

Al-Qur'an dan Hadis

PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN:
Konsep Ahl Al-Kitab dalam Pemikiran M. Quraish Shihab
Ahmad Zaenal Abidin

MUSLIM FUNDAMENTALISTS' PERSPECTIVE ON THE QUR'AN
AND ITS INTERPRETATION:
A Case Study of Majlis Mujahidin Indonesia
Inayah Rohmaniyah

EPISTEMOLOGI HADIS DALAM PANDANGAN SUNNĪ DAN SYĪ'AH
Wahyuni Sifaturrahmah

PEMIKIRAN HADIS IBN ABI HATIM AL-RAZI:
Melacak Perkembangan Awal Kritisisme Hadis
Ahmad Lutfi

HADIS DALAM CERMIN MU'TAZILAH:
Studi tentang Pemikiran Hadis al-Qadhi 'Abd al-Jabbar
M. Noor Sulaiman PL

Book Review

MENGGAGAS TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER
YANG HUMANIS DAN PROGRESIF
Dwi Rina Khusniwati

Al-Qur'an dan Hadis

KARAKTERISTIK METODOLOGI TAFSIR MA'ĀNĪ AL-QUR'ĀN
Abd. Aziz

PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN
(Konsep *Ahl Al-Kitāb* dalam Pemikiran M. Quraish Shihab)
Ahmad Zaenal Abidin

MUSLIM FUNDAMENTALISTS' PERSPECTIVE ON THE QUR'AN AND ITS INTERPRETATION:
A Case Study of *Majlis Mujahidin* Indonesia
Inayah Rohmaniyah

EPISTEMOLOGI ḤADĪS DALAM PANDANGAN SUNNĪ DAN SY'ĀH

Wahyuni Sifaturrahmah

PEMIKIRAN HADIS IBN ABI HATIM AL-RAZI:
Melacak Perkembangan Awal Kritisisme Hadis

Ahmad Lutfi

RIYAD AS-SALIHIN MIN KALAMI SAYYID AL-MURSALIN
Karya al-Nawawi

Nurun NAjwah

STUDI KITAB HADIS AL-LU'LU WA AL-MARJAN
KARYA MUHAMMAD FU'AD `ABD AL-BAQI

Suryadi

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

Penanggung Jawab

M. Yusuf

Ketua Jurusan Tafsir Hadis

Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

M. Yusron Asyrofie

Sekretaris Penyunting

M. Alfatih Suryadilaga

Anggota Penyunting

Abdul Mustaqim, Indal Abror, A. Rafiq

Mitra Bestari

M. Amin Abdullah, Nasaruddin Umar, Muin Salim, Ali Mustafa Ya'qub,
Abdurrahman

Pelaksana Tata Usaha

Arif Agus Wibisono, Baryadi

Terakreditasi

SK No. 49/DIKTI/Kep/2003

Alamat Penerbit/Redaksi: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto, telp. 62-0274-512156 Yogyakarta E-mail: jurnal_thuy@yahoo.com dan No. rekening: Bank BNI 46 Cabang Pembantu Ambarukmo Yogyakarta an. M. Alfatih Suryadilaga, qq. Jurnal al-Qur'an Hadis 003124332

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 Januari dan Juli.

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

KARAKTERISTIK METODOLOGI TAFSIR *MA'ĀNĪ AL-QUR'ĀN*

Abd. Aziz ☞

PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

(Konsep *Ahl Al-Kitāb* dalam Pemikiran M. Quraish Shihab)

Ahmad Zaenal Abidin ☞

MUSLIM FUNDAMENTALISTS' PERSPECTIVE ON THE QUR'AN

AND ITS INTERPRETATION: A Case Study of *Majlis Mujahidin*

Indonesia

Inayah Rohmaniyah ☞

EPISTEMOLOGI ḤADĪS̄ DALAM PANDANGAN

SUNNĪ DAN SYĀH

Wahyuni Sifaturrahmah ☞

PEMIKIRAN HADIS IBN ABI HATIM AL-RAZI:

MELACAK PERKEMBANGAN AWAL KRITISISME HADIS

Ahmad Lutfi ☞

RIYAD AS-SALIHIN MIN KALAMI SAYYID AL-MURSALIN

Karya al-Nawawi

Nurun Najwah ☞

STUDI KITAB HADIS *AL-LU'LU WA AL-MARJAN*

KARYA MUHAMMAD FU'AD `ABD AL-BAQI

Suryadi ☞

HADIS DALAM CERMIN MU'TAZILAH: Studi tentang Pemikiran Hadis al-Qadhi 'Abd al-Jabbar
M. Noor Sulaiman PL

Book Review:
Diskursus Tafsir Kontemporer dalam Sorotan
Dwi Rina Khusniwati

Cover:

PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN
(Konsep *Ahl Al-Kitāb* dalam Pemikiran M. Quraish Shihab)

Ahmad Zaenal Abidin

MUSLIM FUNDAMENTALISTS' PERSPECTIVE ON THE QUR'AN
AND ITS INTERPRETATION:

A Case Study of *Majlis Mujahidin* Indonesia

Inayah Rohmaniyah

EPISTEMOLOGI ḤADĪS̄ DALAM PANDANGAN
SUNNĪ DAN SYĪ'AH

Wahyuni Sifaturrahmah

PEMIKIRAN HADIS IBN ABI HATIM AL-RAZI:
MELACAK PERKEMBANGAN AWAL KRITISISME HADIS

Ahmad Lutfi

HADIS DALAM CERMIN MU'TAZILAH: Studi tentang Pemikiran Hadis al-
Qadhi 'Abd al-Jabbar

M. Noor Sulaiman PL

EDITORIAL

Edisi ke-12, Vol. 7 No. 2 Juli 2006, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan tiga artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, lima artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah tinjauan buku (*book review*).

Bagian pertama dari tiga artikel yang terkait erat dengan studi al-Qur'an adalah tulisan Abdul Aziz yang mengulas Tafsir al-Qur'an karya al-Farra'. al-Farra' dalam kitab tafsirnya menggunakan metode linguistik dan sastra dengan alasan bahasa dan sastra al-Qur'an merupakan *absolute beauty* (*afsaḥu asa>li>b al-lugawiyah wa al-bala>giyyah*) dari semesta sastra non-wahyu yang ada. Mulai dari diksi, gaya tutur, struktur kalimat, efek fonetik yang ditimbulkan, hingga pesona-pesona lainnya yang menunjukkan keindahannya. Hal yang dibangunnya adalah ia mencoba meletakkan status tekstualitas al-Qur'an dengan melihat karakter dasarnya yang metatekstual dan *self referential* dan untuk menentukan suatu pemahaman yang obyektif terhadap pemahaman teks tersebut agar kejelasan makna (*i>d}a>h} al-ma'na>*) dapat terwujud. Adapun mekanisme pendapatan makna yang dilakukan al-Farra' dalam kitabnya adalah: *pertama*, analisis terhadap struktur kalimat dan frasa (mikrostruktur). *Kedua*, analisis stilistika al-Qur'an, yakni bagaimana bentuk ungkapan kalimat. *Ketiga*, analisis semantik, yaitu bagaimana pilihan kata (diksi) dan kosakata yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengetahui bagaimana makna dasar dan makna relasional. Sementara artikel kedua tentang tafsir berbicara tentang ahl al-kitab dalam hadis menurut M. Quraish Shihab dan kajian tentang pandangan Majelis Mujahidin tentang tafsir al-Qur'an oleh Inayah Rohmaniyah.

Bagian kedua dari uraian adalah tentang studi hadis dimuali dengan bahasan epistemologi hadis di kalangan sunni dan syi'ah yang ditulis oleh Wahyuni Sifatur Rahmah dan tulisan Ahmad Lutfi yang berjudul Pemikiran Hadis Ibn Abi Hatim al-Razi: Melacak Perkembangan Awal Kritisisme Hadis. Kedua artikel tersebut kemudian disusul dengan artikel tentang hadis hasil kodifikasi ulama mutaakhirin, yaitu Riyad al-Salihin karya al-Nawawi dan al-Lu'lu' wa al-Marjan karya Muhammad Fuad Abd al-Baqi. Selain itu juga diusung tentang kaitan hadis dengan Mu'tazilah dalam perspektif Abd al-Jabbar oleh Sulaiman PL. Mu'tazilah, termasuk 'Abd al-Jabbar, menerima ke-*hujjah*-an sunnah. Adapun identifikasi *khbar* dengan sunnah, dalam tradisi *kalam* Mu'tazilah, berikut penggunaan istilah *khbar* *Āhād* dan *Mutawâtir*, kemungkinan besar baru dipopulerkan oleh Abu al-Husain al-Bashri dalam kitab *al-Mu'tamad*. Penggunaan istilah *Āhād* dan *Mutawâtir* oleh Abu al-Husain dalam kitab ushul fiqh-nya tersebut sejalan dengan tesis al-Nawawi, sebagaimana dikutip oleh al-Suyuthi, bahwa terminologi *Mutawâtir* pada dasarnya bukan merupakan istilah yang populer di kalangan ahli hadis. *Mutawâtir* lebih populer digunakan oleh kalangan ahli ushul dan fuqaha

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

Redaksi

KARAKTERISTIK METODOLOGI TAFSIR MA'ĀNĪ AL-QUR'ĀN

Abdul Aziz *

Abstract

al-Farrā' dalam kitab tafsirnya dengan metode linguistik dan sastra dengan alasan bahasa dan sastra al-Qur'an merupakan *absolute beauty (afsaḥu asālib al-lugawiyyah wa al-balāgiyyah)* dari semesta sastra non-wahyu yang ada. Mulai dari diksi, gaya tutur, struktur kalimat, efek fonetik yang ditimbulkan, hingga pesona-pesona lainnya yang menunjukkan keindahannya. Hal yang dibangunnya adalah ia mencoba meletakkan status tekstualitas al-Qur'an dengan melihat karakter dasarnya yang metatekstual dan *self referential* dan untuk menentukan suatu pemahaman yang obyektif terhadap pemahaman teks tersebut agar kejelasan makna (*īdāh al-mā'nā*) dapat terwujud. Adapun mekanisme pendapatan makna yang dilakukan al-Farrā' dalam kitabnya adalah: *pertama*, analisis terhadap struktur kalimat dan frasa (mikrostruktur). *Kedua*, analisis stilistika al-Qur'an, yakni bagaimana bentuk ungkapan kalimat. *Ketiga*, analisis semantik, yaitu bagaimana pilihan kata (diksi) dan kosakata yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengetahui bagaimana makna dasar dan makna relasional.

Kata Kunci: al-Farrā', Metode, Sumber, Pendekatan, linguistik.

I. Pendahuluan

Tafsir dan takwil merupakan upaya dan ikhtiar alami manusia untuk memahami pesan Ilahi yang terekam dalam al-Qur'an. Kedua upaya tersebut ditujukan untuk menurunkan nilai dan maksud Ilahi ke dalam nilai-nilai praksis kehidupan. Namun, karena wacana-wacana tekstual al-Qur'an dalam mengintrodusir nilai-nilai Islam tersebut memungkinkan dipahami berbeda oleh masing-masing mufasir, maka pluralitas tafsir pun tak dapat dihindarkan.

Metode tafsir linguistik dan sastra, misalnya. Metode ini lahir karena menganggap bahwa bahasa dan sastra al-Qur'an merupakan *absolute beauty (afsaḥu asālib al-lugawiyyah wa al-balāgiyyah)* dari semesta sastra non-wahyu yang ada. Mulai dari diksi, gaya tutur, struktur kalimat, efek fonetik yang ditimbulkan, hingga pesona-pesona lainnya yang menunjukkan keindahannya. Banyaknya tafsir yang mereduksi dan mendistorsi (*tahrīf*) lafal dan makna al-Qur'an di kalangan mufasir, pun menjadi argumen asasiyah lain bagi al-Farrā' untuk menggunakan metode ini

* Alumni Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

dalam *magnum opus*nya, *Ma'ānī al-Qur'ān*. Artikel ini akan menguak sisi metodologis dari Kitab Tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān* yang ditulis oleh al-Farrā'. Pembahasan tentang metode, pendekatan sumber penafsiran dan disewrtai contoh yag mendukung.

II. Metodologi Tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān*

1. Metode

Dalam khazanah studi al-Qur'an, ada dua metode yang digunakan untuk menurunkan sistem nilai al-Qur'an, yaitu *tafsīr* dan *ta'wīl*. Yang pertama, *tafsīr*, biasanya diartikan sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau *naṣṣ* kitab suci, di mana teks atau *naṣṣ* al-Quran dijadikan "subyek". Sedangkan yang kedua, *ta'wīl*, adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks sebagai "obyek" kajian.¹

Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, ada perbedaan di antara keduanya di dalam proses aplikasinya. Dalam proses *tafsīr*, seorang mufasir menggunakan linguistik dalam pengertiannya yang tradisional yaitu dengan merujuk pada *riwāyah* atau *tauqīfīy*, di mana dalam proses ini peran mufasir hanya dalam kerangka mengenal atau membaca tanda-tanda. Sedangkan dalam proses *ta'wīl*, seorang interpreter menerapkan seperangkat keilmuan lain dalam ilmu-ilmu kemanusiaan dan sosial untuk menguak makna teks yang lebih dalam.²

Secara praksis, aktivitas *tafsīr* maupun *ta'wīl* al-Qur'an ini dimulai semenjak al-Qur'an diturunkan. Hal itu ditengarai dengan adanya relasi antara penakwilan al-Qur'an dan perdebatan seputar *muḥkām* dan *mutasyābih* dengan pergolakan politik yang akhirnya melahirkan berbagai aliran teologi seperti Mu'tazilah, Khawarij, dan Jabariyyah.³ Hal ini dikuatkan oleh riwayat al-Ṭabari dari Ibnu Abbās yang menyebutkan sikap Khawarij terhadap al-Qur'an, sebagaimana dikatakan Ibnu Abbās, "Mereka beriman kepada ayat-ayat *muḥkām* dan mengabaikan ayat-ayat *mutasyābih*."⁴

¹ Amin Abdullah, "Al-Ta'wīl Al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *al-Jāmi'ah* vol 39/2, July-Desember 2001, 361.

² Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiran Nahdhiyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), 4-5.

³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 206-207.

⁴ Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, edisi Mahmud Muḥammad Syakir, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1971), Jilid VI, 198.

Bahkan sebelumnya, pada masa Nabi, upaya penakwilan ayat-ayat Qur'an juga telah dilakukan oleh Ahli Kitab yang berdebat dengan Nabi ketika di Madinah terkait *ḥurūf muqāṭṭa'ah* yang terdapat dalam *fawātih al-suwar* seperti *alif lām mīm*, *alif lām mīm ṣād*, *alif lām rā'*, yang ditakwilkan oleh orang-orang Yahudi sebagai simbol keruntuhan Islam dan mengaitkannya dengan batas akhir kejayaan Islam, yakni setelah Nabi Muhammad wafat.⁵

Di tangan al-Farrā', antara *tafsīr* dan *ta'wīl* tidak dibedakan secara jelas dalam konsep yang utuh. Namun, al-Farrā' cenderung memahami al-Qur'an dengan metode *ta'wīl*. Penggunaan metode tersebut memang tak lepas dari latar historis maraknya perdebatan teologis yang terjadi saat itu.

Sebagaimana Abū Ubaidah dan mufasir Mu'tazilah lainnya, al-Farrā' juga menggunakan metode *ta'wīl* untuk menolak penyerupaan Allah dengan manusia seperti Allah memiliki tangan, wajah, kaki, marah dan sifat-sifat lain yang dimiliki manusia. Menurutnya, semua sifat tersebut adalah tanda-tanda kelemahan yang tidak mungkin dimiliki oleh Allah swt., karenanya perlu ditakwilkan.⁶

Sebagai sebuah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks sebagai "obyek" kajian, maka metode *ta'wīl* al-Farrā' ini berpijak pada dua sasaran utama ketika berhadapan dengan al-Qur'an. *Pertama*, ia mencoba meletakkan status tekstualitas al-Qur'an. *Kedua*, menentukan suatu pemahaman yang obyektif terhadap pemahaman teks tersebut agar kejelasan makna (*īdāḥ al-ma'nā*) dapat terwujud. Makna obyektif yang tersembunyi di balik teks-teks al-Quran pun akan ditemukan setelah proses obyektifikasi melalui berbagai peranti linguistik dan sastra. Al-Farrā' menganggap dua sasaran itu merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam kontekstualisasi ayat.

Dalam upaya pencapaian makna ayat secara obyektif dengan mengandalkan usaha rasional dan dengan cara mengkaji teks tersebut, al-Farrā' menggunakan dua tahap dalam proses penafsiran. *Pertama*, mengembalikan teks kepada makna, fungsi, posisi, dan konstruksi asli yang sering dikaitkan dengan struktur dasar dan aslinya yang berlawanan dengan bentuk konkret penggunaannya.⁷ Dalam hal ini, al-Farrā' meniscayakan kajian tekstualitas al-Qur'an dari kacamata linguistik. Bahkan,

⁵ *Ibid.*, 151-154.

⁶ Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan ...* 230.

⁷ Naphtali Kinberg, *Mu'jam Mustalah al-Farrā' fi Kitāb Ma'ānī al-Qur'ān (A Lexicon of al-Farrā' Terminology in His Qur'an Commentary: with Full Definitions, English Summaries and Extensive Citations)*, (Leiden: E.J. Brill, 1996), 40.

rekonstruksi pemaknaan dan struktur yang asli dengan melacaknya pada syair dan puisi-puisi Arab klasik, juga dilakukan olehnya. *Kedua*, kembali kepada bahasa teks ketika menghadapi maksud teks yang tersembunyi ke dalam kondisi historisnya. Dalam langkah kedua ini, al-Farrā' menggunakan varianitas pembacaan (*qira'āh*) sebagai alat bantu pendekatan linguistiknya.

2. Pendekatan

Kerangka teoretik yang dibangun oleh al-Farrā' merupakan pijakan dasar bagi perumusan metodologi penafsirannya terhadap al-Qur'an. Tujuan metodologi di sini adalah untuk mengungkapkan kembali pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an. Tapi karena al-Qur'an sebagai sebuah teks memiliki karakteristik tersendiri dengan struktur bahasa yang dimilikinya, maka untuk mengurai maksud-maksud yang terkandung di dalamnya, menurut al-Farrā', harus mengetahui struktur bahasa dan ungkapan yang digunakan.⁸

Maka dari itu, kerangka metodologi penafsiran al-Farrā' terhadap al-Qur'an secara keseluruhan didasarkan pada pendekatan linguistik dan susastra. Penetapan pendekatan al-Farrā' memang menyesuaikan obyek yang ditelitinya, yakni al-Qur'an. Dengan kata lain, sifat-sifat al-Qur'an sebagai obyeklah yang mengantarkannya menggunakan pendekatan apakah yang patut digunakan, agar terdapat kesesuaian antara teori dan metode.

Hal itu tak lain disebabkan al-Qur'an merupakan risalah Tuhan yang diberikan kepada Muhammad melalui mediasi bahasa dan, karena itu, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan linguistik. Menurut al-Farrā', dengan pendekatan inilah seorang mufasir akan terselamatkan dari ketidakjelasan dan reduksi (*tahrīf*) lafal dan makna yang acap kali dilakukan oleh mufasir.⁹

Pendekatan yang digunakan al-Farrā' ini memang tak lepas dari fenomena deviasi kebahasaan yang menggelisahkan para ahli bahasa saat itu, yang alih-alih mempelajari bahasa al-Qur'an justru membawa bahasa Arab berkembang menyimpang dari al-Qur'an, baik dari sisi peristilahan, penggunaan gramatika maupun sintaksis. Hal itu disebabkan oleh penyebaran sejumlah dialek yang menyimpang (*lahn*) secara gramatik, yang muncul akibat proses keterbukaan dan

⁸ Muḥammad Zaglūl Salām, *Aṣar al-Qur'ān fī Taṭawwur al-Naqdi al-'Arabi ilā Ākhir al-Qarni al-Rābi' al-Hijriy*, cet III (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 50.

⁹ Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwayni, *Manāhij fī al-Tafsīr* (Iskandaria: Mansya'at al-Ma'ārif, t.th.), 50.

percampuran berbagai segmen masyarakat kota-kota besar,¹⁰ dan ditambah lagi *lingua franca* (bahasa pergaulan) bahasa Arab yang tumbuh berkembang untuk beberapa suku yang berbeda. Penyebaran *lingua franca* bahasa Arab itu membuat para ulama khawatir jika mereka kehilangan pertalian dengan bahasa Arab al-Qur'an, sehingga mereka akan kehilangan makna yang terkandung dalam wahyu Tuhan.¹¹

Oleh karena itu, untuk mempertahankan kemurnian bahasa Arab Makkah dan bahasa Arab suku-suku padang pasir, para ahli bahasa menetapkan pembakuan (*ṣinā'ah*) bahasa Arab klasik. Oleh karenanya, pada abad ke delapan, di Basrah berlangsung studi-studi gramatika, leksikografi dan kefilosofan dalam upaya stabilisasi penggunaan bahasa Arab. Upaya-upaya konservasi linguistik ini berlangsung selama satu abad dan menghasilkan apa yang sekarang dikenal dengan bahasa Arab klasik.

Menurut Syauqi Ḍaif, ada dua alasan yang melandasi konservasi bahasa (al-Qur'an). *Pertama*, alasan agama, yaitu obsesi untuk mempertahankan bahasa al-Qur'an agar terselamatkan baik dari segi *faṣāḥah* (*eloquency*) maupun yang lainnya. Apalagi setelah merebaknya praktik *lahn* dalam tradisi oral yang dilakukan oleh orang Arab sendiri maupun non-Arab. *Kedua*, alasan non-agama, yaitu penghormatan dan kebanggaan orang Arab terhadap bahasa mereka, sehingga mereka berusaha menjaganya dari kecacatan dan sekaligus kepunahan, apalagi setelah bahasa Arab tercampur dengan bahasa asing.¹²

Fenomena merebaknya praktik *lahn* di kalangan pejabat negara maupun keturunan non-Arab tersebut berimplikasi pada metode yang digunakan al-Farrā' dalam penulisan karya tafsirnya yang membahas tekstualitas al-Qur'an dalam porsi yang lebih besar, mulai dari analisis struktur kalimat (*i'rāb*) hingga pembahasan susastra (*balāḡah*) dan gaya bahasa (*uṣlūb*). Menurut al-Farrā', hal itu disebabkan bahasa al-Qur'an merupakan sebaik-baiknya stilistika susastra Arab (*inna lughat al-Qur'ān afṣaḥu asālib al-'arabiyyah 'ala al-ittlāq*),¹³ maka untuk memahaminya harus menggunakan seperangkat ilmu linguistik dan sastra Arab.

¹⁰ Muhammad Abed Al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 61-62.

¹¹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufroon A. Mas'adi (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), 136.

¹² Syauqi Ḍaif, *al-Madāris al-Naḥwiyyah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 11.

¹³ Sebagaimana dikutip oleh Abd al-'Alī Sālīm Mukram dalam *al-Qur'ān al-Karīm wa Aṣaruh fī al-Dirāsāt al-Naḥwiyyah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1965), dalam halaman motto.

Oleh karena itu, al-Farrā' menggunakan tiga mekanisme dalam memahami dan mendapatkan makna obyektif al-Qur'an. *Pertama*, analisis terhadap struktur kalimat dan frasa (mikrostruktur). *Kedua*, analisis stilistika al-Qur'an, yakni bagaimana bentuk ungkapan kalimat. *Ketiga*, analisis semantik, yaitu bagaimana pilihan kata (diksi) yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengetahui maksud maknanya.

Terkait dengan itu, al-Farrā' mempergunakan seperangkat ilmu terapan linguistik dan susastra (*balāghah*) seperti (a) ilmu *ma'ānī*, berkenaan dengan analisis struktur kalimat; (b) ilmu *bayān*, berhubungan dengan bentuk-bentuk ekspresi kalimat; dan (c) ilmu *badī'*, bagian yang berkaitan dengan keindahan ungkapan. Perangkat-perangkat linguistik dan susastra tersebut dijadikannya sebagai satu mekanisme pendapatan makna (*āliyāt intāj al-ma'ānī*) dalam *Ma'ānī al-Qur'ān*.

Dalam rangkaian ilmu *ma'ānī*, al-Farrā' melacak bagaimana makna teks al-Qur'an melalui relasi-relasi struktur gramatika dalam kata maupun kalimat, dengan menggunakan berbagai instrumen atau istilah teknis seperti *al-ḥaẓf* (pembuangan; elipsis), *al-ziyādah* (penambahan; afiks), *taqḍīm wa ta'khīr* (susun balik), *istifhām* (kata tanya; interogasi), *tikrār* (pengulangan) dan beberapa teknis lainnya.

Dalam *al-ḥaẓf* (elipsis), misalnya, al-Farrā' memiliki perspektif yang berbeda dengan mufasir lainnya. Baginya, konstruksi *al-ḥaẓf* sangat mirip dengan pengganti yang biasa digunakan, atau ketika konstruksi kalimatnya keluar dari konteks, atau karena beberapa indikasi ekstra tekstual.¹⁴ *Al-ḥaẓf* di sini ada kalanya berfungsi untuk menghapus, membuang, menghilangkan, dan juga untuk menyembunyikan kata dan kalimat. Teori elipsis ini digunakan oleh al-Farrā' dengan tujuan mempersingkat (*ījāz*) dan memperingkas (*ikhtisār*) kalimat, dengan catatan tidak mengurangi kejelasan maknanya dan atau pendengarnya mengerti dengan makna yang dimaksud,¹⁵ seperti adalah dalam QS Ali 'Imrān [3]: 106.

فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ

(Adapun orang-orang yang hitam muram mukanya (kepada mereka dikatakan), “Mengapa kamu kafir sesudah kamu beriman?”). Dalam ayat ini al-Farrā' menjelaskan bahwa huruf syarat *ammā* yang berarti “adapun” harus memiliki pasangan atau jawab syarat *fā'* yang berarti “maka”. Namun dalam ayat tadi huruf *fā'* sengaja dihapus bersamaan dengan kata yang menyertainya yakni *yuqālu*.

¹⁴ Naphthali Kinberg, *Mu'jam Muṣṭalah al-Farrā' fi Kitāb Ma'ānī al-Qur'ān*... 165.

¹⁵ Abd al-Qādir Ḥusāin, *Aṣar al-Nuḥāt fi al-Baḥṣi al-Balāgi*... 134.

Karena, ketika kata yang berfungsi menyertai huruf *fa'* itu terhapus, dengan sendirinya huruf (*fa'*) itu pun ikut terhapus.¹⁶

Adapun contoh eliptik kata terdapat dalam al-Baqarah ayat 60:

اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحِجْرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا

(Pukullah batu itu dengan tongkatmu, lalu memancarlah daripadanya dua belas mata air). Menurut al-Farrā', struktur kalimat itu aslinya adalah "Pukullah dengan tongkatmu, kemudian Musa memukulkan tongkatnya, lalu keluarlah dua belas mata air dari batu tersebut (*iḍrib bi-‘aṣāka al-ḥajar faḍaraba fa-nfajarat*). Maksudnya, keluarnya mata air setelah Musa memukulkan tongkatnya, bukan setelah perintah Tuhan kepada Musa. Kasus eliptik di sini terletak pada dibuangnya frasa "Musa memukulkan tongkatnya (*faḍaraba*). Pembuangan itu karena untuk mempersingkat ungkapan jawaban,¹⁷ di samping dapat memperjelas makna dan tidak mengubah substansinya. Kasus yang senada juga terjadi dalam al-Syua'arā' [26]: 63; *iḍrib bi-‘aṣāka al-baḥra fa-nfalaqa* (Pukullah lautan dengan tongkatmu maka akan terbelah).

