْتِ بِحَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا* diartikan bahwa Allah akan mendatangkan ayat yang lebih dekat kepada pemahaman masyarakat dan lebih sesuai dengan situasi mereka ketimbang dengan diartikan dengan makna ayat yang ditunda. Maksud ayat yang sebanding berarti mengembalikan ayat yang sama ketika waktu memungkinkan untuk mengembalikan untuk menerapkannya, sehingga penghapusan itu seolah-olah sesuai dengan kebutuhan situasi dan ditunda sampai waktu yang tepat.³⁹

Dalam pandangan al-Na'im, sebagaimana Toha, perkembangan syari'at sesungguhnya perpindahan dari teks ke teks, dari teks abad ke 7 ke teks masa kini yang lebih besar dan kompleks. Dalam situasi seperti itu terjadilah *naskh*. Maka ayat yang diberlakukan kembali itu menjadi ayat *muhkamāt* (ayat-ayat *makkiyah*), dan ayat *muhkamāt* abad ke-7 berlaku ayat-ayat *furū'* (ayat-ayat *derivatif*) dan kini berlaku ayat-ayat *uṣūl* (ayat-ayat primer).⁴⁰

Kalau dilakukan analisa lebih mendalam, tampaknya memang hampir seluruh wahyu diturunkan dalam kontek sosial tertentu seiring dengan berkembangnya masyarakat Islam. Oleh karenanya al-Qur'an juga selalu seiring dengan lingkungan dan situasi yang berubah-ubah. Maka pemaknaan yang dilontarkan oleh M. Abduh bahwa *naskh* adalah pengantar dari satu wadah ke wadah yang lain agak relevan dengan apa yang diungkapkan al-Na'im.⁴¹

Dapat dikatakan bahwa hikmah *naskh* tidak hanya memberikan peringatan atas nikmat Allah dan menghilangkan kesempatan, akan tetapi juga adanya penundaan (*al-ta'jil*) bagi berlakunya hukum karena kondisi yang melingkupinya belum memungkinkan untuk dilaksanakan.⁴²

Al-Na'im tidak sepakat bila *naskh* diartikan dengan penghapusan sebagaimana pendapat beberapa ulama. Argumentasi tersebut didasarkan kepada dua hal. *Pertama*, jika penghapusan diartikan secara permanen, maka teks-teks

³⁹ Abdullah Ahmad Al-Na'im, *Toward...*, 59-60. Penafsiran yang demikian juga ditulis oleh Ibn Kasir dalam kitab tafsirnya. Menurutnya, dengan merujuk kepada al-Qurtubi, cara membaca Q.S al-Baqarah (2) 106 ada dua cara, yaitu *nunsiha* dan *nansaha* dengan dasar bahwa Ibn Abbas, salah seorang fuqaha awal mendengar Umar dan sahabat Nabi membacanya dengan dengan *nansaha*. Lihat Muhammad ad-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, jilid I (Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 150.

⁴⁰ Mahmud Muhammed Toha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1997), 125.

⁴¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir...*, I: 107.

⁴² Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmum...*, 125.

yang telah diturunkan menjadi sia-sia. *Kedua*, mengartikan *naskh* secara permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian dari ajaran agamanya yang terbaik. Beliau juga membedakan secara tegas antara ayat yang turun di Makkah dengan ayat yang turun di Madinah. Ketika ayat ideal secara keras dan tidak masuk akal ditolak karena masyarakat Makkah belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberlakukan untuk dilaksanakan.⁴³ Dengan demikian, aspek-aspek pesan periode Makkah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktek konteks sejarah abad ke-7 ditunda dan digantikan dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan dipraktikkan selama masa Madinah.⁴⁴

Adanya pemilahan antara ayat Makkah dengan Madinah tidak asing lagi dalam studi al-Qur'an. Menurut al-Suyuti, standarisasi yang paling esensial bagi teks *Makkiyah* adalah teks yang diturunkan setelah hijrah, meskipun tempat turunnya bukan di Madinah.⁴⁵

Ada perbedaan mendasar antara teks sesudah dan sebelum peristiwa hijrah. Karakteristik teks *Makkiyah* bersifat peringatan yang mempunyai sasaran untuk menghapus keyakinan klasik dengan suatu keyakinan baru (Islam). Hal ini sangat berkorelasi dengan Q.S al-Baqarah (2): 106 yang dijadikan dasar bagi adanya naskh dalam al-Qur'an sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya. Adapun teks *Madaniyah* bersifat *al-Risālah* yakni membangun teologi masyarakat baru (*al-Ummah*).⁴⁶

Sedangkan menurut Taha yang juga dianut oleh al-Na'im, bahwa Islam adalah agama terakhir yang universal dan pertama kali ditawarkan sebagai agama yang toleran dan *egaliter* di Makkah (610 M). Pada waktu itu, Nabi Muhammad menganjurkan kesetaraan dan tanggung jawab individual laki-laki dan perempuan tanpa membedakan ras, jenis kelamin dan latar belakang sosial. Karena pesan agung (*superior level of the message*) ditolak, Muhammad dan pengikutnya dituntut dan dipaksa untuk bermigrasi ke Madinah (622 M). Beberapa aspek dari ajaran tersebut mengalami perubahan sebagai respon terhadap realitas sosial, ekonomi dan politik pada masa itu.⁴⁷

⁴³ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 156.

⁴⁴ *Ibid*, 51-52.

⁴⁵ Al-Imām Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 9.

⁴⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathum...*, 77.

⁴⁷ Mahmud Muhammed Toha, *Second...*, 179-180.

Selama 13 tahun pertama dari misinya, Muhammad diperintahkan oleh Al-Quran untuk menyebarkan Islam di Makkah dengan cara damai dan tertutup sesuai dengan prinsip kebebasan penuh untuk memilih.⁴⁸ Banyak sekali teks yang mendukung prinsip-prinsip tersebut, di antaranya Q.S al-Nahl (16) 125, al-Kahfi (18): 29, al-Hujurat (49): 13 dan Al-Isra' (17): 70. Setelah terjadinya peristiwa hijrah, pesan al-Qur'an mulai membedakan antara laki-laki dan perempuan, umat Islam dan non Islam, status hukum dan hak mereka di depan hukum. Sebagai contoh surat al-Nisā yang berisi aturan yang lebih rinci mengenai perceraian, waris dan pesan-pesan lain yang diskriminatif.

Selanjutnya menurut al-Na'im, implikasi dari peralihan (*shifting*) pesan dan metodenya, beberapa orang Madinah pura-pura masuk Islam tanpa keyakinan yang murni dan mendalam. Fenomena tersebut sebagian besar ditunjukkan oleh al-Qur'an dalam Q.S al-Munāfiqūn pada wahyu di Madinah, sedang dalam teks-teks *Makkiyah* tidak akan dijumpai fenomena semacam itu.⁴⁹ Dengan berkurangnya bentuk kekerasan di Makkah orang memiliki kebebasan penuh untuk menerima Islam atau menolaknya. Dengan hilangnya secara gradual tingkat kebebasan selama periode Madinah, banyak orang kafir menunjukkan iman secara lahiriah untuk menghindari ancaman negatif dari orang muslim. Melihat perbedaan yang sangat prinsipil, maka kajian teks *makkiyah* menjadi signifikan untuk dijadikan salah satu standarisasi adanya naskh.⁵⁰ Dengan demikian, naskh merupakan proses logis yang dibutuhkan dalam penerapan teks-teks yang tepat dengan cara menunda penerapan teks-teks sampai saat yang memungkinkan di saat teks itu tiba.⁵¹

Argumentasi yang dibangun al-Na'im tentang naskh (penundaan atau *al-taḥhir*) didasarkan pada dua hal. *Pertama*, al-Qur'an merupakan wahyu yang terakhir dan Nabi Muhammad saw. juga Nabi terakhir. Konsekwensinya, Nabi harus mendakwahkan semua yang dikehendaki oleh Allah untuk diajarkan, baik ajaran untuk diterapkan atau diterapkan untuk situasi yang tepat di masa depan. *Kedua*, demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan oleh Allah dan seluruh umat manusia, maka Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis. Karena tidak bisa diterapkannya pesan Makkah, maka kemudian ditunda

⁴⁸ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 54

⁴⁹ Tempat pewahyuan itu sendiri sebenarnya tidak signifikan, pemilahan antara Makkiyah dan Madaniyah menurut Toha merupakan istilah yang memudahkan untuk menunjukkan perbedaan dalam konteks dan audiens wahyu.

⁵⁰ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 156.

⁵¹ *Ibid*, 156.

dan diganti dengan pesan Madinah yang lebih praktis. Dengan cara demikian, masyarakat akan memiliki suatu keyakinan yang lebih kuat dan otentik tentang kemungkinan dipraktikkannya pesan Mekkah.

Dengan adanya teori naskh yang baru sebagaimana yang dikembangkan oleh al-Na'im, ia mempunyai potensi untuk menentukan ayat-ayat mana yang harus diimplementasikan pada zaman moderen dan ayat-ayat mana yang harus disisihkan dari sudut pandang *yurisprudensial* (bukan bersifat ibadah atau ritual). Apabila disinkronkan dengan pandangan Arkoun, al-Na'im sebenarnya tetap ingin mempunyai landasan yang otentik dalam melakukan pembaharuannya yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai *korpus* teks suci yang murni dan tertutup (*textus receptus*). Dalam upaya aktualisasi hukum Islam, ia berangkat dari *korpus* tafsir (hasil dari kegiatan menafsirkan korpus yang pertama).⁵²

Dari penjelasan di atas, tampaknya pendapat Muhammad Abduh dalam memaknai naskh dalam al-Qur'an dengan mengartikannya sebagai pergantian dari satu wadah ke wadah lain lebih dapat diterima sebagaimana juga dianut oleh al-Na'im. Hal tersebut mengingat bahwa al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam konteks sosial tertentu seiring dengan berkembangnya masyarakat yang berubah-ubah. Dengan mengartikan naskh seperti demikian, berarti seluruh al-Qur'an pada dasarnya tetap operatif dan tidak kontradiktif. Pergantian hukum yang terjadi dalam masyarakat tertentu dikarenakan kondisi yang berbeda-beda. Ayat hukum yang dianggap tidak berlaku dalam suatu kondisi tetap berlaku bagi komunitas yang kondisinya sama dengan catatan tentunya ayat-ayat yang demikian tidaklah banyak jumlahnya.

VI. Kesimpulan

Ada persamaan dan perbedaan antara al-Na'im dengan ulama tafsir yang tidak mengakui adanya naskh dalam al-Qur'an. Persamaannya adalah bahwa tidak ada teks al-Qur'an yang dihapus. *Naskh* diartikan sebagai perpindahan dari teks hukum ke teks hukum lainnya atau penjelasan habisnya suatu perintah. Al-Na'im dan ulama sebelumnya juga mengakui adanya evolusi legislasi hukum Islam dalam al-Qur'an. Namun perbedaannya adalah, bahwa ulama sebelumnya membangun teori evolusi secara *historis kronologis*, artinya kesempurnaan hukum dicapai melalui tingkatan-tingkatan historis sehingga yang diturunkan terakhir dianggap sebagai kondisi yang ideal. Sedangkan bagi al-Na'im kondisi ideal adalah teks-teks

⁵²Abdullah Ahmad al-Na'im, "Sekali lagi Reformasi Islam", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.) *Syari'ah dan HAM; Belajar dari Sudan*, terj, Farij Wajdi (Yogyakarta: LKIS, 1995), 117.

Makkah, akan tetapi teks ideal tersebut tidak bisa diterapkan pada mulanya karena kondisi audiens (mukallaf) yang belum siap menerimanya, sehingga ditunda pelaksanaannya dan sebagai gantinya, Allah memperkenalkan terlebih dahulu teks-teks yang bisa diterapkan sesuai dengan kondisi waktu itu yakni teks-teks Madinah.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo: Mu'assah al-Halabi wa asy-Syuraka', t.th.
- Arkoun, Muhammad, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Farij Wajidi, Yogyakarta: LKIS, 1996.□
- Emiliya, A.D., "Roman Law and Muslim Law; Comparative Law ", Jurnal East and West IV, 1953.□
- Al-Gazali, Abu Hamid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Mesir: Maktabah al-Jundi, t.th.□
- Goldziher, Ignaz. *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, terj. Hisri Setiawan. Jakarta: INIS, 1991.□
- Hallaq, Wael B., "On Inductive Corroboration Probability and Ceraunity in Sunni Legal Thought", dalam Nicholas Heer (ed.) *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Ziedah*, Settle and London: University of washington Press, 1990.□
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka Pelajar, 1994.□
- Hazm, Ibn. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Isutzu, Toshiku, *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, terj. Fahri Husain dkk, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.□
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.□
- Kaṣīr, Muḥammad ad-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.□

- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lam*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1987.
- Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafa, *Tafsīr al-Marāgī*. Mesir: al-Halabi, t.th.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Yogyakarta: Sipress, 1994. □
- Al-Na'im, Abdullah Ahmad, "Sekali lagi Reformasi Islam", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.) *Syari'ah dan HAM; Belajar dari Sudan*, terj, Farij Wajdi, Yogyakarta: LKIS, 1995.
- , *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990. □
- Noldeke, Theodor, *Geschite Des Qurans*, T.t.p.: Hildesheim, 1961 □
- Rida, Sayyid Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manār*. Dār al-Manar, 1367 H. □
- Sa'fan, Kamil, *Amin al-Khuli; Hayatuh wa 'Amaluhu*. Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1972.
- Al-Sālih, Subhi, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1988.
- Schacht, Josept, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law" *Jurnal Journal of Comparative Law*, 1950.
- Shiddieqy, Nourizzaman. *Tamadun Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986. □
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Suyuti, Al-Imām Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t. □
- Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*. Mesir: al-Rahmaniyyah, 1960. □
- Toha, Mahmud Muhammad. *Second Message of Islam*, New York: Syracuse University Press, 1987. □
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mathūm al-Naṣ; Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Markaz al-Saqafi al-Islami, 1994. □
- Al-Zarkasyi. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1997. □
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd. Al-'Azim. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.t. □

Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Qur'an; Paradigma Hukum dan Peradaban*. Terj. Lukman Hakim dan Fuad Hariri. Surabaya: Risalah Gusti, 1996. □

-----, *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991.

FILSAFAT MANUSIA MUHAMMAD 'ABDUH
(Studi Penafsiran Muhammad 'Abduh tentang Kisah Adam dalam *Tafsir al-Manar*)

Alim Roswanto*

Abstrak

Interpretasi tentang Kisah Adam dalam tradisi tafsir Islam berkembang secara dinamis. Dunia tafsir klasik dalam menafsirkannya lebih terjebak ke dalam problem person Adam, Iblis, dan Malaikah, sementara dunia tafsir modern dalam hal ini terutama Muhammad 'Abduh menghindari diskusi personal tentang mereka, sebagai gantinya dia berpendapat bahwa kisah itu sebenarnya berbicara masalah filsafat manusia dalam pandangan al-Qur'an. Penafsirannya tampak dengan jelas menunjukkan model Aristotelian khususnya tentang teori substansi dan aksidensi. Yang menjadi substansi dalam kisah itu menurut 'Abduh adalah manusia (yang direpresentasikan dengan istilah Adam), sementara Iblis dan Malā'ikah adalah aksidensinya, mereka sama sekali tidak dimengerti sebagai person lagi. Penafsiran yang begitu rasional lainnya adalah seperti istilah Syajarah yang dia mengerti secara simbolik sebagai kejahatan, bukan pohon secara fisik. Dengan model tafsir seperti ini, dia berusaha menunjukkan karakter dasar-filosofis dari manusia, sehingga dengan paham seperti ini al-Qur'an justru bisa dirujuk benar-benar sebagai hidayah. Dari sudut pandang tafsirnya yang mempertimbangkan situasi dan konteks zamannya sendiri, corak tafsirnya menunjukkan gaya hermeneutika filosofis Gadamer.

I. Pendahuluan

Kisah Adam adalah kisah yang unik dan primordial. Unik karena berbeda dengan kisah nabi-nabi lainnya yang masih dimungkinkan untuk dilacak kebenarannya sebagai fakta historis, ia sulit, bahkan mustahil, untuk dibuktikan sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi secara historis. Ia hanya merupakan kredo historis semata, kejadiannya sebatas diyakini dan tidak untuk dibuktikan. Oleh karena itu, sebagian mufassir menganggapnya sebagai benar terjadi dan sebagian yang lain menganggapnya hanya sebagai kisah simbolik. Primordial karena ia sering diyakini sebagai asal-usul manusia ketika pertanyaan siapa sebenarnya “bapak tunggal” manusia diajukan.

* Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Tidak mengherankan jika diasumsikan bahwa penggalian makna eksistensial manusia dalam tradisi agama semitik selalu menyinggung atau tidak lepas dari pembahasan tentang kisah Adam. Dalam tradisi ini (Yahudi, Kristen, dan Islam), kisah Adam selalu dimengerti secara konklusif sebagai kejatuhan Adam dari surga setelah melakukan pelanggaran perintah Tuhan, akibat bujukan syaitan.¹ “Drama kosmis” kejatuhan ini melibatkan Tuhan, *Malā'ikah*, Iblis, dan Adam di suatu lokus primordial yang disebut *jannah*.

Dalam merespon kisah tersebut, tafsir-tafsir klasik terokupasi dalam perbincangan tentang pengertian *Malā'ikah*, Iblis, Adam dan *Zauj Ādam* sebagai person, dan dalam keyakinan historis-teologis bahwa kisah itu adalah benar-benar terjadi. Bahkan di dalamnya, ketika berbicara masalah *zaujah*, sebagian dari mereka menyebut bahwa yang dimaksud dengannya adalah *Hawa* yang diciptakan dari tulang rusuk Adam.²

Interpretasi-interpretasi seperti itu justru terkesan mengaburkan pesan fundamental yang diemban oleh kisah *Adam* tersebut. Beberapa versi baru penafsiran kisah ini muncul dalam tafsir modern. Di antaranya adalah penafsiran ‘Abduh dalam *Tafsir al-Manar*, penafsiran Muhammad Iqbal dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* dan yang paling kontemporer, penafsiran Riffat Hasan.

Ketiga tokoh tersebut menangkap pesan yang sama dari kisah tersebut, yakni, bahwa kisah itu berbicara masalah manusia secara umum. Ketiganya mengesampingkan apakah kisah itu sebagai peristiwa historis yang benar-benar terjadi atau tidak. Ketiganya, saya pikir, sama-sama mendudukkan al-Qur'an

¹M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996),. 49.

²Penafsiran seperti inilah yang membentuk opini publik bahwa Islam mengajarkan superioritas laki-laki atas perempuan. Padahal menurut penelitian Riffat Hassan, penafsiran *Hawa* diciptakan dari tulang rusuk *Adam* adalah bersumber dari Injil, dan al-Qur'an sendiri tidak pernah menggunakan istilah *Hawa*, tetapi *Zauj* (Q.S. al-Baqarah [2]:35, al-A'rāf [7]: 19, Ṭahā [20]: 117). Berbeda dengan pandangan umum muslim bahwa *Zauj* disamakan dengan *Hawa (Eve)*, bahwa *Adam* adalah suami dan *Zauj* adalah isteri, Riffat Hassan berkata bahwa “the word *Zauj* itself is masculine, with feminine singular form *zaujātun*, and plural *azwaj* and *zaujātun*. Its most accurate English equivalent is “mate”. If *Adam* is not necessarily “man”, then *Zauj* is not necessarily “woman”.” Mengenai pernyataannya bahwa al-Qur'an tak pernah berbicara masalah superioritas laki-laki atas perempuan, dan bahwa justru Injillah yang berbicara tentang hal itu, ia menulis, “Genesis 2:18-24 has become the basis for asserting the superiority of man over woman, since woman was created (a) from the rib of Adam and is secondary, inferior (b) simply and solely to be the helpmate of Adam. Riffat Hassan, “Made from *Adam's Rib*”, dalam *Women's and Men's Liberation*, edited by Leonard Grob, Riffat Hassan and Haim Gordon, (New York, London: Greenwood Press, 1991), p. 26.

sebagai sumber hidayah, petunjuk apa yang bisa diambil dari kisah *Adam* tersebut untuk manusia secara umum. 'Abduh dan Iqbal secara umum sama dalam memahami kisah tersebut. Keduanya lebih berbicara filsafat manusia daripada sekedar pemahaman teologis. Sedangkan Riffat Hassan lebih mengacu pada penafsiran gender atas kisah itu.

Tulisan ini akan membahas penafsiran 'Abduh yang tertuang dalam kita *Tafsir al-Manar* tentang kisah *Adam*. Kedua tokoh tersebut di atas akan saya jadikan wacana dialogis dengan interpretasinya. Secara metodologis, langkah awal adalah mendeskripsikan penafsiran 'Abduh mengenai kisah tersebut yang diperkaya secara komparatif dengan kedua tokoh tersebut dan tafsir-tafsir sebelumnya. Langkah selanjutnya berusaha menganalisis model penafsiran 'Abduh dalam perspektif filsafat dan hermeneutika.

II. Sisi Psikologi Masa 'Abduh

Muhammad 'Abduh yang lahir di Mesir pada tahun 1849 dan meninggal pada tahun 1905³ adalah pribadi dan pembaharu besar muslim yang pernah dimiliki oleh dunia Islam. Keadaan rumah tangga keluarga sederhana bapaknya yang didiami oleh dua isteri dan anak-anak berlainan ibu membawa pengaruh bagi pikiran 'Abduh tentang perbaikan masyarakat.⁴

'Abduh terkenal sebagai seorang yang cerdas dan kritis. Ia telah hafal al-Qur'an sejak usia enam tahun. Atas inisiatif ayahnya ia belajar ilmu-ilmu agama di Tanta. Dari Tanta, ia pada Pebruari 1866 menuju ke Kairo untuk belajar di al-Azhar. Kekritisannya 'Abduh membawa kepada kesimpulan bahwa sistem dan kinerja pengajaran di al-Azhar tidak dinamis karena cenderung reproduksi-statis daripada produksi-aktif. Dia mengatakan tentang kritik pengajaran tersebut: "kepada para mahasiswa hanya dilontarkan pendapat-pendapat para ulama terdahulu tanpa mengantarkan mereka kepada usaha penelitian, perbandingan, dan pentarjihan."⁵

Namun, di perguruan tinggi ini, melalui perkenalannya dengan Syaikh Hasan at-Tawil, ia mendapat pengajaran dan mengenal dengan baik filsafat Ibnu

³Rasyid Rida, *Tarikh al-Ustaz Muhammad 'Abduh*, I, (Mesir: al-Manar, 1931) 4.

⁴Moh. Natsir Mahmud, "Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad 'Abduh: Tafsir yang Berorientasi pada Aspek Sastra, Budaya, dan Kemasyarakatan," dalam *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, Muharram-Rabi' al-Awwal 1414/Juli-September 1993: 6.

⁵Seperti dikutip oleh M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), p. 13. Kritik sistem pengajaran ini menunjukkan betapa 'Abduh menginginkan suatu dinamika aktif pemahaman Islam, sehingga studi Islam tidak cenderung, meminjam istilah Fazlur Rahman, *repetitive Islam*.

Sina dan logika Aristoteles, yang tidak diajarkan di al-Azhar. Keprihatinannya terhadap perguruan tinggi ini terobati ketika ia bertemu dengan pribadi besar Sayyid Jamaluddin al-Afgani pada tahun 1872. Ia kemudian menjadi muridnya. Karena pengaruh gurunya, ia terjun ke dunia pers dan ia pernah ditunjuk sebagai redaktur surat kabar *al-Waqiyah ar-Rasmiyyah*.⁶ Setelah pertemuannya dengan gurunya tersebut, muncullah 'Abduh yang sebenarnya, cerdas, produktif, dan kritis. Ia banyak menulis, di antaranya *Risalah al-'Aridat* (1873) dan *Hasyiah Syarah al-Jalal ad-Dawwani li al-'Aqaid al-Adudiyah* (1875). Dalam karangannya ini 'Abduh yang ketika itu baru berumur 26 tahun telah menulis dengan mendalam tentang aliran-aliran filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf, serta mengkritik pendapat-pendapat yang dianggapnya salah.⁷

Bersama gurunya pula ia membangkitkan umat Islam untuk menghadapi koloni-koloni asing di tanah airnya, dan menggugah semangat mereka untuk tampil sejajar dengan bangsa lain di dunia. Untuk maksud ini, 'Abduh menitikberatkan seruannya pada beberapa hal, seperti dituturkan oleh 'Abd ar-Razaq, yaitu membebaskan pikiran umat dari belenggu taqlid, sehingga tidak *taken for granted* terhadap suatu pendapat tanpa argumentasi yang masuk akal, menjelaskan masalah agama sejalan dengan sains karena kebenaran agama tidak bertentangan dengan kebenaran akal, dan memahami agama dengan mendudukan al-Qur'an sebagai sumber hidayah.⁸

Karena situasi politik, Jamaluddin al-Afgani pergi ke Paris yang kemudian disusul 'Abduh. Di kota inilah, keduanya menerbitkan surat kabar *al-'Urwah al-Wusqā*, yang bertujuan mendirikan *Pan-Islam* dan menentang penjajahan Barat, khususnya Inggris. Dari kiprahnya di surat kabar ini, dia pada 1884 melawat ke Inggris untuk berdiplomasi dengan beberapa tokoh di negeri itu yang simpati kepada Mesir. Kemudian pada 1885 ia meninggalkan Paris menuju ke Beirut melakukan kegiatan mengajar dan melanjutkan aktivitas menulisnya. Di Beirut ini pula, dia menghasilkan banyak tulisan, di antaranya adalah *Risālah Tauhid* dan karya terjemahan *al-Radd 'ala al-Dahriyyīn* buah pena Jamal al-Dīn al-Afgani dari bahasa Persia.⁹

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ Lihat, Pengantar Mustafa 'Abdu ar Razaq dalam penerbitan majalah *Al-'Urwah Al-Wusqā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1970), p. 36.

⁹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis ...*, p. 15-16.

Demikian secara ringkas di antara aktivitas 'Abduh merespon lingkungannya. Sisi psikologi masa 'Abduh adalah lingkungan negaranya yang terjajah di mana ia menemukan kejumudan berpikir dari umat Islam, di satu pihak, dan sisi negatif negara asing yang menjajah, di lain pihak. Namun, lawatannya ke Eropa telah menyadarkannya akan sisi lain dari negara asing yang positif, yaitu mobilisasi peradaban dan semangat ilmiah. Aspek positif inilah yang menyemangatnya untuk membahasakan kembali pesan-pesan al-Qur'an agar kepasifan umat Islam bisa dirubahnya menjadi umat yang aktif-dinamis. Inilah jiwa masa 'Abduh. Rasionalitasnya adalah refleksi dari semangatnya menginspirasi umat untuk bergerak.

Masyarakat tempat 'Abduh tinggal dan besar yang disentuh oleh perkembangan-perkembangan mendasar di Eropa itu digambarkan oleh Sayyid Qutb sebagai berikut:

Suatu masyarakat yang beku, kaku, menutup rapat-rapat pintu ijtihad, mengabaikan peranan akal dalam memahami syariat Allah atau mengistimbatkan hukum-hukum, karena mereka telah merasa berkecukupan dengan hasil karya para pendahulu mereka yang juga hidup dalam masa kebekuan akal (jumud) serta berlandaskan khurafat. Sementara itu di Eropa hidup suatu masyarakat yang mendewakan rasio, khususnya setelah penemuan-penemuan ilmiah yang sangat mengagumkan ketika itu, ditambah lagi dengan kecaman-kecaman tajam yang dilontarkan oleh orientalis terhadap ajaran-ajaran Islam.¹⁰

III. Deskripsi Kisah *Adam* dalam Surah al-Baqarah

Tulisan ini mengambil surah al-Baqarah karena 'Abduh hanya sempat menafsiri al-Qur'an sampai surah *an-Nisa'* ayat 129 yang disampaikannya dalam bentuk ceramah di Masjid al-Azhar Kairo, yang kemudian ditulis melalui konsultasi oleh Rasyid Rida. Ada tiga surah lainnya yang menarasikan kisah Adam selain surah al-Baqarah, yakni al-'Araf: 11-27, al-Isra': 61-65, dan Taha: 115-127. Kisah *Adam* dalam surah al-Baqarah dinarasikan seperti di bawah ini :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْنُ
 تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ
 فَقَالَ أَتَشْنُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنَّكُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ

¹⁰ Seperti dikutip M. Quraish Shihab, *ibid.*, p. 17. Rujukan asli buka Sayyid Qutb, *Kasa'ish at-Tasawwur al-Islamiy* (tanpa tahun), cetakan ketiga, 1968, p. 19.

الْحَكِيمِ (32) قَالَ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38)

Terjemah:

30. Ketika Tuhanmu berfirman kepada para *Malaikah* itu: “Aku hendak menjadikan di bumi seorang *khalifah*,” mereka berkata: “Akankah Engkau menjadikan seseorang yang akan membuat kerusakan di sana dan menumpahkan darah? sedang kami bertasbih dengan pujian kepada-Mu dan menguduskan-Mu?” Ia bersabda, “Aku tahu apa yang tidak kalian tahu.”
31. Lalu Dia pun mengajarkan kepada *Adam* nama-nama kesemuanya, kemudian mengajukan mereka kepada para malaikat dengan berkata: “Sebutkanlah kepada-Ku nama-nama semua itu, jika kau memang benar.”
32. Mereka menyahut, “Mahasuci Engkau, tiada kiranya ilmu kami kecuali yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Mahatahu dan Mahabijaksana.
33. Dia berfirman : “Hai *Adam*, beritahukan kepada mereka nama-nama mereka itu.” Maka setelah diberitahukan kepada mereka nama-nama tersebut, Ia berfirman: “Bukankah sudah Aku firmankan kepada kamu bahwa Aku mengetahui rahasia seluruh langit dan bumi, dan mengetahui apa yang kamu nyatakan dan apa yang kamu sembunyikan.”
34. Dan ketika Kami berfirman kepada para malaikat itu: “Sujudlah kamu kepada *Adam*”, maka bersujudlah mereka itu kecuali *Iblis*, karena angkuh dan sombong, dia termasuk golongan Kafir.
35. Kami berfirman: “Hai *Adam*, tinggallah engkau bersama *Zauj*-mu di dalam *Jannah*, makanlah darinya dengan puas sekehendakmu, hanya saja jangan kalian dekati *syajarah* ini sehingga menjadi orang-orang yang aniaya.”
36. Lalu syaitan menggelincirkan mereka darinya, mengeluarkan mereka itu dari tempat yang tadinya mereka berada. Kami berfirman: “Turunlah kamu semua, sebagian menjadi musuh bagi sebagian yang lain. Sedang bagi kalian di muka bumi tempat menetap dan kesenangan sampai suatu saat.
37. Lalu *Adam* pun menerima dari Tuhannya beberapa *kalimat*, lalu Dia pun mengampuninya. Sesungguhnya ia itu Pemberi Taubat lagi Maha penyayang.

38. Kami berfirman: “Turunlah kamu semua darinya, kemudian kapan samapi kepada kamu petunjuk dari-Ku, maka barangsiapa mengikuti petunjuk-Ku, tiada kekhawatiran menimpa mereka dan tidak pula bersedih hati.”¹¹

Kisah *Adam* tersebut dinarasikan pada masa-masa akhir di Mekkah. Ke delapan ayat itu telah menimbulkan banyak pertanyaan dan kontroversi: mengapa Allah memberitahukan rencana-Nya kepada para malaikat untuk menciptakan *khalfah* di bumi; bagaimana para malaikat tahu bahwa keturunan *Adam* akan membuat kerusakan; mengapa mereka boleh mempertanyakan kehendak dan kebijaksanaan Allah; bagaimanakah *khalfah* Allah itu diciptakan, dan mengapa dia begitu cepat melanggar aturan Allah untuk tidak mendekati *syajarah*; siapakah syaitan atau *Iblis* itu dan bagaimana dia bisa masuk ke dalam *Jannah* itu dan menjerumuskan *Adam* dan *Zauj*-nya.¹²

Al-Qur'an memang berbicara masalah-masalah seperti penciptaan *Adam* dan *Zauj*-nya, sujudnya para malaikat dan membangkangnya *Iblis*, pengusiran *Adam* dan *Zauj*-nya karena melanggar perintah Allah dan seterusnya, tetapi itu sangat singkat dan al-Qur'an masih lebih banyak meninggalkan hal-hal yang tak terjawab. Banyaknya teka-teki inilah yang menyebabkan sampai sekarang interpretasi kisah *Adam* ini justru semakin rumit daripada menemukan “benang merah”. Dalam problematika ini, 'Abduh, seperti yang akan kita lihat, tidak ingin bertele-tele terperangkap dalam diskusi mengenai persoalan-persoalan seperti yang dipaparkan oleh Mahmud Ayub tersebut. Tafsir-tafsir klasik memang lebih banyak terjebak ke dalam diskusi mengenai persoalan-persoalan di atas yang dihindari 'Abduh. 'Abduh tampaknya lebih cenderung berusaha mencari celah lain untuk menangkap apa sebenarnya pesan fundamental yang disampaikan Allah lewat kisah *Adam* ini, sehingga manusia dapat mengambil hidayah darinya.

IV. Interpretasi 'Abduh: Karakter Filosofis Manusia dari Kisah *Adam*

Tafsir kisah *Adam* 'Abduh menunjukkan suatu pergeseran interpretatif dari anggapan kisah tersebut sebagai suatu peristiwa yang benar-benar terjadi secara historis berubah menjadi anggapan bahwa ia hanyalah kisah simbolik semata.

¹¹Terjemah dari penulis; istilah-istilah tertentu seperti *Jannah*, *Zauj*, *Syajarah*, dan *Kalimat* sengaja tidak diterjemah karena pertimbangan konteks penafsiran 'Abduh.

¹²Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, 1, terj. Nick G. Dharma Putra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), p. 105-106.

'Abduh memang tidak secara eksplisit menyebutnya simbolik, tetapi dari kandungan interpretasinya kita bisa menyimpulkan demikian. Berbeda dengan mufassir pendahulunya yang sibuk mencari jawaban siapa sebenarnya secara person *Iblis* dan *malaikat* itu, 'Abduh lebih suka memaknai keduanya sebagai sifat-sifat dasar atau ruh-ruh yang menjadi jati diri manusia. 'Abduh tidak pernah menyebut *Adam* sebagai nama person tetapi lebih menyebutnya sebagai manusia secara umum. Berikut ini kita akan lihat bagaimana interpretasinya sambil mendialogkannya dengan interpreter-interpreter lainnya.

Bagi 'Abduh dalam kisah *Adam* itu telah ditetapkan suatu *tamsil* oleh Tuhan mengenai pesan tertentu yang lebih mendasar dan hakiki. *Taqrir at-tamsil* dari kisah ini adalah bahwa Allah hendak menjadikan manusia sebagai *khalifah* di muka bumi ini. Ayat 30 dari surah al-Baqarah yang berbicara tentang pemberitahuan Allah kepada para malaikat tentang rencana penciptaan *khalifah* dimengerti oleh 'Abduh sebagai '*ibarah* tentang adanya suatu tempat yang namanya bumi dengan segala hukum alamnya yang menjadi ruh-ruhnya dan keteraturan-keteraturan yang ditimbulkan dari mereka sehingga mengejawantah berbagai macam makhluk yang telah disiapkan oleh Allah untuk dihuni oleh suatu makhluk, yaitu manusia, sebagai pengelolanya atau sebagai aktor-aktif-kosmisnya, sehingga tercapai kesempurnaan hidup di dunia ini.¹³

Pertanyaan malaikat kepada Allah tentang sifat *khalifah* yang dapat merusak dan menumpahkan darah di bumi adalah gambaran tentang potensi dalam diri manusia untuk melakukan hal-hal tersebut. Potensi ini mengindikasikan bahwa manusia dalam berbuat mendasarkan diri pada *ikhtiyar*-nya atau pilihan-pilihan bebasnya (*free will*). Potensi diri ini tidak bertentangan dengan arti ke*khalifahan*, melainkan justru merupakan kualitas-kualitasnya.¹⁴

Pemberitahuan Allah kepada *Adam* mengenai nama-nama segala sesuatu (ayat 31) mengandung penjelasan tentang kemampuan manusia secara potensial untuk mengetahui segala sesuatu yang ada dalam alam materi ini, serta kemampuannya untuk mengolah dan mengambil manfaatnya.¹⁵ Ini berarti bahwa manusia dalam menjalani hidupnya mengandalkan konstruksi-konstruksi ilmu yang dibangunnya karena potensinya mengenal dan mengidentifisir sifat-sifat dasar dari segala sesuatu yang ada dalam kehidupan bumi ini.

¹³Muhammad 'Abduh wa Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 281.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*

Pengajuan pertanyaan-pertanyaan tentang *asma'a kullaha* kepada para malaikat dan ketiadaan jawaban mereka (ayat 31 dan 32) menunjukkan keterbatasan ruh-ruh atau hukum-hukum alam yang mengatur alam ini.¹⁶ Dari interpretasi ini tampak bahwa 'Abduh menafsirkan malaikat dalam relasinya dengan kehidupan bumi ini dengan *natural power* atau hukum-hukum alam. Karena ia menyebutnya ruh-ruh yang mengatur alam ini.

Perintah Allah kepada Adam untuk memberitahu kunci jawaban mengenai *asma'a kullaha* itu (ayat 33) menunjukkan bahwa hanya manusialah yang diberi potensi oleh Allah sebagai aktor-aktif-kosmis di muka bumi ini. Sujudnya para malaikat kepada manusia (ayat 34) adalah *'ibarah* tentang *taskhir hazihi al-arwah wa al-quwa* kepada manusia supaya ia dapat memanfaatkan mereka demi mengembangkan kehidupan melalui pengetahuan tentang *sunnah Allah*.¹⁷

Sampai di sini, 'Abduh memahami *malā'ikah* dalam relasinya dengan bumi atau alam materi sebagai hukum alam. Muncul pertanyaan, lalu bagaimana arti *malaikah* dalam relasi internalnya dengan manusia? Seperti disitir Quraish Shihab bahwa 'Abduh tidak hanya menafsiri *malā'ikah* dengan "hukum alam" tetapi juga "bisikan hati nurani".¹⁸ Pengertian yang kedua inilah yang barangkali merujuk pada relasi metaforis *malā'ikah* dengan manusia. 'Abduh sendiri berargumentasi bahwa apabila manusia mengamati dirinya sendiri maka di dalam dirinya ia selalu merasakan pergumulan psikis antara mengikuti bisikan-bisikan untuk berbuat baik dan buruk. Inilah yang disebut dengan "jiwa" manusia. Oleh karenanya ia menamakan bisikan-bisikan nurani itu dengan *malā'ikah*.¹⁹

Kemudian mengenai keengganan *Iblis* untuk sujud (ayat 34) mengimplikasikan kelemahan dan ketidakmampuan manusia untuk menundukkan *ruh asy-syarr* atau menghilangkan bisikan-bisikan kotor yang mengantar kepada perselisihan, perpecahan, agresi, dan permusuhan.²⁰ Dari interpretasi ini jelas bahwa

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Quraish Shihab, *Studi Kritis ...*, 38. Di sini Quraish Shihab menyoal pengertian *malaikah* 'Abduh dengan "bisikan nurani" dengan kasus malaikat *Jibril*. Jika benar demikian maka berarti wahyu al-Qur'an itu berasal dari bisikan Muhammad.

¹⁹ Muhammad 'Abduh wa Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar...*, 268. Kritik Quraish Shihab seperti dalam catatan kaki di atas bisa disanggah melalui logika 'Abduh sendiri, karena *Jibril* bisa ditafsiri sebagai ruh yang merefleksikan relasi Muhammad dengan Tuhannya. 'Abduh sebenarnya hanya ingin menegaskan bahwa manusia bisa bergerak maju dengan adanya dialektika internal dalam dirinya. Kemampuan jiwa untuk berdiri pada posisi *balance* antara kutub positif dan negatif menunjukkan kemampuan manusia yang sejati.

²⁰ *Ibid.*, 281.

dalam diri manusia ada potensi *malā'ikah* (bisikan-bisikan baik yang berarti sepadan dengan mengikuti aturan-aturan yang telah ditetapkan atau tidak menyalahi *sunnah Allah*) dan potensi *Iblis* (bisikan-bisikan kotor untuk berbuat jahat, atau menyalahi aturan-aturan kehidupan).

Dari interpretasi 'Abduh tentang *malā'ikah* dan *Iblis* dalam kisah *Adam* ini, kita bisa menyimpulkan bahwa tafsir 'Abduh bergerak bebas meninggalkan tradisi klasik penafsiran yang selalu lebih *fall-captive* ke dalam perdebatan mengenai person *malā'ikah* dan *Iblis*. Berbeda dengan tradisi klasik, 'Abduh lebih menganggap keduanya mempunyai makna kiasan metaforis daripada person-person.