Kasus eliptik lain dapat dilihat dalam ayat ke 7 surat al-Baqarah:

خَسَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً

(Allah telah mengunci hati, pendengaran, dan penglihatan mereka hingga tertutup rapat). Menurut al-Farrā', eliptik dalam susunan ayat tersebut adalah dibuangnya kata *ja'ala* yang terletak setelah frase *khatamallāh ‘alā qulūbihim wa ‘alā sam’ihim* (Allah telah mengunci hati dan pendengaran mereka). Susunan ayat tersebut adalah *khatamallāh ‘alā qulūbihim wa ‘alā sam’ihim, wa ja'ala ‘alā abṣārihim gisyāwah*, sama seperti yang terdapat dalam surat al-Jāsiyah [45]: 23):

وَحَسَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً

(Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya?). Alasan eliptik dalam surat al-Baqarah di atas karena telah diketahuinya makna kalimat, di samping sebagai salah satu indikator keindahan ungkapan al-Qur'an. Sebagaimana kelaziman orang Arab berkata, "Seseorang memperoleh uang, kemudian ia membangun rumah, pembantu, pelayan, pakaian, perhiasan dan sebagainya." Obyek 'pembantu, pelayan, pakaian, perhiasan serta yang lainnya' tidaklah menjadi bagian dari kata kerja "membangun," melainkan

¹⁶ Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Ziyād al-Farrā', *Ma'āni al-Qur'ān*, ed. Fātin Muḥammad Khafīl al-Labūn (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabiyya, 2003), Juz I, 168-169.

¹⁷ *Ibid.*, juz I, 39.

obyek dari kata kerja “membeli” yang secara umum bisa dimengerti agar kalimat menjadi tidak terlalu panjang.¹⁸

Al-Farrā’ juga mempergunakan teori *al-ḥaẓf* ini untuk memperbedakan Allah dengan makhluk-Nya, seperti pembuangan *alif*-nya kata *ism* dalam *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*. Menurutny, pembuangan *alif* kata *ism* dalam lafal *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* di permulaan surat al-Qur’an itu telah disepakati ahli qira’at dan penulis mushaf. Namun mereka tidak membuang *alif* dalam lafal *fasabbih bismi rabbik al-‘aẓīm* (QS al-Wāqī’ah [56]: 74). Pembuangan *alif* pada lafal *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* di permulaan surat al-Qur’an disebabkan materinya terletak pada bagian yang dikenal dan diketahui maknanya oleh pembaca. Pembuangan itu untuk memperingkas (*ījāz*) dan efisiensi (*taqīl*) kata yang sudah diketahui maknanya, sebagaimana yang menjadi kebiasaan orang Arab. Sedangkan penetapan *alif* pada *fasabbih bismi rabbik al-‘aẓīm* itu disebabkan untuk membedakan Allah dengan makhluk, sebagaimana kata al-Farrā’, “Janganlah membuang *alif*-nya kata *ism* yang disandarkan kepada selain Allah Taala, juga jangan membuangnya dengan tanpa *ba’ sifat* [menurut orang Kufah, *sifat* terdiri dari *huruf jar* dan *zaraf*]...”¹⁹

Selain *al-ḥaẓf*, instrumen linguistik lainnya yang digunakan al-Farrā’ adalah *ziyādah* (tambahan, afiks). Dalam *Ma’ānī al-Qur’ān*, al-Farrā’ tidak menyebutkan dan menjelaskan fungsi afiks. Al-Farrā’ hanya menentukan huruf-huruf yang dikategorikan sebagai afiks, yang ada kalanya berbentuk: (1) sisipan atau tambahan; di awal kata (yang disebut *prefiks*), di belakang (*sufiks*) seperti *āni* untuk *taṣniyah*, di depan sebagai prefiks interogatif seperti *a*, artikel tentu (*definite article*: artikel yang membatasi nomina yang belum diketahui sebelumnya); (2) tambahan kata yang tidak membawa pemaknaan baru; (3) melebihkan dalam jumlah; dan (4) menyisipkan kata dalam kalimat.²⁰

Contoh dari tambahan prefiks adalah terdapat dalam al-Kahfi [18]: 62.

□ إِنَّا غَدَاءًا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا

(Bawalah kemari makanan kita; sesungguhnya kita telah merasa letih karena perjalanan kita ini). Struktur asli kalimat tersebut adalah *ītinā bigadāinā*.

¹⁸ *Ibid.*, juz I, 20.

¹⁹ *Ibid.*, juz I, 10.

²⁰ Naphthali Kinberg, *Mu’jam Mustalah al-Farrā’ fi Kitāb Ma’ānī al-Qur’ān*... 314-315.

Tambahan dalam ayat tadi berbentuk prefiks *ā*, karena adanya huruf *ba'* sesudahnya yang dibuang.²¹

Sedangkan contoh *ziyādah* yang berbentuk sufiks terdapat dalam surat Ali Imran [3]: 26.

□ اٰقُلْ اَللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ

(Katakanlah, "Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki). *Ziyādah* dalam ayat itu berbentuk sisipan di belakang (*sufiks*), yakni dua *mim* pada akhir kata *Allāh*. Dua "mim" tersebut berfungsi sebagai pengganti munada *yā: yā Allāh*.²²

Selanjutnya adalah instrumen *ma'ānī taqḍīm wa ta'khīr* (susun balik). Analisis ini seperti terdapat dalam surat al-Taubah [9]: 55:

□ فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيٰةِ الدُّنْيَا

(Janganlah harta benda dan anak-anak mereka menarik hatimu. Sesungguhnya Allah menghendaki, dengan harta benda dan anak-anak itu, untuk menyiksa mereka dalam kehidupan di dunia). Struktur kalimat ayat ini aslinya adalah *falā tu'jibka amwāluhum walā aulāduhum fi al-ḥayāti al-dunyā* (Janganlah harta benda dan anak-anak menarik hatimu dalam kehidupan dunia). Sedangkan sisa struktur kalimat lainnya terletak di belakang, tetapi tekanan makna dari unsur kalimat tersebut adalah Tuhan akan memberikan hukuman kepada mereka di akhirat kelak.²³

Contoh lainnya adalah dalam al-Anbiyā' [21]: 3,

□ وَاَسْرَوْا النَّجْوٰى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا

(Dan mereka yang zalim itu merahasiakan pembicaraan mereka). Al-Farrā' memahami ayat tersebut memiliki susun balik, karena asal dari susunan kalimatnya adalah *wa al-lazīna ḡalamū asarrū al-najwā*. Frasa *wa al-lazīna ḡalamū* merupakan subyek, sedangkan *asarrū* merupakan predikat dan *al-najwā* adalah obyeknya.²⁴ Susunan ayat tersebut berimplikasi pada penekanan makna terhadap frasa yang pertama, yakni *asarrū al-najwā*, sedangkan *al-lazīna ḡalamū* tidak mendapatkan penekanan makna. Fungsi yang bisa dipahami dari struktur kalimat tersebut membawa kepada arti bahwa perbuatan yang dilakukan

²¹ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*...Juz II, 134.

²² *Ibid.*, Juz I, 151-152.

²³ *Ibid.* juz I, 318.

²⁴ *Ibid.*, juz II, 170.

(merahasiakan pembicaraan) lebih penting dalam konteks ayat tersebut ketimbang pelaku perbuatan tersebut yakni orang-orang yang zalim.

Adapun untuk contoh instrumen kata tanya (*istifhām*), terdapat dalam al-Baqarah [2]: 69,

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَبًا﴾

(*Mohonlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menerangkan kepada kami apa warnanya*). Menurut al-Farrā', kata tanya "mā" dalam konteks ayat ini memiliki dua posisi gramatik: sebagai kata hubung (*ṣilah*, konjungsi) dan sebagai kata tanya (*istifhām*). Sedangkan frasa "warnanya" (*lawnuhā*) merupakan nomina, karena ia berada dalam posisi setelah mā. Untuk susunan kalimat seperti ini, kata tanya mā menjadi pelengkap kalimat yang terjemahannya adalah "jelaskan kepada kami warna apa yang dimiliki sapi tersebut?" (*bayyin lanā ayyu syai'in lawnuhā*). Penjelasan al-Farrā' mengenai *istifhām* ini memuat kemungkinan bentuk dan posisi gramatik dari kata *ayyun*, tergantung kepada struktur kata dan kalimat. Menurut al-Farrā', kata tersebut memiliki peran penting dalam hal penentuan struktur, apakah kalimat memiliki kata tanya dan memang menjadi kalimat yang isinya bertanya, ataukah hanya merupakan kalimat biasa, bukan merupakan pertanyaan (*istifhām*).²⁵

Selain dengan beberapa perangkat *ilmu ma'anī* di atas, al-Farrā' juga menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan beberapa elemen-elemen susastra Arab (*bayān*) seperti *majāz* (metafora), *tasybīh* (penyerupaan), *tamsīl* (perumpamaan), *isti'ārah* (peminjaman kata atau ungkapan), dan *kināyah* (kiasan). Rangkaian ilmu *bayān* itu dijadikannya sebagai alat untuk melacak bagaimana ungkapan dan pemaparan al-Qur'an, agar makna ayatnya bisa diketahui.

Majāz merupakan satu tema yang menjadi pusat perhatian penafsiran al-Qur'an pada masa al-Farrā'. Secara historis, konsep *majāz* ini tumbuh dan berkembang karena adanya upaya interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan interpretasi-interpretasi yang sejalan dengan dasar-dasar rasionalitas, yang dalam hal ini diwakili oleh kaum Mu'tazilah.²⁶ Meskipun al-Farrā' tidak menggunakan kata *majaz* dalam *Ma'anī al-Qur'an*, tapi *tajawwuz* (yang berarti

²⁵ *Ibid.*, juz I, 43.

²⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Khoiran Nahdliyyin (Jakarta: International Center of Islam and Pluralism [ICIP], 2004), 170.

melebihi) dalam penjelasannya, kedua istilah tersebut digunakannya untuk sebuah penafsiran yang melampaui batas-batas gramatikal.

Salah satu contohnya adalah dalam penafsirannya terhadap surat al-Baqarah [2]: 16,

فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

(Maka perniagaan mereka tidak akan beroleh untung). Menurut al-Farrā', penyandaran kata *riḥ* (beruntung) kepada *tijārah* (perniagaan) ini melampaui batas-batas gramatika dan stilistika, karena dalam bahasa Arab keseharian kalimat itu tidaklah lazim digunakan dalam pengertian seperti di atas. Kalimat ini merupakan bentuk ungkapan yang melebihi (*tajawwuz*) ungkapan yang sebenarnya (*ḥaqīqī*: denotatif). Yang lazim digunakan adalah kata *bay'* (jual beli), sebuah aktivitas yang bisa mendatangkan keuntungan maupun mengakibatkan kerugian. Seperti ungkapan “jual belimu untung dan rugi” (*rabiḥa bay'uka wa khasira bay'uka*). Untuk itu, kata *tijārah* merupakan pilihan al-Qur'an yang mewakili aktivitas sekaligus pelaku perniagaan.²⁷

Dengan demikian, *majāz* yang disandarkan pada kata *tijārah* tidak sampai menyebabkan kerancuan makna sebab ada keterkaitan erat antara pedagang dan barang dagangan yang menghasilkan keuntungan atau kerugian. Secara susastra, ungkapan *famā rabiḥat tijāratuhum* merupakan ungkapan yang bagus dan secara langsung dapat dipahami maknanya oleh audien (*mukhāṭab*), yaitu keuntungan seorang pedagang melalui perdagangannya, meski dalam keseharian tidak lazim digunakan. Hal yang sama juga terjadi dalam surat Muḥammad [47]: 21, *faizā 'azama al-amr* (Apabila telah tetap perintah). Arti awal dari frasa tersebut adalah “bermaksud” yang kemudian dipinjam dan dialihkan menjadi sesuatu yang dimaksudkan atau dikehendaki.²⁸ Kalimat *rabiḥat tijāratuhum* merupakan kalimat verbal yang menekankan makna *tajawwuz* untuk menunjukkan makna *majāz* dengan menyandarkan makna kata kerja (*fi'l*) kepada sesuatu yang bukan pelakunya (*isnād al-fi'l ilā gairi fā'ilihā*).

Kasus lain yang memiliki pengertian *tajawwuz*, menurut al-Farrā', adalah kata sujud dalam Ali 'Imrān [3]: 113.

يُلَوْنُ آيَاتِ اللَّهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

²⁷ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*... Juz I, 21

²⁸ *Ibid.*

(Mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, dan mereka juga bersujud). Menurut al-Farrā', kata "sajada" berarti shalat, bukan sujud dalam pengertian yang kita kenal yakni mencium tanah. Hal itu karena bacaan al-Qur'an tidak boleh dikumandangkan pada waktu ruku' maupun sujud.²⁹ Pemaknaan yang dilakukan al-Farrā' ini memungkinkan adanya perluasan arti kata itu. Hubungan antara sujud dengan shalat merupakan relasi antara cabang atau bagian dengan keseluruhan (*al-juzz 'alā al-kull*), karena bersujud merupakan bagian dari aktivitas shalat dan, oleh karenanya, bersujud mewakili shalat itu sendiri.

Selain *majāz* di atas, instrumen lain yang digunakan oleh al-Farrā' adalah *tasybīh* (penyerupaan) dan *tamsīl* (perumpamaan). Dua istilah itu oleh al-Farrā' dianggap sinonim. Al-Farrā' menggunakan dua istilah tersebut untuk mengetahui substansi kalimat dan ungkapan susastra al-Qur'an. Seperti terdapat dalam surat al-Baqarah [2]: 17.

مِنْهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْوَدَّ نَارًا

(Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api). Ayat ini merupakan satu perumpamaan yang *musyabbah* (yang diserupakan)nya berbentuk jamak (mereka), sedangkan *musyabbah bih* (yang menyerupai) berbentuk tunggal (*mufrad*). Hal senada juga terdapat dalam surat Luqmān [31]: 28; *Dan tidaklah Dia menciptakan dan membangkitkan kamu (sekalian) kecuali seperti satu jiwa*, di mana redaksi yang digunakan adalah berbentuk jamak padahal yang dimaksud adalah tunggal. Menurut al-Farrā', perumpamaan itu ditujukan untuk menjelaskan *perbuatan*, bukan pelakunya.³⁰ Karena itu, *ẓulumāt* merupakan perumpamaan dan penyerupaan yang diserupakan kepada orang-orang munafik karena keingkaran mereka.³¹

Adapun perangkat lainnya adalah *isti'ārah*. *Isti'ārah* merupakan peralihan makna dari kata ataupun suku kata (ungkapan) yang memiliki makna dasar atau makna asli kemudian beralih ke makna lainnya yang terkadang melampaui batas-batas leksikalnya. *Isti'ārah* ini digunakan oleh al-Farrā' maupun mufasir lainnya untuk mengetahui redaksi kalimat atau membandingkan kata untuk mendapatkan makna baru. Contohnya adalah surat Ali 'Imran [3]: 153.

فَاتَّابِكُمْ غَمًّا يَغْمُ

²⁹ *Ibid.*, 180.

³⁰ *Ibid.*, 21-22

³¹ *Ibid.*, 23.

(Maka Allah menimpakan atas kamu kesedihan atas kesedihan). Menurut al-Farrā', kata *al-isābah* di atas berarti 'iqāb (cobaan, ujian), sebagaimana ungkapan orang Arab, *la'in ataitanī la'usībannaka* (Bila engkau datang, saya akan mengujimu). Maka dari itu, maknanya ayat tersebut adalah bahwa Allah tidak menimpakan kekalahan dan peperangan kepada kaum Muslim di perang Uhud, tetapi hanya menguji mereka dengan kekalahan tersebut.³² Kasus ayat yang senada terdapat dalam surat Ali 'Imrān [3]: 21 dan al-Taubah [9]: 34.

Adapun elemen lainnya dari *bayān* adalah *kināyah* (kiasan). *Kināyah* merupakan keniscayaan ungkapan yang digunakan untuk menjelaskan sesuatu yang disamarkan atau yang tidak disenangi kekonkretannya.³³ Menurut al-Farrā', *kināyah* adalah sesuatu yang "tersimpan" (tersembunyi/tidak langsung) atau sesuatu yang tidak konkret dan tidak kentara, yang merupakan satu bentuk keunggulan bahasa al-Qur'an.³⁴

Salah satu contoh *kināyah* adalah interpretasi al-Farrā' terhadap surat Fuṣṣilat [41]: 20, *sam'uhum wa absāruhum wa julūduhum* (pendengaran, penglihatan, dan kulit mereka menjadi saksi). Menurut al-Farrā', kata *julūd* (kulit) berarti *żakar*. Penetapan makna yang senada juga ia lakukan terhadap 235 surat al-Baqarah, *wa lākin lā tuwā'idūhunna sirran* (tetapi janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara sembunyi-sembunyi). Maksud konteks ayat ini berarti *nikah*.³⁵

Begitupun interpretasi al-Farrā' terhadap al-Baqarah [2]: 223; *nisā'ukum ḥarsun lakum fa'tū ḥarsakum annā syi'tum* (Istri-istrimu adalah ladang tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah ladang bercocok tanammu itu seperti apa saja kamu mau). Kata *ḥars* dalam ayat ini ditafsirkan al-Farrā' dengan *al-farj*. Jadi maknanya, masukilah *farj* istrimu semaumu. Ayat ini turun untuk menepis orang Yahudi yang beranggapan bahwa apabila seorang suami menggauli *qubul* istrinya dari arah belakang maka anak yang dilahirkannya akan juling.³⁶ Hal senada juga terdapat dalam al-Mā'idah [5]: 6,

جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْعَائِطِ

³² *Ibid.*, 176.

³³ Muḥammad Zaglūl Salām, *Aṣar al-Qur'ān fī Taṭawwur al-Naqdi al-'Arabi...* 55.

³⁴ Abd al-Qādir Ḥusain, *Aṣar al-Nuḥāt fī al-Baḥṣi al-Balāgi...* 159.

³⁵ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'an*, juz III, 16.

³⁶ *Ibid.*, juz I, 110.

(Jika kamu kembali dari kakus). Menurut al-Farrā', kata *gāiṭ* adalah metonimie dari hadas.³⁷ Dengan demikian, al-Farrā' menggunakan instrumen kināyah ini sebagai media analisis untuk menjelaskan makna ungkapan yang samar.

Selain beberapa perangkat *ma'ānī* dan *bayān* di atas, al-Farrā' juga menggunakan perangkat *ilmu badī'* untuk memahami bagaimana keunikan gaya tutur yang dimiliki al-Qur'an dan bagaimana makna yang ada dalam teks al-Qur'an bisa dilahirkan. Dalam hal ini al-Farrā' menggunakan *taujīh*, *musyākilah* dan *al-fawāsil al-Qur'aniyyah*.

Taujīh merupakan satu instrumen *badī'* untuk melacak ungkapan yang mengandung dua hal yang berbeda dalam maknanya: satu berkonotasi positif dan satu lagi negatif. Adapun contoh *taujīh* terdapat dalam surat al-Baqarah [2]: 104:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا . . .

(Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad) “*rā'ina*”, tetapi katakanlah “*unẓurnā*”). *Rā'inā* merupakan derivasi dari kata *al-rā'ā* al-murā'āh–*mubālagah* dari kata *al-ra'yu* yang berarti menjaga (*ḥifẓ*). Dalam ayat ini al-Farrā' menginterpretasikannya dengan dua makna yang berbeda. Pertama, *rā'inā* yang bermakna celaan (*ẓam*) sebagaimana yang lazim di kalangan Yahudi yaitu untuk mengumpat dan mencaci, yang berarti pandir atau dungu (*ḥumqan*). Kedua, *rā'inā* berarti pujian (*madḥ*) sebagaimana yang dilakukan oleh orang Islam yang mencintai dan melindungi Nabi demi mendapatkan pertolongannya. Sedangkan kalimat *unẓurnā*, menurut al-Farrā', berarti *intaẓirnā* (tunggulah kami) bukan *anzirnā* (tanggguhkanlah kami) sebagaimana permintaan iblis, *anzirnī ilā yaumi yuba'sūn* (Tanggguhkanlah saya hingga hari mereka dibangkitkan) (QS al-A'raf [7]: 14)³⁸

Adapun instrumen kedua dari *badī'* adalah *al-musyākalah*. *Al-musyākalah* merupakan satu instrumen *badī'* untuk melacak kata atau kalimat yang sama dan terletak dalam satu rangkaian ungkapan tetapi memiliki makna yang berbeda. Seperti dalam Ali 'Imrān [3]: 54,

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

(Orang-orang kafir itu membuat tipu daya, dan Allah membalas tipu daya mereka itu. Dan Allah sebaik-baik pembalas tipu daya). Menurut al-Farrā', ayat ini turun pada peristiwa pembunuhan Nabi Isa a.s. Nabi Isa memasuki sebuah rumah yang

³⁷ *Ibid.*, juz I, 220.

³⁸ *Ibid.*, juz I, 60.

memiliki lubang angin (perforasi), kemudian Allah membantunya dengan mengutus malaikat Jibril, lalu mengangkatnya ke langit melalui perforasi itu. Kemudian seseorang masuk rumah untuk membunuhnya dan Allah swt. menyerupakan orang itu dengan Nabi Isa. Karena tidak menemukan Nabi Isa di dalam rumah, orang itu lantas keluar rumah seraya berkata, “Tak seorang pun di dalam rumah!” Namun orang-orang malah membunuhnya karena menganggap dia itu Isa. Al-Farrā’ menafsirkan kata *makar* dalam ayat tersebut dengan “mendekati secara berangsur-angsur” (*istidrāj*), bukan tipu daya terhadap makhluk-Nya.³⁹

Uraian-uraian mengenai *ma’ānī*, *bayān*, *badi’* dan berbagai problem gramatika di atas telah menunjukkan konsentrasi dan konsistensi al-Farrā’ terhadap pemecahan problem *i’rāb* dan semantik al-Qur’an dalam perspektif ilmu bahasa sebagaimana yang dinyatakan di pengantarnya dalam kitab *Ma’ānī al-Qur’ān*, yakni *Tafsir Musykil I’rāb al-Qur’ān wa Ma’ānīh*. Berbagai perangkat tersebut digunakan untuk mengungkapkan makna dan keindahan gaya tutur al-Qur’an melalui relasi-relasi struktural dalam kata maupun kalimat berdasarkan prinsip-prinsip (kaidah) kebahasaan dan sastra.

3. Sumber-Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran merupakan acuan dasar mufasir dalam menggali bahan-bahan untuk sebuah konstruksi tafsirannya. Sumber penafsiran yang digunakan satu mufasir dengan mufasir lainnya itu berbeda, dan biasanya sesuai dengan kecenderungan dan latar belakang disiplinnya. Sehingga ada kalanya satu mufasir mengunggulkan teks dasar Islam seperti al-Qur’an, hadis atau riwayat, dan ada juga yang mengunggulkan sumber atau acuan lain seperti israiliyyat, syair Arab klasik (Badui), *qirā’at* dan lain sebagainya. Namun yang pasti, al-Qur’an adalah sumber utama (*al-aṣl al-awwal*) penafsiran yang darinya juga sumber-sumber lainnya bermuara.

Sebagai pakar bahasa dan gramatika Arab (*naḥw*), sumber-sumber penafsiran yang digunakan al-Farrā’ pun tak lepas dari disiplin yang menjadi afinitasnya. Karakteristik keilmuan al-Farrā’ sebagai ahli bahasa dan gramatika Arab telah memengaruhi fokus kajiannya terhadap al-Qur’an. Karena itu, selain merujuk pada al-Qur’an, al-Farrā’ menggunakan satu sumber yang

³⁹ *Ibid.*, juz I, 162.

diunggulkannya dalam menggali bahan-bahan untuk konstruksi tafsirannya yaitu *qirā'at*.

Dalam kitab *Ma'ānī al-Qur'ān*, al-Farrā' banyak menjadikan *qirā'at* sebagai alat bantu untuk melacak keragaman bacaan yang tersebar. Hal ini dilakukannya untuk melacak turunan makna kata yang tepat dan kerancuan makna bisa ditepikan. Dengan pelacakan keragaman *qirā'at* itu, makna teks dapat diungkapkan dan bahkan beberapa kemungkinan makna akan tergal, karena fungsi *qirā'at* adalah untuk memerinci dan menjelaskan lafal yang digunakan oleh al-Qur'an.

Pemakaian *ahli qirā'at* dalam porsi yang besar dalam kitab *Ma'ānī al-Qur'ān* adalah untuk penguat (*syawāhid*) tafsirannya. Hal ini sejalan dengan tujuan ditulisnya kitab *Ma'ānī al-Qur'ān*, yakni untuk mengurai masalah *i'rāb* dan pemaknaan al-Qur'an, sebagaimana dikatakan al-Farrā' di permulaan kitabnya.⁴⁰

Di antara alasan al-Farrā' menggunakan dan mengutamakan *qirā'at* sebagai sumber penafsirannya terhadap al-Qur'an daripada yang lainnya adalah: (1) *qirā'at* itu tidak mengubah arti, tetapi dengannya pesan-pesan ilmiah al-Qur'an dapat dikupas melalui forma ucapan (*lafẓ*), karena *lafẓ* adalah sarana pengungkapan makna (*khadam al-ma'ānī*) dan dibangun untuk memerinci (*tafṣīl*) dan menjelaskan (*bayān*) lafal.⁴¹ Dalam hal ini, al-Farrā' menggunakan *qirā'at* yang disepakati oleh *qurrā'*; (2) *qurrā'* itu lebih tahu *ta'wīl* al-Qur'an ketimbang ahli hadis;⁴² (3) *qirā'at* memiliki implikasi penting terhadap makna.⁴³

Salah satu contohnya adalah interpretasinya terhadap surat al-Najm [53]: 32,

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثَمِ

(Orang-orang yang menjauhi *dōsa-dosa* besar). Dalam menjelaskan ayat ini al-Farrā' merujuk pada qira'at Yahya ibn Waṣāb yang membaca *kabā'ir* dengan tunggal (*ifrād*), *kabīr* –seperti bacaan Ḥamzah, al-Kisā'i, dan Khalaf. Menurutnya, penunggalan kata tersebut karena yang dimaksud ayat tersebut adalah dosa besar yakni syirik, sebagaimana interpretasi yang dilakukan oleh Ibn Abbās.⁴⁴

⁴⁰ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*... juz I, 9.

⁴¹ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*... juz II, 334.

⁴² Naphthali Kinberg, *Mu'jam Muṣṭalah al-Farrā' fi Kitāb Ma'ānī al-Qur'ān* ... 44.

⁴³ Muṣṭafa al-Ṣāwī al-Juwainī, *Manāhij fi al-Tafsīr*... 52.

⁴⁴ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*... juz III, 97.

Selain itu, al-Farrā' juga menafsirkan ayat al-Qur'an dengan merujuk *qirā'at* yang populer. Seperti interpretasinya dalam surat al-Ṣaffāt [37]: 12.

﴿أَبَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾

Kata '*ajibta* ada yang membaca huruf *ta*'-nya dengan *nasb* (fathah), '*ajibta*, dan ada yang membacanya dengan *marfu*' (ḍammah), '*ajibtu*. Al-Farrā' membacanya dengan *rafa*', sebagaimana bacaan 'Ali, Ibn Mas'ūd, dan Ibn Abbās. Dalam hal ini, al-Farrā' merujuk riwayat Syaḡīq yang berkata, "Saya membaca ayat ini di depan Syuraiḡ, kemudian dia berkata, 'Sesungguhnya Allah tidak pernah merasa takjub terhadap sesuatu apa pun karena sifat takjub hanya dimiliki oleh mereka yang tidak mengetahui sesuatu yang ditakjubinya'." Menurut al-Farrā', "Sekalipun sifat takjub disandarkan kepada Allah swt., tidak berarti hal itu sama seperti sifat takjub pada manusia. Seperti firman Allah, *Fayaskharūna minhum sakhirallāhu minhum* (Maka orang-orang munafik menghina mereka (mukmin). Allah akan membalas penghinaan mereka) (QS al-Taubah [9]: 79), tidak berarti bahwa *sikhir* Allah itu sama seperti sifat *sikhir* pada manusia. Demikian pula dengan firman Allah swt. *Allāhu yastahzi'u bihim*. (Allah akan mengolok-olok mereka) (QS al-Baqarah [2]: 15). Meskipun demikian, bacaan *naṣab* (fathah) pada huruf *ta*' tetap dapat diterima karena sebagian mufasir membacanya demikian."⁴⁵ Begitu juga ketika dia menafsirkan al-Ḥasyr [59]: 2, (*Mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang yang beriman*).

Selain *qirā'at*, al-Farrā' juga menggunakan syair atau puisi Arab sebagai salah satu acuan penguat (*syawāhid*) tafsirannya. Al-Farrā' mengembalikan perumpamaan dalam al-Qur'an kepada cara pengungkapan orang Arab karena al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka. Al-Farrā' berusaha menjelaskan susunan kalimat dengan merujuk pada bait-bait syair atau ungkapan al-Qur'an sendiri untuk menjelaskan makna yang sesuai.⁴⁶ Perujukan pada bait-bait syair ini dalam rangka melacak turunan makna terdekat secara linguistik, bukannya pada penafsiran al-Qur'an dengan bait-bait syair Arab klasik, bukannya menjelaskan makna ayat dengan makna bait-bait puisi. Metode yang digunakan al-Farrā' ini melanjutkan apa yang jauh hari pernah dikatakan oleh Ibnu Abbās, "Jika kalian

⁴⁵ *Ibid.*, Juz II, 336.

⁴⁶ Muḡammad Zaglūl Salām, *Asar al-Qur'an fī Taṭawwur al-Naqdi al-'Arabi...* 52.

bertanya kepadaku tentang kalimat yang ganjil dalam al-Qur'an, cobalah untuk mencarinya dalam syair, sebab syair adalah referensi bangsa Arab."⁴⁷

Pernyataan Ibnu Abbas di atas memang kontekstual, karena syair Arab pra-Islam merupakan "bahasa Arab murni" yang tidak pernah kehilangan relevansinya bagi penafsiran al-Qur'an. Puisi-puisi atau syair-syair Arab tersebut dapat memperjelas maksud pilihan kata (diksi) al-Qur'an. Karena dengan syair Arab pra-Islam tersebutlah nilai ilmiah al-Qur'an bisa terpelihara. Apalagi gaya bahasa yang diungkapkan al-Qur'an sama dengan gaya puisi Arab pra-Islam. Dengannya pula makna ayat-ayat al-Qur'an dapat terlacak.⁴⁸ Dan bagi orang Arab sendiri syair merupakan puncak keindahan dalam sastra yang merupakan produk gubahan yang dihasilkan dari kehalusan perasaan dan keindahan daya imajinasi. Karena itu, tak heran jika orang Arab lebih menyenangi syair ketimbang dengan hasil sastra lainnya.

Salah satu contohnya adalah interpretasinya al-Farrā' terhadap QS al-Qalam [68]: 42.

﴿يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾

(Pada hari betis disingkapkan dan mereka dipanggil untuk bersujud; maka mereka tidak kuasa). Menurutnya, para ulama sepakat membaca rafa' ya'. Namun, Ibn Abbas meriwayatkannya dengan bacaan ta' yang dirafa'kan sehingga maksud kata ungkapan ini adalah hari kiamat.⁴⁹ Sebagaimana dalam bait syairnya Sa'd ibn Mālik:

﴿كَشَفَتْ لَهُمْ عَنْ سَاقِهَا وَبَدَأَ مِنَ الشَّرِّ الْبَرَّاحُ﴾

(Tersingkaplah bagi mereka betisnya; segala rahasia tampak tiada penghalang).

Sebagaimana mufasir lainnya, bagi al-Farrā' syair dan puisi serta mekanisme produksi maknanya merupakan media yang tidak bisa diabaikan di dalam mengkaji al-Qur'an. Semua itu merupakan perangkat untuk mengkaji al-Qur'an. Karena itu, syair atau puisi menjadi seperangkat ilmu bantu yang niscaya dan tidak terhindarkan di dalam upaya memahami makna al-Qur'an.

Namun demikian, penggunaan syair untuk memahami makna ayat-ayat al-Qur'an ternyata tidak selamanya sukses. Seperti penafsiran al-Farrā' terhadap sifat Allah dalam surat al-Qaṣaṣ ayat [28]: 88, masih menyisakan masalah.

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

⁴⁷ Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1951, 119

⁴⁸ J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern...* 92-98.

⁴⁹ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān...* juz III, 177.

(Segala sesuatu akan hancur kecuali “wajah”-Nya). Al-Farrā’ mengartikan *illā wajjah* sebagai *illā huwa* dengan merujuk syair Arab yang berbunyi,

رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَبَّالْتُمْ مُحْصِيَهُ

(Aku meminta ampun kepada Allah atas dosa-dosaku yang tak mungkin dapat kuhitung: wahai Tuhan hamba-hamba, kepada-Mulah wajah dan amalku tertuju). Maksudnya, kepada-Nyalah kuhadapkan seluruh perbuatanku.⁵⁰ Padahal yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah “wajah” Allah swt., bukan wajah manusia.

Namun demikian, apa yang dilakukan al-Farrā’ sama seperti aktivitas ilmiah yang terjadi di permulaan Islam yang digulirkan dalam rangka melindungi al-Qur’an dari kesewenang-wenangan orang-orang non-Arab, yakni dengan merujuk pada sumber-sumber utama kesusasteraan Arab, yakni al-Qur’an, qirā’at dan syair Arab. Yang jelas, sumber-sumber kesusasteraan tersebut memerankan peran penting dalam menentukan atau mendefinisikan karakteristik-karakteristik teks al-Qur’an.

III. Kesimpulan

al-Farrā’ dalam kitab tafsirnya dengan metode linguistik dan sastra dengan alasan bahasa dan sastra al-Qur’an merupakan *absolute beauty (afṣaḥu asālīb al-lugawiyyah wa al-balāgiyyah)* dari semesta sastra non-wahyu yang ada. Mulai dari diksi, gaya tutur, struktur kalimat, efek fonetik yang ditimbulkan, hingga pesona-pesona lainnya yang menunjukkan keindahannya. Hal yang dibangunnya adalah ia mencoba meletakkan status tekstualitas al-Qur’an dengan melihat karakter dasarnya yang metatekstual dan *self referential* dan untuk menentukan suatu pemahaman yang obyektif terhadap pemahaman teks tersebut agar kejelasan makna (*īdāḥ al-ma’nā*) dapat terwujud. Adapun mekanisme pendapatan makna yang dilakukan al-Farrā’ dalam kitabnya adalah: *pertama*, analisis terhadap struktur kalimat dan frasa (mikrostruktur). *Kedua*, analisis stilistika al-Qur’an, yakni bagaimana bentuk

⁵⁰ *Ibid.*, juz II, 271.

ungkapan kalimat. *Ketiga*, analisis semantik, yaitu bagaimana pilihan kata (diksi) dan kosakata yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengetahui bagaimana makna dasar dan makna relasional. Tiga mekanisme tersebut sejalan dengan apa yang menjadi tujuan ditulisnya kitab *Ma'ānī al-Qur'ān*, untuk mengurai persoalan *i'rāb* dan semantik al-Qur'an. Bahkan al-Farrā' mencoba menembus kebekuan makna dan menjelaskan struktur kalimat dengan metode kontekstualisasi seiring dengan gaya bahasa syair dan ungkapan Arab melalui berbagai peranti linguistik dan susastra.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. "Al-Ta'wīl Al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *al-Jāmi'ah* vol 39/2, July-Desember 2001.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Khoiran Nahdliyyin. Jakarta: International Center of Islam and Pluralism [ICIP], 2004.
- Daif, Syauqi *al-Madāris al-Nahwiyyah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Ziyād. *Ma'ānī al-Qur'ān*, ed. Fātin Muḥammad Khafīl al-Labūn, Juz I. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabiy, 2003.
- Jabiri, Muhammad Abed *Post-Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Juwayni, Muṣṭafā al-Ṣāwī. *Manāhij fī al-Tafsīr*. Iskandaria: Mansya'at al-Ma'ārif, t.th.
- Khuli, Amin dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiran Nahdhiyyin Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Kinberg, Napthali. *Mu'jam Muṣṭalaḥ al-Farrā' fī Kitāb Ma'ānī al-Qur'ān (A Lexicon of al-Farrā' Terminology in His Qur'an Commentary: with Full Definitions, English Summaries and Extensive Citations)*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufroon A. Mas'adi. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.

- Mukram, Abd al-‘Āli Sālim. *al-Qur’ān al-Karīm wa Ašaruh fī al-Dirāsāt al-Nahwiyyah* Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1965.
- Salām, Muḥammad Zaglūl. *Ašar al-Qur’ān fī Taṭawwur al-Naqdi al-‘Arabi ilā Ākhir al-Qarni al-Rābi’ al-Hijriy*, cet III. Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th.
- Suyūṭi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1951.
- Tabari, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, edisi Maḥmud Muḥammad Syakir, Jilid VI Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1971.

PLURALITAS AGAMA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

(KONSEP *AHL AL-KITĀB* DALAM PEMIKIRAN M. QURAIISH SHIHAB)

Ahmad Zainal Abidin*

Abstract

Among the Contribution of M. Quraish Shihab in contemporary Qur'anic Interpretation is his notion on religious plurality according to the Qur'an. Religious Plurality as root of religious pluralism is among the most rigorous issues Muslims must deal with pertinent to their responsibility to offer a kind of solution to the pluralistic reality existed in Indonesian society today. The Qur'an as text is an object of multi-interpretations that need to be aware. The nature of *ahl al-Kitāb* in the time of Qur'anic revelation is very much dealt with by Quraish Shihab, while the importance of contemporary approach to speak about this term in contemporary discourse is very significant. This is to find out the guidance by which Muslims today can live under the ray of its light. By a subjective hermeneutics, the writer tries to explore Quraish Shihab's contribution in this field and to criticise some aspects of his elucidation.

Kata Kunci: pluralitas agama, pluralisme, *ahl al-Kitāb*, subjective hermeneutics.

I. Pendahuluan

Diskursus pluralisme agama¹ merupakan salah satu diantara problem pemikiran progresif Islam kontemporer yang menyita perhatian, di samping jender

* Dosen Ushuludin STAIN Tulungagung

¹Sementara pluralisme agama memiliki dua makna yaitu: 1) keberadaan kelompok yang berbeda-beda dalam masyarakat; 2) kebijakan yang menjunjung perlindungan dan penghargaan terhadap perbedaan tersebut, pluralitas agama sebenarnya lebih dekat dengan makna pertama. Lihat Victoria Neufeldt, *Webster's New World College Dictionary* (New York: Macmillan, 1995), 1040. Namun dalam penggunaan biasa ia bisa digunakan secara tumpang tindih, meskipun secara bahasa mudah dibedakan. Pluralisme lebih merujuk kepada makna filosofis bagaimana bersikap terhadap realitas pluralitas sementara pluralitas lebih berarti realitas kemajemukan itu sendiri.

dan keadilan.² Kata ini merupakan satu di antara *buzzwords* di era 90-an, mengiringi ide demokrasi, nasionalisme, tradisi, sekularisme dan modernitas.³ Menurut Farid Esack, makna turunan dan semangat yang dikandung dalam ide tentang pluralisme ini mencakup penghancuran absolutisme, penegasan relativisme dan menekankan toleransi dan koeksistensi.⁴

Pluralisme sering diartikan sebagai situasi dimana terdapat perbedaan yang mengandung sesuatu yang penting; ia merupakan karunia Tuhan,⁵ terutama bagi mereka yang mampu menangkap nilai moral dan sosialnya yakni saling belajar satu sama lain di dalamnya. Menurut John Hick, pluralisme agama merupakan sesuatu yang rational karena ia memungkinkan manusia menyadari akan realitas dan menyiapkan pengalaman bagi dirinya untuk masa depan.⁶ Secara definitif bisa dikatakan bahwa pluralisme agama adalah suatu pengertian bahwa agama-agama membentuk konsep yang variatif tentang Realitas Absolut dan

²Tiga isu tersebut adalah keadilan, jender dan pluralisme. Lihat Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralisme* (Oxford: Oneworld, 2003), 251-332.

³Ivonne Y. Haddad, "Islamist Depiction of Christianity in the Twentieth Century: the Pluralism debate and the Depiction of the Other", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 1, (1996), 75.

⁴Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1997), 174-176.

⁵Richard J. Mouw and Sander Griffioen, *Pluralism and Horizon* (USA: Wm.B.Berdman Publishing Co., 1993), 13.

⁶John Hick, *An Interpretation of religion, Human Responses to Transcendent* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 233.

memberikan cara yang beraneka ragam untuk memperoleh keselamatan pencerahan, atau pembebasan.⁷

Pluralisme agama sebagai realitas dalam masyarakat, baik dalam konteks Indonesia maupun dunia, telah sama-sama di maklumi. Namun kesadaran akan adanya pluralitas yang melahirkan kesadaran bertindak tanduk dan bertingkah laku yang menjunjung etika bersama untuk melihat dan memperlakukan orang lain sama dengan kita merupakan kesadaran yang muncul agak belakangan.⁸

Dihadapkan pada kenyataan pluralitas agama dalam masyarakat yang terdiri dari berbagai suku, agama, bahasa dan warna kulit, Bangsa Indonesia dituntut agar dapat memahami fakta pluralitas itu dalam kesadaran yang lebih baik.⁹ Banyak ahli merasa terpanggil untuk menawarkan konsep pluralisme, khususnya pluralisme agama, yang mungkin relevan dengan realitas bangsa. Beberapa pertimbangan untuk memahami realitas pluralisme ini tentu bukan sekedar fakta pluralitas itu sendiri, namun juga tradisi, budaya dan agama, dimana tafsir atas agama yang dilahirkan dari teks dan tradisi yang diwariskan menempati posisi yang sangat menentukan pemahaman tersebut. Di sini konteks keIndonesiaan yang memiliki agama dan budaya yang majemuk menjadi penting diperhatikan.

⁷John Hick, "Religious Pluralism" dalam Michel Peterson et.all, *Philosophy of Religion: Selected Readings* (New York and Oxford: Oxford University press, 1996), 513.

⁸Ahmad Zainal Abidin, "The Qur'an and Religious Pluralism: Fazlur Rahman's Perspective", thesis MA, CRCS GMU Yogyakarta, 2004, 3-4.

⁹Tidak kurang dari 13.000 pulau, 370 suku, 67 bahasa lokal dengan variasi dialek, ditambah 6 agama besar dan puluhan aliran kepercayaan, belum lagi sekte-sekte pecahan dari agama dan aliran kepercayaan besar, hidup di nusantara. Lihat Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001), 95.

Diantara para ahli yang mencoba menawarkan pemahaman atas realitas pluralisme agama dengan mempertimbangkan dialektika teks al-Qur'an sebagai referensi utama pemikiran Islam, sebagai agama mayoritas masyarakat Indonesia dan konteks Indonesia kontemporer adalah Prof. Dr. Quraish Shihab, MA. Signifikansi pemikirannya terletak pada beberapa alasan berikut ini. *Pertama*, Quraish Shihab yang dikenal sebagai master tafsir di Indonesia¹⁰ adalah salah seorang penafsir al-Qur'an Indonesia yang relatif memiliki pendidikan terbaik di antara para penafsir al-Qur'an di Indonesia lainnya sehingga karyanya merupakan standar baru bagi studi al-Qur'an yang digunakan di Indonesia.¹¹ Disamping itu, ia dikenal tidak hanya menguasai ilmu *dirāyah* tapi juga *riwāyah* al-Qur'an.¹² *Kedua*, pergulatannya dengan tradisi Arab dimana teks al-Qur'an dimunculkan dalam bahasa itu, dan konteks Indonesia dimana ia hidup dan berkarya, telah memperkaya dan mewarnai corak dan warna penafsiran yang dibangunnya. *Ketiga*, dalam konteks Indonesia, karya-karya Quraish Shihab yang ditulis tidak hanya bagi kalangan terpelajar namun juga masyarakat awam itu,¹³ diasumsikan menjadi referensi yang berpengaruh dalam masyarakat. Dengan demikian, kajian atas karya tersebut akan bermanfaat untuk menilai sejauh mana karya tersebut

¹⁰Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 180.

¹¹Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 295.

¹²Ilmu dirayah dalam konteks al-Qur'an terkait dengan teori tentang al-Qur'an termasuk ilmu tafsir, sedangkan ilmu riwayahnya adalah ilmu tentang produk tafsir-tafsir itu sendiri baik yang berdasar riwayat dari Nabi maupun generasi setelahnya atau berdasar rasio.

¹³Federspiel, *Kajian Al-Qur'an*, 297-298.

dapat dipertimbangkan sebagai rujukan studi tentang Islam atau ada pertimbangan lain sehingga karya itu memiliki kelebihan dan kekurangan tertentu.

Dengan demikian, masalah yang akan dijawab oleh penelitian ini adalah 1). Bagaimana pandangan Quraish Shihab tentang pluralisme agama terutama berangkat dari tafsir ahli Kitab dalam al-Qur'an? dan 2). Mengapa ia berpendapat demikian?

Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah metode hermeneutika, yang akan digunakan untuk mengungkap paradigma yang digunakan Quraish Shihab dalam pemaknaan teks al-Qur'an dan yang digunakan dalam membangun kerangka metodologis pemahaman al-Qur'an untuk menunjukkan relasi antara teks, pembaca dan kondisi-kondisi dimana seseorang memahami teks.¹⁴

Agar tidak dipahami secara salah, perlu dijelaskan bahwa kerangka berfikir yang dipakai adalah kerangka berfikir hermeneutika subyektifitas yang berpendapat bahwa interpretasi bukan dimaksudkan untuk menemukan makna obyektif yang dimaksud penulis melainkan memahami apa yang tertera dalam teks sendiri, bukan maksud awal pengarang, sebagaimana paham Gadamer.¹⁵ Dalam aliran ini, hermeneutika bukan lagi sekedar mereproduksi makna yang telah ada namun juga memproduksi makna baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subyektifitas penafsir. Hermeneutika model inilah yang lebih mendekati kepada maksud penelitian ini.

¹⁴Metode ini diterapkan Farid Esack untuk kajian al-Qur'an dalam konteks Afrika Selatan. Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: OneWorld, 2001), xi.

¹⁵K. Bartens, *Filsafat Barat Abad XX*, jld. I. (Jakarta: Gramedia, 1996), 232.

Menurut Hassan Hanafi, suatu pemahaman terhadap teks tidak dapat mengabaikan historisitas penafsiran. Karena, “Setiap teks berangkat dari pemahaman tertentu, pemahaman akan kebutuhan dan kepentingan penafsir dalam teks. Hal ini disebabkan makna awal tersebut sulit ditemukan, dan jika bisa ditemukan, makna awal bisa tidak relevan lagi karena teks ataupun penafsirannya memiliki nilai historisitasnya sendiri-sendiri.¹⁶ Hanafi juga ingin mengajak melihat kemungkinan dan peluang untuk memilih bagian mana yang dari wahyu yang dapat menjadi solusi bagi problem masyarakat dan bukan sebaliknya memahami teks pada isu-isu yang sama sekali tidak relevan dengan kehidupan kontemporer.¹⁷

II. M. Quraish Shihab : Biografi Singkat

Quraish Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Pebruari 1944. Pendidikan dasarnya diselesaikan di Ujungpandang, kemudian pendidikan menengah diselesaikan di Malang sambil “nyantri” di Pondok Pesantren Darul Hadis al- Faqihyyah.¹⁸ Ia berasal dari keturunan Arab yang terpelajar. Ayahnya, Abdurrahman Syihab (1905-1986) adalah lulusan Jami’atul Khair Jakarta, sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang mengedepankan gagasan-gagasan Islam modern. Ayahnya ini, selain seorang guru besar dalam bidang

¹⁶Hanafi, *Dirasat Falsafiyah* (Kairo: Maktabah Anglo-Misriyah, 1988), 537, 546.

¹⁷Hanafi, *Dirasat Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Anglo-Misriyah, 1981), 74.

¹⁸Lihat, “Tentang Penulis” dalam M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1992), 6.

tafsir, juga pernah menduduki jabatan Rektor IAIN Alauddin, dan tercatat sebagai salah seorang pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Ujungpandang.¹⁹

Pada tahun 1958, ia berangkat ke Kairo, Mesir atas bantuan beasiswa dari Pemerintah daerah Sulawesi. Setelah sembilan tahun mengikuti pendidikan mulai Tsanawiyah hingga kuliah S1, akhirnya Quraish Shihab pada tahun 1967 memperoleh gelar LC dalam jurusan tafsir dan hadis di Universitas al-Azhar, Kairo. Selanjutnya ia mengambil S 2 di jurusan yang sama dan dua tahun kemudian memperoleh gelar MA dalam bidang tafsir al-Qur'an dengan tesis *Al-I'jāz al-Tasyrī'iy li al-Qur'ān al-Karīm*.²⁰

Setelah pulang beberapa tahun ke Indonesia dan menduduki beberapa jabatan di Ujung Pandang, pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Mesir untuk mengambil S 3 di universitas yang sama. Dua tahun kemudian, dengan disertasi berjudul *Naẓm ad-Durar li al-Biqā'iy Tahqīq wa Dirāsah*, ia berhasil memperoleh gelar doktor dalam ilmu al-Qur'an dengan yudisium *Summa Cum Laude* disertai dengan penghargaan tingkat I. Ia menjadi orang Asia Tenggara pertama yang memperoleh gelar doktor dalam ilmu al-Qur'an dari Universitas tersebut.²¹

¹⁹Lihat Arief Subhan, "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat, Mengungkap Pemikiran M. Quraish Shihab Shihab", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV Th. 1993, 10.

²⁰"Tentang Penulis" dalam Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 6; *Islah, Khazanah Tafsir Indonesia*, 80.

²¹ *Islah, Khazanah Tafsir Indonesia*, 81.

Setelah kembali ke Indonesia, ia ditempatkan di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain itu ia menjabat Ketua Majelis Ulama Indonesia Pusat (sejak 1984), Anggota Lajnah Pentashih al-Qur'an Departemen Agama (sejak 1989), Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989), pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syari'ah, pengurus Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan asisten Ketua Umum ICMI, Rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Menteri Agama Kabinet Pembangunan VII tahun 1998 hingga pemerintahan kabinet ini tumbang oleh gerakan reformasi tahun 1998 serta jabatan lainnya.²²

Sebagian karya yang telah dihasilkannya ialah: *Tafsir al-Manar, keistimewaan dan Kelemahannya* (Ujungpandang: IAIN Alauddin, 1984), *Mahkota Tuntunan Ilahi (Tafsir Surat al-Fatihah)* (Jakarta: Untagma, 1988), *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), *Lentera Hati Kisah dan Hikmah Kehidupan* (Bandung: Mizan, 1994), *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil* (Jakarta: Lentera Hati, 1997), *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000) dan beberapa buku yang lain.²³

²²Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 81.

²³Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 82.

III. *Ahl al-Kitāb* dan Pluralisme Agama

Di antara kata kunci untuk mendiskusikan umat lain dalam tafsir Quraish Shihab adalah *ahl al-Kitāb*. Kata *ahl al-Kitāb* itu, menurutnya, diulang al-Qur'an sebanyak 31 kali. Untuk melakukan itu, jika pandangan hanya diarahkan pada satu dua ayat yang berbicara tentang tema tertentu, maka dimungkinkan akan menghasilkan kesimpulan yang tak sempurna bahkan keliru. Ketika mendiskusikan *ahl al-Kitāb* ini, Quraish Shihab menganggap sangat penting untuk melibatkan konteks (*munāsabah*) ayat, sejarah, *asbāb an-nuzūl*, penjelasan Nabi (sunnah), dan sebagainya. Untuk melengkapi kekurangan yang ada, membandingkan dengan pendapat ahli, menurutnya, juga diperlukan.²⁴ Menurutnya, pembahasan tentang *ahl Kitāb*, karena al-Qur'an merujuk Yahudi dan Nashrani dalam berbagai istilah yang berbeda, memerlukan ketelitian kajian redaksi al-Qur'an. Selain istilah *ahl al-Kitāb*, al-Qur'an juga menggunakan istilah *ūtū al-Kitāb* (18 kali), *ūtū nasīban min al-Kitāb* (tiga kali), *al-Yahūd* (delapan kali), *al-Lazīna hādū* (sepuluh kali), *Banī Isrāīl* (empat puluh satu kali), *an-Naşāra* (empat belas kali) dan istilah lainnya.²⁵

Menurut Quraish Shihab, jika al-Qur'an menggunakan kata *al-Yahūd*, maka isinya adalah kecaman atau gambaran negatif tentang mereka. Ia mengambil contoh firman Allah tentang kebencian Yahudi terhadap umat Muslim (Q.S. al-Maidah [5]: 82), ketidakrelaan umat Yahudi dan Nashrani terhadap umat Muslim

²⁴Quraish Shihab, "Ahl Al-Kitab" dalam *Wawasan Al-Qur'an*, 347.

²⁵Quraish Shihab, "Ahl al-Kitab, 348.

hingga mereka mengikuti agama mereka (Q.S. al-Baqarah [2]: 120); atau pengakuan orang Yahudi dan Nashrani bahwa mereka adalah anak-anak dan kekasih Allah (Q.S. al-Maidah [5]: 18), atau pernyataan orang Yahudi bahwa Allah itu kikir (Q.S. al-Maidah [5]: 65) dan sebagainya.²⁶

Demikian juga petunjuk makna yang lahir dari penggunaan kata *al-Lazīna hādū*. Jika digunakan, kata ini menunjukkan beberapa arti: kecaman, seperti terhadap mereka yang merubah *kalimah* Tuhan (Q.S. an-Nisa` [4]: 46), atau bahwa mereka rajin mendengarkan berita tentang umat Islam untuk menyebar luaskan kebohongan. (Q.S. al-Maidah [5]: 41). Ada juga yang bersifat netral, seperti janji kepada mereka yang beriman dan beramal baik agar tidak merasa takut atau sedih (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).²⁷

Kata *an-Naṣāra* seperti halnya kata *al-Lazīna hādū*, terkadang digunakan dalam konteks positif dan pujian seperti dalam Q.S. al-Maidah [5]: 82 tentang persahabatan mereka yang akrab dengan umat Islam, dan terkadang merujuk ke dalam konteks kecaman, seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 120 yang berbicara tentang ketidakrelaan mereka hingga umat Muslim mengikuti agama mereka, dan terkadang dalam konteks yang netral, bukan cercaan dan bukan pujian seperti dalam Q.S. al-Hajj [22]: 17 yang berisi putusan keadilan Tuhan yang akan diberikan kepada kelompok-kelompok yang ada di Hari Kiamat.²⁸

²⁶Quraish Shihab, "Ahl al-Kitab", 348.

²⁷Quraish Shihab, "Ahl al-Kitab", 348.

²⁸Quraish Shihab, "Ahl al-Kitab", 348-349.

Dalam menilai *ahl al-Kitāb*, Quraish Shihab mencoba melihat berbagai ayat yang terkait. Di dalamnya ia menemukan redaksi al-Qur'an yang bervariasi untuk menunjukkan keyakinan dan sekte yang beraneka ragam. Kebanyakan berisi kecaman meski sesekali bersikap memuji.²⁹ Secara umum bisa dikatakan bahwa umat Nashrani lebih bersahabat dibandingkan umat Yahudi yang menunjukkan sikap yang kurang baik terhadap umat Islam.³⁰ Untuk umat Yahudi, Quraish Shihab melihat kecaman tersebut disebabkan oleh sikap politik dan ekonomi mereka.

Pada akhir uraiannya tentang ahl al-Kitab, Quraish Shihab menegaskan bahwa al-Qur'an tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalin kerjasama, lebih-lebih mengambil sikap tidak bersahabat. Bahkan al-Qur'an, menurutnya dengan mengutip pendapat Ibn 'Arabi, sama sekali tidak melarang umat Islam untuk memberikan sebagian hartanya kepada siapapun selama mereka tidak memerangi kaum Muslim dengan motivasi keagamaan atau mengusir kaum Muslimin dari tanah kelahiran mereka.³¹ Demikian juga larangan mengangkat mereka menjadi wali dalam al-Qur'an tidaklah bersifat mutlak.³²

Pluralitas dalam berbagai bentuknya, menurut Quraish Shihab, adalah kebijaksanaan Allah. Ketika menafsirkan Q.S. an-Nahl [16]: 93 “bahwa

²⁹Quraish Shihab, “Ahl al-Kitab”, 351-355.