Sebagai contoh, kita ambil bagaimana tafsir at-Tabari. Dia berpendapat bahwa *Iblis* adalah salah satu dari kelompok *malā'ikah* yang disebut *al-kinu* yang diciptakan dari api. *Iblis* juga disebut *al-haris*, dan dia merupakan salah satu penjaga surga. *Malaikah* lainnya diciptakan dari cahaya. Para jin diciptakan dari api yang tak berasap dan manusia dari tanah. Para jin adalah penghuni bumi yang pertama; merekalah yang menyebabkan kerusakan dan pertumpahan darah. Setelah *Iblis* berhasil mengalahkan mereka, dia mulai takabur. Dia berkata kepada dirinya, "aku telah melakukan sesuatu yang tak dapat dilakukan oleh siapapun." Tetapi Allah tahu isi hatinya, sementara *malaikah* lainnya tidak tahu. Karena itu, Allah mengatakan kepada mereka, "Aku hendak menjadikan *khalifah* di muka bumi".²¹ Dari interpretasi ini dapat dimengerti bahwa Allah tidak berfirman kepada seluruh malaikat melainkan hanya kepada malaikat yang sedang bersama *Iblis*.

Jika kita buka tafsir klasik lainnya, kita akan menemukan interpretasi yang berkuat pada persoalan yang sama, meskipun mereka berbeda paham dengan at-Tabari mengenai siapa *Iblis* dan *malā'ikah* tetapi pada dasarnya mereka sama, yaitu sama-sama berdebat mengenai *Iblis* dan *malā'ikah* sebagai person. Penafsiran model at-Tabari itu justru menggiring kita kepada kebingungan-kebingungan dan cenderung tidak bisa menangkap pesan fundamental dari kisah *Adam* tersebut. Dari problematika ini, kita bisa menghargai usaha interpretasi metaforis 'Abduh.

Mengenai perintah Allah kepada *Adam* dan *Zauj*-nya untuk mendiami *Jannah* dan larangan untuk tidak mendekati *syajarah* ditafsiri 'Abduh secara simbolik. *Jannah* menurut 'Abduh bukanlah tempat seperti diperdebatkan dalam tafsir klasik tetapi merupakan lambang kebahagiaan dan kenikmatan, sedangkan *syajarah* adalah lambang *asy-syarr* dan *mukhalafah*, atau kejahatan dan

²¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyat al-Qur'ān*, I, penyunting Mahmud Muhammad dan Ahmad Muhammad Syakir, (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1966), 455.

perselisihan.²² 'Abduh tidak menyebut bahwa *Zauj* adalah *Hawa* yang dicipta dari tulang rusuk *Adam* yang paling lemah. Dia hanya menafsiri bahwa manusia adalah berpasangan, ada laki-laki dan ada perempuan, ada suami dan isteri, layaknya kenyataan yang kita temui dalam kehidupan manusia.²³

Riffat Hassan ketika mengomentari *Zauj*, dia membawanya kepada isu gender dan menegaskan bahwa *Zauj* itu tidak dicipta dari tulang rusuk *Adam* yang seolah menunjukkan inferioritas perempuan dalam visi al-Qur'an. Justru Injil, menurutnya, yang dengan eksplisit menyebut bahwa *Eve* (istilah Injil untuk *Hawa*) dicipta dari *Adam's rib* dan bahwa ia inferior dibanding *Adam*.²⁴ Dalam penelitian dari segi bahasa, dia menunjukkan bahwa kata *Zauj* itu adalah maskulin. Persamaan kata Inggrisnya yang paling akurat adalah "mate". Pada akhirnya dia menyimpulkan bahwa *Adam* tidak secara pasti "man" dan *Zauj* tidak secara pasti "woman".²⁵ Kemudian dia sampai pada pernyataan yang sama dengan 'Abduh bahwa "Adam and Zauj must have been a pair",²⁶ artinya manusia itu layaknya ciptaan-ciptaan lainnya yang berpasangan harus dimengerti sebagai hidup berpasangan, laki-laki dan perempuan. Jadi, *Adam* dan *Zauj* menurut versi al-Qur'an tidak berbicara masalah superioritas laki-laki atas perempuan.

Dalam tulisannya ini, Riffat Hassan juga mengupas pandangan tafsir-tafsir klasik dan modern tentang kisah *Adam* dalam *Bible*. Dalam tradisi tafsir Injil klasik sama dengan tradisi penafsiran klasik dalam Islam, mereka juga terjebak dalam perdebatan panjang mengenai person para tokoh dalam kisah tersebut. Dalam tradisi *the deutero-Pauline*, misalnya, ditemukan bahwa *Adam* dan *Hawa* benar-benar memakan "buah terlarang". Dalam konteks gender, mereka kuat memegang pendapat bahwa *Eve* dicipta dari tulang rusuk *Adam* yang membawa kepada pengertian "negative non-egalitarian attitude toward women". Sikap-sikap seperti ini ditemukan dalam interpreter-interpreter seperti St. John Chrysostome, Ambrosiaster, dan khususnya pada tulisan-tulisan St. Augustine.²⁷

Kembali kepada tafsir 'Abduh. Mengikuti bisikan kotor untuk memakan *syajarah* berarti jatuhnya manusia ke dalam kerugian, kerusakan dan lain sebagainya, atau berarti hilangnya *kebahagiaan* dan *kenikmatan*. Untuk bisa

²²Muhammad 'Abduh wa Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar....*, 282.

²³*Ibid.*

²⁴Riffat Hassan, *Made of...*, 126

²⁵*Ibid.*

²⁶*Ibid.*, 126-127.

²⁷*Ibid.*, 129.

kembali kepada keadaan-keadaan positif, manusia diberi ilham (*kalimat*) untuk bertaubat, meninggalkan kesalahan yang pernah ia perbuat dan kembali kepada bisikan-bisikan dan obsesi-obsesi mulia dan positif. Untuk ini Allah telah memberikan hidayah-Nya agar manusia bisa mengikuti jalan *Jannah-Nya*.²⁸

V. Beberapa Catatan Kritis

Membaca interpretasi 'Abduh atas kisah *Adam* di atas membawa kita kepada konklusi bahwa dia menangkap pesan fundamental universal dari kisah itu, yaitu bahwa melalui kisah tersebut al-Qur'an berbicara masalah potensi dasar internal dari manusia. Semua manusia baik laki-laki maupun perempuan mempunyai potensi dasar internal yang sama. Dia berpendapat bahwa kisah *Adam* lebih berbicara masalah *human essence*.

Kesimpulan 'Abduh, entah telah memberi pengaruh atau tidak, tidak jauh berbeda dengan pandangan Iqbal dan Riffat Hassan. Iqbal dalam *The Reconstruction* mengatakan :

Indeed, in the verses which deal with the origin of man as a living being, the Qur'an uses the words "bashar", or "insan", not "Adam", which it reserves for man in his capacity of God's vicegerent on earth. The purpose of the Qur'an is further secured by the omission of proper names mentioned (continued) in the Biblical narration -- Adam and Eve. The word "Adam" is retained and used more as a concept than as the name of a concrete human individual.²⁹

Terpengaruh oleh Iqbal, Riffat Hassan terkesan lebih mengeksplisitkan kutipan Iqbal di atas. Dia mengatakan :

We may conclude that the terms "*bashar*" and "*insan*" refer to all human beings, without special specification, but the term *Adam* is used much more selectively. It refers to human beings only as representative of a self-conscious, knowledgable and morally autonomous humanity.³⁰

Inilah versi modern dari interpretasi tentang kisah Adam dalam dunia Islam.

Di Barat atau tradisi *Bible* juga ditemukan beberapa kecenderungan atau versi baru mengenai interpretasi kisah ini. Di antaranya, kisah kejatuhan *Adam*

²⁸Muhammad 'Abduh wa Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, I, 278-279 dan 282-284.

²⁹Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Kitab Bhavan, 1962), 83.

³⁰Riffat Hassan, *Made of ...*, 126.

dimaknai sebagai asal-usul eksistensi agama. Karena sebenarnya waktu *Adam* masih ada di surga, dia tidak mengenal atau mengetahui sedikit pun tentang pengalaman agama. Pemaknaan ini seperti dikatakan oleh Eliade :

Religion is indeed the result of “the fall”, “the forgetting”, the loss of the state of primordial perfection. In paradise, Adam knew nothing of religious experience nor of theology, that is, the doctrine of God. Before “sin”, there was no religion.³¹

Nurcholis Madjid, sama dengan Eliade, berasumsi bahwa kejatuhan *Adam* menjadi sebab diturunkannya *kalimat* atau petunjuk hidup yang benar yang diturunkan kepada mereka yang dapat dipandang sebagai bentuk pertama “ajaran ketundukan” (Arab, *dīn*, agama).³²

Mencermati logika ‘Abduh dalam menginterpretasikan kisah *Adam* di atas tampak dengan jelas pengaruh logika Aristoteles.³³ Tidak heran jika interpretasinya menonjolkan abstraksi-abstraksi rasional yang begitu bebas. Aristoteles mengajarkan pembedaan antara substansi dan aksidensi dalam memahami suatu realitas. Substansi mengacu pada benda itu sendiri atau *thing in itself*, sedangkan aksidensi mengacu pada kualitas-kualitas atau sifat-sifat yang mendefinisikan *thing in itself* tersebut. Misalnya, melihat kucing, maka kita sebenarnya hanya bisa memahami kucing dari kualitas-kualitas yang melekat pada kucing itu sendiri seperti mengeong, berkaki empat, berbulu, berkumis, dan lain sebagainya, sementara kucing itu sendiri sebagai *independent thing* tidak mungkin untuk bisa diverbalkan *in toto*, kecuali secara demonstratif kita tunjuk.

Di antara tiga kata kunci dari kisah *Adam* adalah manusia, malaikat, dan *Iblis*. Dalam interpretasi ‘Abduh tampak jelas bahwa manusia adalah substansinya, sementara malaikat dan *Iblis* adalah aksidensialnya, atau kualitas-kualitas yang melekat dan inheren dalam diri manusia. Dengan mengatakan bahwa malaikat dan

³¹ Seperti dikutip Carl Olson, “Theology of Nostalgia: Reflections on Theological Aspects of Eliade’s Work,” dalam *Nvmen International Review for History of Religions*, vol. xxxvi Fasc. 1 June 1989, 100.

³² Nurcholish Madjid, *Kalam Kekhalifahan Manusia dan Reformasi Bumi (Suatu Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Luar Biasa dalam Falsafah dan Kalam pada Fak. Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998: 14.

³³ Pendapat ini dipegangi atas dasar bahwa ‘Abduh tercem sebagai pemikir yang menguasai logika Aristoteles. Dia mendapatkan pengajaran logika Aristoteles secara informal dari Syaikh Hasan at-Tawil sewaktu ia masih studi di al-Azhar, Kairo. Logika Aristoteles terkenal dengan *ten categories*-nya yang sebenarnya secara prinsip berusaha memisahkan antara “substansi” dan “aksidensi” ketika memahami suatu realitas tertentu. Inilah yang diaplikasikan ‘Abduh dalam interpretasinya terhadap kisah *Adam*.

Iblis adalah, dalam relasinya dengan manusia, bisikan-bisikan qalbu positif dan negatif, 'Abduh ingin menegaskan bahwa manusia adalah diri yang secara moral memiliki potensi untuk berbuat baik dan berbuat buruk, karena ia berkemampuan mengetahui masalah kehidupan dan memecahkannya melalui formulasi ilmu. Berarti manusia adalah diri yang otonom, yang menggunakan *ikhtiyar*-nya dalam berbuat. Dengan model berpikir seperti ini, 'Abduh menjadikan kisah *Adam* sebagai medium lewat mana kita bisa menangkap pesan Tuhan yang hakiki mengenai karakter terdalam-fundamental dari manusia. Penafsiran kisah *Adam* 'Abduh ini konsisten dengan pendiriannya mendudukan al-Qur'an sebagai sumber hidayah yang bisa memproyeksikan umat Islam ke depan menyongsong masa depannya.

Keberanian 'Abduh melakukan penafsiran secara *majaz* dan *tamsil* terhadap beberapa hakikat dari kebenaran syara' di atas, bahkan pengertian yang dikemukakannya itu tidak pernah dikenal bangsa 'Arab sendiri pada masa turunnya wahyu,³⁴ menunjukkan prinsipnya bahwa wahyu dan akal adalah sejalan. Model rasionalisasi 'Abduh ini pernah dipraktekkan oleh ulama Mu'tazilah -- karena alasan ini pulalah 'Abduh sering disebut sebagai neo-Mu'tazilah. Namun seperti ditegaskan oleh Syihatah, motif yang melatarbelakangi 'Abduh dalam hal ini sama sekali bukan untuk mendukung suatu mazhab tertentu, melainkan sekedar untuk mendekatkan Islam dan ajaran-ajarannya kepada kalangan intelektual masa kini yang hanya bisa menerima dan meyakini apa yang dapat dicerna oleh akal mereka.³⁵

Terlepas dari pro dan kontra dilihat dari segi semiotika atau ilmu perlambang, 'Abduh melihat bahwa kisah *Adam* sebenarnya merupakan tanda bagi makna petanda, yaitu karakter dasar manusia yang secara moral otonom karena potensinya menjatuhkan pilihan bebasnya. Beberapa pemikir Barat mutaakhir juga mengakui bahwa al-Qur'an penuh dengan tanda-tanda. Salah satu yang mengatakan hal ini adalah Karen Armstrong. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an banyak menggunakan perumpamaan (*masal*) untuk menjelaskan suatu kenyataan ultim, karena kenyataan itu sulit untuk diterangkan, sehingga perlu diverbalkan dalam bentuk simbol-simbol.³⁶

Dari pembahasan ini kita bisa menggarisbawahi perbedaan cara pandang terhadap kisah *Adam* antara 'Abduh dan interpreter-interpreter sebelumnya.

³⁴Husein al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, II (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadisah, 1976), 549.

³⁵Syihatah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Majlis al-'Ala li Ri'ayah 'Ali ibn Talib Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah, 1962), 84.

³⁶Karen Armstrong, *A History of God* (London: Mandarin, 1963), 168.

'Abduh memandang kisah Adam sebagai wacana utuh mengenai diskursus eksistensi manusia, sedangkan interpreter-interpreter pendahulunya memilah kisah Adam ke dalam segmen-segmen pembahasan seperti diskusi mengenai *Iblis*, *malā'ikah*, Adam, dan seterusnya. Membaca penafsiran 'Abduh terlepas dari abstraksi rasionalnya yang bebas tentang kisah itu membuat kita lebih mudah mengambil petunjuk yang relevan dengan realitas kehidupan kita, bagaimana kita harus merespon kehidupan di depan mata kita. Sebaliknya membaca penafsiran para mufassir pendahulunya membawa kita kepada pengandaian-pengandaian dalam bayangan kita mengenai dunia jin, iblis, malaikat yang begitu abstrak dan tak terkait langsung dengan masalah-masalah konkret kehidupan yang kita hadapi.

VI. Interpretasi 'Abduh dalam Perspektif Hermeneutika

Dalam tradisi hermeneutika dikenal dua model, yaitu hermeneutika yang past-oriented dan future-oriented. Yang pertama sering disebut hermeneutika metodologisme dengan semangat reproduksi makna teks dan yang kedua disebut hermeneutika filosofis yang fokusnya pada produksi makna. Yang pertama diwakili oleh Dilthey dan Schleiermacher yang mengutamakan rekonstruksi makna teks dengan mengakumulasi wawasan *grammatical side of interpretation* dan wawasan tentang karakter *author* dengan memakai penelitian mengenai detail-detail kehidupannya dan periode di mana ia hidup (*psychological side of interpretation*), sehingga makna yang dimaksudkan *author* bisa digali seobjektif mungkin. Dengan demikian, hermeneutika jenis ini menganggap milieu *here and now* interpreter atau *knower* sebagai sumber negatif.³⁷ Yang kedua tokoh besarnya adalah Hans-Georg Gadamer yang mengenalkan hermeneutika dengan pengertian berkebalikan dengan hermeneutika yang pertama. Bagi Gadamer justru *prejudices* yang lekat dalam tradisi *here and now* dari interpreter menjadi sumber positif dan tidak perlu merekonstruksi secara objektif makna teks masa lampau, karena masa lampau sudah tak cocok lagi dengan masa kita sekarang. Teks dianggap sumber untuk dimaknai secara produktif melalui "pintu awalnya" tradisi yang kita diami, dan produksi makna baru yang sesuai dengan "atmosfir" zaman kita danantisipasi masa depan adalah ciri hermeneutika filosofis Gadamer.³⁸

³⁷Ron Bontekoc, "A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher," dalam *International Philosophical Quarterly*, vol. xxvii, no. 1 issue no. 105, March 1987: 3.

³⁸David E. Linge, "Editor's Introduction", dalam Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and edit. by David E. Linge (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977), xv.

Melihat penafsiran 'Abduh tentang kisah Adam kita bisa menyimpulkan bahwa 'Abduh sebenarnya memiliki semangat hermeneutika filosofis. Karena ia mengesampingkan fakta objektif kisah Adam itu dan condong mementingkan pencarian makna baru yang tersembunyi di balik kisah tersebut, bukan seperti tradisi reproduksi atau rekonstruksi interpreter terdahulu. Produksi makna ini dimaksudkan supaya kisah itu dapat dimengerti oleh para pembaca modern dan bisa dimengerti sesuai "atmosfir" kesekarang dan kedisinian kita. Pemaknaan metaforis dari malaikat yang secara klasik diartikan suatu makhluk konkret menjadi *natural power*, dari *Iblis* yang secara klasik dimaknai sebagai suatu makhluk konkret menjadi sifat potensial manusia untuk berbuat jahat dan seterusnya adalah suatu pemaknaan yang sama sekali baru bahkan dianggap kontroversial, tetapi justru pemaknaan seperti inilah, menurut saya, yang pas untuk era kontemporer seperti sekarang ini. Pemaknaan ini lebih memberi kekuatan antisipatif merespon masa depan daripada masa lampau.

VII. Kesimpulan

Muhammad 'Abduh dalam menafsirkan kisah Adam lebih berbicara masalah filsafat manusia daripada kisahnya itu sendiri sebagai suatu fakta historis. Bahkan dia condong menganggap kisah Adam itu sebagai peristiwa yang tidak benar-benar terjadi, melainkan sebagai kisah simbolik, kisah yang menyimbolkan eksistensi karakter dasar internal manusia.

Manusia menurut 'Abduh mempunyai potensi-potensi bawaan baik positif maupun negatif dalam menjalani eksistensi kehidupannya. Kedua potensi itu tidak bisa dihilangkan dari diri manusia karena keduanya berproses secara dialektik mewujudkan otonomi manusia secara moral. Dengan karakter dasar seperti inilah manusia ditetapkan sebagai aktor-aktif-kosmis, atau dalam bahasa al-Qur'an. *Khalifah* di muka bumi ini.

Logika berpikir 'Abduh dalam penafsirannya tentang kisah Adam menampakkan secara kuat logika Aristoteles terutama konsep *ten cathegories*-nya. Ini terlihat dari pemosisian manusia sebagai substansi dan term-term lainnya seperti *malaikah* dan *iblis* sebagai aksidensinya. Dari perspektif hermeneutika, interpretasi 'Abduh mengenai kisah Adam ini mendemonstrasikan model hermeneutika filosofisnya Gadamer, yang diwarnai dengan kentalnya produksi makna baru yang memproyeksikan kepentingan kesinambungan pemaknaan dari 'Abduh atas al-Qur'an sebagai sumber hidayah.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abduh, Muhammad wa Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*. Jilid I. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Ansstrong, Karen. *A History of God*. London: Mandarin, 1963.
- Sub, Mahmud. *Qur'an dan Para Penafsirnya*, 1, terj. Nick G. Dharma Putra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Antekoe, Ron. "A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher," dalam *International Philosophical Quarterly*, vol. xxvii, no. 1 issue no. 105, March 1987.
- Hassan, Riffat. "Made from Adam's Rib", dalam *Women's and Men's Liberation*, edited by Leonard Grob, Riffat Hassan and Haim Gordon. New York, London: Greenwood Press, 1991.
- Abul, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Kitab Bhavan, 1962.
- Linge, David E. "Editor's Introduction", dalam Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and edit. by David E. Linge. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977.
- Adjid, Nurcholish. *Kalam Kekhalifahan Manusia dan Reformasi Bumi (Suatu Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Luar Biasa dalam Falsafah dan Kalam pada Fak. Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998.
- Mahmud, Moh. Natsir. "Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad 'Abduh: Tafsir yang Berorientasi pada Aspek Sastra, Budaya, dan Kemasyarakatan," dalam *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, Muharram-Rabi' al-Awwal 1414/Juli-September 1993
- Majalah *Al-'Urwah Al-Wusqā*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1970.
- son, Carl. "Theology of Nostalgia: Reflections on Theological Aspects of Eliade's Work," dalam *Nvmen International Review for History of Religions*, vol. xxxvi Fasc. 1 June 1989.
- atb, Sayyid. *Kasa'ish at-Tasawwur al-Islamiy*.t.d. 1968.
- harjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep Kunci* Jakarta: Paramadina, 1996.
- da, Rasyid. *Tarikh al-Ustaz Muhammad 'Abduh*. Jilid I. Mesir: al-Manar, 1931.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- hatah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: al-Majlis al-A'la li Ri'ayah 'Ali ibn Talib Funun wa al-Adab wa al-'Ulum

al-Ijtima'iyah, 1962.

Al-Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyat al-Qur'ān*. Jilid I. Penyunting Mahmud Muhammad dan Ahmad Muḥammad Syakir. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966.

Al-Zahabi, Husein. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Jilid II. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadisah, 1976.

“Kesatuan Tuhan” dan “Kesatuan Agama”
(Studi Atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad)
Ahmad Rafiq *

Abstrak

Mawlana Abu al-Kalam Azad adalah seorang pemikir Islam modern dari India. Artikel berikut akan mengupas sebagian dari perjalanan hidupnya. Ia terlahir dari sebuah keluarga yang konservatif-untuk tidak mengatakan ortodoks- dalam beragama kemudian berhasil melancong ke luar negeri dan memperluas bacaannya hingga terjun ke dunia politik yang memaksanya untuk bersikap kompromis terhadap realitas kekuatan masyarakat yang ada. Perjalanan tersebut berimplikasi terhadap kelahiran teorinya tentang kesatuan Tuhan dan Kesatuan Manusia. Kedua teori yang saling berhubungan tersebut didasarkan sepenuhnya pada informasi al-Qur'an, terutama surat al-Fatihah, yang mengilhaminya untuk menyusun Kitab Tarjuman al-Qur'an. Kitab tersebut menggariskan bahwa ketiga sifat hakiki Tuhan, rububiyah, rahmah, dan 'adalah, sebagai intisari surat al-Fatihah, ditujukan kepada seluruh umat manusia tanpa kecuali, yang merupakan prinsip dasar teori di atas. Prinsip itu pulalah yang medasari aktivitasnya di dunia politik praktis India untuk memosisikan muslim India sejajar dengan mayoritas Hindu di sana. Dari pembacaan terhadap Kitab tersebut, penulis berkesimpulan bahwa dua sisi pendekatan yang menghasilkan teori di atas adalah tekstual-teologis dan komparatif.

I. Pendahuluan

Kebesaran dan kemegahan istana Taj Mahal di India masih dapat kita saksikan sampai sekarang. Salah satu keajaiban dunia tersebut menjadi saksi bisu kebesaran kekuasaan Kerajaan Islam yang pernah berkuasa di sepanjang tanah India pada masa lalu. Setelah keemasan Islam berakhir di daratan Timur Tengah pada tahun 1258 dengan runtuhnya Dinasti Abbasiyah di Baghdad, mulailah pusat-pusat kekuasaan Islam menyebar ke luar wilayah tersebut. Di antaranya adalah imperium Mughal yang berhasil menancapkan bendera Islam di India selama beberapa masa.

Setelah kerajaan Mughal runtuh, dominasi Islam di India mulai menciut. Hal itu antara lain karena tekanan penguasa-penguasa setempat yang sebelumnya telah beragama Hindu. Ditambah lagi dengan kedatangan kolonialis Inggris yang berusaha menguasai tanah India dengan berbagai cara. Kedatangan mereka jelas

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

mendapatkan perlawanan dari berbagai komponen masyarakat yang ada di India, termasuk umat Islam. Memasuki paruh pertama abad ke sembilan belas muncul beberapa orang pemimpin Islam di India, yang mencoba memahami keadaan yang terjadi, dan lebih berusaha mengambil keuntungan dari keberadaan Inggris di sana daripada melakukan perlawanan fisik terhadap mereka yang jelas-jelas unggul dari segi personel dan persenjataan.

Usaha tersebut berhasil meyakinkan penjajah Inggris, bahwa umat Islam India bukanlah pemberontak yang harus dimusuhi. Kesempatan itu dimanfaatkan oleh para pemimpin umat Islam, di antaranya yang terkenal adalah Sir Sayyid Ahmad Khan, untuk menimba pengalaman terutama bidang pendidikan, sehingga umat Islam India memasuki babak baru dalam perkembangan agama, pendidikan dan pemikiran.¹

Di sisi lain, sebagaimana yang diungkapkan Mawlana Abu al-Kalam Azad, keberhasilan tersebut justru menimbulkan kecemburuan dan kebencian orang-orang India Hindu terhadap orang-orang Islam yang dianggap telah berkhianat dan menjadi kaki tangan penjajah Inggris di tanah India. Hal tersebut melahirkan ketegangan antara orang India Hindu dengan Muslim, dengan melihat simbol agama.² Posisi umat Islam India menjadi semakin sulit karena mayoritas penduduk India beragama Hindu.

Dalam situasi seperti inilah kehadiran seorang Mawlana Abu al-Kalam Azad menjadi penting dan menarik untuk dibicarakan. Karena dengan penguasaannya terhadap berbagai ilmu pengetahuan, baik yang berhubungan dengan agama maupun non agama, ia berhasil masuk ke dalam komunitas Hindu yang dominan di dalam berbagai komponen masyarakat India yang ada. Ia pun akhirnya berperan besar dalam menanamkan nasionalisme India yang akhirnya mendorong kemerdekaan India.

Keberhasilan tersebut selalu dihubungkannya dengan keyakinannya terhadap petunjuk al-Qur'an yang memang mendukung usahanya tersebut. Petunjuk yang dimaksudkannya adalah "Kesatuan Tuhan" dan "Kesatuan Agama" serta keharusan berbuat baik.³ Pikirannya tersebut tidak lahir begitu saja, namun muncul dari

¹Pada saat itu, keberhasilan tersebut ditentang oleh kalangan Muslim Tradisional. Lebih jauh tentang pertentangan tersebut lihat Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, (London: Oxford University Press, 1967), 103-22

²Abu al-Kalam Azad, *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative*, (London: Orient Longman Ltd., 1978), 4.

³Mawlana Abu al-Kalam Azad, *Tarjumān al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Syed Abul Latif, (Hyderabad: .Syed Abdul Latif for Qur'anic & Other Cultural Studies, 1962), 6-7. Referensi ini selanjutnya disebut : Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*.

sebuah perjalanan hidup selama beberapa waktu. Tulisan singkat ini mencoba untuk menghadirkan lintasan perjalanan tersebut secara deskriptif, kemudian memaparkan idenya tentang petunjuk al-Qur'an di atas, dan terakhir mencoba melakukan pencarian tawaran metodologis dari Mawlana Abu al-Kalam Azad dalam memahami al-Qur'an.

Sebagai bangsa Indonesia yang penuh dengan kompleksitas agama dan masyarakat, mungkin kita dapat mengambil pelajaran dari pikiran dan aktivitas Mawlana Abu al-Kalam Azad.

II. Latar Biografis Mawlana Abu al-Kalam Azad

Mawlana Abu al-Kalam Azad (1888-1958) terlahir di Mekkah dari keluarga Muslim India yang terkenal 'Ālim, dan menetap di Kota Suci tersebut. Nama aslinya adalah Muhyiddin Ahmad. Ayahnya, Khairuddin Aḥmad, adalah seorang ulama besar, keturunan dari Syekh Jamāl al-Dīn al-Dihlawi yang hidup pada masa berkuasanya Raja Mughal, Jalāl al-Dīn Muḥammad Akbar.

Pada tahun 1890, ayahnya dengan seluruh keluarganya berkunjung ke Calcutta, daerah Bengal, India. Rencananya mereka hanya berkunjung sebentar, namun oleh teman-teman dan pengikutnya di sana ia tidak diizinkan untuk kembali, jadilah mereka sejak saat itu menetap di sana. Setahun kemudian ibunya meninggal dunia dan dimakamkan di kota tersebut.

Khairuddin Aḥmad adalah seorang ulama konservatif dengan gaya berfikirnya sangat hati-hati berhadapan dengan informasi-informasi baru yang berkembang saat itu. Dia beranggapan bahwa pendidikan modern hanya akan menghancurkan keyakinan keagamaan. Sementara itu ia juga tidak percaya kepada pendidikan di madrasah. Karena itulah maka Azad kecil dididik sendiri olehnya dan bantuan beberapa orang ulama teman ayahnya secara privat dengan pendidikan tradisional yang sangat ketat. Umur 16 tahun Azad telah berhasil menyelesaikan pelajaran standar anak-anak India, berupa bahasa Persia, Bahasa Arab, Filsafat, Geometri, Aljabar dan Teologi sebagai hal yang paling esensial. Padahal ilmu-ilmu tersebut biasanya diselesaikan oleh anak-anak India umumnya di madrasah pada usia antara dua puluh sampai dua puluh lima tahun. Kemudian ia diikuti oleh ayahnya dalam pelajaran Filsafat, Matematika dan Logika pada tingkat yang lebih tinggi.

Azad mengakui bahwa ia terinspirasi oleh tulisan-tulisan Sir Sayyid Aḥmad Khan untuk menguasai bahasa Inggris dan ilmu-ilmu modern lainnya. Sejak itu ia mulai membaca Bibel berulang kali, hingga yang dalam edisi Urdu dan Persia, secara detail. Ia juga mulai membaca berbagai literatur sejarah dan filsafat dalam

bahasa Inggris. Saat itulah Azad mulai merasakan perubahan dalam cara pandangnya dari gaya berfikir ortodox yang selama ini diajarkan oleh keluarganya. Ia merasakan ketidakpuasan terhadap agama yang selama ini diajarkan kepadanya.

“The first thing which troubled me was the exhibition of differences among the different sects of Muslims. I could not understand why they should be so opposed to one another when all of them claimed to derive their inspiration from the same source. ... If religion expresses a universal truth, why should there be such differences and conflicts among men professing different religion? Why should each religion claim to be the sole repository of truth and condemn all others as false?”⁴

Pada masa ini Azad seperti menjadi seorang ateis, seperti diakuinya sendiri. Kegelisahan tersebut berlangsung hingga dua atau tiga tahun kemudian, sampai akhirnya ia berhasil menemukan jawaban awalnya dan memutuskan berjalan dengan caranya sendiri dan melepaskan diri dari ikatan ortodoksi yang telah diterimanya sebelumnya dari keluarganya. Saat itulah ia menamakan dirinya “*āzād*” yang berarti bebas, maksudnya bebas dalam berfikir.

Azad mulai memasuki dunia politik dengan banyak melakukan hubungan dengan aktivis-aktivis pergerakan kemerdekaan India. Kehadirannya pertama kali di tengah-tengah mereka disambut dengan kecurigaan, karena sebagian besar mereka adalah orang-orang Hindu kelas menengah yang direkrut secara khusus dan telah menganggap Islam dan Muslim sebagai kaki tangan penjajah musuh mereka. Untunglah Azad kemudian berhasil meyakinkan mereka untuk tidak menggeneralisir fakta yang ada, karena penjajah adalah musuh bersama mereka sebagai manusia dan orang India yang mendambakan kemerdekaan. Azad kemudian berusaha untuk mendekati para aktivis Muslim di daerah Bengal dan Bihar dan meyakinkan mereka akan perjuangan bersama tersebut.

Suatu ketika Azad mendapat kesempatan untuk melakukan perjalanan keluar dari India. Ia pergi ke Mesir, Syiria, Turki dan Perancis. Sepulang dari perjalanan tersebut ia belajar banyak tentang bagaimana mensosialisasikan ide-idenya. Akhirnya pada tahun 1912 untuk pertama kali ia mempublikasikan majalah berkala al-Hilāl, cara tersebut cukup berhasil menghidupkan semangat revolusi di kalangan massa. Di antara misi utama majalah tersebut adalah menumbuhkan semangat persatuan muslim dan Hindu India untuk bersama-sama mengusir penjajah Inggris dari negeri mereka. Sejalan dengan misi ini pula Azad termasuk

⁴Abu al-Kalam Azad, *India Wins Freedom:...*, 3.

orang yang tidak menyepakati berdirinya negara Pakistan dengan alasan agama (Islam).

Menyadari hal tersebut pemerintah kolonial Inggris mulai melakukan tekanan bahkan mengancam akan membunuhnya. Tahun 1914 pecah perang yang berdampak kepada matinya al-Hilāl pada tahun 1915, namun lima bulan kemudian Azad menerbitkan majalah baru *al-Balāg*. Melihat aktivitas Azad yang begitu giat, pada April 1916 ia diusir dari Calcutta, dan enam bulan kemudian ia dipenjarakan di Ranchi, hingga 31 Desember 1919. Setelah keluar dari penjara ia aktif pada Kongres Nasional India hingga terpilih menjadi salah seorang ketuanya pada tahun 1939. Karena aktivitasnya di Kongres tersebut, pada tahun 1942-45 ia kembali dijebloskan ke dalam penjara di Ahmadnagar. Di penjara ia berkumpul dengan banyak aktivis Kongres lainnya. Keluar dari penjara tersebut, perjuangan rakyat India semakin kuat hingga merdeka pada tahun 1947. Pemerintahan baru India mempercayakan jabatan Menteri Pendidikan kepadanya yang terus dijabat hingga ia meninggal dunia pada tahun 1958.⁵

Sementara itu, *Tafsir Tarjumān al-Qur’ān* sebenarnya telah mulai dirintis penulisannya oleh Azad sejak ia menerbitkan *al-Balāg*. Ketika ia meninggalkan Calcutta pada Maret 1916 sebagian dari karya tersebut telah selesai ditulis, namun usaha tersebut sempat terhenti ketika pada tahun tersebut ia dijebloskan ke dalam penjara, sampai ia menemukan kesadaran baru :

*“... Indeed, although every form of liberty had been snatched from me, I knew that there was a form of liberty which no one could take away from me –the liberty of reading and writing and conserving the result of my thought...”*⁶

Dengan kesadaran akan kemerdekaannya dalam membaca, menulis dan menjaga hasil pikirannya yang tak pernah dapat diambil oleh siapa pun, di penghujung tahun 1918, ia telah dapat menyelesaikan beberapa bagian dari tulisan tersebut, dan ketika ia keluar dari penjara sebagian tulisan tersebut telah pula diketik dalam bahasa Urdu. Pada November 1921 edisi Arab yang pertama telah dikeluarkan. Namun di bulan Desember tahun yang sama ia kembali ditangkap bersama teman-temannya aktivis Kongres Nasional India. Selama di penjara ia

⁵Biografi singkat tersebut disarikan dari : Abu al-Kalam Azad, *Ibid.* dan Ian Henderson Douglas, *Abu al-Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*, (Oxford: Oxford University Press, 1988).

⁶Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ.*, xxvi.

kembali berkarya dan menyelesaikan penulisan naskah tafsir tersebut pada 20 Juli 1930 di Penjara Distrik Meerut.⁷

Untuk lebih mudah memahami perjalanan hidup Azad, Shabi Ahmad membaginya ke dalam empat fase, yaitu: sebagai seorang jurnalist sampai tahun 1911, kedua, sebagai seorang revivalist dan Editor majalah *al-Hilāl* (1911-1920), seorang teoritis gerakan Khilāfat⁸ dan gerakan lain yang serupa (1920-1923), dan terakhir sebagai pembela nasionalisme India dan arsitek kelahiran India sekuler (1923-1958).⁹

Perjalanan panjang hidup Mawlana Abu Kalam Azad (1888-1958) dengan lika-likunya telah menempatkan dirinya menjadi salah seorang tokoh Muslim India yang diterima oleh semua kalangan sehingga kematiannya merupakan kehilangan besar tidak hanya bagi keluarga, teman dekat atau koleganya, tetapi bagi rakyat India seluruhnya. Perjalanan panjang itu pula yang menjadikannya sangat kritis terhadap pemikir Islam sebelum dan pada masanya, termasuk kepada hasil-hasil penafsiran al Qur'an sebelumnya dan yang sampai hingga ke masanya. Kekritisannya tersebut pula yang menjadi salah satu dasar penafsirannya terhadap al Qur'an.

III. Kritik Azad tentang Penafsiran al-Qur'an yang Sebelumnya

Pandangan Azad terhadap para penafsir al-Qur'an dan hasil penafsiran mereka yang telah ada didasari oleh pandangannya bahwa setiap orang dan pikiran merupakan hasil bentukan dari lingkungan dan zamannya masing-masing, namun demikian ia masih mengecualikan adanya mereka-mereka yang ikhlas dalam melakukan ijtihad pemikiran semata-mata karena Allah.¹⁰ Dengan asumsi tersebut

⁷*Ibid.*, xxv – xxxi.

⁸*Khilāfat* adalah gerakan kaum muslimin India yang mengambil peran *Non Cooperative* dengan pemerintah bentukan kolonial Inggris. Lewat gerakan ini Azad mengumandangkan perlawanan orang Islam terhadap penjajah dan persatuan dengan orang-orang Hindu dan Islam dengan berdasarkan kepada *Syaī'a*. Jadi prinsipnya adalah gerakan sosial yang berdasarkan agama. Azad menegaskan, sebagaimana dikutip oleh I.H. Douglas : “*I am a Muslim, and by virtue of being a Muslim, this has become my religious duty. Islam never accepts as valid sovereignty which is personal or is constituted by a bureaucracy of a handful of paid executives. Islam constitutes a perfected system of freedom and democracy. It has been sent down to get back for the human race the liberty which has been snatched away from it*”. Ian Handerson Douglas, *Abu al-Kalam Azad: ...*, 170-180.

⁹Shabi Ahmad, “The Making of a Nationalist Muslim: A Study of Maulana Azad and His *al Hilal* (1911-1920)”, dalam *Islam and Modern Age*, Vol.III No.4 (1977), 55.

¹⁰Mawlana Abu al-Kalam Azad, “Al Qurun al Akhirat wa al Mustawa al ‘Adi li Dirasat al-Qur’an al Karim” dalam *Saqafat al-Hind* Edisi Khusus Peringatan Seratus Tahun Kelahiran Mawlana Abu al-Kalam Azad, Juz 2 Vol.xxxix No.3-4 Tahun 1988, 135.

Azad kemudian membedakan antara penafsiran yang dilakukan oleh para Sahabat pada generasi pertama kaum muslimin dengan yang datang kemudian.

Sahabat bagi Azad adalah kelompok orang yang berada pada pengecualian di atas, sehingga apa yang mereka hasilkan adalah pemahaman yang jelas dan sesuai dengan hakekat yang dikandung oleh al-Qur'an. Hal ini juga didukung oleh kedekatan mereka dengan Nabi saw. sehingga setiap makna dari al-Qur'an dapat langsung dimintakan penjelasannya kepada beliau, dan mereka tidak menemui kesulitan untuk itu. Keadaan ini dipandang bisa mengalahkan pengaruh lingkungan dan peradaban saat itu.¹¹ Sayangnya pandangan ini tidak diikuti dengan mengemukakan contoh yang konkrit penafsiran dari sahabat. Sementara itu, Azad sendiri, dalam penafsirannya cenderung untuk mendahulukan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an melalui pemahaman rasional tentang hubungan antar ayat-ayat tersebut, sehingga sangat jarang kita temukan adanya kutipan hadis dalam karya tafsirnya.¹² Sekalipun ia sendiri tidak menyatakan secara tegas menolak hadith, bahkan tetap menempatkannya sebagai sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, namun hanya pada hadis dan kasus yang sesuai dengan pemikirannya. Kritik ini disampaikan oleh Aziz Ahmad.¹³

Pandangannya terhadap para Sahabat berbeda dengan generasi-generasi kaum muslimin selanjutnya yang menurut Azad, sebenarnya telah mengalami degradasi kemampuan dalam menangkap makna hakiki dari al Qur'an karena

¹¹*Ibid.*, 136, ungkapan senada kembali diungkapkan oleh Mawlana Abu al-Kalam Azad dalam *TQ*, xxxii.