³⁰Quraish Shihab, “Ahl al-Kitab”, 361-362, 371.

³¹Quraish Shihab, “Ahl al-Kitab”, 365.

³²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. III (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 116-117.

seandainya Allah menghendaki, tentu Ia akan menjadikan kamu umat yang satu”,

Quraish Shihab menyatakan,

”Tetapi Allah tidak menghendaki yang demikian. Karena itu Ia memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih sendiri jalan yang dianggapnya baik, mengemukakan pendapatnya secara jelas dan bertanggung jawab. Di sini dapat ditarik kesimpulan bahwa kebebasan berpendapat, termasuk kebebasan memilih agama, adalah hak yang dianugerahkan Allah kepada setiap insan.”³³

Menurutnya, prinsip toleransi yang baik adalah prinsip resiprositas, hubungan timbal balik dan damai antara pemeluk agama yang berbeda.³⁴ Ini yang dalam bahasa kontemporer disebut dengan toleransi pasif. Maka dialog diperlukan dimana umat Islam “tidak dianjurkan” melakukan *truth claim* kepada mitra dialog.³⁵

Dalam rangka toleransi, umat Islam dibenarkan untuk menjalin persaudaraan dan kerjasama dengan umat non-Muslim, selama hal itu tidak menyebabkan ekses pencemaran akidah.³⁶ Makanya, dalam konteks mengucapkan “Selamat Natal”, Quraish Shihab menganggapnya sebagai hal yang mubah selama tidak menimbulkan ekses pencemaran akidah dan selama tidak menimbulkan keraguan akidah di kalangan umat Islam yang lain.³⁷ Sementara itu, menurutnya, mengerjakan shalat di Gereja adalah dilarang karena adanya lambang-lambang

³³Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 380.

³⁴Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 493.

³⁵Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 381.

³⁶Quraish Shihab, *Lentera Hati*, 445-446.

³⁷Quraish Shihab, *Lentera Hati*, 443-444; Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 372.

yang menunjukkan kepercayaan yang berbeda dengan akidah Islam.³⁸ Quraish Shihab tidak menjelaskan bagaimana hal-hal itu dianggap mencemarkan akidah, menimbulkan keraguan atau tidak. Demikian pula pandangannya yang dapat dianggap liberal adalah tentang kebolehan memilih pemimpin dari kalangan non-Muslim asalkan bisa membawa kebaikan bagi semua pihak. Ini antara lain dibuktikan oleh sikap Umar yang memberikan jabatan penting tertentu kepada seorang non-Muslim yang dianggap layak.³⁹ Dalam hal seperti ini, yang sangat nampak dari pertimbangannya adalah unsur manfaat dan madharat yang mungkin timbul dari pilihan yang ditawarkan.

Dengan pola semacam ini, maka terlihat bahwa Quraish Shihab berfikir romantik. Dengan mengikuti redaksi al-Qur'an tertentu yang berisi kecaman terhadap mereka, terkadang ia memahaminya dalam konteks *ahl al-Kitāb* saat itu yang ditemui al-Qur'an. Karena itu, menurutnya, beberapa ayat yang beredaksi kecaman bisa dipahami dalam konteks permusuhan ekonomi dan politik saat al-Qur'an turun dan bukan karena masalah agama. Ketika menjelaskan makna ayat *al-magḍūbi alaihim dan al-ḍāllīn*, ia juga tampak sangat tergantung terhadap hadis nabi, yang memang mengatakan demikian,⁴⁰ tanpa mencoba memberi solusi dengan mengkaji Kristen sekarang dan variasi dan dinamika umat Kristiani dalam memahami agamanya dulu dan sekarang. Ia juga tidak membandingkan dan mengklarifikasi tentang ayat-ayat al-Qur'an lain yang bernada netral,

³⁸Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahdhah* (Bandung: Mizan, 1999), 75.

³⁹Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa*, 61.

⁴⁰Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1, 74-77.

misalnya, untuk menjadi *entry point* bagi konstruksi dialog teologis dan hubungan umat Islam dan Kristen yang lebih baik di masa sekarang. Dari biografi yang ada, tampak bahwa Quraish Shihab tidak cukup familiar dengan data-data tentang ajaran Kristen yang memang tidak monolitik. Hal ini penting untuk memposisikan agama Kristen sebagai mitra dialog Islam secara intelektual. Namun bisa juga sikap diam ini disebabkan oleh keyakinan Quraish Shihab akan kebenaran al-Qur'an (*Qur'an minded*) karena menurutnya, redaksinya yang sangat teliti itu. Dalam hal ini, nampak Quraish Shihab kurang mendialektikkan informasi al-Qur'an dalam konteks kebutuhan masyarakat Indonesia. Sejauh dijadikan argumen tambahan, maka terdapat alasan lain, yaitu posisi Quraish Shihab sebagai *public figure* menyulitkannya untuk membicarakan sesuatu yang mungkin tidak mudah diterima kaum Muslim awam terutama tentang dimungkinkannya kebenaran dalam agama lain.

IV. Kesimpulan

Kerangka berfikir yang dilakukan Quraish Shihab adalah nalar *bayāni*-tekstualis dimana teks al-Qur'an, karena redaksinya dianggap sangat teliti, menjadi kata akhir dalam menetapkan makna yang dikehendaki. Ia sangat memperhatikan kaedah kebahasaan dalam penafsiran al-Qur'an.

Kedua, ketika berbicara tentang kontekstualisasi teks, Quraish Shihab selalu merujuk kepada konteks Arab yang melahirkan teks, atau ia

mengkonstruksi nilai secara umum, tapi belum memberikan ruang dialektik yang luas dan utuh kepada realitas sosial dimana penafsir berada.

Ketiga, kontribusinya dalam tafsir al-Qur'an sangatlah besar dan layak dihargai. Diantara yang nyata adalah penjelasan tentang definisi-definisi kata dalam teks al-Qur'an dan upaya-upayanya yang baik dalam menjembatani antara warisan Islam klasik dengan gagasan Islam kontemporer. Dengan penguasaan tradisi dan warisan klasik yang kaya ia dapat memilah dan memilih alternatif yang menurutnya relevan.

Daftar Pustaka

- Abidin, Ahmad Zainal, "The Qur'an and Religious Pluralism: Fazlur Rahman's Perspective", Tesis MA, CRCS UGM Yogyakarta, 2004.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhūm an-Naşṣ: Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993.
- , *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam : SWP Publishers, 2004.
- Achmad, Nur. *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: Kompas, 2001.
- Bahtiar, Edi. "Mencari Format Baru Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia (Telaah terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab)", Tesis S 2, Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX*, jld. I. Jakarta: Gramedia, 1996.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Eriyanto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publication, 1997.

- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Haddad, Ivonne Y. "Islamist Depiction of Christianity in the Twentieth Century: the Pluralism debate and the Depiction of the Other", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 1, 1996.
- Hanafi, Hassan. "Apa Arti Kiri Islam", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, (terj) M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: LkiS, 1994.
- . *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- . *Dirāsāt Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Anglo-Misriyah, 1988.
- . *Dirāsāt Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah Anglo-Misriyah, 1981.
- . *At-Turās wa al-Tajdīd Mauqifuna min al-Turās al-Qadīm*. Kairo: al-Markaz al-Arabi li al-Bahs wa an-Nasyr, 1980.
- . *Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, vol. 2. Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- Hick, John, "Religious Pluralism" dalam Michel Peterson et.all, *Philosophy of Religion: Selected Readings*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . *An Interpretation of Religion, Human Responses to Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- Ikhwan, M. Nur. "Hermenutika al-Qur'an Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer," Skripsi, Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.
- Mouw, Richard J. and Sander Griffioen, *Pluralism and Horizon*. USA: Wm.B.Berdmans Publishing Co., 1993.
- Neufeldt, Victoria. *Webster's New World College Dictionary*. New York: Macmillan, 1995.
- Orsbone, Grant R., *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: Intervarsity Press, 1991.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamika, 1980.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982)

- Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralisme*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Shihab, M.Quraish. *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahdhah*. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Lentera Hati Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Tafsir al-Misbbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. I-III Jakarta: Lentera Hati, 2000, 2005.
- . *Tafsir Al-Qur'an al-Karim Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- . *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudlui Atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. X Bandung: Mizan, 2000.
- Subhan, Arief. "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat, Menguak Pemikiran M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV Th. (1993).
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

**MUSLIM FUNDAMENTALISTS' PERSPECTIVE ON THE
QUR'AN AND ITS INTERPRETATION:
A Case Study of *Majlis Mujahidin* Indonesia
Inayah Rohmaniyah***

Abstrak

Kata Kunci: al-Qur'an, Tafsir, Majelis Mujahidin,

I. Introduction

The *Reformasi* movement leading to and following the downfall of the 33 years of Soeharto regime in 1998 in Indonesia led to a reform era with the opportunity for the freedom of speech and action for all individuals and organizations. On the one hand, this important development enhanced the process of democratization, but on the other hand, it also brought about the resurgence of the fundamentalist¹ organizations that had gone underground during Soeharto

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Following Marty's and Appleby's argument, there is no other coordinating term as intelligible or serviceable as religious fundamentalism (Martin E. Marty & R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), xiii). The term is associated with versions of American Protestantism but more recently employed to describe certain expressions in Islam. According to Nash, there are eight features of fundamentalism in Southeast Asia: 1) base their arguments on literalist readings of scripture without much theological debate or interpretation; 2) Glorify and idealize the past, the golden age of purity, as a model; 3) create an ideal society based on Islamic tenets in the context of contemporary reality; 4) organize into a network with a leader in order to spread their ideology and monitor the behavior of the followers; 5) oppose actively the modern West, particularly its concepts of hedonism, materialism, secularism and self-indulgence; 6) combine anti-modernism with defense of an ethnic identity; 7) depend on a charismatic leader who is capable of mobilizing masses; 8) carries special inherent theodicy that explains the "unjust suffering" the fundamentalism produces. (Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in *Fundamentalisms Observed* edited by Martin E. Marty & R. Scott Appleby (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 732-733). Most Muslims, however, accept the term Islamism, instead of fundamentalism, which originated in both Arabic and French in North Africa and refers to twentieth century movements for political Islam, aiming at an Islamic state that would enforce at least some Islamic laws and

period. Greg Fealey enunciates that the most vivid and enduring images after the Suharto era have been the image of radical Islam.²

One of these Islamic fundamentalist organizations is *Majlis Mujahidin Indonesia or MMI*. The name of *MMI* has immediately become very popular in the national and international political discourse due to its reported linkage with al-Qaeda, an international fundamentalist organization under the leadership of Osama bin Laden, which has been linked to terrorist attacks and *Jama'ah Islamiyah (JI)*, a radical Muslim organization in South East Asia which has become the initiator of a series of violent episodes in a number of East Asian countries since 1999.³ *JI* came into Indonesia through militant religious organizations. Although some scholars argue that *JI* and *MMI* fused in certain aspects⁴ and *MMI* has become a *think-tank* of *Jama'ah Islamiyah* in Indonesia, others argue that they have not fused and have different political and ideological

customs, sex segregation and Qur'anic punishments (Nikki R Keddie, "Ideology, Society and the State in Post Colonial Muslim Societies", in *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, edit by Fred Halliday and Hamza Alavi (Hampshire: Macmillan Education, 1988), 15). Engineer offers a better alternative to use the religious/Islamic fundamentalism with proper qualification: religious fundamentalism is used to mean religious rigidity, militancy and extremism as well as use of Islam for political ends rather than for spiritual and moral development. Fundamentalism is also identified by mere dogmatic approach to moral and spiritual questions (Asghar Ali Engineer, "Islam and Fundamentalism" {*Islam and Modern Age* {August 2002}: 1-2).

² Greg Fealey, "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", *Southeast Asian Affairs ISEAS* (2004): 1.

³ International Crisis Group, "Al-qaeda in southeast asia: The case of the "ngruki network" in Indonesia" (database on-line) (accessed 6 February 2005); available from <http://www.polarhome.com/pipermail/nasional-d/2002-October/000069.html>

⁴ Rohan Guratna, *Inside Al Qaeda; Global Network of Teror* (New York: Columbia University Press, 2002), 197-198.

agendas.⁵ The *MMI* movement has been widely recognized in Indonesia since the case of the “Christmas Bombs” in 2002, which were set off serially in Medan, Jakarta, Bandung, Ciamis, and Mataram.

This article will explore the *Majlis Mujahidin Indonesia* (Indonesian Islamic Warriors’ Council), focusing on their understanding of the Qur’an and *tafsir*. Questions will be raised with regard to what method of understanding the Qur’an they think to be the best one and whether they are consistent in using the method of understanding the Qur’an.

Exploring the religious issues in the context of Indonesia is tremendously important as Indonesia is the largest Muslim populated country in the world where approximately 88% of the 228 million inhabitants are followers of Islam. The government of Indonesia, nevertheless, never describes itself as a religious or Islamic state. The acceptance of *Pancasila*⁶ as the sole ideological basis for the nation points to the preference to uphold a secular state rather than a religious one. Beyond the national and international recognition of *Pancasila*, as the religion of majority, Islam and Muslim leaders have tremendous influence in shaping the socio-political life of Indonesian society. Most political leaders have been also religious and community leaders. For example, the fourth President of Indonesia

⁵Sidney Jones, interview by Inayah Rohmaniyah, tape recording, 30 March 2005, Center for Religion and Conflict Arizona State University, Arizona.

⁶ *Pancasila* is the philosophical basis of the [Indonesian](#) state. It consists of two [Sanskrit](#) words, “*panca*” (five) and “*sila*” (principle) as it comprises five inseparable and interrelated principles, namely, 1) Belief in the one and only God (*Ketuhanan yang Maha Esa*); 2) Just and civilized humanity (*Kemanusiaan yang Adil dan Beradab*); 3) The unity of Indonesia (*Persatuan Indonesia*); 4) Democracy guided by the inner wisdom in the unanimity arising out of deliberations amongst representatives (*Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan*); and 5) Social justice for the whole of the people of Indonesia (*Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia*).

(1998-2000), Abdurrahman Wahid, is a charismatic leader of the biggest Indonesian Muslim organization, *Nahdatul Ulama* (Council of *Ulama*). Hamzah Haz, the leader of a very influential Islamic party, was the vice president during the Megawati era, and Amin Rais, the former leader of the second largest Islamic organization, *Muhammadiyah*, was the speaker of the house (MPR).

II. The Brief History and the Vision of *Majlis Mujahidin Indonesia*

Majlis Mujahidin Indonesia was officially established in 2002 at the same time the founders held their first congress on August 4th-7th, 2002 in Yogyakarta.⁷ Some Islamic leaders and activists, who had been imprisoned during Soeharto's era, due to their refusal to accept *Pancasila* as the only state ideological foundation, attended and participated actively in the congress. The 1,800 participants from 24 different regions in Indonesia and from abroad joined the congress.⁸ They were not only the *ulama* but also were Islamic legal experts, politicians, and activists, including several prominent guest speakers such as Deliah Noer and the chairman of the Justice Party Hidayat Nur Muhammad⁹. The congress affirmed the launch of *Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)* and declared its effort to establish Islamic *Syari'ah* in Indonesia. Abu Bakar Ba'asyir, since then, has been elected as the Leader of the organization.

⁷ Majelis Mujahidin Indonesia, "Kongres Mujahidin I Indonesia Untuk Penegakkan Syari'ah Islam" (The Congress of *Mujahidin* for the Establishment of Islamic Syari'ah) (database on-line)(accessed 10 February 2005); available from <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/>

⁸ M. Shobbarin Syakur, interview by Syaifuddin Zuhri, tape recording, 24 Juli 2004, General Secretary of *Lajnah Tanfizdiyah* of Majelis Mujahidin, The main office of *Majelis Mujahidin*, Yogyakarta, Indonesia.

⁹ Martin Van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", *Journal of South East Asia Research* 10, no.2 (July 2002): 117-154.

The establishment of Islamic *Syari'ah*, as it became the grand theme of the congress, is motivated by ideological, historical and empirical reasons, as stated by Irfan Awwas.¹⁰ The ideological reason (*alasan akidah*) signifies that every ideologically good Muslim must yearn for the establishment of Islamic *Syari'ah*, as a logical consequence of being a Muslim. The historical reason, Awwas argues, indicates that the Muslim society under the Prophet Muhammad and his companions lived under a single system, Islamic leadership system, in which they could live side by side together under a single leadership. The last reason is the multi-dimensional crisis that globalization developments have been fostering. For this reason, Awwas believes that it is the right time for Muslim society to overtly and confidently present Islam as the sole solution; the establishment of Islamic *Syari'ah* is the only way to end the global crisis.

Majelis Mujahidin Indonesia (*MMI*) is basically an alliance (*tansiq*) organization or movement within Muslim society which claims to be based on the brotherhood, same belief and method of struggling as taught by the Prophet Muhammad.¹¹ The *MMI* is theoretically a place for all *mujahid* without regard to ethnicity, nation, or country. It goes beyond the determination of space and time. *Mujahid* in the perspective of the *MMI* is all Muslims who implement and spread

¹⁰ Irfan S. Awwas, "Sambutan Ketua Panitia"(Speech from the Committee leader), (database on-line) (accessed 09 December 2005); available from <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/ucapan.html>

¹¹ *Majelis Mujahidin, Pedoman Umum dan Pelaksanaan Majelis Mujahidin* (General Guidance and Practice of *Majelis Mujahidin*) (Yogyakarta: Wihdah Press, 2004), 35.

Islamic teachings in their individual, family, society, and political life, both individually and collectively.¹²

The vision of the *MMI* is the establishment of *Syari'ah* (*tathbiq al-Syari'ah*) comprehensively within the life of Muslim society¹³. In the line of the vision, its mission is to struggle for the establishment of the *Syari'ah* entirely (*kaffah*) and formally¹⁴ in the nation and state life, for the society to achieve happiness in this world and here after and for the mercy for society, state and the whole world. The spelling out of this singular mission includes two aspects: first is that the implementation of Islamic *Syari'ah* must be performed truly and correctly; second is that the establishment of Islamic *Syari'ah* must be conducted entirely within each single aspect of Muslim life. The true and correct implementation of the *Syari'ah*, according Abu Bakar Ba'asyir, has to be based on the true belief (*akidah*), which is far away from all types of polytheism (*shirk*) and heresy (*bid'ah*), and the clean leadership of Muslim society, which is sterile from the leadership of infidelity, hypocrite and secular society.

The Qur'an and Hadith are the only basis for the attempt to uphold the Islamic *Syari'ah*. All Islamic laws should be totally based on the Qur'an and hadith, in conformity with the understanding of the Prophet's companions, in their private/personal, social, and political lives. Not all Muslims, however, are able to understand the entirety of Qur'an and hadith and, thus, the establishment of the

¹² *Ibid*, 34.

¹³ *Ibid.*, 18.

¹⁴ Irfan Suryahardi Awwas, *Da'wah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir*, (Jogjakarta: Wihdah Press, 2003), 52.

MMI is necessary in order to provide Muslims a place for them to share problems, find the solution and obtain the guidance for their everyday life. There must be no sub-grouping under any circumstances in truly Islamic societies because Islam is only one.¹⁵ The *MMI* is the referee which gives Muslims strength and facility to return to Muslim's line.¹⁶

The objective of the organization is to integrate all Muslim potencies and power in order to constantly struggle for the Islamic law enforcement.¹⁷ The ideology to enforce the implementation of Islamic law led the group to struggle for the establishment of *Khilafah Islamiyah* (Islamic State) through two methods, *da'wah* (Religious Calling) and *Jihad fi Sabilillah* (*Jihad* in God's path). The *da'wah* means an effort to explain overtly the true Islam, more importantly the obligation to carry out its law entirely.¹⁸ *Da'wah* is conducted by declaring plainly the right and the wrong. The object of *da'wah* is all Muslims, including the government employees, military, and civil society, and non Muslims. *Da'wah* to non Muslims is aimed to ensure them that the establishment of Islamic *Syari'ah* will never agitate their belief and the implementation of their religion.¹⁹ The *jihad* requires the willingness to sacrifice both material (property) and the self of the *jihadists* (those who accomplish *jihad*).

¹⁵ Majelis Mujahidin, *Mengenal Majelis Mujahidin* (Understanding *Majelis Mujahidin*) (Yogyakarta: Markaz Pusat Majelis Mujahidin, 2001), 20-21.

¹⁶ They refer to the Qur'an : "Lo! Allah loveth them who battle for His cause in ranks, as if they were a solid structure" (*As.Shaaf [61]: 4*) Pickthall, "The Holy Qur'an English Translation" (database on-line) (accessed 7 May 2004); available from <http://www.islam.tc/quran/>.

¹⁷ Majelis Mujahidin, *Mengenal*, 11.

¹⁸ *Ibid*, 53.

¹⁹ *Ibid*, 36.

III. The Qur'an and its Method of *Tafsir*

For Muslims, the Qur'an has a fundamental function as the source of their belief, thoughts and actions. The Qur'an provides a unifying framework for Muslim praxis and is also the source of classical Muslim law (the *Syari'ah*), viewed as the most decisive expression of Islamic thinking and the essential nucleus of Islam in general.²⁰

The Qur'an historically was revealed in Arab society, which at the time of revelation had its cultural structure and life systems, along with the varieties of its individual personalities. It is an unavoidable fact that the social reality and setting significantly dominated the process of revelation of the Qur'an, as many verses in the Qur'an were revealed in order to answer to specific problems or questions of individual Muslims. Thus, the occasions or reasons (*asbaab*) for the revelation (*nuzul*) of the Qur'an have become an important branch of the Qur'anic studies.²¹

All Muslims keenly believe in the authenticity and the originality of the Qur'an, as it is from God.²² Revealed in Arabic to the Prophet Muhammad over a twenty-two year period approximately in the seventh century C.E. in Arabia, Muslims strongly believe that the Qur'an consists of the words of God. It is the last revelation God gave to human beings through Muhammad, as the last of God's Prophets. The first revelation was in the year 610 C.E. while he engaged in

²⁰ *Ibid.*, 32.

²¹ Mahmoud M Ayoub, *The Faith of Islam* (Kuala Lumpur: The Byline SDN.BHD, 1989), 71.

²² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Islam, Religion, Civilization: Building Meaning and Relevancy of Islamic Doctrine in the History) (Jakarta: Paramadina, 1995), 3.

a contemplative retreat in the cave *Hira* located in the outskirts of Mecca²³. Revealed first in the city of Mecca and then in Madina, the Qur'an has 114 *surahs* (chapters) and each *surah* consists of several *ayat* (verses). The *surahs* are generally arranged by length, with the longest first.²⁴

Muslims and most Western scholars of Islam believe that the Arabic Qur'an that exists today contains substantially the same Arabic that was transmitted by Muhammad. However, this is not to say that the text of the Qur'an (*mushaf*) is written just as it was written during the time of Muhammad. On the contrary, Muslims generally and non-Muslims accepted a historical fact that the writing of the text (but not the Qur'an as the words of the God) of the Qur'an has substantially evolved. One such major evolutionary difference is that originally the text was written without diacritical points--which distinguish some letters from others, but early in the history of the writing of Qur'an, diacritical points were added. Historically, dots were used as syntactical marks by Abu Al-Aswad Al Doaly, during the time of Mu'awiya Ibn Abi Sufian (661-680 CE). The letters were marked with different dotting by Nasr Ibn Asem and Hayy ibn Ya'amor, during the time of Abd Al-Malek Ibn Marawan (685-705 CE) and a complete

²³ Islamic Server of MSA-USC, " Brief History of Compilation of the Qur'an," *Perspective*, 4 August 1997 (database on-line) (accessed 21 April 2004); available from <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>

²⁴ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas, 2004), 32.

system of diacritical marks (*damma, fatha, kasra*) was invented by Al Khaleel Ibn Ahmad Al Faraheedy (d. 786 CE)²⁵.

During the period of Ustman, the third Caliph after the Prophet, (644-656 CE), differences in the correct manner of reciting of the Qur'an became obvious, and after consulting with other Prophet's Companions 'Uthman had a standard copy prepared from the *suhuf*²⁶ of Abu Bakar that were kept with Hafsa at that time. Copies of the standardized Qur'an were sent to various places in the Muslim world and all other individual *mushaf*²⁷ were then destroyed in order to unify the recitation and maintain the unity of the Muslim community. Since that time, then, there has been only one Qur'an (*mushaf*) known and recognized in the World of Islam, namely *Mushaf Ustmani*. As Divine discourse, Muslims believe that the Qur'an is inimitable, inviolate, inerrant, and incontrovertible, but Muslim's understanding or interpretation of the Qur'an is not.²⁸ The Qur'an, however, often is confused with its interpretations or exegesis.

MMI members, more specifically, describes in detail how they perceive the Qur'an as follow:²⁹

- the Qur'an was revealed from God

²⁵ Islamic Server of MSA-USC. "Brief History of Compilation of the Qur'an," *Perspective*, 4 August 1997 (database on-line) (accessed 21 April 2004); available from <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>

²⁶ *Suhuf* is a form of a book or loose pieces of writing materials such as paper.

²⁷ *Mushaf* means the collected *suhuf*.

²⁸ Asma Barlas, *Believing Women*, 33.

²⁹ Majelis Mujahidin Indonesia, "Prinsip-Prinsip Memahami al-Qur'an (The Principles of Understanding the Qur'an), in *Panduan Daurah Syar'iyah Majelis Mujahidin*, Special Collection, Majelis Mujahidin Indonesia, Yogyakarta, Indonesia, 9-19.

- it is God's utterances
- it functions as a guidance and neutralizer
- God itself collected and organized the chronology of the Qur'an
- its goal is to guide human beings to trace the right path
- the Angel of Gabriel delivered the Qur'an to the Prophet Muhammad
- it was revealed perfectly several months before the death of the Prophet
- it was delivered in an eloquent Arabic language
- it was revealed to the Prophet gradually
- some of its verses abrogate others and some are abrogated
- it is not mixed up with any of Prophet's utterances or humans' words
- there is no contradiction between the verses as it was revealed by the God
- its originality and accuracy is protected until the end of the world
- it contains all principles of knowledge and human basic needs
- there are clear verses (*muhkamat*) and allegorical ones (*mutasyabihat*)
- human and unseen beings will never be able to compete with (to make something like) the Qur'an
- it is one of the Prophet's miracles
- it challenges every challenger who hesitates its righteousness
- the Prophet delivered the Qur'an without any reduction or substitution
- it teaches about worship of God and pure unity (*Tauhid*)
- it teaches about the safe path in the world and happiness in hereafter.

Recognizing God as the collector of the Qur'an and the organizer of its chronology, the *MMI* members simply identify the Qur'an as an absolute Divine discourse and neglect the historical facts of the codification, completion and standardization of the Qur'an. The Qur'an as the embodiment of Divine's speech is universal and relevant to all spaces and times. *MMI* members, as well as conservatives, believe that historicizing the Qur'an's context means also historicizing its contents, thereby undermining its sacred and universal character.³⁰ Based on this belief they build their method of interpreting the Qur'an.

In the discourse of Qur'anic studies, interpreting or understanding the Qur'an is called *tafsir*.³¹ There are at least four methods of *tafsir* well known in the discourse of the study of *tafsir* within Islamic studies: *ijmali* (global), *tahlili* (detail), *muqaran* (comparative), and *maudu'i* (thematic).³²

In the *ijmali* (global) method, the interpreter (*mufasir*) explains and describes shortly the meanings of the verses in the Qur'an, using an easily understood language. The interpreters begin with the first verse of the first chapter of the Qur'an and proceed to the second verse of the same chapter until the end of the book³³ to show the relation of the meaning of each verse or chapter to the

³⁰ Asma Barlas, *Believing Women*, 51.

³¹ *Tafsir* (or pl. *tafasir*) is an Arabic term from the verb to make clear or explain (Amina Wadud, *Qur'an*, xxvi). In this thesis the term is used for exegesis of the Qur'an, clarification or interpretation.

³² Abdul al Hayyi al Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i : Sebuah Pangantar* (The Method of Thematic *Tafsir*: an Introduction), translated by Sutyan A. Jamrah (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 23-38.

³³ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an, Qur'an and woman : rereading the sacred text from a woman's perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 2.

others. *Tahlili* method is basically quite similar with the *ijmali*, in which the interpreter tends to interpret the verse chronologically from the first verse to the next ones. But, in this method the interpreter explains the verses in detail rather than globally. He or she examines all aspect, beginning with describing the meaning and the intention of every single vocabulary, phrase and sentence, by looking at the reasons of revelation (*asbab an-nuzul*) and referring to the *Hadith* and the interpretations of the Prophet's companions' and the followers after them (*tabi'in*).³⁴ Amina Wadud names this method as an atomistic methodology, which is identified by the absent of an effort to recognize themes or discuss the relationship of the Qur'an to itself thematically.³⁵ In addition, the *ijmali* and *tahlili tafasir* were written exclusively by men. The interpreters who use the method of *muqaran* (comparative) explain the verses by referring to and comparing the interpretations of existing interpreters. They collect several verses, describe the interpretations of the interpreters on the verses, and compare the tendency and the characteristics of their interpretations. It could be also either a comparison between verses in the Qur'an which have the same theme or a comparison between the verses and the *Hadith*. The last method is *maudu'i* (thematic), in which the interpreter discusses the verses by collecting all the verses that have the same aim and theme, analyzing all aspects of the verses and examining them based on the theoretical consideration. Employing this method the interpreter

³⁴ Abdul al Hayyi al-Farmawy, *Metode*, 23.

³⁵ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an*, 2.

presents holistically a certain theme along with its comprehensive objectives and easily understood language.³⁶

According to M. Shobbarin Syakur, the *Majelis Mujahidin Indonesia* follows the method used by *salafy* school in interpreting the Qur'an, which includes certain steps: 1) interpreting the Qur'an by the Qur'an. They believe that where there is a word with a global meaning (*mujmal*) there must be another verse explains it; 2) when there is no interpretation from the Qur'an or the Prophet's Sunah, they will refer to the Prophet companions' interpretation. The companions of the Prophet are close to the Prophet and knew the Prophet's daily life. They must know the meanings of the verses. They were so knowledgeable people that nobody questions their understanding of the Qur'an; 3) when the three sources mentioned above are not available, the *majelis* refers to the interpretation of the Prophet's companion followers (*tabi'in*).³⁷

Similarly, Fauzan al-Anshari, the leader of the Division of Data and Information of *MMI*, argues that *Salafy* scholars already determined the method (*manhaj*) to interpret the Qur'an.³⁸ The method contains: *first*, interpreting a verse of the Qur'an by another verse (*tafsir ayah bil ayah*). For example, a verse about the end of the world is explained by the following verses in the same *surah* (chapter). In this case, Muslims may not follow their desire arbitrarily to interpret

³⁶ Abdul al-Hayyi al-Farmawi, *Metode*, 23.

³⁷ Muhammad Shobbarin Syakur, interview by Syaifuddin Zuhri, tape recording, 24 July 2004, The Office of *Majelis Mujahidin Indonesia*, Yogyakarta, Indonesia.

³⁸ Fauzan Al-Anshari, "Kritik Hermeneutika Al-Quran" (The Critics on Qur'anic Hermeneutics) (database on-line) (accessed 27 March 2006); available from

<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=272>

the meaning of the end of the world. This method is perceived as the highest method of Qur'anic exegesis; *second*, when there is no verse that explains the certain verse, the interpretation refers to the Prophet Muhammad's *Sunah* or *Hadith* as its function is as the explanatory of the Qur'anic meanings; *third*, when there is no *Sunah* explains the verse, the interpretations refers to the statements of the Prophet's companions, such as Abdullah bin Abbas (*tafsir ibn Abbas*), who was one of the writers of divine revelation, and Abdullah bin Mas'ud. *MMI* members believe that Muslims can not disparage the role of the Prophet companions not only because they truly understood both the text and the context of the verses but also they were the first trustful generation of the memorizers of the Qur'an. Denying the Prophet's companions means cutting the sequence of *tafsir*; *fourth*, when the statement or interpretation from the companions is not available, the interpretation is traced from the followers of the companions, such as Hasan Basri, Ibnu Qatadah, Mujahid, and others. Their trustful is guaranteed and is appropriate to be followed as they were loyal followers of the companions; 5) if the statements from the followers of the companions are not found the interpretation refers to the opinion of four Muslim scholars, Syafi'i, Maliki, Hambali or Hanafi; 6) when all the references afore-mentioned are not available the interpreter can interpret the verse from the language approach. This, however, is the lowest grade of *tafsir*.

Not everybody, according *MMI* members, can arbitrarily interpret the Qur'an as the method is quite complex. Referring to at-Tabari (a classical

exegete), Anshari agrees³⁹ that among the requirements for somebody to be eligible to interpret the Qur'an are: 1) having health or true belief; 2) understanding the companions' statements on the *tafsir* of the Qur'an; and 3) understanding the development of Arabic language. Additionally, Anshari argues that as-Suyuti (another classical exegete) affirmed that the requirements for being exegete/interpreter are: 1) understanding the meaning of the words of the language (*mufradat luhah*); 2) mastering the grammatical knowledge (*nahwu and sorof*); 3) mastering the knowledge of the Language meanings (*Ma'ani wal Badi'*); 4) understanding the abrogated verses and the abrogates; 5) understanding the reasons of revelation; 6) understanding the interpretations of previous Muslim scholars; 7) understanding which interpretations are agreed, and other requirements.

Referring to adz-Dzahabi, Anshari affirms that interpreting the Qur'an without using the mentioned method is a vast transgression and the can lead the interpreter to infidelity,⁴⁰ as the Qur'an mentions:

“Say: My Lord forbiddeth only indecencies, such of them as are apparent and such as are within, and sin and wrongful oppression, and that ye associate with Allah that for which no warrant hath been revealed, and that ye tell concerning Allah that which ye know not” (Al-A`raf [7]:33).⁴¹

Anshari believes that interpretation can bring the interpreter into infidelity because an arbitrary and haphazard interpretation will mislead Muslims from

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Pickthall, “The Holy Qur'an English Translation” (database on-line) (accessed 7 May 2004); available from <http://www.islam.tc/quran/>

Islamic beliefs. Contextualization for Anshari does not mean to exploit the verses, but bring the context to conform to the verses of the Qur'an.

Using the reason to interpret the Qur'an is an erroneous, though it may coincidentally be right and is not contradiction to the Qur'an and *Sunnah*.⁴² For the *MMI* members, in the structure of Islamic thinking the position of reason is hierarchically under the Divine revelation (*wahy*), as the reason is limited and develops in accordance with the change of times.⁴³ Muslims have to give precedence to the Divine revelation and repudiate the consideration of reason. The reason, then, has to be bent in submission to the authority of the Divine revelation in which God guarantees its truth.

Hermeneutics as a method of understanding the Qur'an, according to Fauzan al-Anshari, currently is adopted by Muslim scholars to fracture Muslim society and create new schools in Islam.⁴⁴ AL-Anshari argues that it was a method used initially by the liberal Protestant theologians to understand the problematic Biblical texts and, in fact, initiated the emergence of hundred sects in the discourse of Christian religion. Encountering the effort of Muslim scholars who promote liberal Islam by socializing hermeneutical approach, Anshari announces that the hermeneutics they use is a method of *tafsir* which is not determined either by requirements or methods the previous *ulama* (salaf) agreed with.

⁴² *Ibid.*; The Team of Editor of Mujahidin, "*Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina: dari Debat Publik Lintas Agama Majelis Mujahidin versus Tim Penulis Paramadina*" (The Infidelity of Thought of Paramadina Sect) (Wihdah Press; Yogyakarta, 2004), 188.

⁴³Fauzan Al-Anshari, "Kepemimpinan Perempuan" (data base online) (accessed 6 May, 2005); available from http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/hukum/kepemimpinan_perempuan.xhtml

⁴⁴ *Ibid.*; The Team of Editor of Mujahidin, "*Kekafiran Berfikir*", 188.

The *MMI* members expose overtly their strong resistance to the idea of hermeneutics as a method of understanding the text of the Qur'an and condemn those who use the method, such as liberal Islamic group, *Paramadina* (An Institution founded by Nurcholish Madjid, one of the most popular progressive Muslim Scholars), and other progressive movements or groups within the country. The *majelis* currently challenges the institution of *Paramadina* which published a book on "*Fiqh Lintas Agama: Membangun Mansyarakat Inklusive-Pluralis (Juresprudence across religions: Building an Inclusive-Pluralis Society)*" and invited the members of *Paramadina* to hold a public debate over their book.⁴⁵ During the debate, the *MMI* members demanded *Paramadina* members, who promote hermeneutics and socialize their belief in inclusive and pluralist characteristics of Islam, to repent of their infidelity. The *majelis* lastly published a competitor book⁴⁶ with an inverted title "*Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina*" (The Infidelity of the Thought of *Paramadina* Sect). They emphasize how the writers from *Paramadina* use both their reason and carnal desire to interpret the Qur'an. One of their arguments is Abu Bakar's statement (the first caliph) "*which sky will protect me and which earth I will step on if I would interpret the Qur'an*"

⁴⁵ The debate was held on January 15, 2004 in Jakarta, the capital city of Indonesia and it was well recorded and lastly the *MMI* published as the main part of its book on "The Infidelity of The Thought of *Paramadina* sect". During the debate the *MMI* member, represented by Muhammad Thalib and Irfan Awwas, criticized intolerantly *Paramadina* members and advised them to ask God's guidance and withdraw the book from public area.

⁴⁶ The Team of Editor of *Mujahidin*, "*Kekafiran Berfikir*."

with my reason?”⁴⁷ They firmly believe that this statement indicates the prohibition of using reason to interpret the Qur’an.

MMI members obviously recognize the method of interpreting Qur’an by the Qur’an as the highest rank method of *tafsir* and reject sturdily any self/individual or independent interpretation. In the discourse of the study of *tafsir*, the MMI members use mostly the method of *muqaran* (comparative), but they also employ the thematic method (*maudhu’i*), though they sometime collect only several not all the verses regarding the theme they discuss. In fact, in their weekly religious studies/sermon the speaker tended to refer to one or two verses to discuss about one certain theme. They use partially the thematic method, for example, to discuss about the veil.⁴⁸ They, to some degree, tend to use the textual approach to the verses and generate a literal interpretation on the Qur’an and reject to consider either the chronology or the occasions for the revelation of the verses or the social context of the revelation as the basis of interpretation.

IV. The Interpretation of the Qur’an

This section will briefly examine whether the members of MMI are consistent in employing their methodological preference in understanding the

⁴⁷ Fauzan Al-Anshari, “Kritik Hermeneutika Al-Quran. ” (The Critics on Qur’anic Hermeneutics) (database on-line) (accessed 27 March 2006); available from

<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=272>

⁴⁸ See for example on Muhammad Thalib, *Solusi Islam Terhadap Dilema Wanita Karir* (Islamic Solution on the Dilemma of Career Women), (Yogyakarta: Wihdah Press, 1999); Shalih bin Fauzan bin Abdullah Al-Fauzan *Fiqh Mukminat: Upaya Syari’ah Menjaga Keamanan, Martabat, dan Kemuliaan Wanita* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2005); Abdullah bin Jarillah Alu Jarillah, *Nasehat Praktis untuk Muslimah Shalihah* (Practical Advice for virtuous Women Muslims) (Yogyakarta: Wihdah Press, 2002).

messages of the Qur'an. Polygamy, one of the most controversial issues within family affairs in Indonesia and other Islamic countries, is a good theme to be the example. There is a verse in the Qur'an that textually regulates the status of polygamy:

*And if ye fear that ye will not deal fairly by the orphans, marry of the women, who seem good to you, two or three or four; and if ye fear that ye cannot do justice (to so many) then one (only) or (the captives) that your right hands possess. Thus it is more likely that ye will not do injustice (An-Nisaa' [4]: 3).*⁴⁹

Al Jawi, one of MMI members, argues that the verse is a general one that allows polygamy. The verse was contextually revealed in relation to a man who took care of female orphans. Yet, he mixed his and their properties and it was worried if he might not do justice when he married them. The verse, Al-Jawi believes, is general and does not have to be linked to its specific context. The goal of the verse is to limit the maximal number of wives, four, that a man can have, because there was no such limitation before. Based on this verse al Jawi asserts that polygamy is obviously something permitted (*halal*) and is not something forbidden (*haram*). There is no reason for Muslims to ban something God permits.

The vice leader of MMI, Muhammad Thalib, speaks up specifically about polygamy in the an-Nisa's website.⁵⁰ His basic argument is that Islam allows a man to marry more than one woman because of the larger number of women compared to men. Thus, there will be no polygamy without the discrepancies in

⁴⁹ Pickthall, "The Holy Qur'an.

⁵⁰ Muhammad Thalib, "Polygamy" (database on-line) (accessed 16 July 2004); available from <http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/hukum/poligami.xhtml>

numbers. Without referring to any quantitative data, Thalib argues that the larger number of women occurs naturally in the human world as well as in the animal and plant world; male plants and animals are fewer than the female ones.

Unmarried women, without giving evidence Thalib states, often become the victims of any social disaster and disorder. Furthermore, he demonstrates how women themselves frequently do various immoral actions resulting in individual and social disturbance. Polygamy in this situation, Thalib believes, is the only way to solve the problem and Islam accommodates it by permitting men to marry up to four women. Beyond the permission of polygamy, however, the law requires the condition of being just in doing so. Thalib further argues that polygamy aims not only to gain sexual fulfillment but also to respect women under marital life as human beings.

Justice in Thalib's perspective has its material and immaterial meanings including giving just treatment and service to the wives in terms of living places, clothes, and sexual fulfillment. Polygamy along with the realization of justice will bring about blissful family where everybody can love each other and be loved.

On the contrary, Thalib affirms that polygamy is not recommended for those men who are fearful of doing injustice. But, Thalib is convinced that in fact a man tends to practice polygamy due to the incapability of wife to fulfill husband's basic needs, including sexual necessity. In this case, Thalib contends, the law and the wife should allow him to remarry to help and prevent him from illegally agitating another woman. Prohibiting those men who need to meet their

sexual desire to practice polygamy, according Thalib, is giving them a way to have insincerity and religiously outlawed sexual relation.

Thalib's interpretation of the verse on polygamy is mainly based on his personal thoughts. The Qur'an, in fact, does not mention anything about sexual needs with regard to polygamy case. The Qur'an points out about polygamy in relation to orphan problem, as it is mentioned clearly in the verse but is neglected by both Al-Jawi and Thalib, and the Qur'an/Islam does not introduce polygamy as an ideal solution or ideal marital concept. Thalib clearly blames women of causing the polygamy practice and places the women as the object of solving the problem, which does not have any basis from the Qur'an. It is weird that he concludes that Islam proposes polygamy to help men meet their sexual desires. The true Muslims ideally focus more on how to use their energy positively to approach God and spread God's teachings, rather than using polygamy to follow their limitless sexual desire.

Abu Jibril, one of *MMI* activists, furthermore declares,⁵¹ *“The energy of a good mujahid will be useless if he has only one wife, while when he has four wives he can educate (mengkader) four good woman Muslims and deliver children who will grow to be mujahid. Woman mujahid who produces a mujahid will become the master of angels, while the mujahid in the Heaven will be given 72 angels and the master of those angels is his wife”*. Jibril's statement does not have any basis on the Qur'anic texts. From this brief description, it is obvious that the *MMI*

⁵¹ Syaifuddin Zuhri, *Jihad dan Keluarga (Jihad and The Family)*, audiotapes of religious sermon by Abu Jibril Abdurrahman, presented at Sunday routine religious study (*pengajian*) of *MMI*, The Main Office of *MMI*, Yogyakarta, 13 Maret 2005.

members do not consistently employ the method of “*tafsir ayat bil ayat*”. The text on polygamy begins with the concern on the orphans “and if ye fear that ye will not deal fairly by the orphans, marry of the women...”. It does not have relation to the concept of education, sexual fulfillment or the reproduction of *mujahid*. In another verse, further, mentions, “Ye will not be able to deal equally between (your) wives, however much ye wish (to do so)”. If the *MMI* members are consistent in using their method of letting the Qur’an speaks for itself; they would never talk about polygamy according to their own thoughts, experiences or their perspectives in seeing the reality.

V. Conclusion

The Qur’an for *MMI* members is textually a perfect and complete religious text. It is as perfect as it is organized and collected by God himself and it is a complete document as it contains all principles of knowledge and human basic needs. *MMI* members believe that the Qur’an is an absolute Divine discourse. They neglect the historical facts of the codification, completion and standardization of the Qur’an. The Qur’an as the embodiment of Divine’s speech is universal and relevant to all spaces and times. Historicizing the context of the Qur’an is also historicizing its contents, thus undermining its sacred and universal quality. The best method of interpreting the Qur’an, according to them, then, is interpreting the Qur’an by the Qur’an itself (*tafsir ayat bil ayat*). The intervention of lay people’s thoughts in the process of producing the Qur’anic’s interpretations is forbidden and, thereby, hermeneutics is extremely not acceptable. *MMI*

members, however, are not consistent in employing the method. They do not simply interpret the Qur'an by referring to the Qur'an itself, but using their own thoughts to understand such issue though there are verses which relate to or explain it.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Anshari, Fauzan. "Kritik Hermeneutika Al-Quran" (The Critics on Qur'anic Hermeneutics) (database on-line) (accessed 27 March 2006); available from
<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=272>
- Al-Anshari, Fauzan. "Kepemimpinan Perempuan" (data base online) (accessed 6 May, 2005); available from
http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/hukum/kepemimpinan_perempuan.xhtml
- Al-Fauzan, Shalih bin Fauzan bin Abdullah. *Fiqh Mukminat: Upaya Syari'ah Menjaga Keamanan, Martabat, dan Kemuliaan Wanita*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2005.
- al Farmawi, Abdul al Hayyi *Metode Tafsir Maudhu'i : Sebuah Pangantar* (The Method of Thematic Tafsir: an Introduction), translated by Sutyan A. Jamrah. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Alu Jarillah, Abdullah bin Jarillah. *Nasehat Praktis untuk Muslimah Shalihah* (Practical Advice for virtuous Women Muslims). Yogyakarta: Wihdah Press, 2002.
- Awwas, Irfan Suryahardi. "Sambutan Ketua Panitia" (Speech from the Committee leader), (database on-line) (accessed 09 December 2005); available from
<http://www.geocities.com/kongresmujahidin/ucapan.html>
- _____. *Da'wah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir*, Jogjakarta: Wihdah Press, 2003.
- Ayoub, Mahmoud M. *The Faith of Islam*. Kuala Lumpur: The Byline SDN.BHD, 1989.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas, 2004.
- Bruinessen, Martin Van. "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", *Journal of South East Asia Research* 10, no.2 (July 2002): 117-154.
- Engineer, Asghar Ali. "Islam and Fundamentalism". *Islam and Modern Age* {August 2002}: 1-2).
- Fealy, Greg. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", *Southeast Asian Affairs ISEAS* (2004): 1.
- Guratna, Rohan. *Inside Al Qaeda; Global Network of Terror*. New York: Columbia University Press, 2002.
- International Crisis Group, "Al-Qaeda in southeast asia: The case of the "ngruki network " in Indonesia" (database on-line) (accessed 6 February 2005);

available from <http://www.polarhome.com/pipermail/nasional-d/2002-October/000069.html>

- Islamic Server of MSA-USC, "Brief History of Compilation of the Qur'an," *Perspective*, 4 August 1997 (database on-line) (accessed 21 April 2004); available from <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>
- Jones, Sidney. interview by Inayah Rohmaniyah, tape recording, 30 March 2005, Center for Religion and Conflict Arizona State University, Arizona.
- Keddie, Nikki R. "Ideology, Society and the State in Post Colonial Muslim Societies", in *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, edit by Fred Halliday and Hamza Alavi (Hampshire: Macmillan Education, 1988.
- Marty, Martin E. & R. Scott Appleby. *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Islam, Religion, Civilization: Building Meaning and Relevancy of Islamic Doctrine in the History). Jakarta: Paramadina, 1995.
- Majelis Mujahidin Indonesia. "Kongres Mujahidin I Indonesia Untuk Penegakkan Syari'ah Islam" (The Congress of *Mujahidin* for the Establishment of Islamic Syari'ah) (database on-line)(accessed 10 February 2005); available from <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/>
- _____. *Pedoman Umum dan Pelaksanaan Majelis Mujahidin* (General Guidance and Practice of *Majelis Mujahidin*). Yogyakarta: Wihdah Press, 2004.
- _____. "Prinsip-Prinsip Memahami al-Qur'an (The Principles of Understanding the Qur'an), in *Panduan Daurah Syar'iyah Majelis Mujahidin*, Special Collection, Majelis Mujahidin Indonesia, Yogyakarta, Indonesia, 9-19.
- _____. *Mengenal Majelis Mujahidin* (Understanding *Majelis Mujahidin*). Yogyakarta: Markaz Pusat Majelis Mujahidin, 2001.
- Nash, Manning. "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in *Fundamentalisms Observed* edited by Martin E. Marty & R. Scott Appleby. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Pickthall, "The Holy Qur'an English Translation" (database on-line) (accessed 7 May 2004); available from <http://www.islam.tc/quran/>.
- Syakur, M. Shobbarin. interview by Syaifuddin Zuhri, tape recording, 24 Juli 2004, General Secretary of *Lajnah Tanfizdiyah* of Majelis Mujahidin, The main office of *Majelis Mujahidin*, Yogyakarta, Indonesia.
- Team of Editor of Mujahidin, "*Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina: dari Debat Publik Lintas Agama Majelis Mujahidin versus Tim Penulis Paramadina*"

(The Infidelity of Thought of Paramadina Sect). Wihdah Press; Yogyakarta, 2004.

Thalib, Muhammad. *Solusi. Islam Terhadap Dilema Wanita Karir* (Islamic Solution on the Dilemma of Career Women). Yogyakarta: Wihdah Press, 1999.

_____. "Polygamy" (database on-line) (accessed 16 July 2004); available from <http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/hukum/poligami.xhtml>

Wadud, Amina. *Qur'an, Qur'an and woman : rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Zuhri, Syaifuddin. *Jihad dan Keluarga (Jihad and The Family)* , audiotapes of religious sermon by Abu Jibril Abdurrahman, presented at Sunday routine religious study (*pengajian*) of MMI, The Main Office of MMI, Yogyakarta, 13 Maret 2005.

EPISTEMOLOGI ḤADĪS DALAM PANDANGAN SUNNĪ DAN SYĪ'AH Wahyuni Shifatur Rahmah*

Abstract

Dalam sejarah perjalanan hadis, diketahui bahwa umat Islam sejak masa Nabi telah mempraktekkan bagaimana memelihara dan mengatur arus informasi (hadis). Mereka meyakini dan merasakan serta melaksanakan suatu tanggungjawab untuk menjaga bukan hanya kesinambungan hadis, tapi juga menjaga keotentikannya. Informasi dari Nabi diyakini bukan merupakan paket yang dapat langsung dijual, tapi merupakan tali kehidupan yang mengikat dan bersama dengannya mereka hidup. Artikel ini In history of development of the prophet tradition (hadis). This article studies epistemology of prophet tradition between Sunni and Shi'i and focuses on

Kata Kunci: hadis, sunni, syi'ah

I. Pendahuluan

Sunnah atau lebih dikenal dengan hadis, mempunyai sejarah yang unik dan panjang. Ia pernah mengalami masa transisi dari tradisi oral ke tradisi tulisan. Pengkompilasiannya pun membutuhkan waktu yang cukup panjang. Persaingan politik antar kelompok Muslim dalam rangka perebutan kekuasaan juga ikut mewarnainya. Sampai pada akhir abad ke-9 M, usaha pengkodifikasian tersebut dapat menghasilkan beberapa koleksi besar (kitab hadis) yang dianggap autentik, di samping sejumlah besar koleksi hadis lainnya.

Seleksi dan pengeditan koleksi kitab hadis tersebut, menurut pandangan Mohammed Arkoun,¹ menimbulkan kontroversi berkepanjangan di antara tiga golongan Muslim besar, yakni; *Sunni*, *Syi'i* (Syi'ah), dan *Khariji* (Khawarij). Kelompok Sunni menganggap, kompilasi *sahihayn* dari Bukhari (w. 870 M) dan

*Alumni Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* terj. Dan ed. Robert D. Lee (Colorado: Westview Press, Inc., 1994), 45.

Muslim (w. 875 M) sebagai yang paling autentik. Syi'ah 12 (*Isna 'Asyariyah*) mengklaim, hasil kompilasi *Kulayni* (w. 939 M) sebagai "*suitable for the science of religion*" dan dilengkapi juga dengan koleksi Ibn Babuyah (w. 991 M) dan al-Tusi (w. 1067 M). Sementara, Khawarij memakai koleksi Ibn Habib (tercatat akhir abad ke-8) yang disebut sebagai *al-sahih al-rabi'* (*The true one of spring*).

Terdapat satu anggapan, bahwa perbedaan aqidah dalam aliran-aliran Islam berdampak atau bahkan merupakan sumber pada perbedaan hadis yang diakui oleh masing-masing kelompok. Kelompok *Sunni*² misalnya, hanya berpegang pada riwayat *Sunni* saja, sementara kelompok Syi'ah³ hanya mengakui hadis-hadis riwayat kelompok Syi'ah saja. Demikian seterusnya.

Masing-masing kelompok cenderung egois dan hanya mementingkan kelompoknya. Lebih parah lagi, hadis-hadis yang ada banyak dibuat oleh kelompok tertentu demi kepentingan kelompoknya, bahkan tidak sedikit yang mendiskreditkan mazhab yang berseberangan. Dampak terbesar dari anggapan ini adalah, hadis-hadis yang ada tidak bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya karena dibuat/dipalsukan oleh mazhab-mazhab tertentu demi kepentingan mereka

Perbedaan konsepsi secara metodologis tentang hadis antara Sunni dan Syi'ah bergulir pada wilayah kajian epistemologis. Pilihan untuk menggunakan epistemologi dalam kajian ini karena epistemologi, sebagai suatu cabang filsafat yang membahas

²Sunnī adalah (kelompok moderat) antara dua golongan pecahan pendukung 'Alī bin Abī Ṭālib, yaitu Syī'ah dan Khawārij yang sama-sama ekstrem (Syī'ah ekstrem kanan dan Khawārij ekstrem kiri), maka di antara kedua sekte tersebut adalah Sunni. Sa'dullah Al-Sa'di, *Hadis-Hadis Sekte* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 63.

³ Syī'ah, secara etimologi kata ini berasal dari *Syā'a, yasyī'u, syī'ah* yang artinya sahabat, penolong, atau pembela. Lihat Ibrahim Anīs, *al-Mu'jam al-Wasīf* (Kairo: t.tp., 1972), 503. Adapun secara terminologi, Syī'ah berarti suatu mazhab umat Islam yang mengikuti imam 12 dari keluarga Rasulullah SAW melalui 'Alī bin Abī Ṭālib dan anak-anaknya dalam semua urusan *ibādah* dan *mu'āmalah*. Muḥammad Ṭijāni al-Samawī, *Syī'ah: Pembela Sunnah Nabi*, terj. Wahyul Mimbar (Iran: Muassah 'an Sariyan, 2000), 10.

tentang asal, struktur, metode-metode, kesahihan, dan tujuan pengetahuan.⁴ Epistemologi, juga merupakan sarana untuk mendekati masalah-masalah pokok berkaitan dengan dinamika ilmu pengetahuan yang menyangkut sumber, hakekat, validitas dan metodologi.⁵

Berdasarkan uraian di atas, permasalahan yang diangkat dalam tulisan ini adalah bagaimana konsep epistemologi hadis antara Sunni dan Syi'ah?, dan bagaimana implikasi konsep epistemologi hadis antara Sunni dan Syi'ah tersebut terhadap kualitas hadis?.