¹²Penulis melihat sikap seperti ini, yakni mengurangi kutipan hadith, sebagai salah satu kecenderungan umum dari para pemikir modern di wilayah-wilayah anak benua India, seperti wilayah India, Pakistan, Bangladesh dll.. Contoh lain dapat dilihat pada pikiran-pikiran Fazlur Rahman, Muhammad Iqbal atau Asghar ali Engineer. Kecenderungan ini menurut hipotesa penulis, paling tidak diakibatkan oleh dua hal : (i) letak geografis dan sejarah perjalanan Islam ke India yang memungkinkan banyaknya hadis yang berkembang tidak sesuai dengan realitas setempat atau sebaliknya bertentangan dengan realitas asal di zaman Nabi –untuk tidak mengatakan hadis palsu. Tentang bagaimana Islam masuk ke India dan teori apa yang berkembang di sekitarnya dapat dilihat pada Richard M. Eaton, "Approaches to The Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), h.106-123, dan (ii) perkembangan Islam di India dan sekitarnya, diwarnai oleh gesekan dua kekuatan besar aliran teologi dalam Islam yakni Sunni dan Syi'ah yang membawa pandangannya masing-masing tentang hadis yang benar dan harus diikuti, demikian pula perbedaan pandangan di antara ahli-ahli hadis dalam satu aliran, sehingga terkesan membingungkan umat dan mengharuskan mereka untuk mengambil sikap keluar dari perbedaan pandangan tersebut. Alasan kedua ini juga ditegaskan oleh Asghar Ali Engineer, "Tashri' (Process of Law Making) in Islam", dalam *Progressive Perspective* No.2 Vol.2,1993, 4-5.

¹³Aziz Ahmad, *Islamic Modernism...*, 175.

pengaruh lingkungan dan peradaban luar, terutama Yunani dan Persia, yang begitu kuat. Sekalipun demikian mereka tetap memaksakan diri untuk menafsirkan al-Qur'an, sehingga yang terjadi adalah penurunan tingkat kedalaman makna al-Qur'an sesuai dengan rendahnya tingkat kemampuan mereka.¹⁴ Sehingga bila membandingkan penafsiran dari kedua generasi ini maka akan terlihat bahwa penafsiran pada generasi pertama masih berada pada pemahaman yang hakiki dari al-Qur'an, tetapi tidak pada generasi selanjutnya

Dalam hal ini Azad mengkritik tajam penafsiran-penafsiran rasional terhadap al-Qur'an.¹⁵ Nabi saw. sebagai penyampai al-Qur'an, menurutnya bukanlah seorang *debator* (ahli debat) yang rasional, sehingga al-Qur'an yang disampaikannya pun tidak membawa pesan-pesan rasional untuk diperdebatkan dan diotak-atik sesuai dengan akal manusia. Pesan-pesan al-Qur'an langsung ditujukan kepada perasaan manusia yang paling dalam, sehingga yang bisa menangkapnya adalah rasa kemanusiaan manusia, dan itu melampaui kemampuan akal.¹⁶ Ia membatasi *tafsir bi al-ra'y* hanya sampai untuk memahami hubungan antar ayat atau mendukung makna yang telah ada, tetapi tidak untuk menangkap makna hakiki yang sebenarnya.¹⁷ Di antara tafsir yang dikritik langsung oleh Azad adalah karya al Imam Fakhr al Dīn al-Rāzi, *Tafsir al-Kabīr*. Menurutnya, al-Rāzi telah memaksakan cara pemahamannya sendiri terhadap ayat-ayat al Qur'an, dengan berdasarkan akalnya, sehingga sekalipun tafsirnya tersebut bisa menemukan kebenaran hakiki dari al-Qur'an, hal itu tidak lebih dari sepertiganya.¹⁸

Pengaruh dialektika dalam filsafat juga telah mengakibatkan kekaburan makna dari istilah-istilah tertentu dalam al-Qur'an, sehingga istilah yang dulunya

¹⁴Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, xxxiii-v ; "Al-Qurūn al-Akhīrat ...", 138.

¹⁵Sebaliknya Azad sendiri juga dituduh tidak konsisten dalam hal ini, karena pada kesempatan pertama perubahan drastis dalam kehidupan dan pemikirannya, ia menyadari perlunya peran akal ketika berhadapan dengan ortodoksi. Warna ini juga masih terlihat kental dalam *Tarjuman Al-Qur'an* yang ditulisnya, sehingga oleh para pemerhatinya, karya tersebut juga digolongkan sebagai *tafsir bi al-ra'y* (tafsir dengan menggunakan akal). Pada beberapa bagian dari biografinya, dia juga menyampaikan bagaimana ia begitu tertarik dan kagum dengan pembaharuan Islam yang rasional yang dikembangkan oleh pendahulunya, seperti Sir Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, tetapi kemudian ia justru mengkritik habis-habisan tafsiran al-Qur'an yang menggunakan pendekatan rasional, apalagi untuk kepentingan menjawab tantangan zaman dan melihatnya sebagai penyimpangan dari makna hakiki al-Qur'an.

¹⁶*Ibid.*, 14.

¹⁷*Ibid.*, xxxix .

¹⁸Mawlana Abu al-Kalam Azad, "al-Qurūn al-Akhīrat...", 137.

sederhana dan mengena langsung ke fitrah manusia kemudian justru menjadi istilah yang pelik dan penuh perdebatan.¹⁹

Pengaruh lain yang tidak kalah kuatnya melahirkan penyimpangan dalam penafsiran al-Qur'an adalah kecenderungan para penafsir kepada kelompok, *māzhab* atau kekuatan yang berkuasa di masanya, sehingga al-Qur'an kehilangan watak aslinya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia yang selalu faktual.²⁰

Pandangan-pandangan tersebut, bagi Azad, lahir sebagai wujud dari watak manusia yang selalu memaksakan akalinya untuk memahami apa yang ada di hadapannya. Semakin jauh akal dari kebenaran hakiki tersebut, semakin kuat pula desakan untuk memaksakan pikirannya, sehingga hasilnya adalah al-Qur'an yang semakin jauh dari realitas dan makna hakikinya.

Sejalan dengan semua itu, Azad menyusun tafsirnya terhadap al-Qur'an dengan mempertimbangkan realitas faktual India, untuk menentukan makna hakiki al-Qur'an yang memberikan jalan keluar bagi realitas tersebut secara khusus, serta realitas kemanusiaan umumnya.²¹ Awalnya Azad ingin menjawab permasalahan tersebut dengan menyusun tiga buku yang berhubungan al-Qur'an yaitu: *pertama*, *Muqaddimat Tafsīr* yang memuat prinsip-prinsip umum penafsiran al-Qur'an, *kedua*, *Tafsīr al-Bayān* yang memuat penjelasan detail tentang seluruh ayat-ayat al-Qur'an dan terakhir *Tarjumān al-Qur'ān* yang bertujuan memaparkan nilai-nilai ajaran yang universal dalam al Qur'an. Namun dalam perjalanannya, hanya yang terakhir yang berhasil diselesaikan, dan itupun difokuskan pada Surat *al-Fātihah* yang diyakini Azad telah merangkum seluruh nilai-nilai umum yang termuat dalam al-Qur'an keseluruhannya.²² Dengan uraiannya yang panjang lebar, karya besar ini paling tidak telah mampu menghadirkan nuansa pemikiran Mawlana Abu al-Kalam Azad tentang nilai-nilai dasar al Qur'an, serta bagaimana ia memahaminya.

IV. Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama sebagai Prinsip Moral dan Cita Sosial al-Qur'an

Sebagaimana telah disinggung terdahulu, salah satu point kritik Azad terhadap penafsiran al-Qur'an yang datang setelah generasi sahabat adalah

¹⁹Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, xxxvi.

²⁰Mawlana Abu al-Kalam Azad, "al Qurun al Akhirat...", 141.

²¹Pengasan ini secara tidak langsung juga memperlihatkan pengaruh realitas faktual terhadap Azad di satu sisi, sementara di sisi lain bisa dipahami ia menampakkan keuniversalan makna al-Qur'an. Walaupun secara eksplisit Azad tidak pernah mencantumkan analisis kontekstualnya terhadap setiap ayat yang dipahaminya.

²²Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, h. xl.

pengaruh filsafat dan kebudayaan luar terhadap pemahaman terma-terma al-Qur'an yang sebenarnya sederhana dan manusiawi, tetapi kemudian menjadi rumit dan penuh perdebatan. Sejalan dengan itu, ketika ia memulai penafsirannya terhadap surat al-Fātihah, ia memberikan tekanan yang kuat terhadap pemaknaan hakiki istilah-istilah kunci al-Qur'an, terutama yang berkenaan dengan sifat-sifat Allah swt. Pemahaman sūrat ini bagi Azad akan mengantarkan kepada makna umum keseluruhan isi kandungan al-Qur'an. Itulah salah satu alasan kenapa ia dinamakan *Fātiḥat al-Kitāb*.²³

Sifat-sifat hakiki Tuhan. Azad memulai penafsirannya dari ayat *Al-Ḥamd li Allāh Rabb al-'Alamīn*, dengan memahami aspek kemanusiaan dari ayat ini. Pujian yang dimaksud ditujukan secara ketat hanya kepada Allah semata., tidak kepada yang lain. Pembatasan tersebut secara manusiawi bertujuan mengingatkan hati dan pikiran manusia akan kekuatan luar biasa yang mengatasi seluruh makhluk, sehingga seluruh aktivitas kehidupan pun hanya tertuju pada-Nya. Penafsiran ini kemudian dikuatkannya dengan surat *Āli 'Imrān* : 191.²⁴

Kekuatan tersebut berhubungan dengan penggunaan kata *Allāh* untuk menyebutkan dzat Tuhan. Dalam perjalanan kehidupan manusia sejak dahulu kala, seluruh generasi manusia yang pernah hidup di muka bumi mempunyai kecenderungan untuk tunduk pada kekuatan luar biasa yang berada di luar dirinya, oleh mereka kekuatan tersebut diberi atribut sesuai dengan kadar kemampuan berfikir mereka masing-masing. Dengan melakukan serangkaian kajian dan perbandingan terhadap bahasa-bahasa dalam rumpun *semit* lainnya, seperti Hebrew, Syria, Aramiya, Chaldea, Himyar dan Arab, dimana semuanya mempunyai kesamaan huruf dasar dalam menyebut Tuhan yaitu *A, L* dan *H*, Azad berkesimpulan bahwa kata *Allāh* dalam bahasa Arab adalah ungkapan manusia yang bisa mewakili kebesaran Tuhan dalam pengertian yang paling umum, berhadapan dengan ketidakberdayaan manusia atas kekuasaan-Nya. Terma ini berbeda dengan ungkapan sifat-sifat Tuhan lainnya yang hanya mewakili satu kekuatan tertentu yang dimiliki oleh Tuhan.²⁵

Sifat-sifat Tuhan dimaksudkan Azad adalah *Rabb al -'Ālamīn, al-Rahmān, al-Rahīm* dan *Mālik Yawm al-Dīn*. Keempat sifat ini dikelompokkannya ke dalam tiga istilah teknis yang dibahasnya secara khusus, yaitu: *Rububiyāh, Rahmah* dan

²³ *Ibid.*, 5.

²⁴ *Ibid.*, 13.

²⁵ *Ibid.*, 14-16.

‘*Adālah*.²⁶ *Rububiyah* bagi Azad tidaklah sekedar bermakna pemeliharaan atau pengasuhan dalam pengertian yang sempit, tetapi lebih luas yaitu: proses pengembangan dan pemeliharaan segala sesuatu secara berkelanjutan setahap demi setahap sehingga mencapai sifatnya yang ideal di setiap tahapan tersebut.²⁷ Ketika sifat ini disandarkan kepada *al-‘Alamīn* dalam *sūrah* di atas, artinya sifat tersebut berlaku untuk semua makhluk apa pun adanya, tanpa melihat sifat dan bentuknya.²⁸ Dengan demikian sifat ini berkonotasi aktivitas Tuhan yang tidak berkesudahan terhadap seluruh makhluk-Nya, termasuk manusia dengan segala tingkatan perkembangannya sesuai dengan fitrah kemanusiaannya. Aktivitas tersebut adalah aturan Tuhan yang berjalan secara natural, sehingga manusia yang meyakini akan dapat mengukurnya dari hasil perbuatannya. Ketika apa yang dilakukannya mengakibatkan kerusakan alam, atau menciderai makhluk yang lain, maka sebenarnya ia telah melanggar aturan tersebut, dan hasilnya adalah penyimpangan dari arah yang semestinya yang mengakibatkan jatuh bangunnya manusia dalam kehidupan. Dengan tegas Azad menyatakan: “*Everything has its childhood. Then comes in, so to say, the stage of youth for everything and adolescence, manhood, maturity and absolescence. The principle of rise and fall in life is common to them all*”.²⁹

Sejalan dengan sifat tersebut, pengaturan sisi dalam kehidupan setiap makhluk selalu dihubungkan dengan dua hal : *taqdir* dan *hidayah*. *Taqdir* merupakan pertanda dari aturan khusus Tuhan atas setiap makhluk, baik secara kuantitas atau pun kualitas, sesuai dengan kecenderungan alami yang telah diciptakan Tuhan untuk setiap makhlukNya. Manifestasi dari ketentuan tersebut adalah kemampuan setiap makhluk untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya masing-masing.³⁰

Hidayah berarti petunjuk atau arah ke satu jalan untuk diikuti. Petunjuk yang dimaksudkan bersifat natural dan membawa kepada kesejahteraan kehidupan setiap makhluk. Dengan petunjuk tersebut setiap makhluk diarahkan kepada sifat alami aturan Tuhan atas setiap ciptaanNya (*rubūbiyah*) sehingga membantunya untuk menjalani jalan kehidupan, menstimulus keinginannya, mengarahkannya

²⁶ *Ibid.*, 19.

²⁷ *Ibid.*, 20.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 22-24. Menguatkan penafsiran tersebut Azad mengutip beberapa ayat lainnya, seperti Q.S. al-Zāriyat (51): 20-21, al-Mu’minūn (23): 18-19, al-Hijr (15): 21, al-Ra’d (13): 8, al-Qamar (54): 49, al-Rūm (30): 48, al-Najm (54): 13, al-Zumar (39): 21.

³⁰ *Ibid.*, 27. Lihat Q.S. al-Tur (52): 2, Yāsīn (36): 38.

mencapai sesuatu yang memuaskan dan bermakna bagi kehidupan. Bentuk paling mendasar dari petunjuk tersebut adalah *hidāyah* insting, yang ada pada setiap makhluk, berupa kemampuan untuk bertahan hidup sesuai dengan keadannya masing-masing. Insting kemudian kemudian didukung oleh *hidāyah* rasa atau persepsi, dengan adanya kemampuan untuk menggunakan indera dalam menjalani kehidupan. Lebih tinggi dari dua bentuk dasar tadi adalah *hidāyah* rasio, atau kemampuan akal untuk berfikir yang hanya diberikan dalam bentuknya yang penuh kepada manusia. *Hidāyah* tertinggi adalah wahyu, yang hanya diberikan oleh Tuhan kepada manusia-manusia tertentu, untuk disampaikan kepada manusia yang lain sebagai petunjuk yang jelas akan jalan kehidupan yang sebenarnya sesuai dengan aturan Tuhan. Yang prinsip dari kesemua bentuk *hidāyah* tersebut adalah aturan alami yang berlaku bagi setiap makhluk dan bertujuan untuk menciptakan keseimbangan dalam kehidupan.³¹

Secara keseluruhan proses aktivitas kreatif Tuhan tersebut melalui empat tahapan: *takhlīq* (penciptaan), *taswīyah* (penyempurnaan), *taqdīr* (penentuan) dan *hidāyah* (petunjuk).³² Keempat tahapan tersebut bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan kehidupan semua makhluk. Apabila kemudian dalam dunia dijumpai hal-hal yang terkesan merusak kehidupan, sebenarnya itu tidaklah bertentangan, justru ia merupakan penguat dari tujuan tersebut. Ia menjalankan fungsi penyeimbang untuk mengingatkan setiap makhluk, terutama manusia yang berakal, untuk segera kembali kepada tujuan penciptaan semula. Dengan pemahaman yang seperti ini Asghar Ali Engineer menamakan ide Azad tersebut sebagai “Kreativitas yang Teologis” yang melahirkan “Teologi yang Kreatif”.³³

Keteraturan seluruh proses kreatif Tuhan tersebut memperlihatkan sifat *Rahmah* yang dimiliki Tuhan. Sifat ini disimpulkan Azad dari dua istilah kunci al-Qur'an yaitu *al-Rahmān* yang bermakna Dzat yang memiliki *rahmah*, dan *al-Rahīm* yaitu Dzat yang tidak sekedar memiliki sifat *rahmah* tetapi secara intens memberikan *rahmah*Nya kepada seluruh makhluk, tanpa terkecuali. Ayat ini juga

³¹ *Ibid.*, 30. Lihat Q.S. al-Nahl (16): 68, Taha (20): 50, Abasa (80): 18-20.

³² *Ibid.*, 31, lihat Q.S. al-A'la (87): 1-3.

³³ Teologi Kreatif yang dimaksudkan adalah pemahaman akan Tuhan sang pencipta sebagai Tuhan yang kreatif, sehingga makhluk ciptaan-Nya pun hendaknya memahaminya secara kreatif, dengan merespon secara positif segala perubahan dalam kehidupan berdasarkan pemahaman ketuhanan untuk kemudian juga memahami Tuhannya. Dengan demikian teologi bukanlah hal yang statis, namun suatu proses kreatif yang bisa saja berubah dari waktu ke waktu, sebagai hasil ijtihad kreatif manusia, lihat Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, (New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990), 137-146

mendukung proses gradual yang berjalan dalam sifat *rubūbiyah* bagi seluruh alam semesta.³⁴

Sekalipun demikian Tuhan tidak selalu mencurahkan dalam bentuk lahir yang ditangkap manusia secara sederhana sebagai sesuatu yang indah atau baik, sejalan dengan sifatnya yang lain ‘*adālah*. Lebih dalam, terma ini menunjuk kepada konsekuensi logis tindakan manusia, baik itu yang baik ataupun yang buruk. Sifat ini diturunkan dari petunjuk Tuhan tentang hari akhir, di mana segala perbuatan manusia akan mendapatkan perhitungan. Di dalam kehidupan dunia, sifat ini mengajarkan proses koreksi yang tidak pernah berhenti dalam kehidupan manusia, karena semua yang dilahirkan manusia dimungkinkan untuk mengandung kesalahan. Proses perhitungan dan koreksi ini juga merupakan manifestasi dari sifat *rahmah* Tuhan.³⁵

Dengan argumen ini, Azad mengkritik para penafsir *Bibel* yang secara salah memahami sifat kasih Yesus Kristus sebagai sifat mengalah dengan mengorbankan diri demi menebus tragedi kemanusiaan akibat perbuatan salah umat manusia. Al-Qur’an mengajarkan, sekalipun *rahmat* Tuhan menekankan pemberian maaf kepada setiap yang bersalah, namun kesalahan tetap membawa konsekuensinya sendiri, demikian pula sebenarnya yang diajarkan Yesus Kristus. Oleh sebab itu, sebenarnya tidak ada perbedaan dalam ajaran yang dimuat al-Qur’an dan *Bibel* “yang sebenarnya”.³⁶

Untuk mendukung pemahaman tersebut, Azad menekankan pentingnya memahami kembali terma *al-Haqq* dan *al-Bāṭil* secara benar dan proporsional.³⁷ Demikian pula terma *Kuḥf*³⁸, ‘*Adl*, *Qist*, ‘*Amal Sāliḥ*, *Ẓulm*, *Ṭugyān*, *Tabẓīr*, *Iḥsād*, *I’tidā*’, dan ‘*Udwān*.³⁹ Kesemua terma tersebut, pada hakekatnya diterapkan dalam koridor aturan Tuhan berdasarkan sifat-sifatNya di atas, yang ditujukan untuk setiap makhluk dan umat manusia tanpa terkecuali. Secara natural aturan tersebut juga ditujukan untuk menyatukan arah kehidupan seluruh umat manusia pada tujuan hakiki, yakni Tuhan Yang Satu bagaimanapun bentuk manifestasinya.

Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama. Berdasarkan argumen-argumen di atas, ketika memahami ayat *īyyāka na’budu wa īyyāka nasta’īn*, Azad

³⁴Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, 56.

³⁵*Ibid.*, 89.

³⁶*Ibid.*, 78.

³⁷*Ibid.*, 66.

³⁸*Ibid.*, 84.

³⁹*Ibid.*, 92-94.

menyimpulkannya sebagai pernyataan keesaan Tuhan dan kesatuan untuk seluruh makhluk yang ada di bumi. Dengan menggunakan data-data antropologis tentang bangsa-bangsa manusia terdahulu, ia berkesimpulan bahwa pada dasarnya seluruh umat manusia itu tunduk pada satu kekuatan luar biasa yang sama yang mengatasi kehidupan mereka. Ketundukan tersebut kemudian dimanifestasikan dengan berbentuk ritus yang berbeda-beda satu sama lain. Namun sebenarnya semuanya diarahkan kepada satu kekuatan yang tidak dapat dinalar oleh manusia. Dengan demikian, ia berkesimpulan bahwa seluruh umat manusia dari generasi ke generasi adalah penganut monotheisme (bertuhan satu). Kesimpulan tersebut dikuatkannya dengan Q.S al-Taubah (10): 19 dan al-Baqarah (2): 203.⁴⁰

Kesatuan Tuhan tersebut merupakan hasil evolusi dari setiap bangsa manusia yang berangkat dari asumsi akalanya yang pertama, yang terbatas, tentang Tuhan hingga mencapai kesimpulan yang sama. Evolusi tersebut dapat dilihat dalam tiga bentuk:

1. *From anthropomorphisme or antropophisme to freedom from them,*
2. *From polytheism to monotheism.*
3. *From the concept of awe and terror to that of love.*⁴¹

Hal yang sama juga diberlakukan Azad terhadap semua agama dan aliran pemikiran yang datang kemudian. Untuk menguatkan argumennya, ia menguraikan beberapa agama dan aliran pemikiran yang datang kemudian satu persatu, yaitu: agama asli China, Shaminisme Buddhisme, Hindu, Mazdaisana, Yahudi, Kristen, Filsafat Yunani: Madhab Aleksandria dan Neo Platonisme.⁴²

Dari semua agama tersebut di atas, Azad memahaminya sebagai bagian dari proses pengasuhan Tuhan (*rubūbiyah*) terhadap umat manusia yang secara evolutif akan bermuara pada satunya Tuhan dalam pandangan seluruh umat manusia, sehingga ketika al-Qur'an mengajarkan hal yang sama, maka sebenarnya

Kitab tersebut sedang menyentuh dan mengingatkan kembali hati manusia akan nilai terdalam yang ada pada dirinya, yaitu ketundukan pada Tuhan yang Satu yang

⁴⁰ *Ibid.*, 100-103.

⁴¹ *Ibid.*, 105

⁴² *Ibid.*, 107-126 Dari uraian-uraian tersebut, uraian terbanyak adalah tentang agama Hindu, hal ini mungkin didukung oleh keberadaannya sebagai seorang India yang banyak bergaul dengan lingkungan dan orang-orang Hindu India. Di sisi lain, Ia juga dikritik tidak memahami dengan tepat agama-agama lain yang dikutipnya, karena kejauhan tradisi dan tidak pernahnya Azad menyebutkan secara langsung sumber-sumber bacaannya tentang mereka, kecuali kitab-kitab suci mereka, sehingga masih dimungkinkan adanya pemahaman yang berbeda terhadap teks-teks kitab suci tersebut dari penganut aslinya.

ada pada semua agama yang mereka anut, sekalipun dengan bentuk manifestasi yang berbeda-beda.⁴³

Dengan Kesatuan Tuhan ini pulalah, maka pada dasarnya seluruh agama yang ada di muka bumi adalah satu, yang membedakan mereka hanyalah bentuk lahir yang terbentuk oleh pengaruh pikiran dan lingkungan dari para pemuka-pemukanya.⁴⁴ Secara evolutif sebenarnya seluruh umat manusia berangkat dari asal yang sama, kemudian karena pengaruh berbagai hal mengitarinya mereka terpecah-pecah, kemudian dengan bimbingan Tuhan, lewat wahyu, mereka diingatkan untuk kembali menjadi satu yang merupakan essensi yang alami diri mereka. Proses itulah yang sebenarnya diajarkan oleh semua agama di muka bumi.⁴⁵

Dalam hal ini Azad membedakan antara terma *al-Dīn* dan *al-Syarī'ah*. Menurutnya, *al-Dīn* mengacu kepada makna yang lebih umum, yang memuat kesatuan agama di atas, di mana dasar nilai-nilai terdalam yang dibawa oleh semua agama adalah sama. Sedangkan *al-Syarī'ah* adalah bentuk spesifik dari masing-masing agama yang lahir dari pengaruh lingkungan dan berbagai hal yang mengitari perjalannya sejarahnya.⁴⁶ Dari hal ini, bagi Azad, agama selalu membawa dua hal yang saling berhubungan: *al-Dīn* yang merupakan *spirit* dan *al-Syarī'ah* yang merupakan *manifestation*. Pada yang terakhir inilah orang sering berbeda dan kadang-kadang menjurus kepada perpecahan. Kesalahan banyak penafsir al-Qur'an menurut Azad adalah tekanan yang berlebihan terhadap yang kedua sehingga mengalahkan yang pertama dalam penafsiran mereka.⁴⁷

Dengan kesatuan Tuhan dan kesatuan agama tersebut, ada keharusan bagi seluruh umat manusia, apa pun agamanya untuk saling menghormati dan saling berbuat baik satu sama lain. Karena pada prinsipnya tidak ada satu agama pun yang mengajarkan untuk menyakiti orang lain. Dengan mengacu kepada sifat-sifat hakiki Tuhan terdahulu, maka ketika ada penyimpangan dalam proses natural kehidupan manusia, harus ada manusia lain yang mengingatkannya. Konsep inilah yang mendasari pandangannya dalam memahami terma *ma'rūf* dan *munkar*.⁴⁸

Akhirnya, Azad menyimpulkan bahwa essensi semua agama pada dasarnya adalah penghambaan kepada Tuhan dan keharusan berbuat baik. Dengan prinsip

⁴³ *Ibid.*, 107.

⁴⁴ *Ibid.*, 159.

⁴⁵ *Ibid.*, 153.

⁴⁶ *Ibid.*, 157.

⁴⁷ *Ibid.*, 158-159.

⁴⁸ *Ibid.*, 175.

inilah kemudian Azad mencoba untuk melakukan pendekatan kepada seluruh komponen masyarakat India yang plural, terutama kelompok masyarakat Muslim dan Hindu untuk melihat kesamaan tersebut, sehingga dapat bersama-sama menegakkan keadilan yang semestinya mereka dapatkan, yaitu kemerdekaan India. Sejauh data sejarah yang berhubungan dengan karir dan perjalanan hidup Mawlana Abu al-Kalam Azad, usaha tersebut dapat dikatakan berhasil. Hal ini terbukti dari berbagai capaian yang digambarkan selintas dalam biografi di atas.

Deskripsi tersebut menggambarkan watak inklusif dari al-Qur'an yang dipahami Azad, namun di sisi lain, ia justru bersikap eksklusif dengan menempatkan Islam dan al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber ajaran yang berhasil memberikan informasi tentang nilai-nilai esensial dari agama tersebut, yang tidak ditemukan dalam agama-agama lain. Bila dilihat dari proses evolusi keberagaman manusia terdahulu, maka al-Qur'an dan Islam berada pada bagian akhir evolusi (*the end of evolution*) yang menyampaikan kebenaran yang hakiki, setelah disimpangkan oleh perjalanan hidup yang panjang generasi-generasi umat manusia.⁴⁹

V. Mencari Tawaran Metode dan Pendekatan penafsiran al-Qur'an dalam Keragaman Agama dan Masyarakat

Berkaitan dengan metode penulisan tafsir *Tarjumān al-Qur'ān*, Azad dengan tegas menyatakan bahwa metode yang digunakannya adalah *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Dengan demikian, tafsir ini bisa dikelompokkan ke dalam *tafsīr bi al-riwāyah*.⁵⁰ Tetapi untuk menentukan hubungan antara berbagai ayat dalam penafsiran tersebut ia menggunakan pemahaman rasional, sehingga dari sudut ini tafsirnya juga bisa dikelompokkan sebagai *tafsīr bi al-ra'y*. Kesimpulan yang dapat ditarik adalah: bahwa pengelompokkan tafsir pada dua metode di atas tidaklah bersifat dikotomis, tetapi lebih merupakan identifikasi terhadap titik tekan yang berbeda, karena tidak ada tafsir yang murni berada pada salah satu dari kedua metode tersebut.⁵¹ Lebih jauh, karena bagaimanapun peran akal selalu ada dalam

⁴⁹ *Ibid.*, 127.

⁵⁰ Karena al-Qur'an sendiri dipandang sebagai *riwayat* yang *mutawatir* (maksudnya bersambung) dari setiap generasi yang dilewatinya, dan terjaga dari kesalahan dalam periwatan. Tafsir dalam bentuk ini adalah tafsir yang tertua yang pernah berkembang di dalam sejarah penafsiran al-Qur'an.

⁵¹ Untuk uraian lebih jauh tentang tipologi-tipologi tafsir tersebut lihat Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986), 109-122 dan 163-172. Sementara untuk melihat sejauh wilayah *al-Ra'y* bisa memasuki penafsiran al-Qur'an lihat Jalāl al-Dīn al-Suyuthi al-Syāfi'i, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz II (Beirut:

penafsiran manusia, maka tidak ada satu penafsiran pun yang mencapai posisi “suci” sebagaimana al-Qur’an yang ditafsirkannya. Demikian pula karya Azad di atas.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh Azad dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an adalah memberikan beberapa catatan penjelasan ayat-ayat tersebut. Catatan-catatan penjelasan tersebut berupa : (i) makna tekstual, yaitu pemahaman kata, istilah atau pun kalimat al-Qur’an; (ii) generalisasi nilai-nilai al Qur’an yang memperlihatkan berbagai tujuan yang ingin dicapai oleh ayat-ayat tersebut; (iii) memberikan argumen ataupun fakta-fakta pendukung pemahaman tersebut; (iv) memberikan ayat-ayat lainnya yang sejalan dan mendukung nilai-nilai tersebut; (v) lalu ditutup dengan klarifikasi singkat terhadap makna ayat tersebut atau kesimpulan.⁵² Dengan cara itu, menurutnya cahaya kebenaran al-Qur’an akan tampak, apapun realitas kontekstual yang terjadi.

Sedangkan mengenai pendekatan yang digunakan, secara tegas Azad tidak menyebutkan, namun dari data-data di atas dapat disimpulkan secara tentatif pendekatan yang digunakannya dalam memahami al-Qur’an, antara lain yaitu:

1. *Pendekatan Tekstual-Teologis*. Sekalipun Azad mengkritik tajam para pendahulunya yang tidak memberikan jawaban yang kontekstual terhadap berbagai problem umat manusia, Azad sendiri tidak memulai langkah-langkah penafsirannya dari pemahaman konteks yang ada secara eksplisit, tetapi lebih menekankan kepada pemaknaan kembali terma-terma kunci al-Qur’an sesuai dengan makna asalnya (yang dapat dipahami oleh Azad). Pemaknaan tersebut lebih terkesan tekstual. Kata-kata dalam ayat yang ditafsirkannya dimaknai sebagaimana makna asalnya dengan mengesampingkan pengaruh-pengaruh konteks terhadap pemaknaannya. Bahkan pada beberapa bagian ia menyebutkan secara tegas kesalahan para penafsir terdahulu yang telah dipengaruhi konteksnya. Karena pendekatan yang tekstual tersebut, maka hasilnya adalah penerimaan apa adanya makna ayat.

Sejalan dengan pendekatan tekstual tersebut, Azad telah menempatkan al-Qur’an, dalam penafsirannya, sebagai kebenaran puncak dari seluruh perjalanan kehidupan manusia. Dengan melakukan beberapa simplifikasi terhadap pemahaman- pemahaman lain al-Qur’an, Ia telah memposisikan mereka pada

Dār al-Fikr, tth), 183. Lihat pula penegasan Manna’ al-Qaṭṭān tentang kedudukan dan hukum penafsiran dari kedua tipologi tafsir tersebut, Manna’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥis fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Mansyūrāt al-‘Asr al-Hadīs, 1973), 350-353 dan Hasan Yūnus ‘Ubaydū, *Dirāsāt wa Mabāḥis fī Tārikh al-Tafsīr wa Manāḥij al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Markaz al-Kuttāb li al-Nasyr, 1991), 82-83 dan 100-23.

⁵²Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, xli .

wilayah inferior berhadapan dengan kebenaran hakiki al-Qur'an sebagaimana yang ditafsirkannya. Di sisi lain, hal yang sama juga dilakukannya terhadap nilai-nilai dasar agama di luar Islam (formal) yang telah direduksi oleh para pemuka dan penganutnya masing-masing. Al-Qur'an yang datang kemudian bertugas untuk mengembalikan nilai-nilai hakiki tersebut. Pendekatan demikian dapat pula dikategorikan sebagai pendekatan teologis.⁵³

2. *Pendekatan Perbandingan Agama (Comparative Religion)*. Sebagai penguat dari argumennya tentang kesatuan Tuhan dan kesatuan Agama, Azad menggunakan data-data dari agama lain, yang kemudian dibandingkan satu sama lain, untuk kemudian menyimpulkan hasilnya sesuai dengan idenya. Pendekatan seperti ini dapat digolongkan sebagai pendekatan komparatif (perbandingan agama).⁵⁴ Sayangnya dalam pendekatan ini Azad terkesan tidak membekali sumber data yang memadai untuk membandingkan semua agama dan aliran yang disebutkannya secara proporsional.

V. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa sosok Azad mempunyai peran penting dalam menggagas penafsiran baru yang berbeda dengan para pendahulunya di era multireligius India. Terlepas dari berbagai kritik yang ditujukan kepadanya, dengan metode dan pendekatan tersebut, Azad telah menjadi salah seorang dari sedikit pemuka Muslim India yang dapat diterima oleh semua kalangan masyarakat India yang plural, terutama dari segi agama. Walaupun terkesan ambigu, dalam batas-batas tertentu penggunaan kedua pendekatan di atas secara bersamaan di satu sisi dapat memuaskan tuntutan keyakinan akan kebenaran Islam yang dipeluk oleh orang-orang muslim, di sisi lain mencoba menetralsisir hati dan pikiran dari mereka yang non muslim. Sisi yang pertama dicapai dengan pendekatan tekstual teologis dan sisi yang kedua dihadapi dengan pendekatan komparatif.

⁵³Schubungan dengan pendekatan teologis lihat Frank Whaling, "Theological Approches" dalam Peter Connolly (Ed.), *Approaches to the Study of Religion*, (London: Casell, 1999), 247-253. Bandingkan pula dengan Muhammad Abdul-Rauf, "Outsiders Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tempe: The University of Arizona Press, 1985), 179-188.

⁵⁴Bagi I.H. Azad Faruqi, pendekatan inilah yang membedakan penafsiran al Qur'an Azad dari penafsir-penafsir al Qur'an asal India lainnya. Lihat I.H. Azad Faruqi, "Maulana Abu al-Kalam Azad's Approach to The Understanding of the Qur'an: Distinguishing Features", dalam *Jurnal Islam and Modern Age*, Vol 28 No.1 (1997), 70-73.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967.
- Ahmad, Shabi. "The Making of a Nationalist Muslim: A Study of Maulana Azad and His al Hilal (1911-1920)", dalam *Islam and Modern Age*, a Quarterly Journal, Vol.III No.4 (1977).
- ‘Ak, Khālid ‘Abdurrahmān al-, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- Azad, Abu al-Kalam. *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative*, London: Orient Longman Ltd., 1978.
- Azad, Mawlana Abu al-Kalam, *Tarjuman al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Syed Abul Latif, Hyderabad: .Syed Abdul Latif for Qur'anic & Other Cultural Studies, 1962
- "Al-Qurūn al-Akhīrat wa al-Mustawa al-‘Ādi li Dirāsāt al-Qur’ān al-Karīm" dalam *Ṣaqāfat al-Hind* Edisi Khusus Peringatan Seratus Tahun Kelahiran Mawlana Abu al-Kalam Azad, Juz 2 Vol.xxxix No.3-4 Tahun 1988.
- Douglas, Ian Henderson., *Abu al-Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Eaton, Richard M., "Approaches to The Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Engineer, Asghar Ali., "Tashri' (Process of Law Making) in Islam", dalam *Progressive Perspective* Vol.2 No.2 (1993).
- , *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990.
- Faruqi, I.H. Azad., "Maulana Abu al-Kalam Azad's Approach to The Understanding of the Qur'an: Distinguishing Features", dalam Jurnal *Islam and Modern Age*, Vol 28 No.1, (1997).
- Mujeeb, Muhammad., "Understanding the Spirit of Islam" dalam Syeda Sayyidain Hameed (Ed.), *India's Maulana: Abu al-Kalam Azad*, New Delhi: Indian

Council for Cultural Relation, 1990.

Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhīs fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīs, 1973.

Rauf, Muhammad Abdul-, "Outsiders Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tempe: The University of Arizona Press, 1985.

al-Suyūthi Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

'Ubaydū, Hasan Yūnus, *Dirāsāt wa Mabāhīs fi Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssirūn*, Kairo: Markaz al-Kuttāb li al-Nasyr, 1991.

Whaling, Frank. , "Theological Approches" dalam Peter Connolly (Ed.), *Approaches to the Study of Religion*, London: Casell, 1999.

POLIGAMI ATAU MONOGAMI ?

Menggagas Penafsiran Asghar Ali Engineer Terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3
Inayah Rohmaniyah*

Abstrak

Masalah kebolehan mengawini seseorang atau lebih (poligami atau monogami) merupakan masalah yang menarik dari zaman ke zaman. Kajian dan pembahasan hal ini cukup mendapat perhatian para pemikir di dunia Islam baik kalsik maupun modern. Artikel ini mencoba menguak salah satu pemikir kontempoer di dunia Islam, Asghar Ali Engineer. Cendekiawan asal India ini berkesimpulan bahwa substansi perkawinan dalam Islam adalah monogami. Ia mencoba memetakan berbagai ayat yang berkaitan dengan masalah perkawinan di dalam al-Qur'an secara komprehensif dan tidak secara parsial.

1. Pendahuluan

Semua agama termasuk Islam dan berbagai tradisi keagamaan memperbolehkan laki-laki memiliki beberapa isteri. Berbagai mitos dan legenda Hindu menceritakan tentang beratus-ratus isteri dari para Dewa seperti halnya Dewa Krishna. Tradisi kesukuan juga memperbolehkan poligami. Kaum perempuan sendiri menganggap institusi poligami sebagai sesuatu yang natural atau *God Given* tidak tidak ada perlawanan terhadap praktek tersebut.¹

Poligami mendapat pertentangan pada era modern, terutama pada abad kedua puluh. Revolusi industri telah membangkitkan kesadaran perempuan terhadap hak-hak mereka dan mendorong mereka menuntut kesetaraan status dengan laki-laki. Pada masyarakat feodal perempuan tidak memiliki peran produksi kecuali dalam bidang *agricultural*. Dengan munculnya revolusi industri perempuan dibutuhkan seiring dengan meningkatnya jumlah beragam pekerjaan di wilayah urban dan dengan demikian perempuan juga dituntut untuk memiliki peran lebih besar dalam proses produksi. Jika dalam masyarakat feodal perempuan-perempuan yang miskin bekerja di sektor rural dan urban, sementara perempuan dari kalangan atas pada umumnya memilih tinggal di rumah, maka dalam masyarakat industrial seluruh perempuan mulai bekerja termasuk perempuan-perempuan yang terdidik dari kalangan atas. Perempuan-perempuan dari kalangan terdidik dan dari kelas atas

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Privat Limited, 1999), 8.

inilah yang memberikan ideologi dan menyuarakan gerakan perempuan. Kesadaran membimbing mereka untuk menolak peran subordinat dan status sebagai *second sex*².

Di dunia Islam, Poligami menjadi salah satu persoalan yang kontroversial. Para ulama termasuk mufassir klasik pada umumnya mengakui poligami sebagai norma Islam yang secara tekstual mendapatkan legitimasi al-Qur'an. Sementara di sisi lain, dengan beragam argumentasi, mayoritas pemikir Islam modern berpendapat bahwa monogami merupakan tujuan ideal Islam dalam perkawinan.

Di Indonesia, perdebatan kontroversial di awal abad ke 21 khususnya berkaitan dengan persoalan perempuan ialah isu kepemimpinan perempuan dan poligami. Dari konteks sejarah, sebelum Undang-Undang Perkawinan menjadi Undang-Undang persoalan poligami telah marak dibicarakan, terlebih ketika rancangan undang-undang tentang perkawinan diusulkan menjadi undang-undang. Pada akhirnya monogami ditetapkan menjadi salah satu azas tetapi dengan suatu pengecualian yang ditujukan kepada orang yang menurut hukum dan agamanya diizinkan seorang suami beristeri lebih dari seorang.

Dewasa ini poligami kembali marak dibicarakan diawali dengan pernyataan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Khafifah Indar Parawansa bahwa Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor: 10 Tahun 1983 Tentang izin Perkawinan dan Perceraian Bagi Pegawai Negeri Sipil, yang termasuk di dalamnya tentang poligami harus dihapuskan. Khofifah menganggap bahwa Peraturan Pemerintah yang melarang seorang pegawai negeri sipil melakukan poligami berlebihan karena meragukan laki-laki untuk mengontrol dirinya. Penghapusan P.P. 10 ditujukan untuk mengembalikan hak asasi laki-laki untuk berpoligami yang dianggap sesuai dengan ajaran Islam³. Berbeda dengan menteri negara pemberdayaan perempuan, Ibu negara Sinta Nuriyah menyatakan bahwa P.P. tersebut harus dipertahankan untuk melindungi perempuan. Di pihak lain Suryakusuma, seorang sosiolog mencoba memberikan data penelitian yang menunjukkan bahwa P.P. 10 bahkan telah melembagakan opresi, menjadikan kemunafikan sebagai suatu norma dan manipulasi sebagai dasar kelangsungan hidup. P.P. 10 adalah alat kekuasaan negara Orde Baru yang sarat dengan inkonsistensi dan kontradiksi yang merugikan perempuan dan laki-laki. P.P. 10 menurut Suryakusuma berusaha mencegah perilaku yang sah (yaitu poligami)

² *Ibid.*

³ Khofifah Indar Parawansa, *PP 10 Harusnya Tidak Perlu Ada*, Harian Kompas, 4 September, 2000, 10

menurut UU perkawinan dan hukum Islam⁴. Tujuan dirumuskannya P.P. dengan demikian tidak tercapai bahkan yang terjadi adalah sebaliknya.

Perdebatan sekitar P.P. 10 utamanya poligami berakar dan melegitimasi interpretasi agama sebagai norma masyarakat yang diperkuat melalui intervensi negara atau pemerintah sebagai penentu kebijakan. Interpretasi yang sepihak tanpa memperhatikan hak asasi perempuan sebagai individu yang otonom menjadi embrio lahirnya berbagai ketidakadilan terhadap perempuan. Praktek poligami pada kenyataannya telah memunculkan berbagai ketidakadilan dan penindasan terhadap perempuan.

Persoalan yang krusial ialah apakah memang Islam secara normatif melegitimasi praktek poligami? Bagaimana dengan realitas empiris bahwa perempuan semakin menyadari kehidupan dan dunianya seiring dengan meningkatnya tingkat pendidikan mereka. Dalam wacana studi agama kontemporer, langkah-langkah metodologis Engineer merupakan tawaran ideal yang dapat memberikan alternatif jawaban terhadap persoalan dikhotomis antara norma agama di satu sisi dan historisitas di sisi yang lain. Tawaran metodologi sosio-teologis Engineer dalam menafsirkan persoalan poligami menjadi menarik untuk dipertimbangkan.

II. Biografi Singkat Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer lahir di Bohra tepatnya di Salumbar, Rajasthan dekat dengan Udaipur, India pada tanggal 10 Maret 1939. Dia dilahirkan di sebuah keluarga ortodoks yang taat beragama (keluarga Amil). Penduduk Bohra pada umumnya adalah muslim penganut Syi'ah Isma'iliyah. Para pengikut Daudi Bohras dipimpin oleh Imam sebagai pengganti Nabi yang dijuluki Amir al-Mukminin. Mereka mengakui 21 Imam dan Imam terakhir ialah Maulana Abu al-Qasim at-Tayyib yang menghilang pada tahun 526 H tetapi mereka percaya bahwa Imam tersebut masih hidup hingga sekarang.⁵ Kepemimpinan dilanjutkan oleh para Da'i yang selalu berhubungan dengan Imam terakhir itu.

Engineer dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang religius. Dia belajar bahasa Arab, tafsir, hadis dan fiqih dari ayahnya.⁶ Sebagai seorang sarjana yang

⁴ Suryakusuma, *PP 10: Senjata Pamungkas atau Alat Kekuasaan ?*, Harian Kompas, 4 September, 2000, 1.

⁵ Asghar Ali Engineer, "What I Believe", *Islam and Modern Age*, 7/ 2 (1999), 1.

⁶ *Ibid.*, 2.

terpelajar dan berpikiran terbuka, Husain, ayahanda Engineer mendorong puteranya untuk belajar ilmu pengetahuan modern di sebuah sekolah di kota. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di Bohra, sang ayah mendorong puteranya untuk mempelajari salah satu dari dua disiplin ilmu, yakni teknik atau medis dan Engineer memutuskan untuk mengambil bidang teknik sipil⁷. Pada tahun 1956 Engineer resmi menjadi mahasiswa di Universitas Vikram India dan pada akhirnya meraih gelar sarjana teknik sipil (B.Sc.Eng.) pada tahun 1962.

Sebagai seorang Da'i dan aktifis yang memiliki tanggung jawab menghapuskan segala penindasan, Engineer melihat bahwa kaum perempuan di India menghadapi berbagai persoalan penindasan yang belum terpecahkan. Perempuan pada umumnya dan perempuan muslim khususnya menderita karena hak-hak mereka tidak diakui di masyarakat patriarkhi. Semakin banyak jumlah perempuan yang tidak berpendidikan, maka semakin kurang kesadaran mereka terhadap hak-haknya dan dengan demikian semakin menderita.⁸ Jumlah perempuan muslim India yang tidak berpendidikan semakin banyak sehingga kesadaran terhadap hak-hak mereka sangat kurang dan kondisi mereka menyedihkan.

Engineer meyakini bahwa semangat Islam pada dasarnya sangat menekankan kesetaraan dan memberikan hak yang sama antara kedua jenis kelamin. Namun demikian perempuan belum pernah menikmati persamaan hak-hak tersebut kecuali pada awal periode Islam. Berbagai hak-hak perempuan yang diberikan al-Qur'an tidak diakui dengan berbagai asumsi (seperti akal perempuan kurang) yang dirumuskan berdasarkan sikap dan penafsiran laki-laki yang dominan.

Salah satu masalah yang sering dianggap bertentangan dengan konsep kesetaraan dan pemberian hak yang sama bagi seluruh manusia ialah masalah poligami. Perempuan dalam wacana poligami menjadi pihak yang secara material ataupun immaterial sering dirugikan. Perempuan juga lebih sering diposisikan sebagai obyek ketimbang sebagai subyek yang dapat menentukan sikapnya.

III. Penafsiran Engineer Tentang Poligami

Islam menurut Engineer telah berusaha mengantarkan manusia menuju masyarakat yang adil. Inti gagasan al-Qur'an adalah keadilan dan berusaha menjadikan keadilan sebagai jalan hidup atau *a way of life*. Konsep keadilan dibicarakan dalam berbagai bidang seperti ekonomi, sosial, politik dan kekeluargaan. Berkaitan dengan keadilan ekonomi, al-Qur'an melarang seorang

⁷ *Ibid.*

⁸ Asghar Ali Engineer, "Women Rights and Personal Law Board", *Islam and Modern Age*, 10/1 (2000), 1.

muslim mengurangi timbangan, mengakumulasikan kekayaan dan membelanjakan lebih dari kebutuhan-kebutuhan dasarnya.⁹ Al-Qur'an bahkan diturunkan dalam konteks masyarakat yang sedang menghadapi krisis yang disebabkan akumulasi kekayaan pada sekelompok kecil orang sehingga berimplikasi pada kebangkrutan sosial.¹⁰ Muhammad dipilih Tuhan sebagai *liberator* yang membawa misi membebaskan manusia dari kebodohan, penindasan, perbudakan, akumulasi kekayaan dan ketidakadilan. Dalam keadilan sosial al-Qur'an berulang-ulang menekankan pentingnya terbentuk masyarakat yang adil, masyarakat tanpa diskriminasi berdasarkan kasta, kelas, kepercayaan dan warna. Penekanan al-Qur'an berkaitan dengan Keadilan politik tampak dalam pernyataan perlunya **k e w a r g a n e g a r a a n y a n g s e t a r a .**

Al-Qur'an secara konseptual juga memberikan hak yang sama bagi perempuan dalam keadilan kekeluargaan dan seksual, meskipun catatan sejarah tidak sejalan dengan semangat Islam. Norma-norma sosial, berbagai konvensi dan praktek-praktek dalam masyarakat seringkali bertentangan dengan Islam. Menurut Engineer berkaitan dengan semangat keadilan, al-Qur'an merupakan kitab suci pertama di dunia yang menyatakan secara tegas bahwa hak-hak isteri sama dengan hak-hak suami dengan cara yang adil meskipun laki-laki memiliki kelebihan dalam hal penghormatan.¹¹ Semangat ideal al-Qur'an secara normatif telah memberikan status yang setara bagi laki-laki dan perempuan, meskipun al-Qur'an juga mengakui adanya superioritas laki-laki dalam konteks sosial tertentu. Namun demikian para teolog seringkali mengabaikan konteks tersebut dan menganggap laki-laki sebagai makhluk superior dalam pengertian yang absolut.¹² Ayat-ayat al-Qur'an yang turun dalam suatu lingkup budaya yang sarat dengan ketimpangan dan ketidakadilan jender seringkali ditafsirkan secara tekstual tanpa mempertimbangkan pesan moral yang hendak ditegakkan yakni keadilan dan kesetaraan.

Sebagai seorang reformer sosial yang berusaha menyelesaikan persoalan-persoalan yang menghambat perubahan sosial, Muhammad harus memperhatikan seluruh manusia dari berbagai kelas, termasuk perempuan. Persoalan perempuan yang menjadi perhatian Nabi adalah persoalan perempuan secara umum dan bukan persoalan satu suku atau kelas tertentu. Meskipun kondisi perempuan Arab

⁹ Asghar Ali, *The Qur'an*, 86.

¹⁰ Asghar Ali, *Islam and Its Relevance To Our Age* (Kuala Lumpur: Ikrq, 1987), 4.

¹¹ Ashar Ali, *The Qur'an*, 87

¹² Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992), v.

merupakan faktor penting, tetapi pernyataan-pernyataan al-Quran tidak dapat dilihat semata dari sudut pandang perempuan Arab pada masa Nabi, tetapi juga sudut pandang perempuan di seluruh tempat dan waktu.¹³ Seorang reformer yang berkedudukan sebagai Nabi Islam harus memperhatikan kategori universal disamping nilai-nilai dan problem kultural di masanya. Dengan demikian nilai-nilai atau aspek-aspek universal dari ajaran Al-Quran lebih mendapatkan penekanan tanpa mengesampingkan realitas historis kultural pada masa Nabi dan para sahabatnya mempraktekkan ajaran al-Quran.

Penekanan terhadap keadilan ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 228 sebagai berikut:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُوَّتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (228)

Dan para perempuan memiliki hak yang sama dengan kewajibannya, dengan cara yang ma'ruf. Dan laki-laki mempunyai satu tingkat kelebihan. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha bijaksana.

Berangkat dari struktur masyarakat arab yang sukuisme patriarki dan kondisi perempuan tidak mendapatkan posisi yang setara dengan laki-laki, Al-Quran menyatakan bahwa perempuan mempunyai hak-hak yang seimbang dengan kewajibannya, meskipun laki-laki mempunyai status lebih di atas perempuan. Al-Quran dalam hal ini memperhatikan masyarakat Arab yang didominasi laki-laki. Namun demikian sejauh berkaitan dengan aspek-aspek universal dari ajaran, Al-Quran tidak pernah membuat statemen yang bertentangan dengan semangat memberikan status setara kepada perempuan dalam masyarakat berikutnya¹⁴. Semangat dan visi transendental Al-Quran tidak dapat diklaim sebagai nilai-nilai partikular satu periode tertentu saja. Status keagamaan perempuan sebagaimana status sosialnya, sama tinggi dengan laki-laki. Kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang mempunyai peran politik dan sosial lebih ketika ayat-ayat Al-Quran diturunkan. Kelebihan laki-laki atas perempuan bukan perbedaan hakiki melainkan perbedaan fungsional, oleh karenanya kelebihan-kelebihan tersebut bersifat relatif dan tidak absolut¹⁵.

¹³ Asghar Ali Engineer, *Status of Women in Islam* (New Delhi: Anjanta Publication, 1987), 83.

¹⁴ *Ibid.*, 84

¹⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an* terj. Anas Mahyuddin (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1980), 72.

Meskipun secara biologis perempuan dan laki-laki berbeda, perbedaan biologis tidak berarti ketidaksetaraan dalam status jenis kelamin. Fungsi-fungsi biologis harus dibedakan dari fungsi-fungsi sosial.¹⁶

Engineer mengingatkan bahwa statemen-statement yang berkaitan dengan kelebihan laki-laki harus dilihat dalam konteks sosial yang tepat. Struktur sosial pada masa Nabi Muhammad tidak benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan, dan karena al-Quran terdiri dari ajaran yang kontekstual dan juga normatif maka statemen al-Quran tidak dapat dilihat aspek teologisnya semata tetapi yang lebih penting adalah sosio-teologis. Bagi Engineer tidak akan ada kitab suci yang bisa efektif jika mengabaikan konteksnya sama sekali.

Demikian, superioritas laki-laki atas perempuan dalam wacana teologi bukan persoalan yang final tetapi tergantung pada situasi yang berkembang. Berbagai kelebihan dan keunggulan sosial yang di peruntukkan kepada laki-laki seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas isteri (Q.S. al-Baqarah [2]: 228), laki-laki pelindung bagi perempuan (Q.S. al-Nisā' [4]: 34), laki-laki mendapat warisan lebih banyak (QS al-Nisā' [4]: 11), diperbolehkan berpoligami bagi mereka yang memenuhi syarat (QS al-Nisā' [4]: 3), tidak menjadikan laki-laki s e b a g a i h a m b a y a n g u t a m a .

Persoalan institusi poligami yang secara tekstual tersebut dalam QS al-Nisā' [4]: 3 terkait erat dengan persoalan keadilan dan tinjauan konteks historis dalam memahami ayat tersebut merupakan satu keniscayaan. Engineer meyakini bahwa di dalam al-Qur'an terdapat statemen yang bersifat normatif dan sekaligus juga bersifat kontekstual. Statemen normatif bersifat universal transendental dan yang kontekstual mungkin hanya dapat dipraktekkan dalam konteks tertentu. Dengan kata lain terdapat aspek-aspek agama yang bersifat universal, substansial, transendental dan aspek-aspek yang bersifat lokal, material, empirikal, dan partikular. Antara norma transendental dan realitas kontekstual yang empiris Selalu terjadi dialektika. Apa yang dikehendaki Tuhan dinyatakan dan bagaimana realitas empiris di dalam masyarakat juga disebutkan. Kitab suci menunjukkan tujuan dengan term "yang seharusnya" atau "semestinya" (*should and ought*), tetapi juga mempertimbangkan realitas empiris dengan term *is*.¹⁷ Dengan prosedur demikian maka tuntunan kitab suci dapat diterima oleh masyarakat yang konkret dalam keadaan-keadaan yang konkret pula. Tuntutan tidak semata merupakan gagasan yang abstrak. Pada saat yang sama norma transendental juga ditunjukkan sehingga

¹⁶ Asghar Ali, *The Rights*, 44.

¹⁷ Asghar Ali, *The Rights*, 45

jika nanti kondisi konkretnya lebih kondusif bagi norma tersebut, norma ideal akan diterapkan atau setidaknya usaha maksimal untuk mendekati norma tersebut.

Persoalan penting dari masalah poligami menurut Engineer ialah sifat kontekstual dari pewahyuan ayat yang berkaitan dengan poligami¹⁸. Pada masyarakat pra Islam poligami telah dipraktekkan secara meluas, bahkan tidak ada batasan jumlah isteri yang dapat dikawini oleh laki-laki. Seperti masyarakat yang lain pada umumnya demikian pula dengan masyarakat Arab, mereka tidak memiliki gagasan keadilan terhadap para isteri. Suami berhak memutuskan siapa yang paling dicintai dan siapa yang paling sedikit mendapatkan kesempatan, sementara para isteri harus menerima nasib tanpa dapat mempersoalkan proses keadilan. Kondisi religiusitas mereka juga buruk, setiap suku mempunyai berhala sendiri sehingga terdapat lebih dari 360 berhala di sekitar Ka'bah¹⁹. Mereka tidak mempunyai konsep tentang kemanusiaan selain kesukuan. Keadaan kaum perempuan sangat menyedihkan. Mereka tidak mempunyai kebebasan sosial ataupun ekonomi dan tidak dapat memainkan peran yang independen dalam bidang sosial, ekonomi apalagi politik. Mereka juga harus hidup dengan isteri-isteri yang lain pada saat yang bersamaan dan harus menghadapi berbagai beban lain seperti ketika anak-anak perempuan mereka dikubur hidup-hidup.

Al-Qur'an menurut Engineer tidak dapat menerima kenyataan seperti di atas. Dengan semangat dasar keadilan dan pemberdayaan perempuan (*empowering women*) Al-Qur'an melihat fakta bahwa dalam masyarakat yang tidak adil, perempuan selalu menjadi korban. Meskipun demikian, pemberdayaan perempuan dengan cara yang mutlak (dengan memberikan status yang sama dalam segala hal) bukan cara yang tepat dan proporsional dalam masyarakat yang *male dominated culture* tersebut. Al-Qur'an harus mengambil jalan tengah, yang bisa disebut dengan jalan *ideologis pragmatis* atau *pragmatic-ideological course*. Dengan cara demikian maka secara langsung ditunjukkan semangat kesetaraan dan pada saat yang sama juga memberikan solusi yang lebih dapat diterima oleh masyarakat yang didominasi laki-laki tersebut.²⁰

Di sisi lain, para mufassir sepakat bahwa ayat tentang poligami diturunkan setelah perang uhud yang mengakibatkan 70 dari 700 laki-laki terbunuh. Banyak perempuan muslim kemudian menjadi janda dan anak-anak perempuan menjadi yatim. Solusi terbaik pada kondisi dan konteks sosial yang *male dominated* dan

¹⁸ Asghar Ali, , *The Rights*, 102.

¹⁹ Asghar Ali Enigneer, *Islam and Liberation Theology Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers Pvt, 1990), 28.

²⁰ Asghar Ali, *The Qur'an*, 87

ketergantungan perempuan terhadap laki-laki ialah memperbolehkan laki-laki muslim mengawini para janda dan anak-anak perempuan yatim. Pembatasan jumlah perempuan yang boleh dikawin (4) merupakan sebuah reformasi yang revolutif.

Statemen al-Qur'an secara jelas menunjukkan bahwa poligami bukan solusi yang menyenangkan sepanjang dikaitkan dengan semangat sejati Al-Qur'an. Pernyataan al-Qur'an memberi kejelasan bahwa dengan berat poligami hanya diperbolehkan dalam kondisi-kondisi tertentu, dan kondisi keadilan yang setara bagi keempat isteri merupakan hal terpenting. Q.S. al-Nisā' [4]: 3 secara tekstual

m e n j e l a s k a n s e b a g a i b e r i k u t ;
 وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا
 تُعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (3)

Engineer menterjemahkan ayat di atas sebagai berikut;

And if you have reason to fear that you might not act equitably towards orphans, then marry from among (other) women such as are lawful unto you-(even) two, or three, or four: but if you have reason to fear that you might not able to threat them with equal fairness, then (only) one-or (from among) those whom you rightfully possess. This will make it more likely t h a t y o u d o n o t d o i n j u s t i c e .

(Dan jika engkau punya alasan untuk takut tidak akan berbuat adil terhadap anak-anak yatim, maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Tetapi jika engkau punya alasan untuk takut tidak dapat memperlakukan mereka dengan keadilan merata, maka seorang saja, atau budak-budak yang kau miliki. Hal ini lebih memungkinkan engkau untuk tidak berbuat tidak adil (QS 4; 3).

Ayat di atas secara tegas dengan berat menerima institusi poligami. Karena Al-Qur'an tidak menghendaki jauh atau keluar dari situasi masyarakat pada umumnya ketika ayat diturunkan, maka diperbolehkan laki-laki menikahi empat perempuan dengan mensyaratkan laki-laki memperlakukan isteri mereka secara benar-benar adil. Jika mereka tidak dapat memenuhi kondisi terpenting yakni keadilan ini maka satu saja atau mengawini para budak. Dengan demikian, tujuan a l - Q u r ' a n s e b e n a r n y a a d a l a h m o n o g a m i . ²¹

²¹ Asghar Ali, *The Qur'an*, 88

Ayat tentang poligami menurut Engineer tidak berdiri sendiri dan tidak dapat dipahami terlepas dari ayat-ayat lain yang berkaitan dan memberi ilustrasi konteksnya. Pendekatan sosio teologis merupakan keniscayaan untuk dapat memahami sisi kontekstual dan normatif dari ayat tersebut.

Statemen dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 3 memperbolehkan kawin lebih dari seorang isteri tetapi harus dipahami sejalan dengan ayat sebelumnya. Ayat pertama dalam surat yang sama (Q.S. al-Nisā' [4]: 1) berbicara tentang konsep penciptaan laki-laki dan perempuan dari asal usul yang sama dan mengandaikan kesetaraan

k e d u a j e n i s k e l a m i n .
يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً
وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (1)

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kalian dari “nafs” yang satu. Dan darinya diciptakan pasangannya dan dari keduanya berkembang biak laki-laki dan perempuan yang banyak.

Bagi Engineer ayat di atas menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan telah diciptakan dari satu *nafs* (makhluk hidup), oleh karena itu tidak ada yang lebih unggul dari yang lain²². Al-Qur'an tidak menyetujui pandangan bahwa hawa (Eve) dilahirkan dari tulang rusuk Adam yang bengkok dan karena itu memiliki status yang lebih rendah. Perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dan bahkan dalam hal tertentu memiliki hak lebih seperti statemen Muhammad bahwa separoh dari pengetahuan wahyu harus diperoleh dari Aisyah dan separoh dari semua sahabat-sahabat Muhammad. Sebagai seorang perempuan status Aisyah disejajarkan dengan ribuan sahabat Muhammad. Pengakuan Muhammad terhadap kapasitas intelektual Aisyah sebagai individu merupakan realisasi konkrit dari nilai *transendental* p e r s a m a m a n u s i a ²³.

Ayat berikutnya (Q.S. al-Nisā' [4]: 2) mendesak kaum muslim agar memberikan harta warisan anak yatim dan tidak mengganggunya demi kepentingan sang wali. Pada ayat ini pemeliharaan anak yatim diperintahkan secara khusus:

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (2)

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka, jangan engkau tukar yang baik dengan yang buruk dan jangan engkau makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan tersebut adalah dosa yang besar.

²² Asghar Ali, *The Rights*, 42

²³ *Ibid.*

Ayat ketiga seperti tersebut di atas juga dimulai dengan statemen “*dan jika engkau khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak (perempuan) yang yatim*”. Demikianlah, ayat-ayat turun pada konteks kultural ketika para laki-laki memiliki banyak isteri tanpa memperhatikan persoalan keadilan dan mereka yang bertugas memelihara harta anak yatim sering bertindak tidak adil dan mengawini mereka dengan tanpa membayar mas kawin. Aisyah memahami ayat ini bahwa jika mereka khawatir tidak akan mampu berbuat adil apabila mengawini anak –anak yatim, maka sebaiknya mengawini perempuan lain²⁴.

Engineer mengutip pendapat maulana Muhammad Ali yang mengatakan bahwa jika laki-laki tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim mereka dapat mengawini para janda agar anak-anak menjadi anak mereka juga²⁵. Jumlah perempuan pada masa itu juga lebih banyak dari laki-laki oleh karena itu mereka diperbolehkan mengawini hingga empat janda perempuan atau gadis yatim.

Pesan universal dari statemen sekitar poligami adalah menegakkan keadilan terhadap harta anak-anak perempuan yatim. Poligami sebagai sarana kontekstual merealisasikan keadilan dianjurkan dengan mengawini janda dan anak-anak yatim. Terdapat penegasan terhadap pesan universal keadilan pada Q.S. al-Nisā’ [4]: 129 dan lebih berarti menentang poligami :

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (129)

And it will not be within your power to treat your wives with equal fairness, however much you may desire it, and so, do not allow your selves to incline towards one to the exclusion of the other, leaving her in a state, as it were, of having and not having a husband.

Dan engkau tidak akan pernah mampu berbuat secara adil terhadap isteri-isterimu meskipun engkau sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah engkau terlalu cenderung (kepada yang engkau cintai), sehingga engkau biarkan yang lain terkatung-katung antara memiliki dan tidak memiliki suami.

Demikianlah, al-Qur’an memberikan satu kategori bahwa manusia tidak mempunyai kekuatan untuk dapat memperlakukan lebih dari satu isteri secara adil.

²⁴ Asghar Ali, *The Rights*, 101.

²⁵ *Ibid.*

Dengan alasan inilah al-Qur'an memberikan nasehat praktis "*janganlah kau terlalu cenderung kepada satu isteri dan meninggalkan yang lain terkatung-katung seperti t i d a k m e m i l i k i s u a m i*".²⁶

Engineer menutip pendapat al-Tabari bahwa laki-laki tidak mungkin dapat memperlakukan para isteri mereka secara adil dalam hal cinta dan seksual. Demikian pula dengan ar-Razi, menurutnya perlakuan yang adil terhadap para isteri merupakan hal yang tidak mungkin dan oleh karenanya seseorang tidak dibebani dengan sesuatu yang di luar kemampuannya. Dengan demikian bagi ar-Razi laki-laki tidak dibebani agar memperlakukan secara adil terhadap para isteri mereka d a l a m h a l c i n t a d a n s e k s u a l .²⁷

Demikian, para mufassir klasik telah memperdebatkan arti dari "memperlakukan secara adil" terhadap seluruh isteri dan apakah hal tersebut mungkin. Tidak ada satu penafsirpun dapat mengabaikan pembicaraan tentang implikasi berbagai ayat yang sangat menekankan keadilan perlakuan terhadap para isteri. Kebolehan mengawini lebih dari satu isteri bukan tidak dengan syarat yang ketat berkaitan dengan keadilan. Al-Qur'an tidak pernah memberikan izin secara umum bagi setiap orang untuk mengawini empat isteri. Perkawinan dengan lebih dari satu isteri diperbolehkan dalam keadaan keadilan dalam tiga tingkatan yaitu, pertama memastikan penggunaan yang tepat terhadap harta anak yatim dan para janda, kedua menjamin keadilan untuk seluruh isteri dalam hal materi dan pembagian cinta dan ketiga menjamin kasih sayang yang adil bagi seluruh isteri.²⁸ Gagasan keadilan terhadap para isteri dan utamanya anak yatim sangat ditekankan dan menjadi inti dalam konsep poligami di dalam Islam.

Di Indonesia, sistem negara secara normatif telah mengakui persamaan hak antara laki-laki dan perempuan termasuk hak untuk menikmati pendidikan tinggi. Kesadaran individualitas dan independensi perempuan termasuk kesadaran akan kapasitas intelektual sebagai salah satu implikasi dari peningkatan pendidikan (*the rise of education*) merupakan kondisi yang harus dipertimbangkan. Kontekstualisasi nilai-nilai keadilan semestinya dirumuskan kembali dalam bentuk yang lebih toleran terhadap individualitas dan otonomi perempuan. Negara sebagai institusi yang berwenang dituntut untuk dapat merumuskan kembali apakah masih terdapat persyaratan sosial yang mengandaikan pemberlakuan poligami sebagai satu sarana k o n t e k s t u a l m e w u j u d k a n k e a d i l a n b a g i s e m u a .

²⁶ Asghar Ali, *The Qur'an*, 89

²⁷ *Ibid.*,90

²⁸ *Ibid.*, 95

Pendirian lembaga yang dapat menjamin kelangsungan hidup dan kekayaan anak-anak yatim tampaknya bisa menjadi salah satu alternatif solusi yang lebih mewujudkan keadilan dalam dunia kekinian. PP 10 sebaiknya memang dihapuskan tetapi diganti dengan peraturan yang lebih tegas dengan persyaratan yang ketat dan pemberlakuan untuk semua muslim, tidak diskriminatif terbatas untuk pegawai negeri sipil.

IV. Kesimpulan

Pembolohan mengawini lebih dari seorang perempuan bersifat terbatas dan harus dilihat secara ketat dalam konteks keadaan-keadaan yang berlaku. Apabila terdapat situasi yang memaksa seorang laki-laki mengawini lebih dari satu perempuan maka hal terpenting pertama yang harus ditekankan adalah keadilan, keseimbangan perlakuan yang benar-benar adil terhadap para isteri dan terhadap para anak yatim. Jika keadilan tidak dapat dilaksanakan maka al-Qur'an menuntut laki-laki untuk tidak mengawini lebih dari satu orang isteri. Dengan kata lain poligami adalah sesuatu yang bersifat kontekstual sementara monogami adalah sesuatu yang bersifat normatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Enginner, Asghar Ali. *Status of Women in Islam*. New Delhi: Anjanta Publications, 1987.
- , *Islam And Liberation Theology Essays on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990
- *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- , *The Qur'an, Women and Modern Society*. New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1999.
- *What I Believe* (dalam *Islam and Modern Age*), Vol. 2 No. 7 Juli, Institute of Islamic Studies, Mumbai, India., 1999.
- , *Women's Rights and Personal Law Board* (Secular Perspective), October 16-31, Center for Study of Society and Secularism, Mumbai, India. csssvsnl.com . 2000.
- *Islam and Its Relevance to Our Age*. Kuala Lumpur: Ikraq, 1987.
- Parawansa, Khofifah Indar. *PP 10 Harusnya Tidak Perlu Ada*, *Harian Kompas*, 4 September, 2000.
- Suryakusuma, *PP 10: Senjata Pamungkas atau Alat Kekuasaan?*, *Harian Kompas*, 4 September, 2000.

Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Terj, Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1980.

MUHAMMAD ANTARA RASUL DAN MANUSIA BIASA

(Studi Analisis atas Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an)

Abdul Haris *

Abstrak

Pribadi Muhammad sebagai pengemban risalah kenabian dan kerasulan memiliki berbagai dimensi yang merupakan perpaduan antara sisi kemanusiaan dan sisi ketuhanan. Artikel ini membahas masalah sebutan Nabi Muhammad saw. di dalam al-Qur'an. Dengan metode tafsir tematik, penulis berusaha menelusuri berbagai term yang menunjuk pada pribadi Nabi Muhammad saw. maupun pada misi yang diembannya Berdasarkan kajian yang dilakukan, terdapat lima macam sebutan Rasulullah saw. Kelima sebutan tersebut masing-masing adalah Muḥammad, Aḥmad, rasul, nabi dan basyar. Sebutan-sebutan tersebut satu dengan lainnya mempunyai karakteristik masing-masing yang dapat di lihat dalam eksplorasi penulis dalam pembahasan artikel ini.

I. Pendahuluan

Nabi atau Rasul adalah seorang manusia biasa yang diangkat Allah dalam rangka mengemban misi ketuhanan untuk setiap manusia. Dalam kapasitasnya sebagai manusia, seorang Nabi atau rasul tentu terikat dengan hukum alamiahnya (lahir–berkembang–mati). Sementara itu, dalam kapasitasnya sebagai manusia pilihan Allah yang bertugas membawakan berita “langit” dan risalah ketuhanan, seorang Nabi atau Rasul mempunyai sejumlah kelebihan dibandingkan manusia pada umumnya. Dalam pada itu, sebutan-sebutan untuk mereka dalam al-Qur'an pun bermacam-macam. Terkadang dalam suatu ayat disebut dengan nama aslinya,¹ namun dalam ayat lain terkadang juga dinyatakan dengan sebutan Nabi atau rasul.²

Demikian pula, sosok Muḥammad yang dalam al-Qur'an juga dinyatakan dalam sejumlah sebutan. Paling tidak, ada lima sebutan sosok Muhammad dalam

* Alumni Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan kini dosen STAIN Mataram, NTB.

¹Misalnya sebutan Nūh, Ibrāhīm, Ismā'īl, Iṣḥāq, Ya'qūb, 'Isā, Ayyūb, Yūnūs, Mūsā, Hārūn, Sulaiman, Yūsuf, Zakaria, Yaḥyā, Ilyās, Lūṭ, dan Dāwūd dalam Q.S. al-Nisā' (4): 136 & Q.S. al-An'am (6): 84-86.

²Misalnya sebutan *rasūl* dalam Q.S. al-Syu'ara (26): 107 [Nūh], 125 [Hūd], 143 [Sālih], 162 [Lūṭ] dan 178 [Syu'aib]. Demikian pula dengan sebutan Nabi dalam Q.S. Maryam, (19) 30 ['Isā], 41 [Ibrāhīm], 49 [Iṣḥāq dan Ya'qūb], 51 [Mūsā], 53 [Hārūn], 54 [Ismā'īl], dan 56 [Idrīs].

al-Qur'an, yaitu sebutan Aḥmad,³ Muḥammad,⁴ Rasūl,⁵ Nabi,⁶ dan *basyar* (manusia biasa).⁷ Masing-masing sebutan ini, tentu saja, mempunyai karakteristik khusus yang dapat membedakan antara sebutan satu dari sebutan lainnya. Meskipun harus diakui juga bahwa masing-masing sebutan tersebut tidak dapat dipisahkan antara satu dari lainnya, karena kelima sebutan tersebut tetap bermuara pada satu “obyek”, yakni sosok Muhammad.

Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan diuraikan secara deskriptif-analitik dari lima sebutan sosok Muhammad tersebut, berikut dengan karakteristik masing-masing. Dengan mengetahui karakteristik masing-masing, diharapkan dapat diketahui kapan Muhammad berkedudukan sebagai Nabi atau Rasul, di mana semua tindakan beliau selalu bersifat mengikat (*wujūb al-qiyām* = wajib dilaksanakan), dan kapan Muhammad berkedudukan sebagai manusia biasa, di mana tidak semua tindakan beliau selalu bersifat mengikat (*wujūb al-qiyām*), melainkan hanya sebagai teladan baik (*uswa ḥasana*) saja. Akan tetapi, dalam tulisan ini, penulis hanya membatasi kajiannya pada lima sebutan Muhammad dalam al-Qur'an serta karakteristiknya saja, tanpa harus mengeksplorasi lebih jauh akan adanya korelasi sebutan-sebutan tersebut dengan dua pembagian tindakan Nabi: tindakan beliau yang selalu bersifat mengikat (*wujūb al-qiyām*) dan yang tidak selalu bersifat mengikat (*uswa ḥasana*).

II. Muḥammad dengan Sebutan “Aḥmad”

Sebutan “Aḥmad” dalam al-Qur'an hanya ditemukan dalam satu ayat saja, yaitu Q.S. al-Ṣāf (61): 6. Penyebutan ini terkait dengan misi Isa Ibn Maryam sebagai seorang Rasul yang membenarkan firman Allah dalam kitab Taurat dan berita gembira tentang akan datangnya seorang Rasul yang bernama Aḥmad.⁸ Yang dimaksud Aḥmad dalam ayat tersebut adalah Muḥammad sebagaimana dijelaskan

³Bandingkan Q.S. al-Ṣāf (61): 6 dengan Q.S. al-Fath, (48): 29.

⁴Lihat Q.S. Ali Imrān (3): 144; al-Aḥzāb (33):40, Muḥammad (4) 2, dan al-Fath, (48): 29.

⁵Lihat misalnya Q.S. Ali Imrān (3): 114; al-Aḥzāb (33): 21 & 40; dan al-Fath, (48): 28 & 29.

⁶Lihat misalnya Q.S. Ali Imrān (3): 68; al-Taubah (9): 61; dan al-Aḥzāb (33):1 & 6.

⁷Lihat misalnya Q.S. al-Isrā' (17): 93 & 94; al-Kahfi (18) :110; Fusilat, (41) :6; dan al-Muddassir (74):25.

⁸وإذ قال عيسى ابن مريم يابني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول

يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين [الصف : 6]

dalam ayat lain (Q.S. al-Fath, 48:29).⁹ Menurut Muḥammad Taqiyuddin al-Hilali dan Muḥammad Muhsin Khan, Aḥmad adalah nama kedua dari Muḥammad saw. yang berarti orang yang memuji Allah lebih dari selainnya.¹⁰

Sementara, menurut al-Ragib al-Asfahani, kata Ahmad mengisyaratkan kepada (kenyataan kondisi) Nabi s.a.w. baik pada nama maupun tindakan beliau. Hal ini merupakan peringatan bahwa nama Aḥmad sebagaimana yang ditemukan dalam kenyataannya adalah seorang yang terpuji akhlaknya dan segala gerak-geriknya (*aḥwāl*). Spesifikasi kata Aḥmad sebagaimana kabar gembira yang disampaikan Isa adalah peringatan bahwa beliau adalah termasuk dalam kelompok (kaum)-nya dan kelompok orang-orang sebelumnya (Bani Israil).¹¹ Jadi, kata Aḥmad dalam al-Qur'an merupakan nama lain dari Muḥammad yang pernah disinggung dalam kitab-kitab sebelumnya, terutama kitab Taurat (Perjanjian Lama) dan Injil (Perjanjian Baru).¹²

III. Muḥammad dengan Sebutan “Muḥammad”

Dalam al-Qur'an, penyebutan “Muḥammad” hanya ditemukan dalam empat ayat saja, yaitu Q.S. Ali Imrān (3): 144; al-Ahzāb (33): 40; Muḥammad (47): 2; dan al-Fath (48): 29. Kesemua ayat tersebut selalu dikaitkan secara langsung dengan sebutan “Rasul”, kecuali Q.S. Muḥammad (47): 2, yang harus selalu ditaati. Akan tetapi, secara tidak langsung Q.S. Muḥammad (47): 2 tersebut juga mengisyaratkan keharusan percaya (*īmān*) terhadap risalah yang disampaikan oleh

محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون⁹ فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا [الفتح : 29]

¹⁰Lihat Muḥammad Taqi al-Dīn al-Hilali dan Muḥammad Muhsin Khan, *Tafsir Ma'ān al-Qur'ān bi al-Luġat al-Injilīziyyah: Muqtabas min Tafsir al-Ṭabari wa al-Qurṭubi wa Ibn Kaṣīr wa Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kingdom Saudi Arabia: Maktabah Dār al-Salām, 1993), 868.

¹¹Lihat al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 130.

¹²Berdasarkan penelitian Abdullah Yusuf Ali, dalam Perjanjian Lama, Muhammad sudah diramalkan dalam Kitab Ulangan xviii.18; dan kebangkitan bangsa Arab dalam Yesaya xlii.11. Sedangkan dalam Perjanjian Baru, Muḥammad sudah diramalkan dalam Injil Yahya xiv.16, xv.26, dan xvi.7; di mana ‘penolong masa yang akan datang itu bukanlah Ruh Kudus sebagaimana diartikan oleh orang-orang Kristen karena Ruh Kudus memang sudah ada, hadir, menolong dan membimbing Yesus. Kata bahasa Yunani yang diterjemahkan ‘comforter’ (penolong atau penghibur) adalah ‘paracletos’ yang mudah ditukarbalikkan dengan kata ‘periclytos’ yang hampir merupakan terjemahan harfiah dari ‘Muḥammad’ atau ‘Ahmad’. Lebih jauh lihat Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an: Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 144 dan 1436.

Muhammad, karena risalah tersebut merupakan kebenaran dari Allah. Jadi penyebutan “Muhammad” dalam al-Qur'an selalu dikaitkan dengan fungsinya sebagai seorang utusan (Rasul), Allah yang harus ditaati.

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ
عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَبْصُرَ اللَّهَ شَيْئًا وَسَجْزَى اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (ال عمران : 144)

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا
(الاحزاب : 40)

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَرِهَتْ سَيِّئَاتِهِمْ
وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ (محمد : 2)

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْغُونَ فَضْلًا
مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمِثْلَهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ
يُكْرَهُمْ أَنْ يُخْرِجُوا شَطْرَهُ فَاسْتَعْلَظَ قَاسِمُ بْنُ عَالِي سَوْقَهُ يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الفتح : 29)

Di samping itu, kata “Muhammad” juga diangkat sebagai salah satu nama surat dalam al-Qur'an.¹³ Secara umum isi dari surat Muhammad ini adalah seruan untuk selalu percaya (*īmān*) terhadap risalah Muhammad sebagai sebuah kebenaran dari Allah (ayat 2). Di samping itu, surat ini membuat landasan kategorisasi manusia menjadi dua kelompok, yaitu orang-orang kafir yang mengikuti kebathilan dan orang-orang mukmin yang mengikuti kebenaran (ayat 1 & 2).¹⁴ Oleh karena itu, ikhtisar dari seluruh ayat-ayat dalam surat ini adalah pembicaraan tentang permusuhan yang agresif terhadap iman dan kebenaran harus dilawan dengan gigih, di mana Allah akan memberikan bimbingan-Nya (ayat 1-19); dan munculnya sikap pengecut, di mana Allah akan memisahkan orang-orang yang tetap berjuang (di jalan Allah) dari orang-orang yang surut mundur (dari perjuangan di jalan Allah).¹⁵

IV. Muhammad dengan Sebutan “*rasūl*” (utusan)

Kata “*rasūl*” (termasuk dalam bentuk pluralnya) dalam al-Qur'an disebut sebanyak 342 kali.¹⁶ Berdasarkan penelitian Abdullah Yusuf Ali, pengertian harfiah kata “*rasūl*” dalam seluruh ayat al-Qur'an adalah “orang yang diutus”.¹⁷ Oleh

¹³Pengangkatan nama-nama seseorang menjadi nama-nama surat dalam al-Qur'an adalah termasuk hal yang bersifat wajar, seperti nama-nama Yunus, Hud, Yusuf, Ibrahim, Maryam, Luqmān, dan Nuh.