II. Konstruksi Epistemologi Hadis Sunni dan Syi'ah

Untuk melihat konstruk epistemologi hadis yang dibangun oleh masing-masing, baik Sunni maupun Syi'ah adalah melalui tiga persoalan pokok dalam bidang epistemologi, yaitu (1) persoalan asal pengetahuan atau sumber, dalam hal ini siapa sumber utama yang bisa mengeluarkan hadis; (2) apa hakekatnya, artinya bagaimana kedudukan hadis menurut Syi'ah dan Sunni dalam cakupan wilayah Islam; dan (3) persoalan verifikasi, yaitu bagaimana mengukur validitas atau otentisitas hadis, sehingga bisa dijadikan dasar hukum yang kuat.

Upaya ini sangat urgen lantaran hadis sebagai laporan sejarah masa lampau mengenai kehidupan Nabi yang telah lenyap ditelan waktu, sebuah pengalaman yang berada jauh dari jangkauan pengetahuan inderawi. Jarak waktu yang cukup lama antara Nabi dan para penghimpun hadis serta adanya perbedaan visi dan misi politik mazhab menambah rumitnya pembuktian otentisitas hadis. Tingkat akurasi hadis diukur dari segi isi (kritik matan) dan periwayatannya (kritik sanad). Dalam hal ini para ulama hadis baik Sunni maupun Syi'ah membuat kriteria kualitas periwayat, baik

⁴ Soedjono Dirdjosisworo, *Pengantar Epistemologi dan Logika: Studi Orientasi Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Remaja Karya, 1986), vii

⁵ Jujun S. Suryasumantri, *Filsafat Ilmu sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990), 35

dari segi sanad maupun integritas pribadi periwayat. Ini menjadi landasan penemuan metodologi yang tepat agar hadis itu benar-benar dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akidah.

1. Hadis Perspektif Sunni

a) Sumber Hadis

Dalam tradisi Sunni, yang dimaksud dengan hadis ialah segala sabda, perbuatan, *taqrir*, dan hal-ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. Hadis dalam pengertian ini oleh ulama hadis disinonimkan dengan istilah *al-sunnah*.⁶ Dengan demikian, menurut umumnya jumbuh ulama hadis, bentuk-bentuk hadis atau *al-sunnah* ialah segala berita berkenaan dengan; sabda, perbuatan, *taqrir*, dan hal-ihwal Nabi Muhammad saw.

Dari definisi hadis yang ditetapkan Sunni di atas, memberikan batasan tentang segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad saw., sekaligus adanya anggapan bahwa wahyu telah terhenti setelah wafatnya Nabi Muhammad. Dengan demikian apapun yang bersumber dari Nabi dapat dijadikan dasar hukum dan sekaligus sumber ajaran Islam. Sebaliknya apapun yang tidak bersumber langsung dari Nabi bukan termasuk hadis, dan karenanya tidak wajib diikuti dan tidak dapat dijadikan dasar hukum apalagi dijadikan sebagai sumber ajaran Islam. Dengan demikian sumber utama yang dapat mengeluarkan hadis menurut Sunni hanya Nabi Muhammad saw.

b) Hakekat Hadis

⁶Mustafa al-Siba'I, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami* (t.t.: al-Dar al-Qawmiyyah, 1966), 53. sebagian ulama membedakan pengertian hadis dengan *al-sunnah*. Sufyan al-Sauri dikenal sebagai *imam fi al-hadis* dan bukan *imam fi al-sunnah*, al-Awza'I dikenal sebaliknya, sedang Malik ibn Anas dikenal sebagai *imam fi al-hadis wa al-sunnah*, dan ada ulama yang menyatakan, pengertian hadis lebih umum daripada sunnah, dan ada juga ulama yang berpendapat sebaliknya. Di samping itu ada ulama yang berpendapat, hadis berisi petunjuk Nabi untuk tujuan praktis, sedang sunnah merupakan hukum tingkah laku, baik terjadi sekali saja maupun terjadi berulang kali, baik dilakukan oleh Nabi, sahabat, tabi'in, maupun ulama pada umumnya. Muhammad 'Abd al-'azim al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani 'ala Muwatta' al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1936), 3; Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, juz IV, (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.), hlm. 3-7; Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979),. 53-58.

Pada dasarnya, hampir semua mazhab⁷ dalam Islam, sepakat akan pentingnya peranan hadis⁸ sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Otoritas Nabi SAW dalam hal ini (selain al-Qur'an) tidaklah terbantahkan dan mendapat legitimasi melalui wahyu juga,⁹ sehingga secara faktual, Nabi SAW adalah manifestasi al-Qur'an yang pragmatis.¹⁰ Dalam diskursus Islam, terdapat berbagai permasalahan yang tidak cukup dijelaskan hanya dengan mengacu kepada al-Qur'an, tetapi juga harus mengacu kepada hadis Nabi SAW. Hal ini dikarenakan al-Qur'an lebih banyak menerangkan secara global. Sesuatu yang global inilah yang harus dijelaskan dan dijabarkan. Dan di sinilah hadis mempunyai fungsi menafsirkan yang *mubham*, memerinci yang *mujmal*, membatasi yang *mutlaq*, mengkhususkan yang *'ām*, dan menjelaskan hukum-hukum sasarannya (*bayān al-tafsīr*), bahkan hadis juga mengemukakan hukum-hukum yang belum dijelaskan oleh al-Qur'an (sunah pembentuk).¹¹ Pernyataan seperti ini, banyak ditegaskan oleh al-Qur'an, misalnya QS. al-Ḥasyr (57): 7, QS. al-Naḥl (47): 80, QS.

⁷Dikatakan hampir semua mazhab, karena ada sebagian kecil umat Islam yang tidak mempercayai dan menolaknya sebagai sumber ajaran Islam. Mereka inilah yang dinamakan *Munkir al-Sunnah*. Lihat Muṣṭafā al-Sibā'i, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam; Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, Terj. Nurcholis Madjid (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 122. Muḥamad Muṣṭafā Azamī, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 46-50.

⁸Penggunaan kata hadis dalam proposal ini adalah identik dengan sunah yaitu informasi yang dinisbatkan kepada Nabi SAW, baik berbentuk perkataan, perbuatan, *taqrīr*, maupun sifat *khalqiyah/khuluqiyah*. Antara keduanya pada hakikatnya sama. Lihat Ṣubḥi al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirūt: Dār al-Ilmi li al-Malāyīn, 1998), 6.

⁹Dalam sejumlah ayat al-Qur'an, umat Islam diperintahkan untuk mematuhi perintah Allah dan Rasul-Nya. QS. Āli Imrān (3): 32 dan 132, QS. Al-Ḥasyr (5): 93, QS. Al-Nisā' (4): 193. Di sisi lain, keberadaan Muhammad SAW sebagai penyampai apa yang diturunkan Allah SWT kepada umat manusia {QS. Al-Ḥasyr (5): 67} ini, mestinya tidaklah dipahami sebagaimana petugas pos yang hanya mementingkan sesampainya surat ke alamat yang dituju tanpa tahu dan peduli isinya. Moh. Amin, *Ijtihad Ibnu Taimiyah dalam Bidang Fikih Islam* (Jakarta: INIS, 1991), 24.

¹⁰Aktualisasi prinsip-prinsip dasar al-Qur'an yang bersifat teoritik dioperasionalkan oleh Muhammad SAW melalui peneladanan. Lihat Yūsuf al-Qarḍawī, *al-Qur'an dan al-Sunnah*, Terj. Bahrudin Fanani (Jakarta: Rabbani Press, 1997), 61.

¹¹Tentunya, di samping ketentuan-ketentuan hadis Nabi SAW yang hanya mengkonfirmasi dan mengulangi pernyataan al-Qur'an (*bayān al-ta'kīd*). Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunah* (Semarang: CV. Aneka Ilmu, 2000), 86. Muṣṭafā al-Sibā'i, *Sunnah dan Peranannya...*, 3-7. Lihat juga Abbās Mutawali Ḥammadah, *Sunnah Nabi Kedudukannya Menurut al-Qur'an*, Terj. Abdussalam (Bandung: Gema Risalah Press, 1997), 215.

al-Aḥzāb (33): 21, dan lain sebagainya. Kenyataan ini menunjukkan betapa penting dan strategisnya posisi hadis dalam bangunan (pondasi) ajaran Islam. Sehingga, tidak berlebihan jika dikatakan (oleh sebagian ulama) bahwa al-Qur'an lebih membutuhkan hadis daripada sebaliknya.¹²

Pada dasarnya, ketika Nabi SAW masih hidup fenomena hadis tidak begitu krusial dan pembicaraan mengenai perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi SAW pun sebagai hal yang biasa-biasa saja,¹³ karena hadis sebagai sumber pedoman masyarakat muslim waktu itu lebih bersifat peneladanan langsung tanpa melibatkan rumusan-rumusan verbal (*living tradition*).¹⁴ Para sahabat lebih berusaha untuk hidup sesuai dengan ajaran-ajaran Nabi SAW, sehingga diktum dan fatwa Nabi SAW yang aktual seringkali terjalin secara halus dan tidak dapat dibedakan. Akan tetapi, setelah Nabi SAW wafat, umat Islam mulai serius menyikapi hadis Nabi SAW tersebut. Pembicaraan tentangnya menjadi sebuah fenomena yang dilakukan masyarakat muslim dengan sengaja dan penuh kesadaran. Karena, sebuah generasi baru sedang tumbuh dan secara otomatis membutuhkan suatu bimbingan dengan mempertanyakan perilaku Nabi SAW.¹⁵

Dengan demikian, menurut Sunni hakekat hadis pada dasarnya adalah wahyu

¹²Perbedaan antara keduanya hanyalah pada tingkat otentitasnya, tidak pada substansinya. Karenanya, hadis disebut juga dengan wahyu *ghairu matluw*. Lihat al-Syāfi'i, *al-Umm*, jilid VII (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 271.

¹³Di samping, tidak adanya perintah secara resmi dari Nabi SAW untuk menghimpun dan menulis segala aspek kehidupannya sebagaimana al-Qur'an. Rofiq Nurhadi, "Larangan Penulisan Hadis dan Implikasinya Terhadap Transformasi Hadis Pada Masa Nabi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. II, No. 2, Januari, 2002, 68.

¹⁴ Sekalipun pada masa ini hafalan dan peneladanan lebih dikedepankan, tidak berarti tradisi penulisan hadis Nabi SAW tidak ada sama sekali. Ada beberapa bukti tentang adanya tradisi penulisan hadis. Di antaranya, "al-Ṣaḥīfah al-Ṣaḍīqah" milik Abdullāh bin Amr bin 'Āṣ, yang memuat sekitar seribu hadis, Lihat Izuddīn ibn al-Asīr, *Uṣd al-Gābah Fī Ma'rifat al-Ṣaḥābat*, Jilid III (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1386 H.), 233.

¹⁵Dengan kata lain, formalisasi hadis merupakan konsekuensi logis dari perkembangan orientasi praktis keagamaan di kalangan komunitas Islam yang sedang tumbuh. Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1994), 69.

Allah yang diberikan melalui Nabi Muhammad saw berupa peneladanan langsung yang melibatkan rumusan-rumusan verbal (*living tradition*). Karena itulah, hadis mempunyai peranan yang sangat urgen ketika disandingkan dengan al-Qur'an. Keduanya menjadi sumber hukum yang harus diyakini oleh umat Islam.

c) Verifikasi Otentisitas Hadis

Pengertian hadis sahih yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis Sunni adalah mencakup sanad dan matan hadis. Kriteria yang menyatakan bahwa rangkaian periwayat dalam sanad harus bersambung dan seluruh periwayat harus adil dan dhabit adalah kriteria untuk kesahihan sanad, sedang keterhindaran dari syadz dan 'illat, selain merupakan kriteria untuk kesahihan sanad, juga kriteria untuk kesahihan matan hadis.¹⁶

Definisi hadis sahih yang disepakati oleh ulama Sunni meliputi beberapa unsur. Di antara kriteria yang ditetapkan ulama untuk mendapatkan suatu hadis sahih adalah:

- a. Sanad bersambung;
- b. Seluruh periwayat dalam sanad bersifat adil;
- c. Seluruh periwayat dalam sanad bersifat dhabit;
- d. Sanad dan Matan hadis terhindar dari syadz;
- e. Sanad dan matan hadis terhindar dari 'illat.¹⁷

Sedangkan dari segi matannya harus sesuai dengan al-Qur'an, sunnah yang sahih, tidak menyalahi fakta historis dan tidak bertentangan dengan akal dan panca indera.¹⁸

¹⁶ Nur al-Din al-'Itr, *al-Madkhal ila 'Ulum al-Hadis* (Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972), hlm. 15

¹⁷ M. Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1989). 250.

¹⁸ Salah al-Din al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn 'ind 'Ulama al-Hadis* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida, 1983), 238

Langkah selanjutnya, hadis-hadis tersebut diklasifikasi dan dimasukkan dalam kategori-kategori tertentu. Misalnya dengan menggunakan ilmu *Jarh wa al-Ta'dil* yang melibatkan berbagai ilmu, hadis-hadis dapat dikelompokkan ke dalam berbagai kategori dengan tingkat kecermatan yang tinggi. Seseorang yang diterima atau ditolak hadisnya harus melalui seleksi dan evaluasi kritis terlebih dahulu. Demikianlah, kriteria-kriteria kesahihan hadis yang dibangun oleh ulama Sunni. Sekaligus menetapkan bahwa suatu hadis yang tidak memenuhi kelima unsur tersebut adalah dha'if dan tidak dapat dijadikan sebagai dasar hukum.

Dengan tidak mudahnya suatu informasi diterima sebagai suatu kebenaran sebagaimana ditunjukkan di atas dengan standar-standarnya, menunjukkan bahwa Islam bukan hanya mementingkan atau mewajibkan mencari ilmu saja, tetapi juga aspek epistemologinya (masalah kebenaran). Tidak dikesampingkannya aspek epistemologi dalam bangunan keilmuan Islam, terutama hadis telah menunjukkan bagaimana kejujuran intelektual dengan memegang pengetahuan lebih dari sesuatu yang lain, tetapi juga sebagai sesuatu yang dapat dinilai salah dan benar dengan pertanggungjawaban serentak pada tingkat individu dan kelompok, dipraktekkan. Semuanya adalah dalam rangka agar segala perilaku mendapat pengabsahan dan landasan dari otoritas yang memiliki kriteria yang tinggi sehingga kebaikan dunia dan akhirat dapat dicapai secara bersamaan atas dasar teladan dari Nabi. Dengan demikian keberadaan hadis sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an telah memberi pengaruh yang besar pada seluruh aktivitas Muslim dalam mencari pijakan dan memberi teladan bagi kaum Muslim dalam bertindak.

2. Hadis Perspektif Syi'ah

a) Sumber Hadis

Hadis dalam tradisi Syi'ah yang mempunyai pengertian segala sesuatu yang

disandarkan kepada yang *ma'sūm*, Nabi SAW dan Imam dua belas, baik itu berupa perkataan, perbuatan, maupun ketetapan adalah sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an.¹⁹ Syi'ah menjadikan imam seperti kedudukan Nabi Muhammad dalam menjelaskan Al-Qur'an. Mereka juga berpandangan bahwa para periwayat mereka melarang mengamalkan *zahir al-Qur'an* karena mereka tidak berpedoman dalam syari'at kecuali dari para imam mereka. Mereka mengatakan bahwa imam mempunyai ilham yang sebanding dengan wahyu bagi Rasulullah saw.

Dari definisi hadis di atas, memberi kesimpulan bahwa sumber hadis bukan hanya Nabi Muhammad, melainkan setiap imam yang *ma'shum* juga dapat mengeluarkan hadis yang dapat dijadikan hujjah. Dengan demikian, Syi'ah juga mempunyai keyakinan tentang berlangsungnya wahyu pasca wafatnya Nabi Muhammad saw.

b) Hakekat Hadis

Menurut Syi'ah, substansi atau hakekat hadis mempunyai tiga macam: ***Pertama:*** Khabar dan riwayat yang mengandung petunjuk pembersihan jiwa, akhlak, nasehat dan cara-cara pengobatan penyakit hati. Dengan muatan berisi ancaman, dan dorongan. Atau yang berkaitan dengan tubuh, seperti kesehatan, penyakit, sakit dan pengobatan. Juga manfaat buah-buahan, tumbuh-tumbuhan, pepohonan, air dan batu. Di samping itu khabar tersebut mengandung do'a, zikir, dan keutamaan ayat-ayat. Serta semua hal yang disunnahkan, baik dalam pembicaraan, perbuatan, maupun sikap. Itu semua, menurut kaum Syi'ah, bisa dijadikan landasan untuk beramal ibadah. Dan tidak perlu mencari tahu apakah sanad dan matannya shahih atau tidak. Kecuali jika ada tanda-tanda yang menunjukkan kepalsuannya.

Kedua: Yang mengandung hukum syara' parsial, *taklifi* atau *wadl'i*. Seperti

¹⁹ Ḥasan Āmīn, *Dāirat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah al-Syī'iyyah*, juz 11, jilid 3 (Beirūt: Dār al-Ta'ārūf, 1971), 117.

taharah, berwudlu, cara shalat, zakat, khumus, jihad dan semua bagian muamalat, transaksi yang diperbolehkan. Juga tentang nikah, thalaq, warisan, hudud dan diyat. Semua khabar dan riwayat tersebut tidak boleh langsung dijalankan. Namun diberikan kepada faqih yang mujtahid untuk menterjemahkannya. Sedangkan orang awam harus mengikuti mujtahid marji'.

Ketiga: Khabar dan riwayat yang mengandung pokok-pokok aqidah, seperti pengitsbatan al Khaliq Swt., juga tentang *hasyr*, *barzakh*, *sirâth*, *mîzân*, *hisâb* dan lain-lain.

Jadi pada hakekatnya, hadis menurut Syi'ah adalah Khabar dan riwayat yang jika berkaitan dengan aqidah dan pokok agama mereka, seperti *tauhid*, *'adl*, *nubuwwah*, *imâmah* dan *ma'ad*. Jika khabar tersebut sesuai dengan dalil-dalil 'aqli, urgensi, dan tanda-tanda yang qath'i, maka ia dapat dijalankan, dan tidak perlu menyelidiki sanad.

c) Verifikasi Otentisitas Hadis

Dalam kaitannya dengan kesahihan hadis, para ulama Syi'ah dalam kajian sanad telah memberikan kriteria-kriteria sebagai periwayat hadis. Ada beberapa kriteria yang harus terpenuhi sebagai seorang periwayat hadis untuk dapat diterima riwayatnya. Diantaranya adalah: 1) sanadnya bersambung kepada imam *ma'sûm* tanpa terputus, 2) seluruh periwayat dalam sanad berasal dari kelompok Imamiyah dalam semua tingkatan, dan 3) seluruh periwayat dalam sanad bersifat *'adil*, *ḍābiṭ*.²⁰ Dengan demikian, hadis *sahih* menurut Syi'ah adalah, hadis yang memiliki standar periwayatan yang baik dari imam-imam di kalangan mereka yang *ma'shum*.²¹

²⁰ Abū Zahrah mengutip pendapat Syaikh Ḥasan Zaynuddīn dalam kitabnya *Ma'ālim al-Dīn*, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan hadis *ṣahīḥ* adalah hadis yang sanadnya bersambung dengan yang *ma'sûm*, diriwayatkan oleh periwayat yang *'adil* dan *ḍābiṭ* pada seluruh tingkatannya. Lihat Muhamad Abū Zahra', *al-Imām al-Ṣādiq Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu wa Fiqhuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), 425-426.

²¹ *Ibid*

Pengaruh Imamiyah di sini tampak pada pembatasan imam yang *ma'shum* dengan persyaratan periwayat harus dari kalangan Syi'ah Imamiyah. Jadi hadis tidak sampai pada tingkatan *sahih* jika para periwayatnya bukan dari *Ja'fariyah Isna 'Asyariyah* dalam semua tingkatan.²²

Berdasarkan pada pengertian di atas, ulama Syi'ah membatasi hadis sahih pada setiap hadis yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, Alī bin Abī Ṭālib dan Imam dua belas.²³ Suatu keterangan yang dapat dipetik dari pemahaman di atas adalah bahwa derajat para Imam sama dengan derajat Nabi SAW dan itu juga berarti dalam periwayatan, segala yang disandarkan kepada Imam juga sama terhadap apa yang disandarkan kepada Nabi SAW dalam hal keujjahannya.²⁴

III. Implikasi terhadap Klasifikasi Kualitas Hadis

Yang dimaksud dengan klasifikasi adalah derajat atau tingkatan yang digunakan ulama dalam mengkategorikan hadis dilihat dari aspek kuantitas dan kualitas *rawi*. Telaah ini dilakukan dalam upaya menelusuri secara akurat sanad pada setiap hadis yang dikumpulkannya. Dengan penelitian kedua aspek inilah, upaya pembuktian sahih tidaknya suatu hadis lebih dapat dipertanggungjawabkan.

Perbedaan konsep-konsep dasar yang sangat substansial mengenai hadis antara Sunni dan Syi'ah membawa implikasi pada kualitas hadis yang dapat dijadikan pegangan sekaligus sebagai dasar hukum. Perbedaan kriteria yang ditetapkan oleh Sunni dan Syi'ah berimplikasi klasifikasi terhadap kualitas hadis masing-masing

²²Ali Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah; Studi Perbandingan Hadis &Fiqih*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997), 127.

²³Jelas definisi ini berbeda dengan definisi hadis dari kalangan sunni yang hanya menyandarkan segala hal yang bersumber dari Nabi Saw, baik perkataan, perbuatan, dan ketetapan. Menurut M. H. Thabāthabā'i, sekalipun hadis itu disandarkan kepada Nabi SAW dan Imam, namun keduanya dibedakan dengan jelas, yang keduanya merupakan satu himpunan tunggal. M.H. Thabāthabā'i, *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya* (Jakarta: Grafiti Press, 1989), hlm. 278.

²⁴ Abū Zahrā', *al-Imām al-Ṣādiq...*, 317.

mazhab. Dalam hal ini, metode yang dipakai oleh ulama Sunni adalah:

A. Hadis Dilihat dari Aspek Kuantitas *Rawi*

Dalam menyampaikan sebuah hadis terkadang Nabi berhadapan dengan sahabat yang banyak jumlahnya, terkadang hanya beberapa sahabat, bahkan terkadang hanya satu atau dua orang saja. Begitu seterusnya sampai dengan generasi yang menghimpun hadis dalam berbagai kitab. Sudah barang tentu, informasi yang dibawa oleh banyak orang lebih meyakinkan dibanding informasi yang dibawa oleh hanya satu atau dua orang saja. Dengan demikian, maka menurut pembagian hadis dari aspek kuantitas periwayat adalah sebagai berikut:

- 1) *Hadis Mutawatir*²⁵
- 2) *Hadis Masyhur*²⁶
- 3) *Hadis Ahad*²⁷

B. Hadis Dilihat dari Aspek Kualitasnya (*Maqbul* atau *Mardud*)

Klasifikasi hadis dilihat dari aspek diterima dan ditolaknya terbagi menjadi:

- 1) *Hadis Sahih*²⁸
- 2) *Hadis Hasan*²⁹

²⁵ Konsep *mutawatir* ini baru dikemukakan secara definitif oleh al-Baghdadi, meskipun ulama sebelumnya, seperti al-Syafi'i telah mengisyaratkan dengan istilah "*khbar 'ammah*". Menurut al-Baghdadi, hadis *mutawatir* adalah "suatu hadis yang diriwayatkan oleh sekelompok orang dengan jumlah tertentu yang menurut kebiasaan mustahil mendustakan kesaksiannya. Abu Bakar ibn Ahmad ibn Sabit al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifayah fi 'ilm al-Riwayah*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.th.), 50. Sedangkan ulama yang paling jelas dan rinci menerangkan hadis mutawatir adalah al-'Asqalani, menurutnya, hadis mutawatir adalah "hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah orang yang mustahil, menurut kebiasaan, mereka melakukan kesepakatan untuk berdusta dan merekalah yang meriwayatkan hadis itu dari awal sampai akhir sanad."²⁵ Jadi berdasarkan definisi di atas, terlihat secara jelas bahwa proses mutawatir ada dan berjalan secara gradual dari generasi ulama ke generasi ulama lainnya.

²⁶ Hadis masyhur adalah hadis yang diriwayatkan dari Nabi oleh beberapa orang sahabat tetapi tidak mencapai derajat mutawatir. Boleh jadi di tingkat tabi'in dan seterusnya pada generasi yang lebih muda, hadis tersebut diriwayatkan secara mutawatir. Kemasyhuran sebuah hadis bersifat relatif. Misalnya ada sebuah hadis yang populer (*masyhur*) menurut ulama fiqh, ada yang masyhur di kalangan ahli hadis, ada juga yang masyhur di semua komunitas.

²⁷ Hadis ahad adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu, dua atau sedikit orang yang tidak mencapai derajat masyhur, apalagi mutawatir

²⁸ Ulama hadis Sunni sepakat mengenai definisi hadis sahih yaitu hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang-orang yang adil dan dhabit, serta tidak ada syadz (janggal) dan tidak ada cacat ('illat).

²⁹ Hadis hasan adalah hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh rawi yang adil, yang rendah tingkat kekuatan hafalannya, tidak rancu dan tidak bercacat.

3) *Hadis Dha'if*³⁰**C. Hadis Dilihat dari Aspek yang Menyampaikan**

Apabila hadis dilihat dari segi yang menyampaikan sebagai sandaran terakhir, maka hadis dapat di bagi kepada:

- 1) *Hadis Marfu*³¹
- 2) *Hadis Mauquf*³²
- 3) *Hadis Maqthu*³³

Namun secara umum pembagian hadis yang lebih banyak dikenal dalam Sunni adalah pembagian hadis berdasarkan *maqbul* atau *mardud*, yang dibagi menjadi tiga tingkatan; *sahih*, *hasan*, dan *da'if*.

Sedangkan metode yang dipakai oleh Syi'ah, sebagaimana kriteria-kriteria kesahihan hadis yang diuraikan di atas, hadis terbagi menjadi *mutawatir* dan *ahad*. Pengaruh akidah mereka tampak dalam maksud hadis *mutawatir*. Karena hadis *mutawatir* menurut mereka adalah harus dengan syarat hati orang yang mendengar tidak dicemari *syubhat* atau taklid yang mewajibkan menafikan hadis dan maksudnya.³⁴ Pengaruh *imamah* di sini dapat diketahui ketika mereka menolak *hujjah* orang-orang yang berbeda dengan mereka yaitu mazhab yang menafikan ketetapan *amir al-mukminin* Ali sebagai imam. Mereka juga berpendapat tentang *mutawatir*-nya

³⁰ Hadis dha'f adalah hadis yang tidak memenuhi persyaratan dari hadis sahih di atas, misalnya, sanadnya ada yang terputus, di antara periwayat ada yang pendusta atau tidak dikenal, dan lain-lain.

³¹ Para ulama hadis memberikan pengertian tentang hadis marfu' adalah segala perkataan, perbuatan dan takrir yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw, baik bersambung sanadnya ataupun tidak, baik yang menyandarkan itu sahabat Nabi atau bukan. Jadi, yang terpenting adalah bahwa berita itu disandarkan kepada Nabi Muhammad saw.