¹⁴Lihat Muhammad al-Gazālī, *Nahwa Tafṣīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'an al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Surūq, 1995), 395

¹⁵Lihat Abdullah Yusuf Ali, “Pengantar Surah Muhammad” dalam *Qur'an*, 1307

¹⁶Lihat Muhammad Fu'ad Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 314-319

¹⁷Lihat Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an*, 40.

karena itu, penggunaan kata “*rasūl*” dalam al-Qur’an dapat dalam pengertian “*malaikat*” (seperti Q.S. al-Ḥāqqah (69): 40; al-Takwīr (81): 19; Hūd (11): 69, 77 & 81; al-Ankabūt (29): 31 & 33; al-Mursalāt (77): 1; dan al-Zukhrūf (43): 80), juga dapat dalam pengertian “nabi” (seperti Q.S. Ali Imrān (3):144; al-Māidah (5): 68; al-An’ām (6): 48; dan al-Kahfi (18) 56), dan juga dapat pula dalam pengertian “manusia” (seperti Q.S. al-Mu’minūn (23): 51).¹⁸

Meskipun penggunaan kata “*rasūl*” juga berarti seorang “nabi”, namun secara substansial, pengertian kedua istilah tersebut tetap berbeda.¹⁹ Paling tidak, ada dua spesifikasi khusus yang dilekatkan ulama pada pengertian “*rasūl*”, yaitu *pertama*: bahwa “*rasūl*” adalah seorang yang mempunyai Kitab Suci, di mana Kitab Suci ini merupakan undang-undang (*syarī’āt*, karenanya ia juga disebut *risālah*) yang ditujukan kepada umatnya dalam rangka membentuk masyarakat yang teratur; sedangkan “nabi” adalah seorang yang hanya diberi wahyu Allah,²⁰ namun tidak mempunyai Kitab Suci. Oleh karena itu, ada sementara ulama yang menyatakan bahwa wahyu yang diberikan kepada seorang *rasūl* terkait dengan umatnya, sementara wahyu yang diberikan kepada seorang nabi tidak terkait dengan umatnya dan hanya untuk dirinya sendiri. *Kedua* adalah terkait dengan ketaatan, di mana kewajiban ketaatan yang terdapat dalam al-Qur’an selalu terkait dengan *rasūl*, bukan nabi.²¹ Di antara ayat-ayat yang menjelaskan dua spesifikasi ini adalah:

¹⁸Lihat al-Ragib al-Asfahani, *Mu’jam Mufradat*, 200-201

¹⁹Menurut Fazlur Rahman, antara Nabi dan Rasul memang mempunyai pengeritan yang berbeda, akan tetapi perbedaan secara tegas sebagaimana dilakukan penulis-penulis Muslim tetap dapat diragukan karena al-Qur’an menyebutkan tokoh-tokoh religius tertentu sebagai nabi dan rasul (Q.S. 7:158 & 19:51, 54). Lebih lanjut lihat Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1980), 119-20. Sementara, Muḥammad Syahrur --seorang berkebangsaan Syiria yang menawarkan ide-ide kontroversial seputar pembacaan *al-Kitāb* dan *al-Qur’ān* kontemporer--, lebih menekankan perbedaan Nabi dan Rasul pada aspek keharusan untuk mentaatinya. Seorang Nabi, menurutnya tidak ada harus ditaati perintah-perintahnya karena tak ada satupun ayat yang mewajibkan untuk mentaatinya. Sedangkan, seorang Rasul harus ditaati perintah-perintahnya, meskipun dalam mentaatinya harus dibedakan dengan dua jenis ketaatan (*muttaṣila* = terkait dengan keharusan taat kepada Allah, dan *munfaṣila* = ketaatan yang berdiri sendiri atau tidak terkait dengan keharusan taat kepada Allah). Lihat lebih jauh Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1992), p. 549-54.

²⁰Lihat Abdullah Yusuf Ali, *Qur’an*, 776.

²¹Dalam persoalan ini, pembaca dapat merujuk langsung dengan menganalisa indek ayat-ayat al-Qur’an yang dibuat Muhammad Fu’ad Abd. al-Baqi, di mana tidak ada satupun ayat yang ditemukan menggunakan akar kata (t – w – ‘) dengan kata “nabi”. Lebih lanjut lihat Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufāhras*, 429-30.

﴿بِأَهْلِ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ
 قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (المائدة : 15)
 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ
 وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (النساء : 64)
 ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا عَمَلِي

Pada kutipan ayat pertama (al-Mā'idah (5):15), kata *rasūl* dikaitkan dengan *ahl al-kitāb*, baik umat Yahudi dengan Kitab Suci Tauratnya ataupun umat Nasrani dengan Kitab Suci Injilnya. Di sini juga, kata *rasūl* mengacu pada *nūr* (Muhammad)²² dan *kitāb mubīn* (Kitab Suci al-Qur'an).²³ Sementara pada kutipan ayat yang kedua dan ketiga, secara tegas bahwa seorang *rasūl* harus ditaati. Khusus kutipan ayat yang ketiga, dalam surat al-Syu'ara, diulang sebanyak lima kali: (a) ayat 107-8 [antara Nūh + umatnya], (b) ayat 125-6 [antara Hūd + kaum Ad], (c) ayat 143-4 [antara Šālih + kaum Šamūd]; (d) ayat 162-3 [antara Lūṭ + kaumnya²⁴], (e) ayat 178-9 (antara Syu'aib + kaum Madyan). Lima pengulangan ini --termasuk cerita-cerita tentang pengingkaran umat Musa-Harun dan Ibrahim atas kerasulan mereka pada ayat-ayat sebelumnya-- merupakan penjelasan dari Allah dalam menghibur Nabi ketika merasa kecewa atas sikap pengingkaran orang-orang Mekkah terhadap seruan Muhammad.²⁵

Dengan demikian, dapat ditegaskan di sini bahwa penyebutan Muḥammad sebagai *rasūl* adalah mengacu pada dua spesifikasi di atas. Muḥammad adalah seorang yang diutus Allah untuk menyampaikan sebuah *risālah* (Kitab Suci al-Qur'an) sebagai undang-undang (*syarī'āt*) bagi umat Muhammad, dan seorang utusan Allah yang harus ditaati seruan-seruannya (baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun selain al-Qur'an, *al-sunnah*).

V. Muḥammad dengan Sebutan “Nabi”

Kata “*nabi*” (tanpa *hamzah*) dalam al-Qur'an disinggung sebanyak 80 kali,²⁶ di mana akar katanya berasal dari (n – b – a) yang berarti pembawa berita. Bila dilihat bentuknya, kata ini merupakan bentuk *ism fā'il* yang menyalahi aturan

²²Khālid Abd al-Rahmān al-'Ak, *Ṣafwa al-Bayān li Ma'āni al-Qur'ān al-Karīm: Mudhayyan al-Asbāb al-Nuzūl li al-Suyūti*, (Mesir: Dār al-Salām, 1994), 110

²³Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmish al-Qur'ān al-'Aẓīm*, (Suriah: Dār al-Fikr, 1982), 111.

²⁴Berdasarkan penelitian Abdullah Yusuf Ali, kaum Lut ini adalah kaum Sodom dan Gomorrah. Lihat Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an*, 363.

²⁵*Ibid.*, 932.

²⁶Lihat Muḥammad Fu'ād Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufaḥras*, 686-687.

(*anomaly*), di mana bentuk yang semestinya adalah *nabi'* (dengan *hamzah*). Penyimpangan ini adalah sebuah kesengajaan yang dimaksudkan untuk menempatkan pembawa berita yang “agung” (berasal dari Allah) pada derajat yang lebih tinggi daripada pembawa berita selainnya.²⁷

Berdasarkan penelitian penulis, penggunaan kata “nabi” dalam ayat-ayat al-Qur’an mempunyai karakteristik khusus, di mana konteks pembicaraan dan sasarannya (*mukhāṭab*) lebih ditekankan kepada kelompok *outsider* (orang yang berada di luar pengikut nabi). *Outsider* yang dimaksudkan di sini adalah musuh-musuh para nabi. Bahkan, Allah telah berfirman dalam dua ayat yang secara tegas menyatakan bahwa pada setiap nabi Allah telah membuatkan musuh, yakni syaitan²⁸ baik dari manusia ataupun jin (Q.S. al-An’ām, (6) :112 & al-Furqān, (25): 31).

وَكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون (الأنعام : 112)

وَكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين وكفى بربك هاديا ونصيرا (الفرقان : 31)

Musuh-musuh para nabi dalam dua ayat tersebut dapat ditemukan rinciannya dalam sejumlah ayat lain, di mana musuh-musuh tersebut harus diperangi (Q.S. Ali Imran, (3): 146-7 [tentang doa nabi dan mukmin untuk melawan orang kafir]; al-Anfāl (8): 65; al-Taubah (9): 73 [tentang perintah memerangi orang kafir dan munafiq]; al-Anfāl (8): 67 & 70 [tentang tawanan perang dari orang-orang kafir]; al-Taubah, 9:113 [tentang larangan memohonkan ampun bagi kerabat yang musyrik]; dan Q.S. al-Ahzab (33):1 [tentang seruan Allah untuk tidak mengikuti orang kafir dan munafiq]. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa musuh-musuh para nabi adalah orang-orang kafir, munafik, dan musyrik.

Tampaknya, bila musuh-musuh para nabi tersebut dapat dinyatakan sebagai para “pembanggang”, maka para pengikut nabi disebut sebagai seorang yang *mu’min* (arti harfiahnya adalah orang yang percaya). Ada sejumlah ayat yang secara bersamaan menyebutkan kata “nabi” dan kata *mu’min* secara bersamaan, yaitu Q.S. Ali Imran, 3:146-7; al-Anfal, 8:64 & 65; dan al-Taubah, 9:113. Bahkan, dalam sebuah ayat dinyatakan bahwa nabi itu lebih dekat kepada orang-orang

²⁷Lihat al-Ragib al-Asfahani, *Mu’jam Mufradāt*, 503.

²⁸Di samping menjadi musuh para nabi, syaitan juga merupakan musuh para rasul (Q.S. al-Hajj [22]: 52), di mana permusuhannya dilakukan dengan cara menjadi pembisik bagi hati para rasul atau nabi.

mukmin daripada kerabatnya sendiri, sementara istri-istri nabi pun kemudian diposisikan sebagai ibu-ibu bagi orang-orang mukmin (*umm al-mu'minīn*).

النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً كان ذلك في الكتاب مسطوراً (الأحزاب : 6)

Kalau memang penekanan konteks dan sasaran pembicaraan ayat-ayat yang didalamnya menggunakan kata “nabi” adalah kelompok *outsider* --sebagaimana pernah disinggung penulis di atas--, maka sebenarnya pengertian kata “nabi” pun dapat dibedakan dari pengertian kata “*rasūl*” dilihat dari aspek misi yang diemban mereka. Seorang nabi diangkat oleh Allah dalam rangka menyampaikan misi tauhid (pengesaan Allah) dan memberantas kemusyrikan, sebagaimana kata “*haza al-nabi*” dalam Q.S. Ali Imrān (3): 68 yang merupakan pernyataan akhir (*conclusive statement*) dari Allah dalam menegaskan ajakan Muhammad terhadap kaum Yahudi dan Nasrani untuk menggunakan istilah yang sama (*kalima sawā*), yakni hanya beribadah kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya (ayat 64).²⁹

Sementara itu, konteks pembicaraan dan sarasannya (*mukhāṭab*) dari ayat-ayat yang di dalamnya menggunakan kata “*rasūl*” lebih ditekankan kepada kelompok *insider* (orang yang berada dalam kelompok pengikut nabi = *al-mu'minūn*). Karenanya, di dalam ayat-ayat yang menyebut kata *rasul* dan *nabi* sering ditemukan penggunaan istilah yang sama, misalnya kata *kāfir*, *mushrik*, *munāfiq* dan *fāsiq*. Perbedaan keduanya adalah terletak pada konteks dan sasaran pembicaraannya (*mukhāṭab*).

Seorang *rasūl* diangkat oleh Allah, misalnya Muhammad, adalah dalam rangka menyampaikan misi untuk mengajak umatnya (orang-orang yang beriman) dalam penegakan *amr ma'rūf* dan *nahy munkar*, shalat, pembayaran zakat, kepatuhan kepada Allah dan rasul-Nya, penghalalan yang baik (*al-ṭayyibāt*) dan pengharaman yang buruk (*al-khabā'ith*), di samping penegakan tauhid (Q.S. al-Taubah (9) :61 s/d 71 [khususnya ayat 61 & 71]; al-A'raf (7): 157-158).

VI. Muḥammad dengan Sebutan “*Basyar*” (Manusia)

Dalam al-Qur'an, penyebutan kata *basyar* ditemukan dalam 47 ayat.³⁰ Kata *basyar* ini hampir semuanya mempunyai pengertian “manusia”³¹ dalam arti lahiriah

²⁹Ajakan Muḥammad ini terkait dengan ayat 65 s/d 67 yang menjelaskan ada perdebatan di kalangan *ahl al-kitāb* mengenai agama (*millah*) nabi Ibrahim, apakah Yahudi atau Nasrani, tanpa didukung dengan pengetahuan yang cukup mengenai klaim mereka di dalam kitab-kitab mereka.

³⁰Muḥammad Fu'ad Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, 120-121.

yang kasat mata dan dapat diraba, kecuali Q.S. al-Mudassir (74): 29 yang berarti kulit manusia. Menurut Musa Asy'ari, pengertian *basyar* adalah manusia dalam kehidupan sehari-hari yang berkaitan dengan aktivitas lahiriyahnya yang dipengaruhi oleh dorongan kodrat alamiahnya, seperti makan, minum, bersetubuh, dan akhirnya mati.³² Al-Raghib al-Asfahani menambahkan bahwa digunakannya kata *basyar* dalam al-Qur'an adalah lebih dikarenakan tampaknya kulit manusia dari rambutnya. Hal ini berbeda dari hewan di mana pada kulitnya terdapat bulu dan rambut (sehingga kulitnya tidak tampak lagi).³³

Bila ke-47 ayat yang di dalamnya ditemukan kata *basyar* dicermati secara seksama, maka penggunaan kata tersebut mempunyai konteks yang berbeda-beda. Ada konteks yang menggambarkan dimensi alamiah manusia dalam pengertian umum sesuai dengan siklus kehidupan manusia,³⁴ ada juga yang menggambarkan malaikat dalam bentuk manusia,³⁵ dan ada pula yang menggambarkan penolakan orang-orang kafir terhadap kenabian atau kerasulan seseorang dari jenis mereka sendiri (manusia), termasuk juga Muhammad (Q.S. al-Mudassir [74]: 25).³⁶ Untuk konteks yang terakhir ini, Allah menjelaskan melalui rasul dan nabi-Nya bahwa mereka (para rasul dan nabi) adalah manusia seperti mereka, hanya saja mereka diberi karunia (kelebihan) di banding yang lain. Di antara contoh ayat yang menjelaskan hal ini adalah Q.S. Ibrāhim, (14):10-11

... قالوا إن أئمة إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين قالت لهم رسالهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يبين على من يشاء من عباده ... (إبراهيم : 10-11)

³¹Kata *basyar* bukanlah kata satu-satunya kata yang menunjuk pada pengertian manusia. Sebagai contoh adalah kata *insan* yang juga menunjuk pengertian manusia, hanya saja penyebutan *insan* selalu terkait dengan berbagai aktivitas manusia yang didasarkan atas kualitas pemikiran dan kesadarannya. Dengan kata lain penyebutan *basyar* lebih menekankan pada dimensi alamiah (fisik) manusia, sedangkan penyebutan *insan* lebih menekankan pada kualitas pemikiran dan kesadaran manusia. Lihat Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta: LESFI, 1992), 21.

³²Lihat, *ibid.*, 34

³³Lihat al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradāt*, 45

³⁴Misalnya Q.S. al-Hijr (15) :28 & 33; al-Mujādilah, (38): 71; dan al-Rūm (30): 20 (penciptaan manusia pertama dari tanah, *tīn* atau *turab*), Q.S. al-Furqān (25): 54; Ali Imrān (3): 47; Maryam (19): 20 & 26; al-Nahl (16): 103; dan al-Mu'minūn (23): 33-34 (kehidupan manusia yang turun temurun dengan aktivitas hidupnya), dan Q.S. al-Anbiyā' (21): 34 (manusia pasti mati).

³⁵Q.S. Maryam (19): 17.

³⁶Misalnya Q.S. al-An'ām (6): 91; Hūd (11): 27; Yūsuf (12): 31; Ibrāhīm, (14): 11; al-Anbiyā' (21): 3; al-Mu'minūn (23): 24, 47, 33-34; al-Syu'arā' (26): 154 & 186; Yāsīn, (36): 15; al-Tagābun (64): 6; dan al-Qamar (54):24 dan al-Mudassir (74): 25.

Kenyataan kemanusiaan Muḥammad pun juga diakui olehnya sendiri dalam al-Qur'an, meskipun kemanusiaannya memang berbeda dari selainnya. Beliau adalah manusia yang diberi wahyu tentang *tauhīd* kepada Allah (Q.S. al-Kahfi, 18:110 & Fussilat, 14:6).

﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً (الكهف : 110) ﴾
 ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين ﴾
 (فصلت : 6)

Demikian pula dalam Q.S. al-Isrā' (17): 93-94 yang terkait dengan ayat sebelum dan sesudahnya (ayat 90-93 & 95) di mana orang-orang kafir tidak percaya kepada Muhammad karena ia tidak mampu membawakan mukjizat yang bersifat material (memancarkan air dari bumi, memiliki kebun kurma dan anggur dengan air sungai yang melimpah, menjatuhkan langit, mendatangkan Allah dan malaikat, memiliki rumah emas atau kemampuan naik ke langit). Karenanya orang-orang kafir ini tidak percaya kepada Muhammad. Melalui ayat 93 & 94 tersebut Allah menyindir persepsi orang-orang kafir ini, sebagaimana firman-Nya berikut:

... قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً (الإسراء : 94)

Sebagai manusia biasa (*basyar*), Muḥammad bisa melakukan “kekhilafan” sebagaimana manusia pada umumnya. Dalam suatu kesempatan, Muḥammad memang pernah mengambil suatu tindakan yang didasarkan atas sifat-sifat kemanusiaannya, di mana ternyata tindakan yang diambil beliau langsung mendapat teguran keras dari Allah. Di antara contoh dari tindakan Muḥammad yang didasarkan atas sifat-sifat kemanusiaan tersebut adalah tindakan beliau yang mengacuhkan Ibn Umm Maktum al-A'ma ketika para pembesar kaum Musyrik datang kepada beliau, di mana peristiwa ini lah yang menyebabkan turunnya (*asbāb al-nuzūl*) dari Q.S. Abasa, (80):1-2.³⁷ Adapun contoh lain adalah peristiwa yang menjadi latar belakang turunnya Q.S. al-Anfāl (8): 67.³⁸

³⁷Keterangan secara lengkap tentang latar belakang (*asbāb al-nuzūl*) ini dapat dilihat pada al-Wāhidi (Abu al-Hasan Ali ibn Aḥmad al-Wāhidi al-Nisaburi), *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 297; bandingkan dengan Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Saura al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi wa Huwa al-Jāmi' al-Sahīh*, jilid V (Semarang: Toha Putra, t.th.), 103-4; dan Malik b. Anas, *al-Muwatta'*, yang disertai kitab *Is'af al-Mubatta' bi Rijāl al-Muwatta'* karya al-Suyuti, jilid I (Mesir: Dār al-Rayyan li al-Turas, 1988), 137.

³⁸Latar belakang turunnya ayat ini adalah pada saat perang Badar kaum Muslim mendapatkan tawanan perang. Kemudian, Nabi Muḥammad menyelenggarakan dengar pendapat (musyawarah) dengan para sahabat beliau untuk menentukan sikapnya terhadap para tawanan tersebut. Dalam dengar pendapat tersebut, Abu Bakar menyarankan untuk membebaskan para tawanan perang dengan syarat membayar tebusan (*fidyah*), karena

VII. Penutup

Berpijak pada hasil analisis lima sebutan Muḥammad di atas dapat disimpulkan bahwa “Aḥmad” adalah nama lain dari Muḥammad, yang pernah disinggung dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Sedangkan Muḥammad adalah utusan (*rasūl*) Allah. Sebagai utusan (*rasūl*) Allah, Muḥammad merupakan pembawa misi ketuhanan dalam rangka membentuk tatanan masyarakat “imani” berdasarkan *risālah* (undang-undang) Allah yang harus ditaati. Di samping itu, Muḥammad juga disebut nabi yakni sebagai pengemban misi tauhid untuk orang-orang kafir dan beliau juga seorang manusia (*basyar*) yang diangkat sebagai utusan (*rasūl*) Allah.³⁹ Oleh karena itu, antara penyebutan yang satu dengan yang lainnya tidak dapat dipisah-pisahkan. Beliau adalah satu kesatuan yang harus ditaati seruan-seruannya.

Hanya saja, sebagaimana telah disinggung Allah dan pengakuan Muḥammad sendiri bahwa beliau juga mempunyai sisi-sisi kemanusiaan yang bersifat alami (*basyariyyah*), yang “secara kebetulan” memang dipilih Allah sebagai nabi dan utusan-Nya. Sebagai konsekwensinya, maka ketaatan kepada (semua tindakan) Muhammad tersebut harus dibedakan sesuai dengan kedudukan dan fungsi beliau, apakah terkait dengan hal-hal yang bersifat *basyariyyah* atau tidak?

Bila terkait dengan aspek-aspek yang bersifat kemanusiaan Muḥammad, maka ketaatan kepada beliau tidaklah selalu bersifat mengikat dan harus diikuti atau ditiru (*imitation*). Ketaatan kepada beliau dalam hal-hal ini hanyalah bersifat umum (*kulli*), sedangkan dalam kasus per kasus (*tafsīlī*), ketaatan kepada beliau tidaklah mengikat. Ketaatan yang terakhir ini tidak lain hanyalah bersifat teladan baik (*uswah ḥasanah*), tidak dalam pengertian imitasi atau tiruan (*wujūb al-qiyām* = harus dilaksanakan).

mereka adalah anak turun paman Nabi dan di samping itu kekuatan kaum Muslim dalam posisi lebih kuat dari mereka (orang-orang kafir), dan siapa tahu --lanjut Abu Bakar-- mereka akan diberi petunjuk Allah untuk konversi agama (menjadi Muslim). Sementara, Umar b. Khattab sama sekali tidak setuju dengan pendapat Abu Bakar dan menyarankan Nabi untuk tetap memerangi mereka (tidak dibebaskan, meskipun diganti dengan tebusan) karena mereka adalah para pemuka andalan orang-orang kafir. Akhirnya, Nabi mengambil pendapat Abu Bakar, yakni membebaskan mereka dengan syarat ada tebusan (*fidyah*). Akan tetapi hari berikutnya Umar ibn al-Khaṭṭāb mendapati Nabi dan Abu Bakar sedang duduk seraya menangis. Setelah ditanya oleh Umar, Nabi menjawab bahwa beliau menangis karena telah turun wahyu yang mengoreksi keputusan yang diambilnya kemarin (membebaskan para tawanan dengan syarat membayar tebusan). Lihat al-Wahidi, *Asbāb...*, 160-2; kemudian bandingkan pula dengan Muslim b. al-Hajjaj, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* [lebih dikenal *Ṣaḥīḥ Muslim*], (Indonesia, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 84-5.

³⁹Dalam Q.S. al-Isrā' (17): 93-94 sangat tegas disebutkan bahwa Muḥammad adalah manusia dan *rasūl*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

- 'Ak, Khalid Abd al-Rahman al-, *Ṣafwa al-Bayān li Ma'āni al-Qur'ān al-Karīm: mudhayyalan bi Asbāb al-Nuzūl li al-Suyūtidak*. Mesir: Dār al-Salām, 1994.
- Ali, Abdullah Yusuf. *Qur'an: Terjemahan dan Tafsirnya*. Terj. Ali Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Asfahani, al-Raghib al-, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- Asy'ari, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Al-Baqi, Muḥammad Fu'ad Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Al-Ghazali, Muḥammad. *Nahwa Tafsīr Mauḍū'i li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Syurūq, 1995.
- Al-Hilali, Muḥammad Taqī al-Dīn dan Muhammad Muhsin Khan, *Tafsīr Ma'āni al-Qur'ān bi al-Lughah al-Injiliziyyah: muqtabas min tafsīr al-Ṭabari wa al-Qurṭūbi wa Ibn Kaṣīr wa Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kingdom Saudi Arabia: Maktabah Dār al-Salam, 1993.
- Ibn Anas, Malik, *al-Muwatta'*, yang disertai kitab *Is'āf al-Mubatta' bi Rijāl al-Muwatta'* karya al-Suyuti. Mesir: Dār al-Rayyan li al-Turaṣ, 1988.
- Ibn Hajjaj, Muslim, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* [lebih dikenal *Ṣaḥīḥ Muslim*]. Indonesia: Dār Ihya al-Kutub al-'Arabiyya, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1980.
- Syahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'a Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Ahali, 1992.
- Al-Tirmizi, Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Saura, *Sunan al-Tirmīzi wa Huwa al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Semarang, Toha Putra, t.th.
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmish al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Suriah: Dār al-Fikr, 1982.

**HADIS-HADIS MUKHTALIF DALAM PERSPEKTIF
YUSUF AL-QARDAWI
(Telaah Kitab *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*)
Suryadi***

Abstrak

Mukhtalif al-Ḥadīṣ merupakan salah satu cabang 'Ulūm al-Ḥadīṣ yang terkait langsung dengan kajian matan. Ilmu ini mengkaji hadis-hadis yang secara tekstual saling bertentangan sehingga perlu dicari solusinya. Dalam hal ini para ulama hadis berbeda pendapat tentang solusi metode yang digunakan. Tulisan ini mencoba mengangkat metode yang diformulasikan Yusuf al-Qardawi seorang ulama Mesir kontemporer terhadap hadis-hadis mukhtalif, khususnya dalam kitab *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Menurut Yusuf al-Qardawi ada dua metode dalam menyelesaikan hadis-hadis mukhtalif, yaitu: pertama, *al-jam'* (pengabungan dan pengkompromian). Kedua, *nāsikh wa al-mansūkh* dan *tarjih*. Namun, demikian Yusuf al-Qardawi lebih contonmg kepada *al-jam'* sebagai metode yang diprioritaskan.

I. Pendahuluan

Hadis yang memiliki pengertian perkataan, perbuatan, *taqrīr*, sifat-sifat dan hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi SAW.¹ diyakini oleh sebagian besar umat Islam sebagai sumber kedua ajaran agama Islam setelah al-Qur'an. Keyakinan ini lebih lanjut, mengharuskan umat Islam untuk menjadikan hadis sebagai pedoman hidup, karena ia juga merupakan tuntunan Allah.

Persoalan besar mengemuka ketika dalam dataran realitas ditemukan hadis-hadis yang kontradiktif yang pada akhirnya memotivasi pemformulasian *Ilmu Mukhtalif al-Ḥadīṣ* atau *Ilmu Musykil al-Ḥadīṣ*. Ilmu ini didefinisikan Subḥi al-Ṣālih sebagai:

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Definisi ini lazim dipakai. Lihat misalnya Subḥi al-Ṣālih, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 1988), 3; Muḥammad 'Ajjaj al-Khatīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 27; Muṣṭafa al-Sibā'i, *Sunnah dan Penerapannya dalam Penetapan Hukum Islam*, terj. Nurcholis Madjid, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 1; M. Syuhudi Ismail, *Kacdah Keshahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 3.

Ilmu yang membahas hadis-hadis yang secara tekstual/lahir saling bertentangan, namun hakekatnya bisa dikompromikan, baik dengan cara memberi *taqyid* (batasan) kepada yang *mutlaq* (tak terbatas) atau memberi *takhṣīṣ* (pengkhususan) kepada yang *ḡām* (umum), atau membawanya kepada berbagai konteks peristiwa atau cara yang lain.²

Berbagai hadis yang *mukhtalif* telah dihimpun oleh ulama dalam kitab-kitab khusus. Sejarah mencatat bahwa ulama yang mempelopori kegiatan penghimpunan itu adalah Imam al-Syāfi dengan karyanya *Ikhtilāf al-Ḥadīṣ*. Disusul kemudian oleh Ibn Qutaibah dengan kitabnya *Ta'wil Mukhtalif al-Ḥadīṣ*.³ Lalu al-Tahawi dengan judul kitabnya *Musykil al-Āsār*, kemudian Ibnu Khuzaimah, Ibn Jarir dan Ibn al-Jauzi.

Para ulama sependapat bahwa hadis-hadis yang tampak bertentangan harus diselesaikan sehingga hilanglah pertentangan itu. Hanya saja dalam menyelesaikan pertentangan tersebut, ulama berbeda pendapat.

Perbedaan *problem solving* yang ditawarkan para ulama hadis, menjadikan penting untuk mengklasifikasi pandangan ilmuwan kontemporer Yusuf al-Qardawi. Bagaimana cara yang ditempuh Yusuf al-Qardawi dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan (*mukhtalif*)? Apakah metode yang al-Qardawi pergunakan sekedar mengikuti ulama-ulama sebelumnya? atau menggabungkan cara-cara ulama yang satu dengan yang lain? atau memberikan solusi yang terbaru dalam khazanah *Ilmu Mukhtalif al-Ḥadīṣ*? Problem inilah yang akan dikupas dalam tulisan ini, khususnya dalam karyanya *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*.

Dipilihnya Yusuf al-Qardawi dengan alasan beliau adalah ulama dan muballigh bertaraf internasional. Kajian fiqhnya sangat mendalam, serta sangat produktif dalam menulis, baik dalam bentuk buku atau artikel di berbagai media massa.

Di samping itu, dipilihnya tokoh abad kontemporer ini dengan dasar pertimbangan: *Pertama*, karena para ahli hadis lebih menekankan pada aspek formulasi kaedah serta *counter* balik serangan orientalis, sehingga pemaknaan hadis senantiasa dikembalikan kepada kitab-kitab syarah produk sejarah. *Kedua*,

²Subḥi al-Sālih, 'Ulūm al-Ḥadīṣ..... 111. Definisi serupa lihat pada Muḥammad 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*...283; Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muhaddisūn* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1984), 471.

³Ketika Ibnu Qutaibah menyusun kitab ini, polemik antara *Ahl al-Ḥadīṣ* dan para Mutakallimun berlangsung sengit. Oleh karenanya, kitab ini memuat argumentasi untuk mempertahankan hadis serta menjelaskan hadis-hadis yang dianggap saling bertentangan oleh para ahli kalam. Lihat Abu Zahw, *al-Ḥadīṣ wa.....* 367-369.

Yusuf al-Qardawi bukan ahli hadis, dari sini diharapkan muncul bangunan pemikiran dalam bidang hadis di luar bidang profesionalitasnya. *Ketiga*, Yusuf al-Qardawi membahas secara rinci dan aplikatif terhadap hadis-hadis yang terkait dengan masa sekarang, sehingga akan menambah khazanah pemahaman hadis, khususnya hadis-hadis mukhtalif.

II. Biografi Yusuf al-Qardawi dan *Kitab Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*

1. Biografi Yusuf al-Qardawi

Yusuf al-Qardawi adalah cendekiawan Muslim Mesir modern. Ia lahir di sebuah desa yang bernama Saft al-Turab pada tahun 1926 M. Pada usianya yang masih dini, ia berkenalan dengan pemikiran-pemikiran tasawwuf karya Abu Hamid al-Gazali. Buku tasawwuf pertama yang dia baca adalah *Minhāj al-'Ābidīn*, yang diperoleh dari Syaikh Tantawi Murad. Sedangkan buku kedua adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, yang menurut pengakuannya sangat mengesankan karena berbagai kelembutan yang terkandung di dalamnya. Bahkan, ketika membacanya seluruh badannya bergetar dan air matanya mengalir.⁴

Selain tertarik kepada buku-buku tasawwuf, al-Qardawi --setelah menamatkan sekolah menengah pertama-- tertarik juga kepada buku-buku sastra. Buku-buku sastra yang ia gemari adalah karya al-Manfalusi, *al-Nazarāt* serta *al-'Aqd al-Farīd* karya Ibn 'Abd al-Rabbah.⁵

Pendidikan menengah pertama dan pendidikan atas Yusuf al-Qardawi secara formal diselesaikan di Tanta. Meskipun masih di pendidikan tingkat menengah, ia sudah gemar membaca buku-buku karya ulama al-Azhar. Setelah tamat pendidikan menengah atas ia meneruskan pendidikannya di Universitas al-Azhar, Kairo. Di Universitas tersebut ia memilih Fakultas Ushuluddin sebagai tempat menempa keilmuannya.⁶ Oleh sebab itu, tidaklah bisa diragukan bahwa ia memiliki pengetahuan yang cukup tentang Ilmu Aqidah, Ilmu Filsafat, Ilmu Tafsir dan Ilmu Hadis.

Di samping itu, Yusuf al-Qardawi juga dikenal sebagai ahli fiqih, meskipun ia belajar di Fakultas Ushuluddin. Dalam membahas persoalan-persoalan fiqih, ia

⁴Yusuf al-Qardawi, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1995), 11-13.

⁵*Ibid.*

⁶Yusuf al-Qardawi, *Fatwa-fatwa Mutakhir*, terj. H.M.H. al-Hamid al-Husaini (Jakarta: Yayasan al-Hamidiy, 1996), 2-3.

membebaskan diri dari keterikatan suatu mazhab, tradisi atau pendapat ulama tertentu, meskipun secara formal ia mempelajari mazhab Hanafi. Ia juga sangat terpengaruh dengan cara dan metode pembahasan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh *Ikhwān al-Muslimīn*, Hasan al-Banna dan tokoh fiqih, Sayyid Sabiq.⁷ Hal ini dapat dimengerti sebab hubungan dengan dakwah Ikhwān al-Muslimīn telah terjalin sejak ia belum menjadi mahasiswa. Ia sangat mengagumi pemimpin dan pendirinya, Syaikh Hasan al-Banna. Sisi kehidupan dakwah Ikhwān al-Muslimīn semakin tertanam di dalam pikiran dan jiwa Yusuf al-Qardawi ketika ia menjalin hubungan dengan al-Bahī al-Khawlī pemimpin Ikhwān al-Muslimīn di Mesir bagian barat.⁸

Dalam kehidupan kerohanian, ia mengaku terpengaruh oleh dua orang dosennya semasa di perguruan tinggi, yaitu Syaikh Muhammad al-Audan, dosen hadis alumni al-Azhar dan Syaikh Abd al-Halim Mahmud, dosen filsafat alumni Universitas di Prancis.⁹

Setelah menyelesaikan program doktornya di al-Azhar pada tahun 1973, Yusuf al-Qardawi semakin aktif dalam kegiatan dakwah dan pendidikan, selain juga menjadi penulis yang sangat produktif. Disertasinya berjudul *Fiqh al-Zakah*. Al-Qardawi juga pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah Universitas Qatar dan menjadi anggota *Rabitah al-ʿAlam al-Islami*. Selain itu, ia juga aktif memenuhi undangan seminar-seminar di berbagai negara yang membahas berbagai persoalan yang dihadapi kaum muslimin dewasa ini.

2. *Kitab Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*

Sebagai seorang pemikir dan penulis yang produktif, Yusuf al-Qardawi telah menyusun berbagai karya ilmiah di bidang keilmuan Islam. Karya-karya ilmiah tersebut ada yang berbentuk buku, dan ada juga yang berbentuk artikel. Buku-buku karya Yusuf al-Qardawi yang telah diterbitkan kurang lebih sekitar lima puluhan, di antaranya:¹⁰ *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*; *al-'Ibādah fī al-Islām*; *al-Imān wa al-Hayāh*; *Fiqh al-Zakāh*; *al-Khaṣāis al-'Ammah li al-Islām*; *al-Nās wa al-Haq*; *Dār al-Nukhbah al-Saniyah*; *'Alām wa Ṭagiyah*; *Fatāwā Mu'āṣirah*; *al-Ṣabr fī*

⁷ *Ibid.*

⁸ Yusuf al-Qardawi, *Menghidupkan Nuansa...*, 14.

⁹ *Ibid.*, 15.

¹⁰ Lihat Lampiran pada kitab, Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'ālim wa Dawābit*, (USA: al-Ma'had al-'Alam li al-Fikr al-Islami, 1990); Juga pada Yusuf al-Qardawi, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976).

al-Islām; Haqīqah al-Tauhīd; Nisā' al-Mu'minah; al-Rasūl wa al-'Ilm; Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah; Ma'ālim wa Dawābit dan lain-lain.

Kitab *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* merupakan karya Yusuf al-Qardawi dalam bidang Hadis dan *'Ulūm al-Ḥadīṣ* yang sangat monumental. Buku ini disusun atas permintaan *al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmi* (Lembaga Internasional untuk Pemikiran Islam) di Washington, Amerika Serikat dan *al-Majma' al-Malaki li Buhūṣ al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah* (Akademi Kerajaan untuk Pengkajian Kebudayaan Islam) di Yordania. Lembaga tersebut memintanya untuk menulis karya tersebut sebagai usaha untuk meredam gejolak yang terjadi atas diterbitkannya karya Syaikh Muhammad al-Ghozali yang berjudul *al-Sunnah al-Nabawīyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ* oleh lembaga yang sama. Buku yang terakhir ini menimbulkan kontroversi karena dianggap telah melemahkan hadis-hadis yang dianggap sahih oleh kalangan ahli hadis dengan alasan bahwa hadis-hadis tersebut bertentangan dengan nash-nash al-Qur'an. Buku karya Yusuf al-Qardawi ini diterbitkan oleh lembaga tersebut pada tahun 1410 H/1990 M.

Kitab *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian pembahasan. Bagian pertama membahas tentang kedudukan sunnah, kewajiban kita terhadapnya dan metode berinteraksi dengannya. Dalam bagian ini, al-Qardawi mengemukakan bahwa sunnah merupakan metode pelaksanaan ajaran Islam yang komprehensif, seimbang dan memudahkan.

Bagian kedua dari kitab ini membahas tentang kedudukan sunnah di dalam fiqh dan dakwah. Menurutnya, para ahli fiqh baik dari *madrasah al-Ḥadīṣ* maupun dari *madrasah al-ra'yi* menjadikan hadis sebagai sumber asasi atau sumber hukum. Maka mengingat hadis merupakan sumber asasi fiqh, *fuqaha'* diharuskan mendalami ilmu hadis dengan baik. Dalam bidang dakwah, sunnah merupakan sumber yang tidak pernah kering dan harta karun yang tidak pernah habis. Meski demikian, seorang dai agar bersikap hati-hati ketika menyebutkan sebuah hadis yang dijadikannya sebagai dalil. Hanya sumber-sumber otentik saja yang dapat dijadikan dalil dalam berdakwah.

Sedangkan bagian ketiga menguraikan tentang petunjuk metodologis untuk memahami hadis, yaitu: (1) memahami sesuai dengan petunjuk al-Qur'an, (2) menggabungkan hadis-hadis yang satu tema, (3) mengkompromikan atau *tarjih*-kan antara hadis-hadis yang bertentangan, (4) memahami sesuai dengan latar belakang, situasi dan kondisi serta tujuannya, (5) membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap, (6) membedakan antara ungkapan haqiqah dan

majaz, (7)membedakan antara yang gaib dan yang nyata, (8) memastikan makna kata-kata dalam hadis.

III. Metode Yusuf al-Qardawi dalam Menyelesaikan Hadis-hadis Mukhtalif

Dalam pandangan al-Qardawi, jika ada hadis Nabi yang bertentangan dengan hadis Nabi yang lain, maka perlu dicari solusinya, sehingga hilangnya pertentangan tersebut. Adapun tahap-tahap penyelesaian yang dilakukan al-Qardawi adalah sebagai berikut:

1. *al-Jam'* (penggabungan atau pengkompromian)

Bagi al-Qardawi, hadis yang tampak bertentangan dengan hadis yang lain dapat dihilangkan pertentangannya dengan cara menggabungkan atau mengkompromikan antara keduanya. Hal demikian lebih utama dari pada *tarjih*-kan. Namun demikian penggabungan itu berlaku pada hadis-hadis sahih yang tampak bertentangan.¹¹ Sedangkan hadis-hadis yang tidak diketahui asal-usulnya, atau hadis tersebut maudhu/palsu maka tidak perlu dihiraukan, kecuali untuk menjelaskan kepalsuan dan kebatilannya.¹²

Ada tiga kasus hadis yang tampak bertentangan yang dibahas al-Qardawi, yaitu: hadis tentang hukum bagi wanita melihat laki-laki; hadis ziarah kubur bagi wanita; dan hadis *azl* (senggama terputus). Adapun penjelasannya sebagai berikut:

Pertama, hadis tentang wanita melihat laki-laki, yaitu:

حَدَّثَنَا سُؤَيْدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ يَرِيدٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ نَبِيَّهَانَ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهَا حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمِيمُونَةَ قَالَتْ فَبَيْنَا نَحْنُ عِنْدَهُ أَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَدَخَلَ عَلَيْهِ وَذَلِكَ بَعْدَ مَا أُمِرْنَا بِالْحِجَابِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَجِبَا مِنْهُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ هُوَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَعَمِيَاوَانِ أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِي قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ¹³ أَنْتُمَا

Artinya:

“Dari Ummu Salamah r.a., katanya: Aku bersama Rasulullah SAW. serta Maimunah, ketika datang Ibnu Ummi Maktum. Waktu itu telah turun perintah agar kaum wanita berhijab. Maka Rasulullah SAW. berkata: berhijablah kalian berdua di hadapannya. Kami pun berkata, Ya Rasulullah, bukankah ia seorang yang buta, tidak mampu melihat dan mengenali kami. Maka beliau berkata: Apakah kalian berdua juga buta? Bukankah kalian bisa memandangnya?”

¹¹ Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata'amal.....*, 113.

¹² *Ibid.*

¹³ Abu Isa Muhammad bin Isa bin Surah al-Turmuzi, *Al-Jami' al-Sahih wahuwa Sunan al-Turmuzi*, jilid V (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 94.

Hadis di atas bertentangan dengan hadis.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ عَنْ عَيْسَى عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبْشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ.¹⁴

Artinya:

“Dari ‘Aisyah r.a., katanya: Rasulullah menutupi diriku dengan kain selendang beliau, sementara aku menonton orang-orang Habasyah menunjukkan kemahiran mereka di masjid”.

Hadis pertama --meskipun dianggap sahih oleh al-Turmuzi-- sebenarnya lemah, karena di dalam sanadnya terdapat Nabhan maula Ummi Salamah, yang *majhūl*, tidak dianggap *siqah* (terpercaya) kecuali oleh Ibnu Hibban.¹⁵

Hadis pertama tersebut bertentangan dengan hadis kedua yang bernilai *ṣahīḥ*. Meskipun demikian, menurut al-Qardawi, tidak ada salahnya --demi mempermudah permasalahan-- untuk berusaha menyesuaikan antara hadis yang *ḍa’if* dan yang *ṣahīḥ*, meskipun bukan merupakan suatu keharusan.¹⁶ Dalam hal ini, sebenarnya bila al-Qardawi ingin konsisten dengan prinsipnya, tidak perlu memaksakan diri dengan menggabungkan dua hadis yang berbeda kualitasnya.

Al-Qardawi dalam melakukan penggabungan terhadap hadis di atas dengan menukil pernyataan Imam al-Qurtubi, bahwa hadis pertama itu menunjukkan kenyataan betapa Nabi saw. lebih memperberat atas diri istri-istri beliau, demi menjaga kehormatan diri mereka, sebagaimana beliau juga memperberat atas mereka tentang urusan hijab.¹⁷

Kedua, hadis yang berkaitan dengan ziarah kubur bagi wanita, yaitu:

حَدَّثَنَا فُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ زَوَارَاتِ الْعُبُورِ.¹⁸

¹⁴Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣahīḥ al-Bukhārī, biḥāsyiyah al-Sindi*, jilid I (ttp.: Syirkah al-Nur Asiya, t.t.), 176; Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣahīḥ Muslim*, jilid I (Bandung: Syirkah al-Maʿarif, t.t.), 350; Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 368.

¹⁵Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nataʿamal...*, 114.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi.*, Jilid III, 371; Abu Abdillah Muhammad bin

Artinya:

“Dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah saw. melaknati wanita-wanita yang terlalu sering berziarah kubur”.

Hadis di atas bertentangan dengan hadis:

زوروا القبور فإنها تذكر الموت.¹⁹

Artinya:

“Berziarahlah kubur, sesungguhnya berziarah kubur itu mengingatkan tentang kematian”.

Kedua hadis di atas berkualitas *ṣaḥīḥ*.²⁰ Pada hadis pertama, dianggap bertentangan dengan hadis kedua. Hadis pertama berisi ketidaksenangan Nabi -- yang bisa diartikan sebagai larangan-- kepada wanita-wanita yang terlalu sering berziarah kubur. Sedangkan hadis kedua berisi perintah secara umum baik untuk laki-laki dan perempuan untuk berziarah ke kubur, karena hal tersebut dapat mengingatkan manusia terhadap adanya kematian.

Menurut al-Qardawi, sebagaimana ia menukil pendapat al-Qurtubi, bahwa hadis pertama di atas dapat dikumpulkan dengan hadis kedua. Pada hadis pertama disebutkan bahwa yang dilaknat adalah *zawwarat* (wanita-wanita yang terlalu sering berziarah kubur). Ini berarti ada kemungkinan wanita tersebut telah meninggalkan kewajibannya yang lain, hanya karena terlalu sering berziarah. Itulah yang menyebabkan mengapa dilarang oleh Nabi.²¹ Analisis seperti merupakan suatu analisa yang digunakan oleh *Ilmu Mukhtalif al-Hadis*, yaitu pertentangan yang terjadi antara hadis-hadis dibawa kepada perbedaan peristiwa masing-masing. Karena peristiwanya berbeda, maka tuntunan terhadap peristiwa itu juga berbeda.

Ketiga, hadis-hadis tentang *azl* (senggama terputus). Adapun hadisnya adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنِي أَبُو عَسَاةَ الْمِسْمَعِيُّ حَدَّثَنَا مُعَاذُ يَعْنِي ابْنَ هِشَامٍ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِي الرُّبَيْدِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ كُنَّا نَعْرُلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَلَغَ ذَلِكَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَنْهَنَا.²²

Yazid al-Qazwini Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 502; Ahmad bin Hanbal, *Musnad*, Jilid III, 443.

¹⁹Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid I, 387; Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Jilid II, 38.

²⁰Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata'amal*, 116-117.

²¹*Ibid.*, 117.

²²Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid I, 610.

Artinya:

“Kami melakukan *azl* pada masa Nabi SAW. Kabar tersebut sampai kepada beliau, tetapi beliau tidak melarangnya”.

Hadis di atas bertentangan dengan hadis:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَّالُ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا ابْنُ هَيْعَةَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ رَيْعَةَ عَنِ الرَّهْرِيِّ
عَنْ مُحَرَّرِ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْزَلَ
عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا. ²³

Artinya:

“Dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb berkata: Nabi melarang perbuatan *azl* terhadap wanita merdeka kecuali seizinnya”.

Hadis pertama secara eksplisit menunjukkan kebolehan *azl*. Kemudian hadis kedua menunjukkan ketidaksenangan Nabi pada perbuatan *azl*.

Dalam hal ini al-Qardawi menganalisis hadis-hadis di atas dengan mengemukakan pendapat para ulama. Ada ulama yang melemahkan hadis-hadis tentang dibolehkannya melakukan *azl* dan menguatkan hadis-hadis yang melarangnya. Namun ada pula yang berpendapat sebaliknya, melemahkan hadis yang melarang dan menguatkan hadis yang membolehkan melakukan *azl*.

Yusuf al-Qardawi tidak memilih salah satunya, namun cenderung untuk menggabungkannya, seperti pendapat Ibnu al-Qayyim dan al-Baihaqi. Al-Baihaqi menyatakan bahwa perawi yang membolehkan *azl* jumlahnya lebih banyak dan secara kualitas lebih terpercaya, di samping bahwa perbuatan tersebut juga banyak dilakukan para sahabat, Sa’ad bin Abī Waqqās, Zaid bin Šabit, Jabir bin ‘Abdillah, Ibnu ‘Abbas, Abu Ayyub al-Anshari dan lain-lain. Sedangkan keengganan sebagian sahabat untuk membolehkannya adalah karena *azl* itu termasuk *makruh tanzih*, tetapi tidak *makruh tahrim*.²⁴

Dilihat dari analisis di atas, tampak bahwa Yusuf al-Qardawi berusaha sebaik-baiknya agar hadis yang kualitasnya sahih dapat diamalkan secara bersama-sama tanpa mengabaikan salah satunya. Kalaupun harus mengabaikan salah satu hadis yang ada, semata-mata disebabkan kualitas dua hadis yang berbeda, sehingga

²³Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid I, 620.

²⁴Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata’amal...*, 120-121.

beliau memilih untuk mengikuti yang lebih kuat dan meninggalkan hadis yang lebih rendah kualitasnya.

Adapun tahap kedua yang ditawarkan oleh Yusuf al-Qardawi ialah *Nāsikh wa al-Mansūkh* dan *Tarjih*. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

2. *Nāsikh wa al-Mansūkh* dan *Tarjih*

Menurut Yusuf al-Qardawi, --dengan menukil pendapat al-Hafiz al-Baihaqi dalam kitabnya *Ma'rifah al-Sunan wa al-Asar*-- apabila dua hadis yang tampak bertentangan tidak dapat dilakukan penggabungan, maka dapat ditempuh dua jalan: (1) kemungkinan *nasikh wa al-mansukh* dan (2) kemungkinan *tarjih*.²⁵

a. *Nāsikh wa al-Mansūkh*

Di kalangan ahli hadis terjadi perbedaan pendapat tentang adanya *naskh* (penghapusan). Sebagian menyatakan tidak ada *naskh*, sedangkan yang lain menyatakan ada *naskh* dalam hadis Nabi. Dalam hal ini, apabila ada dua hadis yang saling bertentangan tidak bisa digabungkan, sementara diketahui mana hadis yang diucapkan lebih dahulu dan mana yang kemudian, maka hadis yang datang lebih dahulu di-naskh (dihapus kandungannya) oleh hadis yang datang kemudian.²⁶ Hadis yang datang belakangan (*nāsikh*) yang diamalkan, sementara hadis yang datangnya lebih awal (*mansūkh*) ditinggalkan.

Namun demikian, menurut Yusuf al-Qardawi, kebanyakan hadis yang diasumsikan *mansūkh* (dihapus), apabila diteliti lebih jauh, ternyata tidaklah demikian. Sebab di antara hadis-hadis tersebut ada yang dimaksudkan sebagai *azimah* (anjuran melakukan sesuatu walaupun berat), dan adapula yang dimaksudkan sebagai *rukhsah* (peluang untuk memilih yang lebih ringan pada suatu ketentuan). Karena itu, kedua-duanya mengandung kadar ketentuan yang berbeda, sesuai dengan kedudukannya masing-masing. Demikian juga adakalanya sebagian hadis bergantung pada situasi tertentu, sementara yang sebagiannya lagi bergantung pada situasi lainnya. Jelas bahwa adanya perbedaan situasi seperti itu, tidak berarti adanya penghapusan atau *naskh*.²⁷

Naskh --sebenarnya juga merupakan salah satu cara *tarjih*-- secara teoritis menjadi kajian Ilmu Hadis, bahkan banyak pakar hadis yang telah menyusun kitab-kitab tentang hadis-hadis yang *nasikh* maupun *mansukh*. Istilah *nāsikh wa al-*

²⁵ *Ibid.*, 121.

²⁶ *Ibid.*, 121.

²⁷ *Ibid.*, 122.

mansūkh juga dipakai dalam Ilmu Uṣūl al-Fiqih. Hanya saja menurut al-Qardawi, hadis-hadis yang diklaim ulama telah *mansūkh*, bila diteliti lebih lanjut tidaklah selalu menunjukkan ke-*mansūkh*-kannya untuk kurun waktu yang tidak terhingga, tetapi lebih merupakan hadis yang sebenarnya berkaitan dengan peristiwa tertentu. Pendapat semacam ini telah disebut-sebut baik dalam kawasan Ilmu Hadis maupun Ilmu Uṣūl al-Fiqh.

Jadi, meskipun secara eksplisit, al-Qardawi tidak menolak adanya *naskh*, namun agaknya ia lebih condong pada pendapatnya yang terakhir ini --menolak *naskh* atau *mansūkh*-- ditambah lagi bahwa ia tidak mengemukakan satu contoh pun hadis yang *mansūkh*.

b. Tarjih.

Menurut al-Qardawi, *tarjih* merupakan tahapan penyelesaian terhadap hadis-hadis yang tampaknya bertentangan, jika *al-jam'u* atau penggabungan tidak bisa dilakukan. *Tarjih* berarti memenangkan salah satu dari dua hadis atau lebih yang tampak bertentangan, dengan pelbagai alasan pen-*tarjih*-an yang telah ditentukan oleh para ulama.²⁸

Adapun cara-cara atau langkah-langkah *tarjih*, al-Qardawi tidak menyebutkannya secara rinci. Ia hanya menyatakan bahwa cara-cara itu dapat diketemukan dalam kitab *Tadrīb al-Rāwī 'ala Taqrīb al-Nawāwī*, karya al-Suyuti, yang menyebutkan lebih dari 100 cara-cara *tarjih*. Cara-cara yang demikian, sebenarnya juga dapat diketemukan dalam kaedah Ilmu Uṣūl al-Fiqih maupun kaedah-kaedah dalam Ilmu Hadis.²⁹

Sebagaimana dalam kasus *nāsikh wa al-mansūkh*, al-Qardawi juga tidak mengemukakan satu contoh pun tentang cara *tarjih* terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan (*mukhtalif*). Hal demikian barangkali, menurutnya cara yang paling sah dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan hanyalah cara *al-jam'u* (penggabungan atau pengkompromian).

IV. Kesimpulan

Berdasar pada pembahasan di atas, maka simpulan yang dapat ditarik adalah sebagai berikut:

1. Menurut Yusuf al-Qardawi antara nash yang satu dengan yang lain tidak mungkin saling bertentangan, demikian halnya antara hadis Nabi dengan

²⁸ *Ibid.*, 117.

²⁹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dār al-'Ilm, 1978), 230; Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir: t.p., t.t.), 309.

hadis Nabi. Apabila diandaikan terjadi pertentangan, maka yang terjadi hanyalah dalam lahirnya saja, bukan dalam kenyataan yang hakiki. Adapun solusinya adalah *al-jam'u* (pengkompromian atau penggabungan), jika antara dua hadis yang bertentangan berkualitas sahih. Sedang apabila *da'if* atau *maudu'* maka tidak masuk dalam bahasan hadis mukhtalif. Apabila *al-jam'u* tidak bisa, baru memakai *nāsikh wa al-mansūkh dan tarjih*. Meski sebenarnya al-Qardawi kurang setuju atau menafikannya.

2. Dalam konstelasi sejarah perjalanan *Ilmu Mukhtalif al-Ḥadīs*, sebenarnya metode yang ditawarkan al-Qardawi bukanlah hal baru. Cara *al-Jam'u* sudah jauh hari sebelumnya dipakai oleh Ibn Hazm dan ulama lainnya, demikian halnya tentang *nāsikh wa al-mansūkh, tarjih*. Ketidakkonsistenan al-Qardawi dengan menggabungkan atau mengkompromikan antara hadis *da'if* dengan yang *ṣaḥīḥ*, bahkan dengan al-Qur'an sebenarnya lebih didasari pada tuntutan emosional, di mana buku *Kayfa Nata'ammal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* lebih diarahkan pada buku karya Muhammad al-Ghozali yang tidak mentolerir hadis Nabi yang bertentangan dengan al-Qur'an ataupun hadis *da'if* yang bertentangan dengan hadis sahih dalam kitab *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs*, bukan berdasar keinginan untuk membuat paradigma baru dalam memahami hadis Nabi, khususnya hadis yang *mukhtalif*.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad bin Hanbal. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, biḥāsiyah al-Sindi*. ttp.: Syirkah al-nur Asiya, t.t.
- Al-Hajjaj, Abu al-Husain Muslim bin. *Sahih Muslim*. Bandung: Syirkah al-Māarif, t.t.
- Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini. *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-'Ilm, 1978.
- Al-Khaṭīb, Muhammad 'Ajjaj. *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

- Al-Qardawi, Yusuf. *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'alim wa Dawabit*. USA: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1990.
- . *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1995.
- . *Fatwa-fatwa Mutakhir*. terj. HMH. Al-Hamid al-Husaini, Jakarta: Yayasan al-Hamidiy, 1996.
- . *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- Al-Şalih, Subhi. *'Ulum al-Ĥadīs wa Muşţalahuh*. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 1988.
- Al-Siba'i, Mustofa. *Sunnah dan Penerapannya dalam Penetapan Hukum Islam*, terj. Nurcholis Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Al-Turmuzi, Abu Isa Muhammad bin Isa bin Surah. *Al-Jami' al-Şaĥīĥ wahuwa Sunan al-Turmuzi*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Zahrah, Abu. *Uşūl al-Fiqh*. Mesir: tkp., t.t.
- Zahw, Muhammad Muhammad Abu. *Al-Ĥadīs wa al-Muhaddsūn*. Mesir: Dār al-Kitab al-Arabi, 1984.

METODE SYARAH HADIS KITAB *FATḤ AL-BĀRĪ*
(Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis)
Agung Danarta *

Abstrak

Artikel ini membahas masalah ma'an al-hadis dalam khazanah peninggalan ulama abad pertengahan. Fokus kajian dilakukan pada Kitab Fatḥ al-Bārī karya Ibn Hajar al-'Asqālānī yang merupakan syarah kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kajian yang dilakukan tidak mengkhususkan pada metode kontekstual dan hermeunetiknya, tetapi berusaha merekonstruksi seluruh metode yang dipergunakan Ibn Hajar al-'Asqālānī dalam mensyarah hadis. Dari kajian yang dilakukan dengan merujuk ragam metode yang dipakai oleh al-'Asqālānī maka penulis berkesimpulan bahwa syarah hadis telah menggunakan berbagai pendekatan baik yang bersifat naqli maupun aqli dengan berbagai penekanan tertentu pada suatu kasus. Upaya metodologis tersebut disertai dengan contoh-contoh konkrit untuk memperkuat hasil temuannya.

I. Pendahuluan

Telah menjadi pengetahuan bersama bahwa perkembangan syarah hadis dan metodologinya kalah jauh dibandingkan perkembangan tafsir al-Qur'an dan metodologinya. Terhadap al-Qur'an, dengan mudah akan bisa ditemukan berbagai kitab tafsir dari berbagai macam corak, aliran, pendekatan dan metode penafsiran. Akan tetapi tidak demikian halnya dengan syarah hadis.

Berangkat dari kesadaran atas perkembangan syarah hadis tersebut, berbagai tawaran metodologi untuk memahami hadis banyak dikemukakan oleh pemerhati hadis. Metodologi yang ditawarkan tersebut di antaranya adalah metode kontekstual dan metode hermeunetik. Salah satu kelemahan metode-metode yang ditawarkan tersebut antara lain disebabkan karena mencangkok metode dari luar ilmu hadis, sehingga mengakibatkan susah dioperasionalisasikan dalam ilmu hadis dan miskin contoh penerapannya.

Sebenarnya unsur kontekstual dan hermeunetik telah ada dalam syarah hadis karya ulama abad pertengahan. Akan tetapi karena metode syarah yang telah digunakan oleh ulama hadis tidak banyak dikuasai, tetapi lebih menguasai metode

*Staf pengajar pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

cangkakan karena dianggap lebih modern dan kontemporer, menyebabkan unsur-unsur kontekstual dan hermeunikanya tidak banyak diketahui orang.

Makalah ini mencoba untuk merekonstruksi metode pemahaman hadis dari karya ulama abad pertengahan. Makalah ini tidak mengkhususkan pada metode kontekstual dan hermeunikanya, tetapi berusaha merekonstruksi seluruh metode yang dipergunakan Ibn Hajar al-'Asqālānī dalam mensyarah hadis. Mudah-mudahan makalah ini bisa memberi sumbangan bagi pengembangan metodologi pemahaman hadis yang berbasis pada tradisi ulama hadis.

II. SEKILAS KITAB *FATH AL-BARI*

Pengarang kitab ini adalah Ibn Hajar al-'Asqālānī (773H./1371M.-852H./1448.). Ia hidup di Mesir pada masa dinasti Mamālik (648H./1250M.-923H./1517M.) yang menganut sistem pemerintahan oligarkhi militer dimana hak turun temurun tidak berlaku dalam pemerintahan.¹

Dalam bidang keilmuan, Mesir pada masa dinasti Mamālik mengalami kemajuan yang pesat disebabkan karena:

1. Mengalirnya para ulama dan cendekiawan dari belahan Timur dan Barat. Di belahan Timur ummat Islam saat itu diserbu oleh bangsa Mongol. Di belahan Barat ummat Islam diserang oleh tentara Kristen Eropa. Banyak ulama dan cendekiawan yang lari ke Mesir yang lebih aman.
2. Banyaknya harta wakaf yang disediakan untuk memenuhi kebutuhan belajar dan mengajar. Para sultan Amir, dan hartawan berlomba-lomba membentuk pusat ilmu pengetahuan.
3. Ketekunan para cendekiawan dalam mengumpulkan dan mengembangkan ilmu, terutama untuk mengganti buku-buku yang dibakar oleh tentara Mongol dan yang diangkut tentara salib ke Eropa.
4. Banyaknya pusat-pusat ilmu pengetahuan berupa madrasah, masjid dan perpustakaan.²

Oleh karena itu, tidak heran kalau banyak ilmu yang berkembang di Mesir waktu itu, antara lain, sejarah, kedokteran, optik, astronomi, matematika, arsitektur, kimia dan ilmu agama.

¹C.H. Becker, 'Egypt' dalam A.J. Wensinck, *Encyclopedia of Islam 1313-1936*, vol. II (Leiden: EJ Brill'sPub., 1987), h.5.

²Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: rajawali Press, 1994), h. 127-128.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī dibesarkan dalam keadaan yatim piatu. Ayahnya meninggal ketika ia berumur 4 tahun, sedangkan ibunya telah meninggal sebelum itu. Ia diasuh oleh Zakī al-Dīn Abī Bakr al-Kharubī, seorang pedagang besar.

Karya Ibn Hajar lebih dari 150 buah buku terutama yang berkaitan tentang hadis seperti *Uṣūl al-Ḥadīs*, *syarḥ al-Ḥadīs*, *ṭuruq al-Ḥadīs*, *takhrīj al-Ḥadīs*, *aṭrāf al-zawāid*, *al-Ma’ājim wa al-masyikhat*, *al-rijāl*, dan *al-manāqib*. Di samping itu sebagian kecil di antaranya mengenai *al-fiqh*, *al-tārīkh* dan *‘ulūm al-qur’ān*.

Kitab *Fatḥ al-Bārī* adalah kitab yang mensyarah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kitab *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terdiri dari 15 juz kitab syarah dan 1 juz tebal *muqaddimah*-nya (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H). Muqaddimah kitab *Fatḥ al-Bārī* ini diberi nama *Hadyu al-Sārī*. Sistematika kitab *Fatḥ al-Bārī* mengikuti sistematika yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Urutan kitab, bab, dan nomor hadis adalah sebagaimana yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dalam *Fatḥ al-Bārī*, sebagaimana juga dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, terdiri dari 97 judul kitab, 3.230 judul bab dan 7523 hadis.

Ketika memasuki judul kitab baru, dikemukakan judul kitab sebagaimana dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kemudian judul tersebut diberi syarah oleh Ibn Hajar. Syarah terhadap judul kitab tersebut antara lain meliputi penjelasan tentang maksud judul tersebut dan penjelasan tentang berbagai macam judul yang dipakai oleh para periwayat hadis terdahulu yang menulis kitab hadis.

Setelah melakukan syarah terhadap judul kitab, kemudian Ibn Hajar menuliskan nomor bab, judul bab, dan hadis-hadis yang ada dalam satu bab tersebut. Penukilan ini persis sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Bukhari. Syarah yang diberikan oleh Ibn Hajar meliputi *aṭrāf*, sanad dan matan. Hadis yang ada dalam bab yang sedang dibahas dikemukakan *aṭrāf*-nya dengan menyebut nomor-nomor hadis yang terdapat di bagian lain dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dalam aspek sanad, dijelaskan hanya pada periwayat yang tidak jelas, *musytarak*, ataupun yang dipertentangkan kesiqahannya Terhadap matan, dijelaskan maksud kata perkata terutama kata yang *garib*, dijelaskan tata-bahasanya terutama aspek nahwu dan balaghahnya, dikemukakan lafal matan hadis lain dari *mukharrij* lain, kemudian diterangkan maksud hadis tersebut secara keseluruhan.

Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bisa digolongkan sebagai kitab ensiklopedis, karena di dalamnya Ibn Hajar banyak menukilkan pendapat berbagai ulama yang berbeda-beda. Pendapat-pendapat yang ia nukilkan tersebut terutama dari ulama fikih, kalam, tafsir, hadis dan tasawwuf. Ada tujuh macam cara penukilan yang ia pakai, yaitu:

1. Mengemukakan pendapat ulama sebagai landasan baginya dalam berpendapat. (III:642).
2. Mengemukakan pendapat ulama untuk memperkuat pendapatnya (VII:216)
3. Mengemukakan pendapat ulama begitu saja tanpa komentar darinya dan tanpa disertai pendapat Ibn Hajar, baik setuju ataupun menolak.(IV: 492; V: 143, 543).
4. Mengemukakan pendapat ulama kemudian ia bantah (V:24,25, 444).
5. Mengemukakan pendapat ulama, kemudian ia mengemukakan pendapat sendiri yang berbeda dengan pendapat yang ia nukilkan (V:24, 377)
6. Mengemukakan beberapa pendapat ulama yang saling berbeda sebagai perbandingan, tanpa ia menentukan salah satu pendapat sebagai pilihannya (I:552; V:553).
7. Mengemukakan beberapa pendapat ulama yang saling berbeda, kemudian ia memilih satu atau beberapa pendapat yang ia anggap benar.

III. PENDEKATAN NAQLI

1. Pemakaian Ayat-Ayat Al-Qur'an

Penggunaan ayat-ayat al-Qur'an dalam syarah matan hadis pada kitab *Fatḥh al-Bārī* memakai dua macam pola penerapan. Pola *pertama*, ayat al-Qur'an diletakkan pada awal bab kemudian dikemukakan hadis-hadis yang berkaitan dengan ayat tersebut. Dalam pola ini, ayat-ayat al-Qur'an dipakai sebagai dasar pemahaman hadis. Adapun hadis dipakai sebagai penjelas terhadap pemahaman yang diberikan oleh ayat al-Qur'an. (V:333-334; VII:144; XIV:50; XV:379) Contoh pola ini bisa ditemukan dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Pola *kedua*, ayat al-Qur'an dipakai untuk menjelaskan hadis yang sedang dibahas. Dikemukakan terlebih dahulu hadisnya, kemudian hadis tersebut dibahas. Dalam pembahasan tersebut dikemukakan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan. Fungsi ayat disini adalah sebagai petunjuk bagi pemahaman hadis tersebut (VI:120-122; I: 151-155).

2. Pemakaian Hadis-Hadis Setopik

Hadis setopik ini ada dua macam. *Pertama*, hadis setopik, semakna tetapi beda redaksi/lafal. Hadis ini muncul sebagai akibat ditolerirnya periwayatan hadis *bi al-ma'na*. *Kedua*, hadis setopik, beda makna dan beda redaksi/lafal. Hadis ini terjadi karena nabi menyampaikannya dalam berbagai forum yang berbeda dan dalam kasus yang berbeda pula, tetapi memiliki kesamaan topik.

Kedua macam hadis setopik ini banyak digunakan dalam *Fatḥh al-Bārī* . Sehingga sebenarnya Ibn Hajar sudah berusaha untuk membahas hadis secara

topikal /tematik. Apalagi penyusunan sistematika kitab *Fatḥ al-Bārī*, sebagaimana *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, berdasarkan tema, ditambah lagi Ibn Hajar banyak menukilkan hadis-hadis setopik yang diriwayatkan oleh *mukharrij* lain yang tidak terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Akan tetapi metode tematik yang dipakai oleh Ibn Hajar masih digolongkan ke dalam metode *tahfīlī*, karena pengelompokan temanya adalah tema kecil, dan antara tema kecil satu dengan lainnya tidak nampak adanya penjelasan.

3. Pemakaian *asar* sahabat

Asar sahabat banyak digunakan untuk mensyarah hadis yang ada dalam kitab *Fatḥ al-Bārī*. *Asar* tersebut sebagian yang mengemukakan adalah al-Bukhari dan tertulis dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya sehingga karenanya tertulis dalam *Fatḥ al-Bārī*, dan sebagian yang lain dikemukakan oleh Ibn Hajar sehingga karenanya hanya tertulis dalam kitab *Fatḥ al-Bārī*, dan tidak tertulis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Pemakaian *asar* sahabat sebagai alat untuk mensyarah hadis memakai dua pola. Pola pertama, *asar* sahabat dikemukakan sebagai kasus kemudian dikemukakan dan dijelaskan hadis yang sesuai. Pada pola ini *atsar* sahabat yang mengemukakan adalah al-Bukhari. Pola *kedua*, *atsar* sahabat dikemukakan untuk menjelaskan hadis yang diberi syarah dalam bab. Pada pola ini *asar* sahabat yang mengemukakan adalah Ibn Hajar.

IV. PENDEKATAN RA'YI

1. Pendekatan Kebahasaan

Terhadap kata-kata *garīb*, Ibn Hajar menjelaskan kata tersebut dengan *murādif*-nya atau memberikan penjelasan terhadap maksud kata-kata tersebut. Ibn Hajar juga menjelaskan gramatika bahasa dengan memberikan *I'rab*-nya terhadap kalimat-kalimat *musytarak*.

2. Pemakaian Takwil.

Pada masa salaf awwal, para ulama enggan menggunakan takwil terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi. Imam Malik (w.179H./795M.), misalnya, dengan membenarkan seseorang berkata 'langit menurunkan hujan', tetapi harus diyakini bahwa sesungguhnya yang menurunkannya adalah Allah. Keengganan menggunakan takwil ini menjadikan sebagian ulama salaf menduga bahwa batu adalah makhluk hidup yang berakal, berdasarkan firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah (2): 74. Juga ada yang menduga bahwa Allah mengutus nabi-nabi kepada lebah berdasar al-Qur'an surat al-Naḥl (16): 68.³

³M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 97.

Dalam kitab *al-jum'ah* bab ketiga belas terdapat hadis:
ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقِيلَ مَا زَالَ نَائِمًا حَتَّى أَصْبَحَ مَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَقَالَ
بَالَ الشَّيْطَانُ فِي أُذُنِهِ *

Terhadap sabda nabi ini, Ibn Hajar memberikan lima macam takwil yang ia nukilkan dari berbagai pendapat yang berkembang. Kelima pendapat tersebut adalah:

- a. 'Syetan mengengengi telinganya' itu merupakan kiasan. Maksudnya adalah syetan telah menghalangi telinga orang yang tidur tersebut sehingga ia tidak mendengar panggilan untuk shalat.
- b. Syetan telah mengisi pendengaran orang yang tidur tersebut dengan suara-suara yang *bātil*, sehingga karenanya pendengarannya menjadi tertutup dari panggilan shalat.
- c. Syetan telah menghinakan orang tersebut, dengan tidak mendengar panggilan shalat sehingga tidak mendirikan shalat.
- d. Syetan telah menempati telinganya dan bersembunyi di dalamnya, sehingga ia menjadikannya seperti WC.
- e. Keadaan orang yang lupa melaksanakan shalat karena tidurnya nyenyak adalah seperti orang yang di dalam telinganya terdapat air kencing, sehingga telinganya menjadi berat dan merusakkan inderanya.⁴

Terhadap hadis-hadis yang musykil, Ibn Hajar tidak segan-segan mentakwilkannya, seperti terlihat dalam contoh di atas. Contoh-contoh takwil yang dipakai Ibn Hajar dalam mensyarah hadis cukup banyak jumlahnya dan cukup mudah untuk mendapatkannya.

□

V. PEMAKAIAN ANALISA KONTEKSTUAL

1. *Asbāb al-Wurūd*

Asbāb al-wurūd adalah sebab-sebab lahir, latar belakang dan sejarah keluarnya hadis.⁵ Dengan demikian, *asbāb al-wurūd* tidak harus dipahami dalam arti kausalitas, tetapi paling tidak ia menggambarkan bahwa hadis tersebut berinteraksi dengan kenyataan yang ada. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kenyataan tersebut mendahului atau paling tidak bersamaan dengan keadaan hadis itu.

⁴Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath̄ al-Bārī*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1405), 337-338.

⁵Hasbi Ash-Shiddiqie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 163-164.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī banyak memakai *asbāb al-wurūd* dalam syarahnya untuk mengetahui makna sesungguhnya yang dikandung dalam hadis. Pemakaian *asbāb al-wurūd* tersebut dapat dilihat dalam contoh-contoh berikut ini.

Dalam Kitab Adab, bab ke-92 dikemukakan hadis sebagai berikut:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَأَنْ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا

Hadis ini secara tekstual melarang orang bersyair. Lebih baik perutnya diisi dengan nanah daripada diisi dengan syair. Ibn Hajar tidak memahami hadis ini secara tekstual, tetapi terlebih dahulu menelaah *sabab al-wurūd*-nya.

Suatu saat Rasulullah mengadakan perjalanan bersama sahabat. Ketika sampai di ‘Arj, yang terletak sekitar 78 mil dari Madinah, tiba-tiba Rasulullah dihadang oleh seseorang yang mendeklamasikan syairnya. Syair itu berisi hinaan dan ejekan bagi Rasul. Rasul kemudian menyabdakan pernyataan dalam hadis di atas. Inilah *sabab al-wurūd* hadis tersebut.

Berdasar *sabab al-wurūd* tersebut, Ibn Hajar memahami bahwa yang dilarang itu bukanlah bersyair secara umum, tetapi bersyair yang menghina dan mencaci Nabi, atau bersyair yang menghina dan menjelekkan orang lain.⁶ Dalam contoh ini terlihat bahwa *sabab al-wurūd* telah berfungsi untuk mendapatkan pengertian yang benar, dan menghindarkan dari pemahaman yang sebaliknya.

Dalam kitab *al-jum’ah*, bab *taqṣīr al-ṣalāt* dikemukakan hadis: □

حَدَّثَنِي عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ وَكَانَ مَبْشُورًا قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ قَاعِدًا فَقَالَ إِنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ *

Zahir hadis ini menyatakan bahwa setiap orang yang shalat sambil duduk pahalanya adalah setengah dari orang yang berdiri, tanpa membedakan alasan tidak berdirinya. Untuk memahami hadis ini lebih lanjut, Ibn Hajar mengemukakan *sabab al-wurūd*-nya. Pada suatu ketika nabi beserta para sahabat memasuki kota Makkah setelah musafir. Keadaan saqat itu sangat panas sehingga para sahabat merasa kepanasan dan merasa lelah yang amat sangat. Ketika tiba waktu shalat, nabi masuk ke masjid, sedangkan para sahabat tetap di tempatnya dan melaksanakan shalat sambil duduk. Dalam *sabab al-wurūd* seperti inilah hadis tersebut muncul.

Berdasar hal tersebut, Ibn Hajar menjelaskan bahwa yang mendapat pahala setengah adalah orang yang shalat dengan duduk, padahal ia mampu berdiri. Sedangkan bagi mereka yang berhalangan, ia boleh shalat dengan duduk, dan pahalanya tetap sama dengan shalat orang yang berdiri.⁷

⁶ Ibn Hajar, *ibid.*, Juz III, h. 7-16.

⁷ *Ibid.*, Juz III, h. 297-300.

2. Sosial Budaya

Sebagaimana *asbab al-wurud*, keadaan sosial budaya juga seringkali digunakan sebagai alat untuk memahami hadis. Sebagian orang yang memahami teks-teks keagamaan secara kontekstual menganggap bahwa keadaan sosial budaya juga merupakan *asbab al-wurud*. Hanya saja kalau keadaan yang berkaitan langsung dengan lahirnya suatu hadis disebut *asbab al-wurud* mikro, sedangkan keadaan sosial budaya merupakan *asbab al-wurud* makro. Dalam bentuknya yang masih sederhana, Ibn Hajar juga memakai konteks sosial budaya ini sebagai salah satu alat analisisnya dalam memahami hadis.

Dalam kitab *al-Jihad wa al-sair*, bab *wujūb al-nafir* terdapat hadis:
 عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَبَيْئَةٌ وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا *

Ibn Hajar tidak memahami hadis ini secara tekstual. Teks hadis tersebut menyatakan bahwa setelah *fath al-Makkah* tidak boleh lagi ada ada hijrah, tetapi yang harus dilakukan adalah jihad. Ibn Hajar memahami hadis ini dengan melihat keadaan sosial ummat Islam ketika hadis ini diucapkan oleh Rasul. Ibn Hajar melihat bahwa ketika nabi mengucapkan hadis ini, keadaan ummat Islam kuat. Sehingga karenanya, hadis ini hanya berlaku manakala keadaan ummat Islam kuat sebagaimana keadaan ummat Islam waktu hadis ini disabdakan, yaitu pada *Fath al-Makkah*. Apabila keadaan ummat Islam belum kuat dan berada di *dār al-kafir*, maka hadis ini tidak berlaku, dan mereka diperbolehkan melakukan hijrah. Demikian Ibn Hajar al-‘Asqalānī.⁸

Dalam kitab *al-dabāih wa al-ṣayd* bab ke-27 dikemukakan hadis:

نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْأُحْمَرِ وَرَحَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ *

Terhadap hadis ini, ada beberapa pendapat ulama yang dinukilkan dalam *Fath al-Bārī*. Di antaranya yang menarik adalah pendapat Abu Muhammad ibn Abi Hamzah. Menurut Abu Muhammad, alasan pelarangan makan daging keledai itu karena keledai banyak digunakan untuk jihad, sedangkan populasi keledai waktu itu sangat sedikit, dan populasi kuda lebih banyak. Oleh karenanya, jika pelarangan tersebut tidak dilakukan dikhawatirkan akan menyebabkan banyak pekerjaan yang terbengkalai.⁹

Dalam kitab *al-Libas* bab ke-49 dikemukakan hadis:

⁸ *Ibid.*, Juz VI, h. 120-122.

⁹ *Ibid.*, Juz XI, h. 81-86.

سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ *

Secara tekstual, hadis ini menyatakan bahwa *al-mushawwirun* itu akan diazab sangat keras oleh Allah pada hari kiamat. Dalam hadis tersebut tidak ada penjelasan lebih lanjut mengenai *al-mushawwirun*, sehingga secara tekstual dipahami bahwa semua orang yang membuat gambar dan patung akan mendapat siksa yang keras.

Ibn Hajar menyitir pendapat al-Ṭabari untuk menjelaskan maksud *al-muṣawwirūn* tersebut. Menurut al-Ṭabari, yang mendapat azab sangat keras dalam hadis tersebut adalah orang yang membuat gambar atau patung yang akan disembah sedangkan ia mengetahuinya. Tidaklah masuk kelompok ini orang yang membuat gambar atau patung, sedangkan gambar atau patung tersebut tidak disembah oleh orang lain.

Pendapat al-Ṭabari ini kemudian ia padukan dengan penjelasan al-Qurtubī mengenai keadaan orang-orang pada masa jahiliyah. Menurut al-Qurtubī, orang-orang jahiliyah itu membuat patung dari apa saja, bahkan sebagian dari mereka membuat patung dari kurma, sehingga kalau mereka lapar, maka patung yang disembahnya itu akan segera dimakannya.¹⁰

Secara tersirat Ibn Hajar telah menggunakan analisa sosial budaya. Ia tidak memahami kata *al-muṣawwirūn* dalam hadis tersebut secara tekstual. Akan tetapi ia memahami kata tersebut berdasar keadaan sosial budaya orang-orang jahiliyah yang sedang diubah oleh Rasulullah.

3. Psikologi Dakwah

Dalam kitab *al-Tauhid* bab kelima dan keenam dikemukakan hadis berikut:

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ قَالَ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ *

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ *

Secara tekstual, hadis ini tidak sejalan. Hadis pertama menyebutkan bahwa orang Islam yang paling baik adalah orang yang tangan dan lisannya tidak mengganggu orang lain. Hadis kedua menyatakan bahwa orang Islam terbaik adalah yang memberi makan, dan mengucapkan salam kepada semua orang, baik yang dikenal maupun yang tidak dikenal.

¹⁰ *Ibid.*, Juz Xi, h. 582.

Ibn Hajar dalam syarahnya mengemukakan bahwa kedua hadis nabi tersebut adalah jawaban terhadap pertanyaan yang dilakukan sahabat, sehingga karenanya menurut Ibn Hajar, nabi perlu menyesuaikan jawabannya dengan kondisi orang yang bertanya. Jawaban yang terdapat dalam hadis pertama, menurut Ibn Hajar, mungkin diperuntukkan sebagai jawaban terhadap pertanyaan orang-orang yang usil dan keusilannya tersebut diperkirakan akan mengganggu orang lain. Jawaban nabi tersebut diberikan untuk mencegah perbuatan yang dikhawatirkan tersebut. Sedangkan jawaban yang terdapat dalam hadis kedua, menurut Ibn Hajar, mungkin diberikan kepada orang yang berharap perbuatan dan perkataannya akan memberi manfaat umum. Sehingga karenanya beliau memberi petunjuk sebagaimana terdapat dalam hadis kedua tersebut. Kedua hadis tersebut muncul, demikian Ibn Hajar, untuk menyentuh kebutuhan orang-orang yang bertanya kepada nabi, yaitu untuk meningkatkan kesungguhan dan untuk kemaslahatan mereka.¹¹

Dalam syarah hadis di atas, Ibn Hajar memahami hadis dengan cara menganalisa keadaan orang-orang yang dihadapi Nabi. Dia tidak memahami hadis secara literal begitu saja.