³² Yang dimaksud dengan hadis mauquf ialah perkataan atau perbuatan yang disandarkan kepada sahabat, baik sanadnya bersambung atau terputus

³³ Hadis maqthu' adalah perkataan atau perbuatan yang disandarkan kepada tabi'in, baik sanadnya bersambung ataupun tidak

³⁴ Ali Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah; Studi Perbandingan Hadis & Fiqih*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997), 125

hadis *al-saqalain* dan hadis *al-ghadir*.³⁵

Sedangkan hadis *Ahad* menurut mereka terbagi dalam empat tingkatan atau empat kategori, yang bertumpu pada telaah atas *sanad* (eksternal) dan *matan* (internal), dan keempat tingkatan tersebut merupakan pokok bagian yang menjadi rujukan setiap bagian yang lain. Empat klasifikasi hadis dalam tradisi Syi'ah, yaitu;

a. Hadis *Sahih*

Hadis *sahih* menurut mereka adalah, hadis yang bersambung *sanadnya* kepada imam yang *ma'shum* serta adil dalam semua tingkatan dan jumlahnya berbilang. Dengan kata lain, hadis *sahih* menurut mereka adalah hadis yang memiliki standar periwayatan yang baik dari imam-imam di kalangan mereka yang *ma'shum*.³⁶

Pengaruh Imamiyah di sini tampak pada pembatasan imam yang *ma'shum* dengan persyaratan periwayat harus dari kalangan Syi'ah Imamiyah. Jadi hadis tidak sampai pada tingkatan *sahih* jika para periwayatnya bukan dari *Ja'fariyah Isna 'Asyariyah* dalam semua tingkatan.³⁷

Berdasarkan pada pengertian hadis *sahih*, ulama Syi'ah membatasi tentang hadis *sahih* pada setiap hadis yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, Alī bin Abī Ṭālib dan Imam dua belas.³⁸ Suatu keterangan yang dapat dipetik dari pemahaman di atas adalah bahwa derajat para Imam sama dengan derajat Nabi SAW dan itu juga berarti dalam periwayatan, segala yang disandarkan kepada Imam juga sama terhadap

³⁵Yang disebut dengan hadis *ghadir* adalah wasiat Nabi Muhammad bahwa Ali ditunjuk sebagai pengganti beliau. *Ibid*, 126.

³⁶ *Ibid*

³⁷Ali Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah; Studi Perbandingan Hadis & Fiqih*, (Jakarta: ustaka al-Kausar, 1997), 127.

³⁸Jelas definisi ini berbeda dengan definisi hadis dari kalangan sunni yang hanya menyandarkan segala hal yang bersumber dari Nabi Saw, baik perkataan, perbuatan, dan ketetapan. Menurut M. H. Thabāthabā'i, sekalipun hadis itu disandarkan kepada Nabi SAW dan Imam, namun keduanya dibedakan dengan jelas, yang keduanya merupakan satu himpunan tunggal. M.H. Thabāthabā'i, *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya* (Jakarta: Grafiti Press, 1989), 278.

apa yang disandarkan kepada Nabi SAW dalam hal kehujujahannya.³⁹

b. Hadis *Hasan*

Hadis *hasan* menurut Syi'ah adalah hadis yang bersambung *sanadnya* kepada imam yang ma'shum dari periwayat adil, sifat keadilannya sesuai dalam semua atau sebagian tingkatan para rawi dalam *sanadnya*.⁴⁰

c. Hadis *Muwassaq*⁴¹

Hadis *muwassaq* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang bukan Syi'ah, namun ia adalah orang yang *siqah* dan terpercaya dalam periwayatan. Jadi hadis muwassaq adalah hadis yang bersambung *sanadnya* kepada imam yang ma'shum dengan orang yang dinyatakan *siqah* oleh para pengikut Syi'ah imamiyah, namun dia rusak akidahnya, seperti dia termasuk salah satu *firqah* yang berbeda dengan imamiyah meskipun dia masih seorang Syi'ah dalam semua atau sebagian periwayat, sedangkan lainnya termasuk periwayat yang *sahih*.

d. Hadis *Dha'if*⁴²

Menurut pandangan Syi'ah, hadis *dha'if* adalah hadis yang tidak memenuhi salah satu dari tiga kriteria di atas. Misalnya di dalam *sanadnya* terdapat orang yang cacat sebab fasik, atau orang yang tidak diketahui kondisinya, atau orang yang lebih rendah dari itu, seperti orang yang memalsukan hadis.⁴³

Dalam hadis sahih terlihat bahwa mereka menilai selain Ja'fariyah sebagai orang kafir atau fasik, sehingga riwayatnya dinyatakan *dha'if* yang tidak boleh diterima, dan juga tidak diterima dari selain Ja'fariyah kecuali orang yang dinyatakan

³⁹ Abū Zahrā', *al-Imām al-Ṣādiq...*, 317.

⁴⁰ Ali Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah; Studi Perbandingan Hadis & Fiqih*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997), 129.

⁴¹ *Muwassaq* (yang melahirkan kepercayaan), kadang disebut juga dengan *qawiy* (kuat) karena kuatnya *zhan* (dugaan akan kebenarannya), di samping karena kepercayaan kepadanya.

⁴² Ja'far Subhani, *Ushul al-Hadis wa Ahkamuhu fi 'ilmi al-Dirayah* (Qumm, Maktabah al-Tauhid, t.th), 48.

⁴³ Ali Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah; Studi Perbandingan Hadis & Fiqih*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997), 130.

siqah oleh mereka.

Atas dasar itu mereka menolak hadis-hadis *sahih* dari tiga khulafa al-Rasyidin (Abu Bakar, Umar, dan Usman) dan sahabat yang lain, tabiin, serta para imam ahli hadis dan fuqaha. Sebab riwayat-riwayat *sahih* yang di dalam *sanadnya* terdapat para sahabat senior dan para imam yang amanah, tetapi tidak percaya dengan akidah dua belas imam, maka riwayat-riwayat tersebut dinyatakan *dha'if* oleh Syi'ah.

Adapun hadis-hadis yang *dha'if* bukan berarti tidak dapat diamalkan. Keberadaan hadis tersebut dapat disejajarkan dengan hadis *sahih* manakala hadis tersebut populer dan sesuai dengan ajaran mereka. Dengan demikian nampak bahwa terdapat pengaruh yang kuat atas tradisi-tradisi yang berkembang di kalangan pengarang kitab. Oleh karena itu, tidak heran banyak tradisi Syi'ah yang muncul dalam kitab hadis tersebut. Sebagai contoh adalah masalah Haji, di dalamnya tidak hanya dibahas masalah manasik haji ke *Baitullah* saja, melainkan memasukkan hal-hal lain seperti ziarah ke makam Nabi Muhammad dan para imam mereka.

IV. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, dienghasilkan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Epistemologi Hadis Sunni

Unsur-unsur epistemologi (sumber hadis atau asal pengetahuan, hakekat hadis, dan persoalan verifikasi) yang terkandung di dalam hadis Sunni antara lain; *Pertama*, sumber utama dalam hadis adalah Nabi Muhammad. Jadi tidaklah dianggap sebagai hadis jika sebuah khabar tidak disandarkan secara langsung kepada Nabi Muhammad.

Kedua, hakekat hadis adalah sama dengan al-Qur'an, yaitu sebagai sumber rujukan dalam penetapan hukum. Sekiranya hadis Nabi hanya berkedudukan sebagai sejarah tentang keberadaan dan kehidupan Nabi Muhammad semata, niscaya perhatian ulama terhadap otentisitas hadis akan lain daripada yang ada sekarang. Kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam telah disepakati oleh hampir seluruh ulama dan umat Islam.

Ketiga, dalam hal verifikasi hadis sahih, para ulama menyusun berbagai kaedah dan kriteria kesahihan hadis untuk menjaga dan menyelamatkan hadis di tengah-tengah berkecamuknya pembuatan hadis palsu. Di antaranya adalah sanadnya bersambung sampai kepada Nabi saw.; rawinya bersifat '*adil* dan sempurna ingatan (*ḍābiṭ*), tidak ada '*illat*, dan tidak ada kejanggalan

2. Epistemologi Hadis Syi'ah

Adapun unsur-unsur epistemologi dalam hadis Syi'ah pada dasarnya tidak ada perbedaan tentang hakekat hadis yang mempunyai kedudukan sebagai sumber ajaran Islam (dengan epistemologi hadis Sunni). Namun, perbedaan mendasar adalah mengenai sumber utama hadis, sikap mereka terhadap sahabat Nabi, dan persoalan verifikasi terhadap keotentikan hadis.

Pertama, tentang sumber hadis. Syi'ah beranggapan mengenai tidak terhentinya wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad saw dan masih tetap mengakui adanya hadis yang bersumber dari keturunan Nabi, khususnya dari Ali, bahkan para imam juga dianggap dapat mengeluarkan hadis.

Kedua, kaitannya dengan persoalan verifikasi kesahihan hadis, para ulama Syi'ah dalam kajian sanad suatu hadis telah memberikan kriteria-kriteria sebagai periwayat hadis. Di antaranya:

- a. Bersambung sanadnya kepada yang *ma'sūm*
- b. Seluruh periwayat dalam sanad berasal dari kelompok Imamiyah dalam semua tingkatan, dan
- c. Seluruh periwayat dalam sanad bersifat '*adil* dan *ḍābiṭ*

PEMIKIRAN HADIS IBN ABI HATIM AL-RAZI: MELACAK PERKEMBANGAN AWAL KRITISISME HADIS

Achmad Lutfi*

For Muslims, transmitting the words and deeds of Muhammad is as old as Islam itself. The Qur'an orders Muslims to follow the example of the Messenger and so from the very beginning the Companions (Sahabat) concerned themselves with following the sunnah of the Prophet, which was embodied in hadis narrating his words and deeds. The assumption of Muslim scholars that the hadis material, at least that contained in the classical collections, is authentic. Canonical status is coffered upon six collection (kutub al-sittah). And, while these six works are not immune from criticism, it is generally believed that among them they contain an authentic, authoritative, and fairly complete record of the words and deeds Muhammad. Although, many scholars have not been as generous in their assessment of the material in them, most Muslims continue to feel that the rigorous analysis to which the transmitter of it were subjected by these collectors assures its authenticity. The present study examines the early collectors of hadis and the techniques they employed to determine the genuineness of hadis. This study concentrates on the Taqdimat al-Ma'rifah li Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl. The Taqdimah is Ibn Abi Hatim's introduction to his famous biographical dictionary Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl and is aimed at providing a defence of the techniques of the collectors of hadis against the polemical attacks of their detractors.

Key Words: Ibn Abi Hatim, Kritisisme Hadis, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*

I. Pendahuluan

Jarak waktu yang cukup lama antara Nabi Saw dan para penghimpun hadis serta adanya perbedaan visi dan misi madzhab menambah rumitnya pembuktian otentisitas hadis. Karena itu, penelitian sanad dan matan hadis menjadi penting dalam kajian ilmu hadis. Karena posisi hadis sebagai *bayân* al-Qur'an dan sumber hukum Islam setelah al-Qur'an sangat penting, maka dalam penghimpunannya diperlukan ketelitian tinggi. Hal ini menjadi landasan penemuan metodologi yang tepat agar hadis benar-benar dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akidah.

*Alumni Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Para pecinta ilmu hadis berusaha sekuat tenaga untuk memelihara hadis Nabi dari kepunahan dengan cara menapis dan memisahkannya dari yang bukan hadis. Kegiatan ilmiah dalam mengumpulkan hadis tidak lepas dari tanggung jawab mereka memelihara sumber ajaran Islam yang kedua, agar tidak hilang ditelan masa. Ibn Abi Hatim al-Razi sebagai salah satu ulama yang mencurahkan hidupnya untuk kajian hadis, terpanggil untuk menemukan metodologi yang tepat dalam membuktikan otentisitas hadis. Formulasi kritisisme hadis (*naqd al-ḥadīs*) adalah metodologi yang digulirkan oleh Ibn Abi Hatim dalam upayanya membuktikan suatu hadis benar-benar berasal dari Nabi Saw. Kondisi ini dibangun atas keinginannya meningkatkan rasa percaya umat Islam terhadap hadis sebagai sumber ajaran agama.

II. Suasana Pemikiran Hadis Pada Masa Ibn Abi Hatim al-Razi

Kehidupan intelektual umat Islam, dua abad setelah wafatnya Nabi, terpecah dan tersebar ke sejumlah kota utama.¹ Karya para ulama kota-kota ini dalam menjelaskan doktrin agama, selain bersumber pada al-Qur'an, juga berlandaskan adat lokal, ijtihad mereka sendiri dan apa yang mereka ketahui dari ajaran-ajaran Nabi, para sahabat, tabi'in dan para ulama awal lainnya. Keadaan ini memiliki implikasi yang luar biasa, sebab ketika dihadapkan pada problem masyarakat

¹ Setelah Islam tersebar luas di seluruh kawasan Arabia, para sahabat dan tabi'in tersebar di pelosok negeri wilayah taklukan Islam. Negeri-negeri itu telah menjadi benteng yang kokoh bagi Islam. M. 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 115. Lihat juga Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam al-Siyasy wa al-Dini wa al-Ṣaqafi wa al-Ijtima'*, (Kairo: Maktabah al-Nahdliyyah, 1964), Juz I 236-318

muslim, maka antara satu ulama dengan ulama lain akan memberikan jawaban yang berbeda bahkan bertentangan.²

Kondisi tersebut pada gilirannya memicu tumbuhnya aliran-aliran dalam Islam yang saling bersaing dan berseteru, yang sudah barang tentu menjadi keadaan yang menggelisahkan. Problema ini muncul sebagai akibat dari perbedaan pendekatan yang diterapkan oleh berbagai aliran terhadap formulasi doktrin. Perpecahan yang timbul dalam Islam tidak akan terjadi jika ada konsistensi penerapan metode terhadap doktrin. Ketika konsistensi tersebut tercapai maka uniformitas di dalam doktrin-doktrin, terutama dalam bidang hukum akan mengikutinya secara alamiah, sehingga tidak ada perbedaan pandangan antara satu aliran dengan aliran yang lain.³

Tuntutan yang timbul pada masa-masa selanjutnya bahwa penekanan khusus kajian terhadap hadis Nabi lebih baik dipahami sebagai produk kajian yang mengimpuls ke arah uniformitas. Ketika pemegang otoritas yang berbeda-beda dihadapkan pada satu persoalan yang sama, memberikan jawaban yang berbeda-beda pula. Padahal seseorang secara rasional menginginkan adanya otoritas tunggal yang memberikan jawaban tunggal (uniformitas).

Persoalan lain yang muncul kemudian adalah adanya kontradiksi-kontradiksi intern dalam korpus hadis. Sebagian para ahli berusaha untuk memecahkan persoalan ini melalui metode penalaran murni (*ra'yu*). Hal ini disebabkan telah terjadi persentuhan umat Islam dengan filsafat, yang menghantarkan gelombang rasionalisasi yang sangat hebat. Ibn Abi Hatim al-Razi sebagai salah satu orang yang terpanggil untuk meningkatkan rasa percaya (keyakinan) umat Islam, bahwa

² Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi* (Leiden: Brill, 2001), 1.

³ Diantara ulama yang intens menyuarakan pentingnya uniformitas hukum adalah Ibn Muqaffa (102-139 H/720-756 M) dan kemudian diikuti oleh al-Jâhiz (160-255 H/776-868 M)

hadis benar-benar berasal dari Nabi. Menurutnya, dunia intelektual muslim terpecah menjadi dua golongan atas dasar pendekatan mereka terhadap sumber doktrin agama. *Pertama*, pengikut hadis (*ahl al-ḥadīṣ*) yakni kalangan, sebagaimana Ibn Abi Hatim termasuk di dalamnya, yang menghendaki bahwa hadis diberikan prioritas sebagai sumber doktrin. Kalangan pertama ini terwakili oleh orang-orang Hijaz.

Kelompok *kedua* adalah oposisi dari kalangan pertama, mereka *ahl al-ra'y* dan *ahl al-kalâm* yang terwakili oleh orang-orang Kufah. Kelompok kedua ini menekankan keunggulan rasio (akal) manusia dalam memformulasikan doktrin agama yang bertolak belakang dengan *ahl al-ḥadīṣ*. Penamaan *ahl al-ra'y*, oleh Ibn Abi Hatim digunakan untuk menunjukkan orang-orang yang memformulasikan pendapat hukum dalam bentuk yang arbitrer. Kalangan ini dilabelkan oleh Ibn Abi Hatim kepada kelompok *Hanafiyah*. Demikian juga *ahl al-kalâm*, para ulama ahli kalam lebih menyukai memformulasikan doktrin mereka juga dengan daya rasio (*ra'y*) mereka sendiri. Seringkali, model pemikiran ahli kalam ini dinisbatkan kepada aliran Mu'tazilah.⁴

Keberatan utama *ahl al-ḥadīṣ* terhadap pendekatan *ahl al-ra'y* dan *ahl al-kalâm* adalah penggunaan rasio secara arbitrer, karena pola kearbitreran semacam inilah yang menghalangi terjadinya uniformitas. Penentangan *ahl al-ḥadīṣ* terhadap *ahl al-ra'y* sebagaimana yang terekam secara singkat dalam sebuah laporan Ḥafs ibn Giyaṭ (w. 194/809): "*saya belajar kepada Abu Hanifah, suatu hari saya mendengarnya memberikan lima jawaban yang berbeda kepada satu pertanyaan, kemudian saya bangkit dan pergi untuk mempelajari hadis*".⁵ Ibn Qutaybah (213-276 H/828-889

⁴ Eerik Dickinson, *The Development...*, 3.

⁵ *Ibid*, hlm. 5, Periksa juga Ya'qub ibn Sufyan Fasawi, *Kitâb al-Ma'rifah wa al-Târikh*, Akram Dliyâ' al-Umary (ed.), (Beirut: Dâr al-Kutub, 1401/1981), Jil. 2, 789.

M), seorang *ahl al-ḥadīṣ*, yang menolak pandangan *ahl al-ra'y* dan *ahl al-kalâm*, berargumen dengan menggunakan logika ahli aritmatika dan geometri yang senantiasa menghasilkan jawaban tunggal terhadap satu persoalan, sebagaimana juga seorang dokter yang dibekali pengetahuan dari seniornya, selalu membuat diagnosis dengan media denyut nadi ataupun sampel urin yang pada gilirannya memberikan hasil yang sama.⁶ Ilustrasi ini untuk menolak kesemena-menaan penggunaan rasio dan ketidakpastian jawaban.

Dalam mensikapi terjadinya kontradiksi intern hadis, *ahl al-ḥadīṣ* merumuskan dua pendekatan yang berbeda.⁷ **Pertama** kompromistis, yakni suatu usaha menarik benang merah terhadap hadis-hadis yang terlihat bertentangan. Model pendekatan ini adalah yang digulirkan dan dipelopori oleh Imam Syafi'i (150-204/767-820 H). Pendekatan kompromistis berkeinginan kuat untuk membela otentisitas sebagian besar hadis, sehingga usaha yang dilakukan adalah untuk menemukan keselarasan antara hadis-hadis yang nampak kontradiktif. Sebagaimana Imam Syafi'i mengatakan: "*Jika mungkin terdapat dua hadis (yang nampak kontradiktif) yang digunakan bersamaan, maka hadis-hadis tersebut sudah seharusnya digunakan bersama-sama*".⁸

Imam Syafi'i secara umum merumuskan tiga kondisi dasar untuk memecahkan masalah hadis yang tampak bertentangan⁹:

⁶Eerik Dickinson, *The Development...*, hlm. 4. Periksa juga Abu Muhammad 'Abdullah ibn Muslim Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, Muhammad Zuhri al-Najjar (ed.), (Kairo: Dār al-Miṣr, 1386/1966), 15.

⁷Eerik Dickinson, *The Development...*, 5-7.

⁸*Ibid*, hlm. 6. Periksa juga Muhammad Ibn Idris Syafi'i, *Ikhtilâf al-Ḥadīṣ*, 'Amir Ahmad Haydar (ed.), (Berut: Dār al-Fikr, 1405/1985), 64.

⁹Eerik Dickinson, *The Development...*, hlm. 6. Periksa juga Joseph Schach, *The Origin of Muhammad Jurispriden* (Oxford: t.p., 1950), 13-14 .

1. Dalam keadaan-keadaan tertentu terdapat ruang gerak/kebebasan dalam batas-batas yang diperbolehkan untuk memaknai hadis dalam rangka memecahkan persoalan.
2. Satu hadis digunakan untuk satu keadaan khusus dan hadis yang lain dipergunakan untuk keadaan yang lain.
3. Satu hadis membatalkan hukum hadis-hadis lainnya.

Pendekatan *kedua* dalam mensikapi kontradiksi intern hadis adalah dengan kritisisme. Pada satu sisi para *ahl al-ḥadīṣ* mengakui bahwa kontradiksi antara berbagai hadis adalah nyata dan diusahakan untuk membedakan mana hadis yang benar dan mana yang salah terhadap satu permasalahan yang diberikan dengan menjelaskan otentisitas hadis-hadis tersebut. Mereka meneliti dengan cermat sejarah pentransmisi hadis dari satu ulama kepada yang lainnya. Sehingga sejak permulaan abad ketiga hijriah atau abad kesembilan masehi sudah menjadi hal yang wajib untuk mencantumkan rangkaian nama pentransmisi hadis dalam meriwayatkan hadis yang kemudian lebih dikenal dengan *isnad*. Dari rangkaian *isnad* inilah pendekatan kritisisme memberikan perhatiannya dan Ibn Abi Hatim adalah ulama yang mengikuti pendekatan ini.

Pendekatan kritisisme ini juga sebagai jawaban atas penolakan terhadap pola kearbitraran yang melekat pada penggunaan rasio *an sich* manusia dalam memformulasikan doktrin agama dan menunjukkan kepada mereka (baca: *ahl al-ra'y* dan *ahl al-kalâm*) bahwa pendekatan kritisisme merupakan metode yang objektif untuk membuktikan otentisitas hadis. Ibn Abi Hatim sendiri menyatakan bahwa dengan pemakaian pendekatan kritisisme hadis para ulama akan dapat menemukan kongklusi yang sama tanpa adanya kolusi. Hal ini untuk membuktikan

kepada *ahl al-ra'y* dan *ahl al-kalâm* bahwa dalam menyimpulkan kualitas dan otentisitas sebuah hadis antar para ulama hadis tidak melakukan kolusi dalam menetapkan status suatu hadis. Sebagaimana Ibn Abi Hatim mengilustrasikan keadaan ini dalam *taqdimah*, dalam bab mengenai ayahnya, Abu Hatim:

Seorang pengikut *ahl al-ra'y* terkemuka dan pandai datang kepadaku (yakni kepada Abu Hatim) dengan membawa lembaran-lembaran hadis dan menyampaikannya kepadaku untuk diujikan. Saya menilai satu dari hadis yang dibawanya: "Hadis ini *khafa'* karena di dalamnya perowi hadis ini menyisipkan hadis lain". Saya mengatakan hadis yang lain: "Hadis ini *batil*". Saya mengatakan hadis yang lainnya: "Hadis ini hadis *munkar*". Saya mengatakan hadis yang lainnya lagi: "Hadis ini *kazib*". Begitulah Abu Hatim menilai kualitas hadis-hadis yang dibawa oleh *ahl al-ra'y*. kemudian *ahl al-ra'y* berkata kepadaku: "Bagaimana anda dapat mengetahui bahwa hadis ini *khafa'*, kemudian yang ini *batil* sedangkan yang lainnya *kazib*? Apakah pentransmisi lembaran hadis ini telah memberitahukannya bahwa hadis yang ini begini dan yang itu begitu dan seterusnya kepadamu?" Saya jawab, "Tidak, bahkan saya tidak mengetahui siapa pentransmisi lembaran hadis ini. Namun, saya mengetahui bahwa hadis ini *khafa'* dan yang lainnya *batil* dan yang itu *kazib*". Lalu dia bertanya: "Apakah anda memiliki kekuatan supranatural?" Saya menjawab: "Hal ini bukan mengenai kekuatan supranatural". Lalu dia bertanya lagi, "Lalu bagaimana untuk membuktikan apa yang anda telah katakan mengenai kualitas hadis-hadis tersebut?" saya jawab, "Tanyakan kepada seseorang yang memiliki kemampuan yang sama denganku tentang apa yang telah saya katakan, jika kita sepakat, kamu akan mengetahui bahwa kami tidak mengatakannya secara serampangan; kita mengatakannya berdasarkan pengetahuan". Lalu dia bertanya, "Siapakah orang yang memiliki pengetahuan yang sama dengan anda?" Saya jawab, "Abu Zur'ah". Dia bertanya, "Apakah Abu Zur'ah akan mengatakan seperti yang anda katakan?" Saya jawab, "Ya". *Ahl al-ra'y* mengatakan: "Ini hal yang aneh (ganjil)" lalu dia mengambil lembaran-lembaran hadisnya dan mencatat penilaian yang telah aku berikan di atas selembar kertas. Kemudian ia kembali kepadaku dan dia telah menuliskan penilaian-penilaian yang diberikan Abu Zur'ah terhadap hadis-hadis tersebut. Apa yang saya sebut "*batil*" Abu Zur'ah mengatakannya "*kazib*". Saya katakan, *batil* dan *kazib* adalah sama. Apa yang saya katakan "*kazib*" Abu Zur'ah menyebutnya "*batil*". Apa yang saya katakan "*munkar*" Abu Zur'ah juga mengatakan "*munkar*". Maka demikianlah apa yang saya katakan "benar" Abu Zur'ah juga mengatakan "benar". *Ahl al-ra'y* berkata: "Sungguh aneh! Bagaimana bisa anda berdua mengatakan hal yang sama tanpa adanya kolusi diantara anda berdua". Saya menjawab; "Hal itu menunjukkan kepadamu bahwa kami tidak mengatakan dengan serampangan. Kita mengatakan hanya dari pengetahuan dan pengalaman yang diwariskan kepada kami".¹⁰

¹⁰Abû Muḥammad Abd al-Raḥman ibn Abî Ḥatim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi al-Hanzali al-Razi (selanjutnya disebut Ibn Abi Hatim al-Razi), *Taqdimat al-Ma'rifah likitâb al-Jarḥ wa al-Ta'dîl* (India: Majlis Dâirah al-Ma'ârif, t.th.) cet. I, 349-351.

III. Biografi Ibn Abi Hatim al-Razi

A. Sketsa *al-Rayy*

Al-Rayy adalah kota tua yang letaknya dekat dengan Tehran.¹¹ Sejarah politik kota ini pada abad ke 3 H/9 M tampak menjadi masa yang paling kacau. Karir Ibn Abi Hatim di al-Rayy diwarnai ketegangan-ketegangan antara kelompok-kelompok keagamaan yang terus menerus yang melatarbelakangi pergolakan politik. Persaingan antar kelompok/aliran keagamaan ini menjadi karakteristik—secara umum—wilayah barat dunia Islam. Pertikaian-pertikaian yang terjadi di al-Rayy terus berlangsung hingga pada akhirnya kota ini dihancurkan oleh orang-orang Mongol pada abad ke 7 H/13 M.

Baik Ibn Abi Hatim maupun Ayahnya menghabiskan sebagian besar hidupnya di al-Rayy. Ibn Abi Hatim dilahirkan di kota ini tepatnya di suatu bagian wilayah al-Rayy yang bernama *darb Hanzalah*.¹² Di al-Rayy, pada masa Ibn Abi Hatim, terjadi persaingan antara *ahl al-Hijaz* dengan *ahl al-Kufah* yang merepresentasikan pergolakan antara *ahl al-ḥadīṣ* dengan *ahl-ra'y*. Dan pada waktu itu *ahl al-Kufah (ahl al-Ra'y)* menjadi kelompok yang berada di atas angin (mendominasi), bahkan Abu Zur'ah salah seorang dari guru utama Ibn Abi Hatim dan ulama hadis terkemuka, pada masa awal periode kehidupannya adalah termasuk tokoh utama *ahl al-Kufah (ahl-Ra'y)*, namun pada periode selanjutnya dari masa hidupnya menjadi pendukung setia *ahl al-ḥadīṣ*. Konsekuensi yang diterima karena konversinya menjadi *ahl al-ḥadīṣ* telah membuat Abu Zur'ah menanggung banyak resiko diantaranya pengasingan,

¹¹al-Rayy dikenal pula dengan sebutan Raghā Kuno adalah sebutan kota di wilayah Persia Kuno, selama masa-masa kejayaan Islam termasuk dalam propinsi Dajabal. C.E. Bosworth, at.al., (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1995), Vol. III, 471-473 .