4. Fungsi Nabi

Dalam kitab *al-shalat* bab ke-85 dikemukakan hadis:

عَنْ عَبْدِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ
وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى

Ibn Hajar menjelaskan bahwa hadis ini menerangkan tentang kebolehan beristirahat di dalam masjid. Di dalamnya terkandung kebolehan bersandar, berbaring terlentang atau miring, dan segala macam bentuk istirahat yang tidak hanya duduk saja. Nabi berbaring di masjid dalam hadis di atas adalah dilakukan ketika sedang istirahat, dan bukannya ketika sedang berkumpul dengan banyak orang.¹²

Dalam syarahnya tersebut, tampaknya Ibn Hajar meletakkan posisi Nabi dalam dua fungsi, yaitu sebagai manusia biasa dan sebagai rasul. Dalam posisinya sebagai manusia biasa, berbaringnya nabi di masjid dengan meletakkan kaki yang satu di atas kaki yang lain adalah salah satu bentuk dari cara beristirahat nabi. Beliau mungkin saja beristirahat dengan cara bersandar, berbaring miring, telentang, duduk ataupun segala macam bentuk istirahat yang biasa digunakan oleh

¹¹ *Ibid.*, Juz I, h. 79-82.

¹² *Ibid.*, Juz II, h. 139-140

manusia biasa lainnya. Hal ini terlihat dari bentuk-bentuk kebolehan yang dijelaskan oleh Ibn Hajar.

Sebagai rasul, perilaku nabi adalah *uswah hasanah*. Ucapan, persetujuan dan perbuatan nabi menjadi dasar hukum, baik itu sebagai wajib, sunnah, mubah, makruh, maupun haram. Dalam syarah hadis tersebut dijelaskan bahwa bentuk istirahat nabi yaitu berbaring dengan meletakkan satu kakinya di atas kaki yang lain, sebagai kebolehan (mubah).

Dalam kitab *al-shiyam* bab ke-48 dikemukakan hadis:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُوَاصِلُوا قَالُوا إِنَّكَ تُوَاصِلُ قَالَ لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنْكُمْ إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى أَوْ إِنِّي أَبِيْتُ أُطْعَمُ وَأُسْقَى *

Ibn Hajar menjelaskan bahwa hadis ini merupakan dalil bagi kekhususan puasa *wisāl* hanya untuk Rasulullah. Sedangkan untuk selain Rasulullah, puasa *wisāl* tidak diperbolehkan. Lebih lanjut Ibn Hajar mengatakan bahwa tidak boleh ada orang melakukan sesuatu yang dikhususkan bagi nabi.¹³

Dalam syarahnya tersebut Ibn Hajar memposisikan nabi dalam fungsinya sebagai pribadi yang mempunyai kekhususan-kekhususan tertentu yang diberikan dalam kedudukannya sebagai rasul, dan tidak dimiliki oleh orang lain.

Dalam kitab *al-Ahkam* bab ke-29 dikemukakan hadis:

أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرَتْهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ سَمِعَ خُصُومَةَ بِنَاتِ حُجْرَةَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَا بَنِي الْحَضَمِ فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأُخْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَتْرُكْهَا *

Ibn Hajar menyatakan bahwa keputusan nabi adalah berdasar pada bukti dan argumentasi yang dikemukakan oleh orang yang berperkara, sehingga karenanya, secara formal keputusan nabi tidak mungkin salah, tetapi secara material ada kemungkinan nabi melakukan kesalahan.¹⁴ Dalam hal ini nabi diposisikan sebagai hakim yang juga merupakan manusia biasa yang bisa keliru yang disebabkan oleh sesuatu yang tidak ia ketahui.

Dalam kitab *al-Dabāih wa al-Ṣayd* bab ke-27 dikemukakan hadis:

نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنِ حُومِ الْحُمْرِ وَرَخَّصَ فِي حُومِ الْخَيْلِ *

Pelarangan ini dilakukan karena keledai itu banyak manfaatnya untuk jihad, sedangkan ppulasinya tinggal sedikit. Jika penyembelihan tetap dilakukan

¹³ *Ibid.*, Juz IV, h. 717-721.

¹⁴ *Ibid.*, Juz XV, h. 75-85.

dikhawatirkan populasi keledai akan habis dan mengakibatkan terganggunya sarana jihad. Demikian dikemukakan dalam *Fatḥ al-Bārī*.¹⁵

Dalam syarah tersebut, nabi telah diposisikan sebagai pemimpin masyarakat. Dalam fungsinya tersebut, keputusan nabi harus dipatuhi oleh masyarakat yang dipimpinnya pada masa itu. Akan tetapi untuk masyarakat yang tidak dipimpin olehnya secara langsung, maka penerapannya perlu dicari *'illat* hukumnya terlebih dahulu. Bila *'illat* hukumnya terdapat dalam masyarakat tersebut, maka keputusan itu juga berlaku bagi masyarakat itu. Bila *'illat*-nya tidak ditemukan, maka hadis tersebut tidak berlaku.

VI. Kesimpulan

Ayat al-Qur'an dan hadis setopik digunakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī sebagai pedoman dan kerangka acuan dalam memahami hadis agar pemahaman yang ia berikan tidak terlalu jauh dari keseluruhan pesan-pesan nash. Sedangkan *asar* sahabat ia pakai sebagai kasus untuk memperjelas maksud dari hadis yang ia bahas.

Untuk mengembangkan pemahaman terhadap hadis nabi, Ibn Hajar ternyata juga menggunakan pendekatan *bi al-ra'yi* dan pendekatan kontekstual. Pendekatan *bi al-ra'yi* ia lakukan dengan eksplorasi makna bahasa dan analisa gramatika serta mempergunakan takwil. Sedangkan pendekatan kontekstual ia lakukan dengan melakukan analisa terhadap latar belakang munculnya hadis, kondisi sosial budaya ketika hadis muncul, keadaan dan psikologi obyek yang menyebabkan munculnya hadis, serta analisa terhadap posisi dan fungsi nabi.

Setelah mengamati metode syarah hadis yang dilakukan oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī ini, nampaknya tidak berlebihan bila dikatakan bahwa metode pemahaman terhadap hadis nabi tidak banyak mengalami perkembangan, bahkan dengan adanya usulan metode cangkokan sekalipun.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asqalānī, Ibn Hajar. *Fatḥ al-Bārī*. Jilid III, VI, XI, I, II, IV, XV . Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.
- Becker, C.H. 'Egypt' dalam A.J. Wensinck, *Encyclopedia of Islam 1313-1936*, vol. II. Leiden: EJ Brill'sPub., 1987.

¹⁵ *Ibid.*, Juz XI, h. 81-86.

Ash-Shiddiqie, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: rajawali Press, 1994).

PEMAKAIAN HADIS DA'IF UNTUK FAḌĀ'IL AL-A'MĀL

Abdul Chaliq Muchtar*

Abstrak

Sejarah perjuangan para muhaddisīn untuk menyelamatkan kemurnian hadis, telah mengalami proses yang cukup panjang dan telah berhasil melahirkan berbagai macam disiplin ilmu hadis. Dengan ilmu itu kita dapat mengetahui derajat kebenaran suatu hadis, sampai dimana tingkat keyakinan kita bahwa hadis itu benar-benar berasal dari Rasulullah saw. Para muhaddisīn telah sepakat bahwa hadis mutawātir, ṣaḥīḥ dan ḥasan dapat diterima (maqbul) sebagai hujjah hukum. Sedangkan hadis da'if dan mauḍū' tidak dapat diterima (mardūd) sebagai dasar hukum. Masalah yang muncul, ada sekelompok orang yang tidak memakai hadis ḡannī (ingkar al-sunnah) karena diartikan sebagai hadis yang meragukan. Di samping itu, ada kelompok yang memakai hadis da'if untuk faḍā'il al-a'māl, yang diartikan sebagai amalan-amalan yang utama (al-a'māl al-faḍīllah) yaitu amalan sunnah untuk keutamaan pribadi. Dengan demikian berarti telah menggunakan hadis da'if sebagai dasar hukum, yang telah disepakati larangannya dan sesama hadis da'if tidak dapat saling menguatkan. Oleh karena itu perlu diklarifikasikan.

I. Pendahuluan

Hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua, banyak mengalami berbagai macam problematika, baik tentang derajat-derajatnya, maupun dalam kedudukannya sebagai sumber tasyri' Islam, sehingga perkembangan hadis sampai pada saat ini, tetap mendapat sorotan dari berbagai pihak, baik dari pihak di luar Islam, maupun dari kalangan Ummat Islam itu sendiri.

Secara garis besar dapat dibagi menjadi tiga kelompok:

1. Kelompok yang mengingkari hadis sebagai dasar hukum Islam. Cukuplah Al-Qur'an sebagai dasar hukum Islam, karena hanya Al Qur'anlah yang dapat diyakini kebenarannya. Sedangkan hadis tidak demikian halnya, karena banyak sekali perbedaan-perbedaan dalam lafadhnya, banyak pertentangan satu dengan lainnya dan alasan-alasan lainnya yang mereka kemukakan.
2. Kelompok yang tetap berpegang kepada hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua dan memakainya secara berhati-hati sekali. Hanya terbatas

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

pada hadis-hadis yang benar-benar *maqbul* menurut ketentuan *Ilmu Muṣṭalah al-Hadīṣ*.

3. Kelompok yang terlalu mudah untuk berpegang kepada hadis dan kurang selektif terhadap derajat-derajat hadis yang sahih, yang hasan dan yang *ḍa'if* asal tidak sampai kederajat *mauḍū'*.

Kelompok yang pertama bukan hanya terjadi pada akhir-akhir ini saja, akan tetapi telah timbul sejak lahirnya aliran-aliran politik dalam tubuh Ummat Islam, seperti Mu'tazilah, Syi'ah dan Khawarij pada abad kedua Hijrah. Mereka ini telah menolak hadis sebagai dasar ajaran Islam karena hadis hanya bersifat *ẓannī*. Yang patut dijadikan dasar agama Islam hanyalah al-Qur'an saja yang mempunyai sifat *qaṭ'ī*.¹

Di antara Jumhur Ulama yang paling gigih membela hadis ini ialah Imam al-Syafi'y yang pada waktu itu sedang mengembangkan mazhabnya, sehingga beliau diberi gelar "*Naṣir al Hadīṣ*".²

Setelah perang Salib, kelompok yang menolak hadis ini timbul lagi dalam konteks yang lain, yang dilancarkan oleh kaum Orientalis dalam rangka usaha mereka menyerang Islam dari dalam. Usaha kaum Orientalis ini berhasil juga dalam mempengaruhi beberapa sarjana Islam yang sedikit banyaknya telah cenderung menolak hadis sebagai sumber ajaran Islam, di antaranya ialah: Ustaz Mahmud Abu Rayyah dengan bukunya, "*Aḍwa'u 'ala Sunnat al Muhammadiyah*", al-Ustāz Farid Wajdy, dengan bukunya, "*Al Islam Dīn 'Ammun Khālidun*", Husain Haikal dengan bukunya, "*Hayatu Muhammad*", Ali Hasan Abdul Qadir dengan bukunya, "*Nazratun 'Ammah fi al Fiqh al Islāmī*" dan Ahmad Amin dengan bukunya, "*Fajr al Islām*".³

Mereka ini Sarjana Islam yang tidak diragukan ke Islamannya, tetapi sedikitnya mereka telah menanamkan prinsip bahwa hanya al-Qur'an sajalah yang dapat dijadikan dasar Tasyri' Islam.

Di antara Sarjana Islam yang telah berusaha menjawab tantangan penolakan hadis ini ialah: Mustafa al-Siiba'i dalam bukunya, "*Al-Sunnah Wamakānatuha fi Tasyrī' al-Islāmī*". Kemudian di Indonesia Hasbi Ash Shiddieqy dalam bukunya, "*Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*". M. Thalib, dosen mata kuliah Fiqh pada Fakultas Da'wah (FIAD) Muhammadiyah

¹ M. Thalib, *Hadis dalam Persoalan*, (PT. Al Ma'arif, Bandung, 1978), 4.

² TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), 12.

³ *Ibid*, 13.

Yogyakarta, juga telah menulis dua buah bukunya yang berjudul, “*Sekitar Kritik Terhadap Hadis dan Sunnah Sebagai Dasar Hukum Islam*”, dan “*Hadis Dalam Persoalan*”. Di dalam buku “*Gerakan Inkaru As Sunnah dan Jawabannya*” tulisan Ahmad Husnan, juga dibahas dan disinyalir bahwa gerakan ini sudah mulai berkembang di Indonesia.

Adapun kelompok kedua dan ketiga, keduanya tetap berpegang kepada hadis sebagai sumber Hukum Islam. Perbedaan pendapat hanya dalam masalah pemakaian *hadis ḍa'if*, yang kadang-kadang menimbulkan benturan-benturan diantara mereka. Masalah ini sebenarnya tidak perlu menimbulkan perpecahan di kalangan Ummat Islam. Akan tetapi karena pengaruh dari unsur-unsur politik, maka faham yang berbeda itu lalu menimbulkan benih munculnya golongan-golongan yang tajam dan sempat mengganggu kubu pertahanan Ukhuwah Islamiyah kita.

Meskipun demikian, mereka sebenarnya telah sepakat bahwa *hadis ḍa'if* itu sekali-kali tidak dapat dijadikan sebagai hujjah untuk menetapkan hukum. Hanya saja kesepakatan ini sering dikaburkan oleh beberapa kesalah fahaman terhadap arti yang sebenarnya dari istilah-istilah tertentu yang telah dibuat oleh para Ahli Hadis.

Maka yang akan dicari dalam tulisan ini ialah sampai dimana derajat kebenaran bahwa sebuah hadis itu murni dari Nabi, dan bagaimana nasib dari hadis yang sudah dinyatakan *ḍa'if*, tetapi ternyata masih dipakai untuk keutamaan amal, dan apakah sesama *hadis ḍa'if* dapat saling menguatkan.

II. Menentukan Derajat Hadis

Muṣṭalah al-Ḥadīṣ sebagai suatu disiplin ilmu, bertujuan untuk mencari kebenaran dengan methoda-methoda tertentu. Kebenaran yang dicari oleh ilmu ini ialah kebenaran *wurūd al-Ḥadīṣ*, apakah suatu hadis yang diriwayatkan oleh para perawi itu benar-benar berasal dari Rasulullah saw. Sehingga dapat diketahui *maqḅūl* atau *mardūd* dan kedudukannya sebagai hujjah hukum. Adapun proses kehujjahan suatu hadis yang berkaitan dengan masalah *al-dalālah*, adalah wewenang *Uṣūl al-Fiqh (istinbat* hukum) yang melahirkan istilah *qaṭ'ī al-dalālah* atau *zannī al-dalālah*. Kedua istilah ini dipahami untuk menentukan kawasan suatu teks sumber ajaran Islam, apakah tertutup atau terbuka untuk dimasuki lapangan ijtihad. Menurut Abdul Wahab Khalaf, *qaṭ'ī al-dalālah* adalah yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahami dari teks itu sendiri, tidak mengandung

kemungkinan ta'wil serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain dari teks tersebut.⁴

Menurut Asy Syatibi *qaṭ'ī al-dalālah*, suatu nash muncul dari sekumpulan dalil *ẓannī* yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam itu memberitahukan kekuatan tersendiri. Ini pada akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak bersifat *ẓannī* lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam mutawatir maknawi, dan dengan demikian dinamailah ia sebagai *qaṭ'ī al-dalālah*.⁵

Sementara itu para ulama Ushul Fiqh menunjuk kepada ijma' untuk menetapkan sesuatu yang bersifat *qaṭ'ī*.⁶

Dengan demikian *qaṭ'ī al-wurūd* (Al-Qur'an dan hadis *mutawātir*) kemungkinan dapat menghasilkan *qaṭ'ī* atau *ẓannī al-dalālah*. Demikian pula *ẓannī al-wurūd* (hadis *āḥād* yang *ṣaḥīḥ*) dapat menghasilkan *qaṭ'ī* atau *ẓannī al-dalālah*. Sebab metoda untuk membuktikan kebenaran wurud al hadis itu berbeda dengan metoda istimbat (tafsir dan ta'wil) yang dipakai untuk menentukan *qaṭ'ī* atau *ẓannī al-dalālah* dan metoda *al-dalālah* itu tidak mempunyai wewenang untuk menentukan sesuatu teks itu menjadi *maqbul* atau *mardūd*, paling tinggi hanya dapat menentukan, *gair ma'mūl bih*, *mardūd* atau *mansūkh*.

Sedangkan metoda yang dipakai untuk membuktikan kebenaran *wurūd al-Ḥadīs*, karena obyek penelitian itu banyak menyangkut masalah waktu, peristiwa dan pribadi seseorang, maka metoda yang dipakai dalam mencari kebenaran itu, ialah metoda ilmu-ilmu sosial (*istiqrā' iyah*),⁷ metoda historis dan metoda yang dipakai dalam Ilmu Jiwa, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan kejujuran, keadilan dan daya ingat para perawi hadis. Disamping itu metoda yang dipakai

⁴Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al Fiqh*, (Cet. XII, Kuwait: Dar al Qalam, 1398 H/1978 M), 35.

⁵Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, dikutip oleh Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an* (Cet. VI, Bandung: Mizan, 1994), 140.

⁶*Ibid*, 141.

⁷*Istiqrā'iyah* artinya metoda penelitian lapangan dengan jalan mengamati data-data khusus untuk dianalisa dan diambil kesimpulan umum (induksi). Menurut Asy Syatibi, *istiqrā' iyah* ada dua macam; *istiqrā' at tam* (sempurna) dengan premis-premis yang pasti untuk mendapatkan kesimpulan (induksi) yang pasti (*qaṭ'ī*), menurut beliau hal ini mustahil dilakukan; yang mungkin bisa dilakukan hanyalah *istiqrā' an naqis* (tidak sempurna) yang hanya akan menghasilkan kesimpulan (induksi) yang bersifat *ẓannī*; dikutip dari *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* oleh Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Cet. VI, Bandung: Mizan, 1994), 139.

dalam Ilmu Bahasa juga sering dipergunakan dalam hal meneliti materi hadis, dimana tidak boleh ada kejanggalan dalam susunan bahasanya. Penelitian dalam bidang materi hadis ini diukur pula dari segi bahwa apa yang diajarkan oleh Rasulullah saw., baik yang berupa perkataan, perbuatan maupun pernyataan, semuanya harus benar, tidak bertentangan dengan al-Qur'an atau hadis lain yang sahih dan tidak ada hal-hal yang aneh-aneh (*syāz*), tidak bertentangan dengan kenyataan sejarah atau pemikiran aqal yang sehat,⁸ dan hasilnya hanya dapat mencapai kebenaran *ẓannī* yaitu dugaan kuat dan cukup meyakinkan untuk ber*ḥusnu ẓan* atau berbaik sangka berdasarkan kriteria-kriteria yang ada. meskipun di dalam Al Qur'an dinyatakan bahwa sebgaiian dari *ẓan* itu dosa,⁹ hal ini berarti bahwa sebagian *ẓan* yang lain tidak berdosa. Oleh karena itu kita diperintahkan untuk *ḥusnu ẓan* dan dilarang untuk *su'u ẓan* (berburuk sangka).

Akan tetapi Asy Syatibi berpendapat bahwa “sesuatu yang bersandar kepada *ẓannī*, tentu tidak menghasilkan sesuatu kecuali yang *ẓannī* pula”,¹⁰ yang berarti *ẓannī* wurud al hadis hanya akan menghasilkan *ẓannī* dalalah al hadis. Padahal metoda yang dipakai untuk membuktikan kebenaran dari kedua istilah itu berbeda sebagaimana yang telah diterangkan diatas. Keduanya tidak dapat ditarik sebagai hukum kausalitas, karena premisnya berbeda.

Dalam hal ini Syuhudi Ismail menilai bahwa pendapat tersebut mengandung kerancuan dan tampaknya telah mengarah kepada upaya “disfungsionalisasi” sunnah Nabi saw..¹¹ Oleh karena itu perlu dikembalikan kepada pendapat bahwa dalalah hadis ahad, ada yang *qaṭ'ī* dan ada pula yang *ẓannī* tanpa menghubungkannya dengan tingkat validitas *wurūd*-nya.

Untuk mencari tingkat kebenaran wurud al hadis, tidak cukup hanya dengan dua ketegori *qaṭ'ī* dan *ẓannī* seperti pada tingkat dalalah. Jika hanya dengan kedua kategori itu, maka akan menimbulkan kerancuan karena kita harus menentukan dua kategori mana yang *maqbul* dan mana yang *mardūd*.

⁸ TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Problematika Hadis*, 34

⁹Q.S. al-Hujarat (49): 12, sedangkan dalam Q.S. Al-Najm (53): 28 dan Q.S. Yunus (10): 36 yang menyatakan ان الظن لا يغبى من الحق شيئاً bahwa *ẓannī* itu tidak mencapai kebenaran al haq (mutlak) tetapi hanya mencapai kebenaran yang relatif *al-ṣidq* atau *al-ṣawāb*, atau hanya mencapai kebenaran ilmiah atau filosofis yang bersifat relatif. Sedangkan yang bersifat mutlak hanyalah kebenaran al haq.

¹⁰Abi Ishaq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid I (Mesir: Al Maktab at Tijariyyah al Kubra, tt.), 15.

¹¹M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 97.

Hal ini akan memberikan peluang bagi inkar as sunnah (disfungsionalisasi hadis) untuk beralasan bahwa yang diterima (*maqbul*) hanyalah yang *qat'i* dan yang *zanni* ditolak (*mardud*) karena agama Islam yang suci tidak mungkin berdasarkan sesuatu yang meragukan (*zanni*). *Zanni* diartikan sebagai sesuatu yang syak (meragukan) atau yang wahm (hayalan, angan-angan atau buatan). Padahal istilah *qat'i*, *zanni*, syakki dan wahmi, mempunyai pengertian yang berbeda-beda sebagai kategori untuk menentukan tingkatan kebenaran wurud al hadis, mana yang mutawatir (*qat'i*), mana yang sahih dan hasan (*zanni*), mana yang *d'if* (*syakkī*) dan mana yang *mauḍū'* (*wahm*). Dua yang terakhir inilah yang *mardud* dan selainnya *maqbul*.

Menurut Al-Ragib al-Ashfahani kebenaran adalah "*al muṭābaqah* atau *al muwāfaqah*",¹² yang dapat diartikan dengan kesesuaian antara suatu pernyataan dengan kenyataan indrawi, atau pemikiran aqali dan atau keyakinan qalbi. Jika suatu pernyataan sesuai dengan kenyataan indrawi, kebenaran itu disebut dengan *aṣl-ṣidq* lawan *al-kāzib* (benar lawan bohong). Jika suatu pernyataan sesuai dengan pemikiran aqali, kebenaran itu disebut dengan *al-ṣawab* lawan *al-khaṭa'* (benar lawan salah). Jika suatu pernyataan sesuai dengan keyakinan *qalbi*, kebenaran itu disebut dengan *al-ḥaq* lawan *al-bāṭil* (benar lawan batal). Tingkatan kebenaran *al-ḥaq*, mencakup kebenaran *al-ṣawāb* dan *al-ṣidq*. Kebenaran *al-ṣidq* (ilmiah) dan kebenaran *al-ṣawab* (filosofis) bersifat relatif, sedangkan *al-ḥaq* bersifat mutlak (*qat'i*). Oleh karena itu memahami agama cukup dengan hati sebagai terminal aqal dan panca indra (Q.S. Al A'raf (7): 179).

Untuk mengukur tingkatan kebenaran wurud al-hadis, para *muhaddis* telah membuat lima kriteria yang kira-kira dapat terjangkau pembuktiannya oleh (1) kemampuan indrawi untuk meneliti dan mengamati data empirik naqliyah yang bersifat bayani dengan metoda dialektik materialism (ilmiah) untuk mencapai kebenaran korespondensi (*al-ṣidq*) yang bersifat relatif dan kritis. (2) Kemampuan berfikir aqliyah untuk menganalisa hubungan antar data yang bersifat burhani (argumentatif) dengan metoda analisis kausal (filosofis) untuk mencapai kebenaran konsistensi (*al-ṣawab*) yang juga bersifat relatif dan kritis. (3) Kemampuan qalbi untuk menentukan sampai dimana tingkatan keyakinan hati dapat mempercayai kebenaran terakhir (*al-ḥaq*), sebagai refleksi dari data atau fenomena naqliyah bayani dan fenomena aqliyah burhani dengan metoda reflektif final untuk mencapai tingkatan *kasyfiyah 'irfani* yaitu terungkapnya pengetahuan yang hakiki, seperti

¹²Al-Ragib Al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz al Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.) 124 dan 284.

yang dilakukan oleh Imam Bukhari setiap akan menuliskan sebuah hadis dalam buku sahihnya, beliau melakukan salat istiharah terlebih dahulu untuk menanyakan kepada Tuhan apakah hadis ini benar dari Rasulullah saw. Jadi disamping usaha secara penomenologis juga secara nomenologis (transendental) yang bagi manusia biasa tidak mungkin mencapai kesempurnaan.

Lima kriteria itu ialah persambungan sanad, keadilan perawi (*ṣiqah*), kekuatan hafalan (*ḍābit*) kebebasan dari *syāz* dan *'illat*.¹³ Sampai dimana tingkatan kesesuaian (*muwāfaqah*) suatu hadis baik dari sanad atau matannya dengan lima kriteria tersebut, dapat diukur dengan empat kategori sebagai berikut:

1. Meyakinkan (*qaṭ'ī al wurūd*).
2. Cukup meyakinkan atau persangkaan yang kuat (*zannī al wurūd*).
3. Kurang meyakinkan atau sangat meragukan (*syakkī al wurūd*).
4. Tidak meyakinkan sama sekali (*wahmī al wurūd*).

Hadis mutawatir karena diriwayatkan oleh orang banyak yang menurut hukum sosial, tidak mungkin mereka bersepakat dusta terlebih dahulu, maka dapat dipastikan bahwa hadis itu memang berasal dari Rasulullah SAW secara meyakinkan. Hadis mutawatir yang diriwayatkan oleh orang banyak tanpa ada perbedaan redaksi dan isinyapun sama (*mutawātir lafẓī*), jumlahnya sangat sedikit tidak lebih dar 10 buah. Adapun yang berbeda redaksinya tetapi isinya tetap sama (*mutawātir ma'nawī*), jumlahnya agak banyak, demikian pula hadis *mutawātir amālī* yaitu hadis yang sudah diketahui dengan pasti oleh segenap kaum Muslimin, bahwa Nabi mengerjakannya atau menyuruhnya, misalnya berita-berita yang menerangkan waktu salat, bilangan rakaat salat, salat jenazah, salat 'idain, hijab perempuan dari yang bukan muhrimnya, ukuran zakat harta dan sebagainya. Semuanya itu dinilai dengan kategori meyakinkan (*qaṭ'ī al wurūd*) tanpa memperhitungkan sanad dan perawinya.

Hadis *ṣahīḥ* dan *ḥasan* menurut kriterium yang ditentukan oleh Ilmu *Muṣṭalah* sesuai dengan batas-batas yang dicapai secara sosial psikologis, mempunyai nilai cukup meyakinkan (*zannī al-wurūd*) atau terdapat sangkaan kuat untuk membenarkannya. Meskipun tidak mutlak kebenarannya, karena hanya sampai disitulah kebenaran maksimal yang dapat dicapai oleh ilmu sosial. Bahkan oleh para ilmuwan di bidang sosial dinyatakan bahwa kebenaran dari hasil penelitian yang dicapai oleh ilmu *muṣṭalah* mencapai puncak relevansi yang paling

¹³Subḥi al-Ṣāliḥ, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 132.

tinggi dibandingkan dengan ilmu-ilmu sosial lainnya karena tidak memakai metoda sampling dan generalisasi.

Adapun hadis yang sudah dinyatakan *ḍa'if* oleh ilmu *muṣṭalah*, karena tidak memenuhi syarat-syarat minimal yang harus dicapai oleh hadis sahih dan hasan, *ḥadis ḍa'if* itu dinilai kurang meyakinkan dan sangat meragukan (*syakkī al-wurūd*) berasal dari Rasulullah saw. Dengan berbagai keraguan yang terdapat di dalamnya, sehingga cukuplah keyakinan kita untuk mengeluarkan *ḥadis ḍa'if* itu dari ajaran Islam (*mardūd*), meskipun tidak dibuang sama sekali karena sebagian masih dapat dipergunakan untuk *faḍāil al a'māl*.

Demikian pula hadis *mauḍū'* yang memang telah dibuat oleh para pendusta, disengaja atau tidak, dengan berbagai motif tertentu. Dari hasil penelitian para muhaddisin, hadis *mauḍū'* sama sekali tidak memberikan keyakinan (*wahmī al wurud*) bahwa hadis itu datang dari Rasulullah saw. *Ḥadis ḍa'if* dan *mauḍū'* ini sudah banyak yang dikumpulkan dan dibukukan tersendiri, supaya mudah diperhatikan, bukan untuk diamalkan, tetapi untuk ditinggalkan.

Hasil yang sangat berharga dari proses perkembangan Ilmu *Muṣṭalah* hadis ini, ialah terpisahnya antara hadis-hadis yang dapat diterima sebagai ajaran islam (*maqbul*) yaitu hadis-hadis mutawatir, sahih dan hasan, dan hadis-hadis yang tidak dapat diterima sebagai ajaran Islam (*mardūd*) yaitu *ḥadis ḍa'if* dan hadis *mauḍū'*. Dengan demikian selamatlah kemurnian Islam dari campur tangan manusia.

Sebelum al-Turmuzi (209-279) H) klasifikasi hadis ditinjau dari segi diterima (*maqbul*) dan tidaknya (*mardūd*) hanya dibagi menjadi dua saja, yaitu hadis-hadis yang *ṣahīḥ* dan yang *ḍa'if*. Dan para *MuhaddisIn* telah membuat kriteria bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh hadis-hadis yang sahih adalah sebagai berikut:

1. Rentetan para perawi yang membentuk sanad, harus bersambung-sambung secara estafet sampai kepada Rasulullah saw. (tidak terjadi misinlink dalam suatu generasi).
2. Para perawinya adil, jujur, dapat dipercaya (*ṣiqah*) yaitu selalu ta'at dan berpegang teguh kepada pedoman dan adab syai'at, selalu menjauhi dosa walaupun kecil.
3. Para perawinya *ḍabīṭ* artinya kuat daya ingatannya, tidak lalai atau pelupa, menguasai dan memahami maksud dan makna hadis yang diriwayatkan.
4. Tidak *syaz*, tidak ada hal-hal yang aneh-aneh yang bertentangan dengan al-Qur'an atau hadis yang lebih kuat.

5. Tidak ber'illat atau tidak bercacat baik dari segi susunan bahasanya maupun dari segi perawinya.¹⁴

Hadis-hadis yang benar-benar memenuhi kelima syarat tersebut di atas, barulah hadis tersebut dapat dinilai sahih dan yang tidak memenuhi, disebut *hadis Ḍa'If*.

Demikianlah keadaan hadis semenjak awal abad kedua sampai pertengahan abad ke tiga Hijrah, oleh para ulama hadis termasuk Imam Abu Daud dan Imam Ahmad, hanya membagi hadis menjadi dua bagian saja yaitu hadis yang sahih dan yang *Ḍa'If*, dengan kriteria seperti tersebut di atas. Menurut sebagian para ulama termasuk Imam Abu Daud, Imam Ahmad, Abd al-Rahman Ibn Mahḍī dan Abdullah Ibnul Mubarak, bahwa *hadis Ḍa'If* yang hanya kurang memenuhi satu syarat yaitu salah satu perawinya ada yang kurang *ḍābiṭ*, hadis itu dapat dijadikan hujjah untuk selai halal dan haram, karena tidak ada dalil yang lebih kuat dari itu. Demikian pula *hadis Ḍa'If* yang diriwayatkan melalui banyak jalur, karena satu dengan yang lain saling menguatkan, sehingga mengurangi kelemahannya, dapat diamalkan, asal jangan sampai ada perawinya yang tertuduh dusta, terlalu lalai dan matan hadis tidak *syaz*.

Kemudian setelah itu datang al-Turmuzi membawa istilah baru untuk hadis yang hanya kurang memenuhi satu syarat, yaitu ada salah satu perawinya yang kurang *ḍābiṭ*. Hadis semacam itu dinamai dengan istilah "hasan". Dinamai demikian karena materinya memang baik dan jiwa kita cenderung untuk menyenangkannya. Tetapi jika cacatnya lebih dari itu tetap dinamakan *hadis Ḍa'If*.

Karena dengan seleksi yang pertama ternyata, masih banyak hadis-hadis yang tidak memenuhi syarat hadis sahih, maka diadakan penelitian kembali dengan klasifikasi yang lebih terperinci sebagai berikut:

1. Jika hadis itu benar-benar memenuhi syarat-syarat hadis yang lima, tanpa bantuan qarinah lain, maka hadis itu disebut *sahih liẓāṭihi*, sahih dengan sendirinya. Hadis dengan kategori ini dalam pemakaiannya sebagai *hujjah* (alasan) hukum tidak ada masalah. Kecuali di bidang aqidah yang memang harus berdasarkan al-Qur'an atau hadis yang *mutawātir*. Hadis *ṣaḥīḥ*, meskipun mempunyai derajat kesahihan yang paling tinggi sekalipun, atau diriwayatkan lebih dari lima orang, hadis itu tetap dihitung sebagai hadis *āḥād* karena periwayatnya tidak sampai sebanyak perawi hadis *mutawātir* yang jumlah perawinya tidak dapat dihitung karena banyaknya.

¹⁴Fathur Rahman, *Iktisar Musthalahul Hadis* (Bandung: PT. Al Ma'arif, 1974), 95.

2. Jika sesuatu hadis hanya kurang satu syarat saja, yaitu salah satu perawinya ada yang kurang *ḍabiṭ*, akan tetapi isi materi hadis ini sebenarnya sudah diriwayatkan oleh hadis sahih *liḥatīhi*, maka hadis semacam ini dimasukkan ke dalam hadis sahih dengan sebutan *sahih ligairihi*. Sebagai contoh hadis “*Laula an asyūqqa ‘ala ummatī la amartuhum bi as siwaki ‘inda kulli ṣalatih*”. Hadis ini sudah diriwayatkan oleh Imam Bukhari secara *ṣahīḥ liḥatīhi*, kemudian al-Turmuzi meriwayatkan lagi melalui jalur (sanad) lain yang kurang memenuhi syarat tadi. Perawi terakhir hadis tersebut lalu menjadi bertambah yaitu Bukhari dan al-Turmuzi. Atau suatu hadis yang materinya sama dengan Al Qur’an, meskipun sanadnya tidak bersambung, termasuk juga dalam kategori ini. Dalam pemakaiannya sebagai hujjah, sama dengan hadis *ṣahīḥ liḥatīhi*.
3. Jika sesuatu hadis hanya kurang satu syarat saja, yaitu salah satu perawinya ada yang kurang *ḍabiṭ*, dengan catatan tidak sampai fasiq dan tidak sampai tertuduh dusta atau tidak terlalu banyak pelupa. Hadis semacam ini disebut hadis *ḥasan liḥatīhi*. Dinamakan demikian karena baik sangka kita terhadap salah seorang perawinya yang agak kurang kuat hafalannya itu. Oleh karena itu dalam pemakaiannya sebagai hujjah hukum, Jumah Fuqaha Mujtahiddin dan kebanyakan ulama hadis seperti al-Hakim, Ibnu Hibban dan Ibnu Huzaimah, menetapkan sama dengan hadis sahih. Adapun Imam Bukhari dan Ibnul ‘Arabi tidak menerima hadis hasan dalam menetapkan halal dan haram.
4. Jika sesuatu hadis sudah lebih banyak kekurangannya yaitu di antara perawinya ada yang tidak diketahui identitasnya, tidak jelas keahliannya (mastur dan mudallas), hafalannya kurang kuat tetapi bukan pelupa yang banyak salahnya, tidak fasiq dan tidak tertuduh dusta, isi hadis baik dan kekurangan-kekurangan tadi dapat ditutup atau dikuatkan karena dibantu oleh riwayat-riwayat sahih yang lain yang semisal dan sama’na, atau dengan perkataan lain, hadis itu banyak jalur yang meriwayatkannya. Hadis semacam ini diberi nama *ḥasan ligairihi*. Jadi hadis *ḥasan ligairihi* ini tadinya *hadis ḍa’if* yang tidak terlalu *ḍa’if*, tetapi karena banyak jalur (*hadis ṣahīḥ*) yang meriwayatkannya, akhirnya naik derajatnya menjadi *ḥasan ligairihi*. Sebagai contoh ialah hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmuzi:

حقا على المسلمين ان يغتسلوا يوم الجمعة وليمس أحد هم من طيب أهله فإن لم يجد فالماً له طيب (رواه الترمذى عن البراء)

“Adalah haq bagi orang-orang muslim, mandi pada hari Jum’ah. Hendaklah di antaramu mengusap wangi-wangian keluarganya. Jika tidak ada, airpun dapat dijadikan sebagai minyak wangi”.¹⁵

Hadis al-Turmuzi ini *ḍa'If* karena ada perawinya yang di*ḍa'if*kan para ahli hadis. Akan tetapi karena Imam Ahmad juga meriwayatkannya, kemudian ada lagi hadis-hadis sahih yang sama’na dengan hadis ini seperti yang diriwayatkan oleh Bukhary, Muslim dan Abu Daud, maka hadis al-Turmuzi ini, naik derajatnya menjadi *ḥasan ligairihi*.

Akan tetapi jika hadis itu *ḍa'If* karena ada perawinya yang fasiq atau tertuduh dusta, maka kelemahannya tidak dapat terangkat, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Nawawi dari Ali Ibn Abi Thalib yang dimuat sebagai muqaddimah kitab “*Ḥadis al Arba'in al-Nawawiyah*” sebagai berikut:

من حفظ على امتي أربعين حديثا، بعثه الله يوم لقيامة في زمرة الفقهاء.

“Barang siapa menghafal untuk ummatku, empat puluh buah hadis Allah SWT akan membangkitkannya pada hari qiyamat termasuk para fuqaha”.¹⁶

Hadis ini sudah disepakati oleh para *muhaddisin* kelamahannya, walaupun banyak jalan telah ditempuhnya, namun hanya dapat menghilangkan nama munkarnya saja.¹⁷

Dalam pemakaiannya sebagai hujjah hukum sebagian ulama seperti Abu Daud Imam Ahmad, mempergunakan hadis hasan ligairihi selama tidak ada dalil yang lebih kuat dari itu dan kedua beliau itu menamakannya bukan hadis hasan ligairihi, tetapi *hadis ḍa'If* yang tidak terlalu lemah. Dengan demikian hadis hasan ligairihi masih termasuk dalam jajaran hadis yang diterima (*maqbul*) sebagai ajaran Islam. Tetapi jika sudah tidak dapat diangkat lagi meskipun banyak yang meriwayatkannya, sesama *hadis ḍa'If* tidak saling menguatkan.

Sementara itu Imam al-Turmuzi membuat istilah lagi untuk derajat sesuatu hadis yang pengertiannya cukup membingungkan bagi ulama yang lain, yaitu, istilah hasan sahih dan hasan *garīb*. Untuk istilah yang pertama ada yang mengartikan sebagai penguat kesahihan suatu hadis yang naik derajatnya dari hasan ke sahih. Imam al-Sayuti memilih pendapat bahwa yang dimaksud dengan istilah itu ialah hadis *ṣaḥīḥ ligairihi* dan hadis *ḥasan liḏātīhi*. Adapun istilah yang kedua

¹⁵Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *Al-Jami' al-Sagīr* (Mesir: Dār al-Qalam, 1966), 313

¹⁶Al-Nawawi, *Ḥadis al-Arba'in al-Nawawiyah*, (Jakarta: Jaya Murni, tt), 8

¹⁷TM. Hasbi Ash Shiddiqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 171

tetap membingungkan meskipun ada yang mengartikan bahwa yang dimaksud oleh al-Turmuzi dengan istilah hasan *garīb* adalah hadis yang bagus ma'nanya.¹⁸

III. Pemakaian *Hadis Da'if* untuk *Faḍail al A'mal*

Yang dimaksud *hadis ḍa'if* disini ialah hadis yang sudah tidak dapat ditolong lagi untuk diangkat derajatnya menjadi hadis hasan ligairihi, karena datanya kurang meyakinkan dan sangat meragukan untuk dianggap sebagai suatu hadis yang berasal dari Rasulullah saw., meskipun banyak jalan telah ditempuh. Oleh karena itu ilmu *Muṣṭalah* Hadis telah menetapkan, bahwa hadis semacam ini tidak dapat diterima (*mardūd*) sebagai sumber ajaran Islam. Hal ini adalah lebih baik dan lebih aman daripada kita terlibat kedalam suatu kebohongan terhadap Rasulullah saw. yang ancamannya lebih berat dari pada bohong kepada orang biasa sebagaimana dalam sabdanya:

ان كذب علي ليس ككذب علي أحد، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار (رواه الجماعة)

“Berbuat dusta atas namaku, tidak seperti dusta kepada orang lain. Barang siapa yang berdusta atas namaku, dipersilahkan untuk mengambil tempat di neraka”.¹⁹

Oleh karena itu seluruh ulama hadis telah bersepakat menetapkan, bahwa kita tidak boleh sekali-kali mempergunakan *hadis ḍa'if* untuk menetapkan suatu hukum, baik hukum halal, haram, jual beli, maupun hukum pernikahan dan sebagainya, walaupun banyak jalur yang meriwayatkannya, sesama *hadis ḍa'if* tidak saling menguatkan.

Di dalam hal pemakaian *hadis ḍa'if* untuk menerangkan keutamaan amal (*faḍā'il al-a'māl*) sebagai pendorong untuk menggairahkan (*targīb*) beramal dan sebagai pencegah (*tarhib*) berbuat jelek, diantara para ulama nampaknya memang ada perselirihan faham.

Imam Bukhari, Imam Muslim, segenap pengikut Daud Ibn Ali Al-Zahiri dan Abu Bakar Ibnul 'Araby al-Maliki, menetapkan bahwa tidak boleh mempergunakan *hadis ḍa'if* untuk segala pekerjaan, walaupun hanya untuk menerangkan keutamaan amal, atau untuk perseorangan sekalipun, supaya jangan sampai ada orang yang menyandarkan sesuatu kepada Rasulullah saw., padahal beliau tidak mengatakan, sehingga mungkin akan menimbulkan sesuatu yang

¹⁸ *Ibid*, 173

¹⁹ Musthafa Assiba'i, *Al Hadis sebagai sumber Hukum*, terj. Drs. Dja'far Abd. Muchith, (Bandung: CV. Diponegoro, 1979), 118

tadinya mubah lalu menjadi sunnah dengan melihat keutamaan amal itu yang diberitakan dari *hadis Ḍa'If*.

Sementara itu Imam al-Nawawi dalam kitabnya *Al-Aẓkar*, mengatakan bahwa para ulama hadis, fuqaha dan lain-lain memperbolehkan menggunakan *hadis Ḍa'If* untuk *faḍā'il al-a'māl* sebagai targhib dan tarhib, selama hadis itu tidak sampai derajat *mauḍū'*.²⁰

Perkataan al-Nawawi ini bukan berarti kita diperbolehkan untuk memakai *hadis Ḍa'if* untuk amalan-amalan yang utama atau *al-a'māl al-faḍīlah* (الاعمال الفضية) tetapi keutamaan amal yaitu pahala atau ganjaran sesuatu amal (فضائل الأعمال) bukan amalan yang utama atau amalan sunnah sebagaimana kekeliruan orang dalam memahaminya. Sebab jika mempergunakan *hadis Ḍa'If* sebagai dasar hukum amalan sunnah/utama, berarti kita menetapkan hukum dengan *hadis Ḍa'If* yang sudah disepakati larangannya.²¹

Yang dimaksud dengan *faḍā'il al-a'māl* menurut Imam al-Nawawi ialah mempergunakan *hadis Ḍa'If* yang isinya menerangkan tentang pahala-pahala amalan sunnah, sedangkan kesunnatan amalan itu telah ditetapkan oleh hadis sahih atau hasan. Tujuannya hanya untuk targhib (menggairahkan) dan tarhib (preventif); jadi tidak menimbulkan amalan baru.

Sebagai contoh misalnya tentang kesunnatan salat ḍuha, sudah ditetapkan oleh hadis yang *ṣahīḥ*. Kemudian kita mendengarkan *hadis Ḍa'If* yang menerangkan tentang keutamaan-keutamaan atau pahala-pahala salat ḍuha itu. Setelah diketahui pahalanya, diharapkan akan bertambah gairah mengerjakannya. Itulah maksud bahwa hadis *Ḍa'If* dapat dimanfaatkan *li faḍā'il al-a'māl*.²²

Adapun *hadis Ḍa'If* yang menganjurkan kita untuk mengerjakan sesuatu amalan sunnah, tidak dapat dipakai, sebagaimana telah ditetapkan oleh segenap ulama hadis. Sebab, mengerjakann sesuatu amalan meskipun hanya untuk keutamaan diri, berarti menetapkan sesuatu hukum, karena setiap perbuatan dalam Islam termasuk ke dalam salah satu hukum yang lima.

Sebagai contoh kekeliruan dalam memahami istilah *faḍā'il al-a'māl*, misalnya *hadis Ḍa'If* tentang *talqin* yang diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dipergunakan untuk menetapkan hukum sunnah terhadap perbuatan menalqin mayit yang baru saja dikubur, dengan alasan bahwa *hadis Ḍa'If* dapat diamalkan *li faḍā'il*

²⁰ Al-Nawawi, *Al-Aẓkar*, (Bandung: Syirkatul Ma'arif, tt.), 8

²¹ A. Hasan, *Muqaddamah Bulughul Maram*, (Bandung: CV. Diponegoro, 1975), 30

²² TM. Hasbi Ash Shiddiqy, *Pokok-pokok Ilmu....* 227

al-a'māl atau menetapkan amalan sunnah. Hal inilah yang menyalahi kesepakatan ulama sebagaimana tersebut diatas.²³

Di dalam Kitab *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, Muhammad 'Ajjaj Al Khathib, menyebutkan tiga golongan pendapat tentang pemakaian *hadis ḍa'īf* sebagai berikut:

1. Golongan yang tidak mengamalkan *hadis ḍa'īf* secara mutlak, baik untuk menetapkan hukum maupun untuk keutamaan amal sebagai *targhib* dan *tarhib*. Pendapat ini diikuti oleh Abu Bakar Ibn al-'Arabī, Imam Bukhari, Imam Muslim dan Ibnu Hazm.
2. Golongan yang mengamalkan *hadis ḍa'īf* secara mutlak. Golongan ini didasarkan atas pendapat Abu Daud dan Imam Ahmad Ibn Hanbal yang menyatakan bahwa *hadis ḍa'īf* itu lebih kuat dari pendapat seseorang.
3. Golongan yang mengamalkan *hadis ḍa'īf* untuk keutamaan amal sebagai *targhib* dan *tarhib*, untuk nasihat dan semacamnya, apabila memenuhi syarat-syarat yang menurut Ibnu Hajar ada tiga syarat sebagai berikut:
 - a. Hadis itu tidak terlalu *ḍa'īf* yaitu tidak ada perawinya yang dusta atau tertuduh dusta dan tidak ada yang terlalu banyak kesalahannya. Menurut al-'Ala'i syarat ini telah disepakati para ulama.
 - b. *Hadis ḍa'īf* itu memberitakan tentang keutamaan (pahala) sesuatu amal yang hukumnya telah ditetapkan berdasarkan dalil yang *ṣahīḥ*.
 - c. Pada waktu memakai *hadis ḍa'īf* itu tidak boleh meyakinkan bahwa hadis itu datang dari Rasulullah saw., tetapi meyakinkannya semata-mata untuk *i h t i y a t*.²⁴

Menurut Muhammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, di antara ketiga golongan tersebut yang paling aman dan selamat ialah golongan yang pertama. Karena dihadapan kita terpampang banyak sekali sabda-sabda Rasulullah saw. yang sahih tentang keutamaan amal sebagai *targhib* dan *tarhib*. Adalah suatu kekayaan ajaran Islam yang tiada terhingga, karena begitu banyak macam ragamnya, sehingga sebenarnya kita tidak perlu lagi memakai *hadis ḍa'īf* untuk menerangkan hal itu. Lebih-lebih tentang keutamaan amal dan kesempurnaan akhlaq, keduanya termasuk kedalam pokok ajaran agama dan tidak ada bedanya dengan hadis yang untuk menetapkan hukum, semuanya

²³ *Ibid*, 232

²⁴ Muhammad 'Ajjaj Al-Khathib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 351-354

harus ditetapkan dengan dalil yang *maqbul*, baik dari hadis *ṣahīḥ* ataupun hadis hasan.²⁵

Diantara kitab yang memuat hadis fadlail targhib dan tarhib yang sah ialah:

1. *Al-Targib wat Tarhib*, oleh al-Mandzirī.
2. *Riyād al-Ṣālihīn*, oleh al-Imam al-Nawawi.

Adapun golongan yang kedua, yaitu yang mengamalkan hadis secara mutlak, telah diterangkan oleh Ibnu Qoyyim al-Jauziyah dalam kitabnya *Uṣūl al-Fatāwā*, bahwa Imam Ahmad itu memakai hadis (mursal) dan *da'If*, jika tidak terdapat dalil yang lain dalam menetapkan hukum suatu perkara. Beliaulah yang lebih mengutamakan hadis *da'If* dari pada qiyas. Dalam hal ini Ibnu Qoyyim mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan hadis *da'If* menurut imam Ahmad itu bukan hadis yang bathal, munkar atau hadis yang perawinya ada yang tertuduh dusta, dimana beliau sendiri tidak memperkenankan mengamalkannya. Akan tetapi yang dimaksud dengan hadis *da'If* yang menurut istilah al-Turmuzi dapat dimasukkan ke dalam kelompok hadis hasan, karena pada waktu itu klasifikasi hadis, baru dibagi menjadi sah dan *da'If* saja. Kemudian datanglah al-Turmuzi membawa istilah baru untuk hadis *da'If* yang tidak terlalu lemah, dinaikkan derajatnya menjadi hadis *ḥasan* dan dimasukkan ke dalam jajaran hadis yang *maqbul*.

Demikian pula perkataan Abu Daud, bahwa yang dimaksudkan dengan hadis *da'If* disini ialah hadis *da'If* yang tidak terlalu lemah (dapat dinaikkan derajatnya menjadi hasan) dan para ulamapun memperbolehkan meriwayatkan hadis *da'If* yang tidak terlalu lemah dengan menerangkan tentang kelemahannya.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sebenarnya Ahmad dan Abu Daud itu, tidak mengamalkan *hadis da'If*, jika difahamkan setelah timbulnya hadis *ḥasan*. Karena istilah *da'If* yang dipakai oleh Imam Ahmad adalah menurut faham ulama Mutaqaddimin. Sedangkan istilah *da'if* menurut faham ulama Mutaakhirin adalah *hadis da'If* yang memang sudah tidak dapat diangkat derajatnya menjadi *ṣahīḥ ligairihi*, *ḥasan liḥatīhi* maupun *ḥasan ligairihi*.

Adapun golongan yang ke tiga yaitu golongan yang mengamalkan *hadis da'If* untuk keutamaan amal sebagai *targib* dan *tarhib*, nasihat dan semacamnya dimaksud *hadis da'If* disini menurut faham *Mutaqaddimin*, tidak ada masalah. Tetapi jika istilah *da'If* itu dikaitkan menurut faham *Mutaakhirin*, berarti *hadis da'If* yang sudah tidak dapat diangkat derajatnya menjadi hadis hasan, sehingga

²⁵ *Ibid*, 352

termasuk ke dalam jajaran hadis *mardūd*, meskipun disana dinyatakan tidak terlalu lemah sebagaimana tercantum dalam syarat pertama. Hadis semacam ini, yang berisi tentang keutamaan suatu amal, dapat dipakai untuk menambah gairah (sebagai motivasi) di dalam mengerjakan amal sunnah. Sedangkan amal yang dikerjakan itu hukumnya sudah ditetapkan oleh hadis *maqbul*, sebagaimana dinyatakan dalam syarat yang ke dua. Oleh karena itu pengamalan *hadis da'If* disini tidak berarti untuk menetapkan hukum sunnah.

Akan tetapi menurut syarat yang ke tiga, bahwa diwaktu kita memakai *hadis da'If* ini, tidak boleh meyakinkan bahwa hadis itu datangnya dari Rasulullah SAW, tetapi meyakinkannya hanya semata-mata untuk ihtiyath (berhati-hati). Disini seolah-olah nampak adanya suatu kontradiksi atau paling tidak sulit untuk difahami. Sebab ihtiyath itu artinya melingkupi atau melingkari jangan sampai ada ajaran dari Rasulullah saw. yang tercecer tidak diikuti meskipun terdapat dalam *hadis da'If*. Ihtiyath adalah tindakan berhati-hati karena adanya suatu kekhawatiran jangan-jangan apa yang diberitakan dalam *hadis da'If* itu memang benar berasal dari Rasulullah saw. Padahal orang mengamalkan *hadis da'If* itu maksudnya untuk mencari pahala karena merasa dapat mengikuti ajaran Rasulullah. Disamping itu penilaian sahih atau *da'if* itu belum tentu mutlak obyektif, kemungkinan juga masuk unsur-unsur subyektif, sehingga sering terjadi suatu hadis kadang-kadang dinilai sahih oleh seorang ulama dan dinilai *da'if* ulama yang lain.

Demikian kalau kita ikuti terus waswas ini, akan menjadi mentah kembali pembagian hadis *maqbul* dan *mardūd* yang telah diusahakan secara ilmiah oleh para *muhaddisin* dengan pengorbanan yang cukup panjang.

Di bagian lain dikatakan bahwa didalam memakai hadis *da'If* itu tidak boleh meyakinkan bahwa hadis itu datang dari Rasulullah saw. Mungkin karena khawatir mendustakan Rasulullah yang ancamannya cukup berat.

Yang menjadi masalah sekarang, mana yang lebih aman, berhati-hati dalam menjaga kemurnian hadis Rasulullah dengan jalan menghindari hadis *da'If*, atau berhati-hati karena ada kekhawatiran masih ada ajaran Rasulullah yang tercecer dalam hadis-hadis *da'if*, sehingga kita masih perlu mengamalkannya meskipun sudah masuk dalam jajaran hadis *mardūd*.

Dalam hal ini, Muhammad 'Ajjaj al-Khaṭīb mengemukakan, bahwa orang yang tenang hatinya karena beramal dengan yang ditetapkan oleh hadis yang sahih itu lebih banyak, dari pada orang yang tenang hatinya karena merasa telah dapat beramal dengan yang diterangkan oleh hadis *da'If* sekalipun.²⁶

²⁶ *Ibid*, 353

Seseorang yang hidupnya setiap hari dihiasi dengan amalan-amalan sunnah berkat anjuran para pemberi fatwa yang kurang menghiraukan dasarnya dari hadis Sahih atau ḍa'if, orang itu hatinya senang dan puas karena merasa telah dapat mengikuti seluruh jejak kehidupan Rasulullah saw. yang sangat dicintainya. Seluruh perbuatannya merasa diboboti dengan pahala. Akan tetapi setelah diberi tahu bahwa amalan sunnahnya itu hanya didasarkan atas hadis ḍa'If, mulailah dia gelisah, tersinggung perasaannya apa lagi kalau sampai dikatakan bahwa amalannya itu termasuk bid'ah. Biasanya ada dua alternatif yang dia lakukan. Menghentikan amalannya, atau mencari-cari dalil lain sebagai argument untuk membela amalannya itu. Dari sinilah mulai timbul keretakan benteng ukhuwah Islamiyah kita.

Oleh karena itu para pemberi fatwa justru harus berhati-hati jangan sampai memberikan fatwa tentang sesuatu amalan meskipun hanya sunnah yang didasarkan atas dalil yang tidak sahih, hanya untuk memberikan kepuasan kepada yang meminta fatawa. Kalau memang tidak ada dalil yang *maqbul* dan memang tidak harus ada; tidak usahlah mencari-carikan yang ḍa'If, sehingga kemungkinan orang itu akan lebih ta'at kepada pemberi fatwa, dari pada ta'at kepada Allah dan Rasul-Nya.

Tidak mengamalkan hadis ḍa'If secara mutlak, tidak berarti mensia-siakan usaha para ulama yang telah dengan susah payah mengumpulkan dan menghafalkan fadits itu akan tetapi justru kita memanfaatkan untuk dipelajari sebab-sebab kelemahannya dan menambah pengetahuan kita, supaya jangan sampai terjerumus mengamalkannya, sehingga peribadatan kita selalu bersih dan mantap karena berdiri diatas dasar yang kokoh.

Jadi hadis ḍa'If itu meskipun tidak diamalkan secara mutlak, tetapi juga tidak dibuang secara mutlak, sebab dapat dimanfaatkan *li faḍā'Il Islam al-a'māl* dalam pengertian yang sebenarnya untuk *targib* dan *tarhib*, dan dikumpulkan dalam buku tersendiri tidak bercampur dengan hadis-hadis yang *ṣahīḥ* supaya mudah meninggalkannya.

Orang-orang yang selama ini merasa senang mengerjakan amalan sunnah atas dasar *hadis ḍa'if*, sebenarnya telah berhujjah atau menetapkan hukum dengan hadis ḍa'If yang telah disepakati larangannya oleh para ulama, meskipun tadinya untuk perseorangan tetapi lama-kelamaan diikuti orang banyak. Yang menjadi pegangan bagi mereka, ialah pendapat Imam Abu Daud dan Imam Ahmad yang termasuk ke dalam golongan yang kedua, yang mengamalkan hadis ḍa'If secara mutlak, tanpa mengetahui bahwa yang dimaksud dengan hadis ḍa'If disini adalah menurut faham ulama Mutaqaddimin, bukan menurut faham ulama Mutaakhirin.

Disamping itu istilah *faḍā'il al-a'māl* (keutamaan amal) difahamkan dengan *a'mal al-faḍīlah* (amal yang utama) meskipun dibelakangnya selalu diikuti dengan keterangan untuk *targīb* (motivasi) dan *tarhib* (preventif).

Dengan uraian ini, mudah-mudahan dapat menambah pengertian kita untuk lebih berhati-hati di dalam meningkatkan kualitas ibadah kita dengan bobot yang dapat dipertanggung jawabkan secara *ṣahīh*.

IV. Kesimpulan

Dari pembahasan sebelumnya dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Pembuktian kebenaran bahwa suatu hadis *āḥād* itu berasal dari Rasulullah, ialah dengan metoda ilmu-ilmu sosial, yang hanya sampai kepada tingkat cukup meyakinkan yang dalam ilmu hadis disebut dengan kategori *ẓannī al-wurūd*, bersangka baik. *Dalālah* hadis ahad ada yang *qat'ī* dan ada pula yang *ẓannī*, tanpa menghubungkannya dengan tingkat validitas wurudnya.
2. Pemakaian hadis *da'If* untuk *faḍā'il al-a'māl*, tidak termasuk mengamalkan hadis *da'If* sebagai dasar hukum, sebab hukum perbuatan yang diamalkan itu sudah ditentukan oleh hadis *maqbul*, hadis *da'if* hanya dipakai sebagai sumber berita tentang pahala atau dosa dari amal itu yang berfungsi sebagai *targīb wa tarhib*.
3. Hadis-hadis yang sudah dinyatakan *da'if* sesudah al-Turmuzi, meskipun banyak jalur yang meriwayatkannya, tetapi kalau semuanya itu *da'If*, maka sesama hadis *da'If* tidak dapat saling menguatkan sehingga seolah-olah menjadi hadis hasan seperti hadis *da'If* sebelum al-Turmuzi.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asfahani, Al-Ragib. *Mu'jam Mufradat Alfaz al Qur'an*. Bairut: Dār al-Fikr, tth.
- Hasan, A. *Muqaddamah Bulūg al-Marām*. Bandung: CV. Diponegoro, 1975.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Uṣul al Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1398 H/1978 M
- Al-Khaṭīb, Muhammad 'Ajjaj *Uṣūl al-Hadis*, Beirut: Dār al-Fikr, 1975.
- Al-Nawawi, *Al Aẓkar*. Bandung: Syirkah al-Ma'arif, tt.
- *Hadīṣul Arba'in Al-Nawawiyah*, Jakarta: Jaya Murni, tt.
- Rahman, Fathur. *Ikhtisar Musthalahul Hadis*. Bandung: PT. Al Ma'arif, 1974.
- Al-Ṣāliḥ, Subḥi. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Ash-Shiddieqy, TM. Hasbi. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

-----, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.

Al-Siba'i, Mustafa. *Al-Hadis sebagai Sumber Hukum*, terj. Dja'far Abd. Muchith. Bandung: CV. Diponegoro, 1979.

Al-Suyuti, Jalal al-Dīn *Al-jāmi' al-Ṣagīr*, Mesir: Dār al-Qalam, 1966.

Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwāfaqat fi Uṣul al-Syari'ah*. Jilid I. Mesir: al-Maktab al-Tijariyyah al Kubra, tt.

Thalib, M. *Hadis dalam Perseoran*. Bandung: PT. Al Ma'arif, 1978.

Resensi:

PERGESERAN POSISI YESUS SEBAGAI ANAK TUHAN

Munandar*

Judul : Yesus Dalam Qur'an
Penulis : Geoffrey Parrinder
Penerbit : Bintang Cemerlang
Volume : 289
Cet : Cetakan I, September 2000

Tauhid adalah doktrin pokok dalam Islam. Ia merupakan salah satu prinsip dalam ajaran al-Qur'an dan pandangan hidup Muslim. Suatu pandangan hidup yang menyangkut berbagai aspek kehidupannya. Dalam konsep teologinya secara jelas ditegaskan bahwa Tuhan adalah tunggal, satu tidak terbagi-bagi dan tidak berbilang. Merupakan sumber yang ada, yang tidak ada satu pun makhluk menyerupainya.

Prinsip dan ajaran di atas telah membawa umat Islam kedalam perdebatan dan penolakan terhadap segala bentuk kemusyrikan. Perdebatan yang sangat sengit jelas sekali tampak terhadap konsep trinitas pada ajaran Nasrani. Istilah anak tuhan bagi Yesus dibantah dengan keras oleh Q.S. al-Taubah (9):30, dan begitu juga istilah tuhan bagi Yesus yang diyakini sebagai tuhan anak ditolak mentah-mentah oleh Q.S. al-Maidah (5):19 dan 75.

Walaupun demikian, sebenarnya konsep Yesus yang ada dalam al-Qur'an merupakan bukti bahwa Islam sangat menghormati Yesus dengan menyebutnya al-Masih setiap kali mengucapkan nama Isa as. Dan bagi orang yang tidak mengucapkan *alaihissalam* setelah mengucapkan nama Isa as, maka ia dipandang sebagai orang yang tidak beradab. Dan perdebatan besar sangatlah jelas antara pandangan Islam dengan pandangan Yahudi, dimana orang Yahudi mengira bahwa kelahiran Isa as. adalah hasil hubungan gelap antara Maryam dengan Yusuf Annajar. Dan ini tidaklah pantas bagi kelahiran seorang rasul yang mulia.

Fenomena inilah yang telah memunculkan hasrat dan minat para akademis Kristen Barat untuk memberikan komentar terhadap koreksi tegas dari al-Qur'an tentang pergeseran posisi Yesus dalam teologi yang dibangun oleh orang Nasrani. Semisal W.Cantwell Smith, Montgomery Watt, Henri Michaud, dan Rauf Syalabi (penulis buku yang berjudul "*Distorsi Sejarah dan Ajaran Yesus*") sebuah karya ilmiah dari seorang intelektual Mesir ini adalah sebagai upaya pembuktiannya,

*Penulis adalah Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta angkatan tahun 1999.

bahwa telah terjadi penyelewengan dalam sejarah dan ajaran Yesus, beliau banyak mengambil pendapat dari kalangan mereka sendiri para orientalis dan tokoh Kristen yang masih jujur pada amanat keilmuan, sebagai argumentasi.

Begitu juga halnya dengan apa yang dialami oleh seorang tokoh ini yaitu Geoffrey Parrinder, yang telah menyatakan pentingnya memberikan kajian tentang Yesus dalam al-Qur'an sebagai komentar ilmiah terhadap persoalan besar ini.

Dalam bukunya yang berjudul asli "*Jesus in the Qur'an*" pada bagian pendahuluan, ia menuturkan bahwa tujuan buku ini ditulis terutama untuk para pembaca di dunia Barat, masyarakat umum, dan juga para pengkaji teologi dan studi perbandingan agama. Namun diharapkan pula bahwa buku ini berguna untuk masyarakat di Asia dan Afrika yang mengharapkan kajian modern dan netral atas ajaran al-Qur'an tentang Yesus, yang rasanya tidak dapat diperoleh baik dalam bahasa Inggris maupun Arab.

Ketertarikan buku ini untuk mengkaji tentang Yesus dalam al-Qur'an menurut penulisnya adalah bersifat keagamaan dan teologi. Namun ia tidak mengklaim akan menjadi teologi spekulatif maupun dogmatis.

Sebagaimana kebiasaan para orientalis dalam membicarakan dan memberikan suatu makna kata, mereka selalu menelusuri asal usul sebuah kata tersebut. Hal ini pun terlihat dalam buku ini, dimana penulisnya selalu memberikan penjelasan tentang asal usul kata yang menjadi topik pembahasan dalam buku ini. Di antara kata-kata yang dia telusuri asal usulnya dalam buku ini : Yesus, Maryam, Gospel (Injil), Nashara., Zakaria dan Yahya, dan *tawaffā*.

Buku yang telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Ali Masrur, Agusni Yahya, dan Zulkarnaini, dengan judul "*Yesus dalam Qur'an*" dengan penerbit Bintang Cemerlang Yogyakarta, di bagi kedalam XVII bab.

Pada bab pertama adalah pendahuluan, penulis menegaskan tentang tujuan, ketertarikan (motif), dan fokus pembahasan yang akan menyajikan sebuah ringkasan dari ajaran al-Qur'an mengenai persoalan besar ini. Di saat yang sama, ajaran Kristen, khususnya ajaran al-Kitab, secara luas tidak dikenal pada masa lampau dalam "rumah Islam". Studi yang lebih mencakup, tidak hanya paralelisme ajaran al-Kitab dengan ajaran al-Qur'an, tetapi juga materi-materi al-Kitab lain yang mungkin dikaji secara absah oleh seorang Muslim taat, mungkin membawa sebuah pengetahuan tentang Yesus yang lebih baik.

Bab kedua penulis memaparkan tentang asal usul nama Yesus (inilah salah satu ciri khas seorang oreintalis seperti telah dijelaskan di atas). Dalam bab ini penulis menjelaskan bentuk nama Yesus bagi kalangan Kristen Eropa tentunya berasal dari kata Yunani "Inous" dalam Injil yang merupakan terjemahan dari Yeshua dalam bahasa Yahudi, bentuk pendek dari Yehoshua (Joshua) yang berarti keselamatan tuhan atau dia yang keselamatannya adalah Yahweh. Sedangkan bentuk tua dalam bahasa Syria adalah Yeshu, terjaga dalam penerjemahan Injil

Arab modern sebagai Yasfi. Dan bagi orang Kristen di negeri-negeri yang berbicara dengan bahasa Arab supaya memakai nama Isa.

Bab ketiga penulis menggagas tentang gelar Isa as. sebagai anak Maryam yang demikian menakjubkan sehingga perlu untuk mendiskusikannya. Akan dicatat dalam rujukan-rujukan tentang Yesus dalam al-Qur'an, bahwa nama metronimis ini disebut sebanyak duapuluh tiga kali, enambelas kali sebagai Yesus anak Maryam dan tujuh kali sebagai anak Maryam saja atau dengan beberapa gelar lain. Hal ini mengejutkan karena gelar anak Maryam hanya sekali disebut dalam Injil.

Bab keempat penulis menjabarkan nama-nama Yesus yang terdapat dalam al-Qur'an yaitu : a). Al-Masih, Yesus menerima gelar al-Masih (Kristus) tujuh kali dalam al-Qur'an, seluruhnya terdapat dalam surat-surat Madaniyah (Q.S. al-Imran (3):45; al-Nisā' (4):157 dan 171; al-Maidah (5):17 dua kali, (5):72 dua kali, (5):75; al-Taubah (9):30 dan 31), b). Hamba ('abd) terdapat dalam rujukan-rujukan (Q.S. al-Nisā' (4):172; Maryam (19):30; al-Zukhruf (43):57-61), c). Nabi, dalam al-Qur'an sekali Yesus disebut nabi sendirian yaitu Q.S. Maryam (19):30), tetapi ia sering dinamai bersamaan dengan nabi-nabi dan tokoh-tokoh masa lampau yang lain, yang sebagian besar dari mereka disebut dalam al-Kitab, d). Utusan (rasul), gelar utusan dalam al-Qur'an dipakai sepuluh kali untuk Yesus yaitu : Q.S. al-Baqarah (2): 87 dan 253; Ali Imrān (3): 49 dan 53; al-Nisā' (4):157 dan 171; al-Maidah (5):75 dan 111; al-Hadid (57):27; al-Ṣāf (61): 6), e). Logos (kalimat), pada ayat-ayat tertentu Yesus dibicarakan sebagai perkataan (logos) yang membutuhkan pertimbangan dengan perhatian. Dalam al-Qur'an Yesus disebut kalimat pada Q.S. Ali Imrān (3): 39 dan 45), f). Jiwa (ruh), penggunaan kata ruh dalam al-Qur'an begitu kabur, kata *encyclopedia of Islam*. Namun kata itu dipakai tujuh kali dalam kaitannya dengan Yesus (Q.S. al-Baqarah (2):87 dan 253; al-Nisā' (4):171; al-Maidah (5):110; Maryam (19):17; Ṣād (38):72; al-Nahl (16):102), g). Gelar-gelar Yesus yang lain : *pertama*, tanda (*dya*) : (Q.S. Maryam (19): 21; al-Anbiyā' (21): 91; al-Zukhruf (43): 57 dan 59, *kedua*, saksi (*syahid*) : (Q.S. al-Nisā' 4:159 dan al-Māidah (5):117), ketiga, rahmat (*rahmah*) (Q.S. Maryam (19):21), dan *keempat*, terkenal (*wajih*) (Q.S. Ali Imrān (3): 45), termasuk orang-orang yang salih (Q.S. Ali Imrān (3):46; Maryam (19):31 dan 35; al-Zukhruf (43): 59).

Bab kelima penulis menjelaskan adanya kabar gembira kepada Zakaria akan dikaruniai seorang anak yang akan menjadi seorang *sayyid* atau pemimpin yang diartikan oleh para penafsir dengan pengasih. Dalam pembahasan ini ditemui adanya keterkaitan antara Zakaria, Yahya, Isa, dan Ilyas yang masing-masing adalah orang yang salih (Q.S. al-An'am (6):85)

Bab keenam, ketujuh, dan kedelapan penulis memperbincangkan di seputar Maryam dalam kaitannya dengan kelahiran Yesus. Maryam ibu Yesus adalah satu-satunya wanita yang dipanggil dengan nama dirinya dalam Qur'an. Beberapa hal yang pokok bahwa Maryam adalah wanita suci. Al-Qur'an dengan tegas menolak

setiap pendapat yang mengatakan bahwa Maryam tidak suci ataupun ia sebagai pasangan suci sebagaimana anggapan mitos-mitos orang Arab kuno. Maryam harus dipertahankan dari serangan-serangan ucapan orang yahudi atasnya yang merupakan “kedustaan besar” (Q.S. al-Nisā’4:156), Maryam adalah seorang perempuan benar (Q.S. al-Maidah (5): 75). Ketika ia membawa anaknya pulang dan dicurigai melakukan perbuatan yang tidak senonoh, anaknya memberikan alasan dengan mengatakan “aku adalah hamba Tuhan” (Q.S. Maryam (19): 28 dan seterusnya). Dua kali ia dikatakan telah menjaga kesucian dan dua kali ia memprotes keperawanannya ketika kelahiran itu dikisahkan. Surat 19, surat Maryam memberikan versi yang paling panjang mengenai Maryam dan kelahiran Isa as. dibandingkan dengan surat-surat lain dalam al-Qur’an.

Bab kesembilan dan kesepuluh dari buku ini menggambarkan tentang bukti kenabian Isa as. adalah ajaran-ajaran dan mukjizat-mukjizatnya (Q.S. al-Zukhrūf (43): 63), Misi Yesus yang diterangkan dalam al-Qur’an adalah untuk membawa berita baru (Good News), membenarkan Taurat, menunjukkan hikmat dan tanda-tanda adanya Tuhan, shalat, zakat menjadi tanda (kerasulan), rahmat, teladan dan saksi. Dengan mengikuti Yesus benar-benar, Tuhan menjanjikan (bagi kaum percaya) mereka tidak tergolong orang-orang kafir dan Tuhan akan membalas mereka pada hari kiamat (Q.S. Ali Imrān (3): 55 dan al-Māidah (5):14).

Bab kesepuluh juga masih berbicara di sekitar kata-kata Yesus sebagaimana dijelaskan diatas. Namun dalam pembahasan ini adanya penekanan terhadap diskusi berkisar tentang tafsiran Q.S al-Şāf (61): 6, dimana Bell menerjemahkan : Isa putra Maryam berkata “hai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab (yang turun) sebelumku, yaitu Taurat dan memberi kabar gembira dengan (datangnya) seorang Rasul yang akan datang sesudahku, yang namanya Ahmad (Muhammad).

Bab kesebelas dan keduabelas merupakan pembahasan yang penuh dengan kontroversi tentang kematian Isa as. Dalam beberapa ayat al-Qur’an Allah berfirman tentang kelahiran, kematian Isa as. pada waktunya dan kebangkitannya kembali. Kematian dan kebangkitan Isa as. sebagai hamba Allah telah menimbulkan beberapa penafsiran yang kontroversi.

Dua pertanyaan yang penting muncul adalah benarkah Yesus telah wafat di tiang salib? Apakah seorang pengganti telah mengambil alih penderitaannya itu? Yang jelas, tidak diragukan lagi bahwa semua Injil resmi, menegaskan yang pertama dan tidak pernah setuju dengan yang kedua. Dan tentunya hal ini sangatlah berseberangan dengan prinsip ajaran Islam. Bagian yang kritis pertentangan ini terdapat dalam Q.S. al-Nisā’ (4): 156-159. Mahmud Syaltut memberikan ungkapan yang signifikan terhadap kata *tawaffatini* Q.S. al-Maidah (5): 117 adalah menunjukkan arti kematian biasa. Tidaka ada jalan untuk menafsirkan kematian

dalam ayat ini terjadinya setelah Yesus kembali dari surga. Dalam anggapan ini sekarang sedang hidup di surga.

Sebagaimana bab-bab sebelumnya, pada bab ketigabelas dan keempatbelas dalam buku ini al-Qur'an banyak sekali memberikan pernyataan yang menolak terhadap istilah "anak tuhan" yang diterapkan bagi Yesus. Dan suatu pandangan umum bahwa al-Qur'an menolak ajaran Kristen tentang trinitas dan para mufasir telah menjadikan kata-kata Qur'an sendiri sebab penolakan terhadap doktrin Kristen ortodhoks. Tetapi kelihatannya, yang ditentang oleh Qur'an adalah doktrin-doktrin heretik (sesat), dan orang-orang kristen ortodhoks seharusnya setuju dengan kebanyakan statemen al-Qur'an, kajian terhadap beberapa ayat yang berbeda akan menunjukkan hal ini. Dan barangkali yang terkenal adalah sebuah surat pendek, al-Ikhlâs (112).

Pembahasan kelimabelas dan keenambelas, penulis menyoroti tentang kitab suci dan umatnya. Sebagaimana halnya umat Islam yang memiliki kitab suci al-Qur'an, umat Yahudi yang memiliki kitab suci Taurat, dan tentunya bagi umat Nasrani pun ada kitab sucinya yaitu Injil. Al-Qur'an merupakan penyempurna kitab-kitab suci sebelumnya dan al-Qur'an pun memuliakan umat Nasrani, hanya saja terjadinya penyelewengan terhadap ajaran Injil oleh Nasrani inilah yang menimbulkan kontroversi amat besar.

Bab ketujuhbelas adalah merupakan kesimpulan dari buku ini yang memuat beberapa poin penting, di antaranya :

- doktrin fundamental dan menyeluruh dari ajaran Qur'an adalah tentang keesaan dan ke-Maha Tinggian Tuhan. Yang lebih paralel dengan ajaran perjanjian lama dibanding dengan perjanjian baru, karna dalam perjanjian baru telah dimodifikasi oleh konsep-konsep tentang kasih sayang dan cinta.
- Pengalaman Muhammad mengenai panggilan Tuhan dan misi yang diembannya, memiliki keterkaitan dengan nabi-nabi dan para utusan Tuhan lainnya. Para nabi diutus untuk diikuti dan dipatuhi, mereka diberi ajaran dan hukum. Pesan-pesan ini merupakan tanda-tanda yang benar atau dalil (mukjizat) bagi para nabi dan semuanya menjadi saksi bagi kekuasaan Tuhan dalam alam semesta dan kepedulianNya kepada manusia.
- Di dalam al-Qur'an dibicarakan tentang hari kiamat (hari pembalasan) yang akan datang, adanya kewajiban-kewajiban shalat, zakat, puasa, haji dan peraturan dalam kehidupan sosial. Yang juga seirama dengan nada yang dilantunkan Injil.

Poin penting di atas merupakan pandangan Parrinder dalam mensejajarkan koreksi al-Qur'an dengan Injil. Namun upaya penetralisiran ini tidaklah mudah untuk diterima oleh Islam, karena adanya perbedaan yang fundamental dalam

keyakinan orang Nasrani yang meyakini bahwa Isa as. itu benar-benar disalib rela menderita untuk menebus dosa Adam sekaligus menyelamatkan manusia dari dosa besar ini. Sedangkan Islam meyakini, bahwa peristiwa penyaliban tersebut tidak pernah terjadi terhadap Isa as. Dan yang mereka salib adalah orang yang diserupakan dengannya.

Dan upaya penetralisir terakhir yang perlu dilakukan oleh orang Nasrani adalah reformasi terhadap istilah “anak tuhan” yang merupakan sisi perbedaan paling besar antara Islam dengan Kristen. Konsep-konsep tentang kenabian, inspirasi dan wahyu harus ditelaah kembali dengan melihat wahyu Tuhan yang tidak diragukan lagi pada diri Muhammad dan dalam al-Qur'an.

Perlu kita ketahui bersama bahwa wacana pemikiran para orientalis akan selalu bercorak netral, mengecoh, dan menentang atau kontroversi. Ciri khas lainnya bagi seorang orientalis adalah memberikan pengelompokan makna kata (makna kata akan ditelusuri oleh seorang orientalis mulai dari tafsir zaman dulu sampai sekarang), kemudian mereka selalu berusaha untuk memberikan makna terhadap kata-kata yang *mutasyabihat*, dan terakhir adalah mengadakan perbandingan agama contoh Q.S. al-Baqarah (2): 62.

Wacana pemikiran Geoffrey Parrinder dalam buku ini menunjukkan ciri khas yang mencolok bagi seorang orientalis. Di mana buah pemikirannya yang ia tuangkan bercorak netral, tidak ada pernyataannya yang tegas mendukung sepenuhnya terhadap koreksi pedas al-Qur'an dan tidak pula ada upaya ia untuk berapologi ataupun pembelaan terhadap keyakinan umat Nasrani, yang dapat memperkeruh suasana perang aqidah antara Islam dan Nasrani. Namun yang ada hanyalah sebatas upaya mempertemukan kesamaan substansi pada kedua doktrin (al-Qur'an dan Injil) tanpa memperuncing perbedaan.

Jelasnya untuk meredam semua pergolakan aqidah ini umat Nasrani harus dapat menerima dan mengakui terhadap konsep yang ditegaskan al-Qur'an untuk mengakui bahwa Isa as. tidaklah istimewa dari nabi-nabi lain, walaupun Isa as. dilahirkan oleh seorang ibu yang saleh tanpa sentuhan laki-laki. Namun itu bukanlah suatu bukti bagi pengakuan mereka (umat Nasrani) bahwa ia merupakan penjelmaan dari ruh Allah yang suci, yang mereka yakini sebagai “anak tuhan” dan termasuk salah satu oknum trinitas. Akan tetapi peristiwa tersebut merupakan bukti kekuasaan Allah sebagai zat yang Maha Kuasa. Oleh karena itu tampaklah sudah benang merah yang dapat menggeser posisi Yesus sebagai “anak tuhan” dalam teologi Nasrani berpindah posisi sebagai rasul Allah yang mulia saja, yang perlu kita imani.

Komentar terakhir dari penulis resensi, bahwa pemikiran para orientalis terutama tafsir orientalis yang perlu kita sadari adalah kontribusi tersendiri dari mereka yaitu : 1). Dapat mencerdaskan kita, 2). Memberikan peringatan supaya awas atau waspada, 3). Memberikan contoh penafsiran, 4). Menyadarkan betapa

sulitnya penafsiran. Dan yang tidak ada adalah memberikan tuntunan kepada kita apa yang harus kita perbuat.