¹² Penjelasan lebih lanjut diberikan pada bagian sketsa biografi Ibn Abi Hatim

pemenjaraan dan pemukulan. Hal ini disebabkan *ahl al-Ra'y* berpandangan bahwa Abu Zur'ah telah melukai dan mengkhianati pendirian mayoritas kaumnya (*ahl al-Ra'y*).¹³

B. Sketsa Biografi dan *Rihlah* Intelektual Ibn Abi Hatim al-Razi

Ibn Abi Hatim memiliki nama lengkap 'Abdur Rahman ibn Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir ibn Daud ibn Mihrân Abu Muhammad ibn Abi Hatim al-Hanzaliy al-Razy,¹⁴. Beliau lahir pada tahun 240 H/854 M di al-Rayy. Selain "Razy" Ibn Abi Hatim dan ayahnya diberikan nisbah "Hanzali". Hal ini berkaitan dengan nama tempat di Rayy yang disebut *darb Hanzalah*, ditempat inilah keluarga Ibn Abi Hatim tinggal dan masjid Abu Hatim berada. Selain itu baik Ibn Abi Hatim maupun ayahnya juga memiliki *nisbah* yang lain yakni "Tamimi" dan "Gaṭafani".¹⁵

Abu Hatim al-Razi memiliki sikap yang tegas dalam mendidik anaknya, beliau melarang Ibn Abi Hatim untuk mengkaji hadis sebelum ia mendalami dan memahami terlebih dahulu dengan sempurna kajian al-Qur'an. Dalam hal ini Ibn Abi Hatim mendapatkan bimbingan dari al-Faḍl ibn Syāzān al-Razi (w. 260 H/873 M),¹⁶ seorang figur yang luar biasa, yang dalam bidang teologi mengikuti faham Abu al-Hasan al-Asy'ari, namun dikenal juga sebagai pentransmisi hadis Syi'ah. Eerick Dickinson yang mengutip pendapat Ibn al-Nadim mencatat al-Faḍl

¹³ Ibn Abi Hatim al-Razi, *Taqdimah ...*, 347-348

¹⁴ 'Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu'allimi al-Yamani, editor Kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, dalam pengantar, Ibn Abi Hatim al-Razi, hlm. 2. Sedangkan Eerick Dickinson yang mengutip Abu Nu'aym dalam risalahnya *Kitab Dzīkr Akhbar Isbahan* mengatakan bahwa nama lengkap dari Ibn Abi Hatim adalah Abu Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abi Hatim al-Razi. Eerick Dickinson, *The Development...*, 16

¹⁵ Eerick Dickinson, *The Development...*, hlm. 16. Periksa juga al-Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahma ibn 'Utsman al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubalâ'* (Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th), Vol. 13, 247

¹⁶ 'Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu'allimi al-Yamani, editor Kitab *al-Jarḥ...*, 2

ibn Syāzān ini sebagai sumber informasi tentang sejarah al-Qur'an dalam kitab *Fihris*. Kondisi ini menjadi sesuatu yang sangat mengesankan, untuk mempertemukan seorang figur yang memiliki karakter berbeda-beda yang mengajarkan al-Qur'an kepada Ibn Abi Hatim dan barangkali hal inilah yang menjadikan alasan bahwa pemikiran Ibn Abi Hatim menjadi begitu bernilai. Ibn Abi Hatim dan ayahnya juga mendapatkan hadis dari al-Faḍl ibn Syāzān.¹⁷

Setelah kajian al-Qur'annya telah sempurna, Ibn Abi Hatim mulai mengumpulkan hadis dari para pentransmisi hadis yang tinggal di al-Rayy dan juga ulama-ulama asing yang singgah di kota ini, karena pada masanya al-Rayy merupakan pusat keserjanaan hadis. Ulama-ulama hadis terkemuka di al-Rayy adalah Abu Hatim¹⁸, Abu Zur'ah¹⁹ dan Ibn Warah²⁰.

Secara umum ada tiga periode *riḥlah* yang dilakukan oleh Ibn Abi Hatim dalam mengumpulkan hadis. **Pertama**, terjadi pada tahun 255 H/868 M bertepatan pada usianya 15 tahun bersama ayahnya sekaligus melakukan ibadah haji. Ketika mereka tiba di Dzu al-Hulaifah, suatu wilayah yang berada beberapa kilometer di luar kota Madinah, Ibn Abi Hatim memasuki masa akil balighnya.²¹ Kondisi ini membahagiakan ayahnya, karena berarti bahwa anaknya telah tumbuh menjadi dewasa, sehingga secara sempurna menerima pahala dari ibadah haji yang dilakukannya. Setelah melakukan ibadah haji, Ibn Abi Hatim

¹⁷Eerik Dickinson, *The Development...*, 17

¹⁸Ia adalah bapak dari Ibn Abi Hatim yang memiliki nama lengkap Abu Muhammad ibn Idris al-Razi (195-277 H/811-890 M)

¹⁹Nama lengkapnya adalah Abu Zur'ah 'Ubayd Allah ibn 'Abd al-Karim al-Razi (200-264 H/815-878 M)

²⁰Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Muslim Ibn Warah al-Razi (w. 270 H/884 M)

²¹al-Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahma ibn 'Utsman al-Dzahabi, *Siyar...*, hlm. 263. Lihat juga 'Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu'allimi al-Yamani, editor Kitab *al-Jarh...*, ◦

dan ayahnya memanfaatkan kesempatan untuk mengunjungi kota Baghdad, Samarra, Damaskus, Wâsith dan Kufah untuk mengumpulkan hadis. Pada saat di Baghdad mereka bertemu dengan 'Abdullah (213-290 H/828-903 M) salah satu dari dua putra utama Ahmad Ibn Hanbal, yang memiliki peran penting dalam menjaga dan menyebarkan ajaran-ajaran ayahnya. Ibn Abi Hatim berguru kepada 'Abdullah mengenai komentar-komentar teknis ayahnya (yakni Ahmad ibn Hanbal) terhadap *'ilal al-hadîs* dan jawaban-jawaban atas persoalan-persoalan keagamaan (*masa'il*) yang diberikan olehnya. 'Abdullah juga seorang dari murid terpenting Yahya ibn Ma'in.

Di Baghdad Ibn Abi Hatim juga belajar kepada Abbas ibn Muhammad al-Duri (200-271 H/816-884 M) beliau adalah murid dari Yahya ibn Ma'in. selain itu di kota ini juga Ibn Abi Hatim sempat berguru kepada 'Utsman ibn Sa'id al-Darimi (200-282 H/816-895 M) sebagaimana Abbas al-Duri, beliau adalah salah satu rangkaian penting terhadap ajaran-ajaran Yahya ibn Ma'in. Salah satu diantara karya yang ditulis oleh Dârimi adalah Kitab yang menyerang argumentasi Mu'tazilah yang diberi judul *al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*. Ibn Abi Hatim sendiri pada masa selanjutnya juga menulis risalah yang menyerang argumentasi Jahmiyyah. Setelah kembali ke al-Rayy Ibn Abi Hatim sempat bertemu dengan ulama hadis lokal yang bernama Muhammad ibn Hammad al-Tihrani.

Rihlah yang **kedua** dalam mengumpulkan hadis dilakukan oleh Ibn Abi Hatim pada tahun 262 H/875 M. pada perjalanannya kali ini Ibn Abi Hatim mengunjungi Mesir dan Syiria. Di Mesir ia belajar hadis baik di kota al-Fustat maupun Aleksandria. Ulama terkemuka yang ditemui oleh Ibn Abi Hatim di al-

Fustat adalah al-Rabi' ibn Sulaiman seorang ulama yang memiliki reputasi dalam menyebarkan ajaran-ajaran Imam Syafi'i. al-Fustat sendiri merupakan wilayah yang berada di Kairo yang menjadi pusat keserjanaan ulama yang menyebarkan ajaran hukum Imam Syafi'i. Abu Zur'ah sendiripun pernah berguru kepada al-Rabi' untuk menyalin karya-karya Imam Syafi'i yang dimiliki oleh al-Rabi'.

Ulama lain yang beliau temui di Mesir adalah Muhammad ibn Abdullah ibn al-Hakam (182-268 H/799-882 M), putra dari *fuqaha'* ternama Abdullah ibn al-Hakam (155-214 H/772-829 M) dan juga kepada saudaranya seorang sejarawan yang bernama Abdurrahman (w. 257 H/870 M). Dari Mesir Ibn Abi Hatim pergi menuju Beirut kemudian pulang ke al-Rayy dengan memutar melalui Baghdad.

Pengembaraannya yang terakhir (*ketiga*) dilakukan oleh Ibn Abi Hatim pada tahun 264 H/877 M. Kali ini ia mengunjungi kota Isfahan, di kota ini ia bertemu dengan Şalih (203-263 H/818-878 M) putra Ahmad Ibn Hanbal (yakni saudara Abdullah sebagaimana pada saat ia bertemu dengannya ketika melakukan *rihlahnya* yang pertama bersama ayahnya) yang menjadi *qadi* di sana. Sebagaimana saudaranya, Şalih juga memegang peranan penting dalam pentransmisian pandangan-pandangan keagamaan ayahnya. Dari Şalih inilah Ibn Abi Hatim banyak belajar mengenai penilaian-penilaian kritiknya Ibn al-Madini. Di Isfahan Ibn Abi Hatim juga sempat belajar kepada Yunus ibn Habib al-Isfahani (w. 267 H/880 M) dan Usayd ibn 'Ashim (w. 270 H/883 M). Setelah *rihlahnya* ke Isfahan Ibn Abi Hatim kembali ke al-Rayy dan menetap di sana

hingga akhir hayatnya. Ibn Abi Hatim meninggal pada bulan Muharam tahun 327 H/938 M.²²

C. Karya-karya Ibn Abi Hatim al-Razi

Cukup banyak karya-karya tulis yang telah dihasilkan Ibn Abi Hatim. Secara umum karya-karya tersebut dapat dikelompokkan menjadi tiga, yakni **pertama**, terdiri dari karya-karya dalam bidang kritisisme hadis diantaranya adalah *Bayân Khaṭa' Muhammad ibn Isma'il al-Bukhori fi al-Tarîkh*, *'Ilal al-Hadîs*, *Kitab al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, *Taqdimah al-Ma'rifah li Kitâb al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*. **Kedua**, terdiri dari bidang teologi dan persoalan-persoalan keagamaan, yakni *Aṣl al-Sunnah wa al-I'tiqâd al-Dîn*, *Kitâb Faḍâ'il Ahl al-Bayt*, *Kitâb Fawâ'id al-Raziyyîn*, *Kitâb fawâ'id al-Kabîr*, *al-Musnad*, *Kitâb al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*, *kitâb al-Tafsîr*, *Tsawab al-A'mâl*, *Zuhd al-Tsamaniyyah min al-Tâbi'in*. **Ketiga**, dalam bidang biografi dan sejarah, yakni *Âdâb al-Syâfi'î wa Manâqibuhu*, *Kitâb Makkah*, *Manâqib Ahmad*.²³

Khusus mengenai *Kitab al-Jarḥ wa al-Ta'dîl* sistematika penyusunannya adalah nama-nama periwayat ditulis secara lengkap dengan menyebutkan nama ayah dan gelarnya kemudian diurut secara alfabetis. Nama periwayat dilengkapi dengan biografinya dan sebagian penulis menyebutkan hadis-hadis yang diriwayatkan mereka. Namun, yang paling menonjol dari kitab ini adalah memberikan penilaian kualitas periwayat sesuai dengan nama kitab tersebut yaitu *al-jarḥ wa al-ta'dîl*. Kitab ini terdiri dari empat juz yang memuat sekitar

²²al-Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman al-Dzahabi, *Siyar...*, hlm. 269. Lihat juga Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah qabla al-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), 282.

²³Eerik Dickinson, *The Development...*, hlm. 28-40. Periksa juga Ibn 'Utsman al-Dzahabi, *Siyar...*, 264-265 dan 'Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu'allimi al-Yamani, editor *Kitab al-Jarḥ...*, ط-ح

18050 biografi periwayat hadis. Setiap periwayat dan penilaian terhadapnya disebutkan berdasarkan sanad yang sah.

Muqaddimah untuk kitab ini disusun dalam juz tersendiri yang diberi nama *Taqdimat al-Ma'rifah li Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*. Kitab ini cukup tebal yang membahas seputar ilmu *al-jarh wa al-ta'dil* dan biografi para kritikus hadis. Pada mulanya kitab ini dicetak di India pada tahun 1373 M dalam 9 jilid, 1 jilid muqaddimah dan 8 jilidnya dijadikan 4 juz yang dikemas 2 jilid-2 jilid.

IV. Pemikiran Hadis Ibn Abi Hatim al-Razi

A. Konsepsi Hadis dan Keadilan Sahabat

Dalam *Taqdimah al-Jarh wa al-Ta'dil* dalam sub judul *Ma'rifah al-Sunnah wa A'immatuhâ*, di sana Ibn Abi Hatim dengan jelas memberikan pengertian hadis:

*“Jika ditanya bagaimana cara untuk mengetahui segala sesuatu dari makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an dan ajaran-ajaran dalam agama? Dijawab: dengan hadis yang sahih dari Rasulullah Saw dan dari para Sahabatnya yang menyaksikan pewahyuan al-Qur'an dan memahami ta'wil.”*²⁴

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa pengertian hadis menurut Ibn Abi Hatim adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi,²⁵ dan juga segala sesuatu yang berasal dari para Sahabatnya. Singkatnya bahwa ruang lingkup hadis tidak hanya disandarkan kepada Nabi akan tetapi termasuk di dalamnya penyandaran kepada Sahabat.²⁶

²⁴Ibn Abi Hatim al-Razi, *Taqdimah ...*, 2

²⁵Ulama-ulama hadis memberikan definisi hadis dengan apa saja yang disandarkan (dinisbahkan) kepada Nabi Saw. berupa ucapan, perbuatan, taqirir, atau sifat-sifat atau akhlaq. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulûm al-Ḥadîth* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 26

²⁶Sahabat secara etimologis merupakan kata bentukan dari kata *al-Ṣuḥbah* yang berarti persahabatan. Sedangkan pengertian sahabat menurut ulama hadis adalah setiap muslim yang melihat Rasulullah Saw. M. 'Ajjaj al-Khatib, *Ushûl al-Ḥadîs ...*, 385.

Pentingnya kedudukan Sahabat dalam pentransmisiian hadis mendapatkan perhatian yang sangat serius dari Ibn Abi Hatim, bahkan beliau adalah orang yang menelorkan konsep bahwa Sahabat *kulluhum 'udûl*.²⁷ Dalam hal ini Ibn Abi Hatim menyatakan bahwa generasi Sahabat adalah generasi yang menyaksikan pewahyuan al-Qur'an dan mengetahui tafsir dan ta'wilnya, dan Allah juga telah mengkhususkan mereka dalam al-Qur'an sebagai orang-orang yang adil. Dalam hal ini Ibn Abi Hatim mendasarkan pada Surat al-Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ .

Lafaz وَسَطًا menurut Ibn Abi Hatim telah ditafsirkan oleh Nabi Saw dengan makna adil, sehingga kalimat أُمَّةً وَسَطًا ditafsirkan sebagai *'udûl al-ummah* yang kemudian dirujuk sebagai generasi awal umat Islam yakni para Sahabat Nabi.²⁸ Tidak hanya kepada generasi Sahabat Ibn Abi Hatim memberikan penilaian *kulluhum 'udûl* akan tetapi ia juga memberikan penilaian yang sama terhadap generasi Tabi'in. Hal ini Ibn Abi Hatim mendasarkannya kepada surat al-Taubah ayat 100:

وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

²⁷Ibn Abi Hatim al-Razi, *Taqdimah...*, hlm. 7. Meskipun demikian tidak semua ulama hadis sepakat dengan rumusan *kullu saḥābah 'udûl*. Sebagian berargumen bahwa keadilan sahabat bukan berdasarkan penelitian terhadap kualitas pribadi para Sahabat Nabi, akan tetapi lebih berdasarkan pada pemahaman terhadap dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis Nabi. Karena jika ditelisik lebih teliti terdapat pula sahabat yang tidak patut untuk dikategorikan sebagai kalangan yang berpredikat *'adil*. Seperti al-Walid ibn 'Uqbah yang pernah berbohong kepada Nabi yang menyebabkan turunnya QS. Al-Hujrat: 46. Pada masa Khalifah 'Utsman ibn Affan, Al-Walid pernah mengimami shalat shubuh dalam keadaan mabuk. [Kepribadian lebih lanjut mengenai Al-Walid ibn 'Uqbah dapat dalam Ahmad Ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalani (selanjutnya disebut al-'Asqalani saja), *al-Iṣābah fī Tamayyūz al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), Jil. III, 637-638]. Sahabat Nabi lain yang juga memiliki perangai buruk adalah al-Asy'as Ibn Qays ibn Ma'dykarb al-Kindi. Dia pernah murtad, kemudian masuk Islam lagi. [al-'Asqalani, *Tahdzīb al-Tahdzīb*, (India: Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Nizhamiyyah, 1325 H), Juz I, 359]. Sikap yang ditunjukkan oleh Al-Asy'as tersebut, yakni murtad kemudian masuk Islam lagi merupakan sikap yang kurang patut dimiliki oleh seseorang yang bersifat *'adil*. Karena jika menilik pengertian adil dalam terminologi hadis dikatakan sebagai orang yang terhimpun di dalamnya sifat-sifat terpuji yakni, taqwa, menjauhi perbuatan dosa dan menjaga muru'ah. Bahkan Nuruddin Itr menggarisbawahi bahwa syarat-syarat adil adalah; Islam, baligh, berakal, taqwa dan menjaga muru'ah. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd...*, hlm. 121

²⁸Ibn Abi Hatim al-Razi, *Taqdimah...*, 7.

Dari ayat ini, Ibn Abi Hatim menjelaskan bahwa Allah telah memilih generasi *tabi'in* sebagai generasi yang mulia.²⁹

B. Klasifikasi Periwiyatan Hadis

Sebagaimana yang telah dikemukakan di muka bahwa Ibn Abi Hatim menegaskan bahwa hanya hadis-hadis sahih yang dapat dijadikan sumber rujukan. Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana untuk dapat mengetahui bahwa suatu hadis dikatakan sahih atau tidak, sehingga hadis tersebut dapat dijadikan *hujjah*. Dari sinilah Ibn Abi Hatim menekankan pentingnya kritik (*naqd*) hadis. Dengan *naqd* (kritik)lah menurut Ibn Abi Hatim dapat diketahui mana hadis yang shahih dan yang bukan, karena dengan kritik dapat menyeleksi (membedakan) antara hadis sahih dan *da'if*, dan dapat menetapkan para periwayatnya dari segi kepercayaan atau cacat.³⁰

Berkenaan dengan kondisi dan kualitas para periwayat hadis, Ibn Abi Hatim membaginya menjadi lima kategori³¹:

1. Para periwayat yang *ṣabat* (*trustworthy/terpercaya*), *ḥafīz* (*careful*), *wara'* (*scrupulous*), *mutqin* (*accurate*), *jihz* (*discerning/cerdas*) dan *nâqid* (kritikus) bagi hadis. Tidak ada perbedaan opini mengenainya. Kepribadian kritisismenya (dalam men-*jarḥ* dan men-*ta'dīl*) dapat dijadikan sandaran. Baik hadis maupun kritisismenya terhadap para perowi hadis dapat dijadikan sebagai pegangan (bukti).
2. Para periwayat yang adil terhadap dirinya sendiri (*'adl fī nafsih/upright on his own*), *ṣabat* dalam periwayatannya, *ṣadûq* (*veracious*) dalam pentransmisian hadis *wara'* (*scrupulous*) dalam agamanya, *ḥafīz* dan *mutqin*

²⁹ *Ibid*, 9 .

³⁰ *Ibid*, 5

³¹ *Ibid*, 10. Periksa juga Eerik Dickinson, *The Development...*, 93-94 .

dalam hadisnya. Dia adalah perowi yang adil, teks-teks hadisnya dapat dipegang dan *siqah* terhadap dirinya sendiri.

3. Para periwayat yang *sadûq, wara'* dan *sabat*, dan kritiknya yang tajam dapat diterima (meskipun dia terkadang membuat kekeliruan). Hadisnya dapat dijadikan pegangan.
4. Para periwayat yang *sadûq, wara'* namun lalai (sembrono) dalam kesalahpengertian, kesalahan, kekeliruan dan kelalaian yang menonjol.³² Hadis-hadisnya seringkali ditemukan dalam hal *al-targîb wa al-tarhîb, zuhud*, dan *âdab*. Hadis-hadisnya yang berkenaan dengan hukum agama (*al-halâl wa al-harâm*) tidak dapat dijadikan pegangan.
5. Para periwayat yang mencantelkan dirinya terhadap para periwayat (yang sebelumnya telah disebutkan tingkat kualitas periwayatannya) dan yang menyatakan dirinya sebagai bagian dari mereka (para perowi yang berkualitas), padahal ia adalah orang yang tidak jujur dan dipercaya. Dia termasuk pendusta yang menjadi jelas bagi para kritikus yang memiliki pengetahuan dan pengalaman tentang para perowi. Hadis-hadis yang termasuk golongan kelima ini tidak dapat dijadikan pegangan dan periwayatannya ditolak.

C. Ilmu *Jarh wa Ta'dîl*

Menurut bahasa *al-jarh* artinya cacat. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan sifat jelek yang melekat pada periwayat hadis, seperti pelupa, pembohong, dan sebagainya. Apabila sifat itu dapat dikemukakan maka dikatakan bahwa periwayat tersebut cacat. Sedangkan *ta'dîl* menurut bahasa

³²yakni periwayat yang *wahm, khaṭa', galat* dan *sahw*

artinya menilai adil kepada orang lain. Istilah ini untuk menunjukkan sifat baik yang melekat pada periwayat. seperti kuat hafalan, terpercaya, cermat, dan lain sebagainya. Orang yang mendapat penilaian seperti ini disebut *'âdil*.³³ Singkatnya, *ilmu jarḥ wa ta'dîl* adalah ilmu yang membahas di dalamnya pen-*jarḥ*-an dan pen-*ta'dil*-an periwayat hadis dengan lafaz-lafaz khusus.³⁴ Ibn Abi Hatim memberikan perhatian khusus tentang lafaz-lafaz *jarḥ* dan *ta'dil* ini, bahkan menyusunnya secara hierarkis yang berimplikasi pada diterima atau ditolaknya suatu hadis. Uraian tentang lafaz-lafaz *jarḥ* dan *ta'dil* itu adalah sebagai berikut:

1. Hierarki Perowi Hadis yang *Ṣiqah*

Ungkapan yang menggambarkan keadilan atau kemuliaan atau kebaikan periwayat itu bervariasi. Lafaz-lafaz yang digunakan oleh Ibn Abi Hatim dalam kegiatan *ta'dil* adalah sebagai berikut: *ṣiqah*, *ṣadûq*, *la ba'sa bihi*, *syaikhun*, dan *ṣaliḥ al-ḥadîs*, lafaz-lafaz ini kemudian oleh Ibn Abi Hatim disusun secara hierarkis, untuk menggambarkan kualitas perowi hadis, yang terbagi menjadi empat kategori,³⁵ yakni:

- a. Periwayat yang dinilai *ṣiqah*, *mutqin*, atau *ṣabat*, maka hadis yang diriwayatkannya dapat dipergunakan sebagai hujjah.
- b. Periwayat yang dinilai *ṣadûq*, *maḥalluhu al-ṣidqu*, atau *la ba'sa bihi*, maka hadis yang diriwayatkannya dapat dicatat dan diuji kualitasnya.

³³M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hl. 72-73. Periksa juga Muh. Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 120

³⁴Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu'allimi al-Yamani, editor Kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, dalam pengantar *aqdimah*, Ibn Abi Hatim al-Razi, ب .

³⁵Eerik Dickinson, *The Development...*, 96

- c. Periwat dinilai *syaiikh*, yakni hadis yang diriwayatkannya dapat dicatat dan diuji kualitasnya, hanya saja perowi tingkat ini posisinya lebih rendah (*inferior*) dari perowi tingkatan yang kedua.
- d. Periwat dinilai *ṣaliḥ al-ḥadīṣ*, maka hadis yang diriwayatkannya dapat dicatat untuk dijadikan i'tibar.

2. Hierarki Perowi Hadis yang Tidak *Ṣiqah*

Ungkapan yang menggambarkan ketercelaan (*jarḥ*) perowi hadis, sebagaimana ungkapan ta'dil, juga bervariasi. Lafaz-lafaz *jarḥ* yang biasa digunakan oleh Ibn Abi Hatim al-Razy adalah sebagai berikut: *kazzâb*, *matruk al-ḥadīṣ*, *zâhib al-ḥadīṣ*, *ḍa'if al-ḥadīṣ*, *laisa bi al-qawiiyyi*, *layyin al-ḥadīṣ*. Lafaz-lafaz ini kemudian oleh Ibn Abi Hatim disusun secara hierarkis, untuk menggambarkan kualitas perowi hadis, yang terbagi menjadi empat kategori,³⁶ yakni:

- a. Periwat yang dinilai *layyin al-ḥadīṣ*, maka hadis yang diriwayatkannya dapat dicatat dan dapat dijadikan I'tibar.
- b. Periwat yang dinilai *laisa bi qawiiyyin*, dalam hal pencatatan hadisnya perowi tingkat ini sama kedudukannya dengan tingkat pertama, yakni hadis yang diriwayatkannya juga bisa dicatat, hanya saja posisinya lebih rendah kualitasnya dari tingkatan yang pertama.
- c. Periwat yang dinilai *ḍa'if al-ḥadīṣ*, perowi tingkat ini lebih rendah posisinya dari tingkat sebelumnya, hadisnya tidak ditolak tetapi diambil untuk dijadikan I'tibar.

³⁶ *Ibid*.

- d. Periwat yang dinilai *matruk al-ḥadīṣ* atau *zâhib al-ḥadīṣ*, atau *kazzab*, perowi tingkat ini gugur dalam meriwayatkan hadis dan hadis-hadisnya tidak dapat dijadikan pegangan.

V. Kesimpulan

Upaya yang dilakukan oleh Ibn Abi Hatim yang secara sungguh-sungguh mencurahkan hidupnya untuk menegakkan ajaran Islam dengan memposisikan hadis sebagai sumber rujukan utama dalam memformulasikan doktrin ajaran agama, mendorong Ibn Abi Hatim untuk merumuskan metodologi yang tepat untuk membuktikan bahwa hadis benar-benar berasal dari Nabi, kritisisme hadis (*naqd al-ḥadīṣ*) adalah sebuah rumusan yang dimajukan oleh Ibn Abi Hatim untuk tujuan tersebut.

Melalui rumusan kritisisme inilah Ibn Abi Hatim menolak argumentasi kalangan yang tidak mempercayai dan menjadikan hadis sebagai sumber ajaran agama, begitu pula usaha yang telah dilakukan oleh Ibn Abi Hatim ini menjadi solusi dalam menyeleksi hadis-hadis yang berkualitas sahih atau lainnya sehingga dapat diambil hadis-hadis yang benar-benar dapat dijadikan sumber rujukan ajaran agama.

DAFTAR PUSTAKA

- al-'Asqalani, Ahmad Ibn Ali ibn Hajar, *al-Iṣābah fī Tamayyūz al-Ṣahābah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1978, Jil. III
- , *Tahzīb al- Tahzīb*, India: Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Nizhamiyyah, 1325 H, Juz I
- Bosworth, C.E., at.al., (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1995
- Dickinson, Eerik, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdimah of Ibn Abi Hatim al-Razi*, Leiden: Brill, 2001
- Fasawi, Ya'qub ibn Sufyan, *Kitāb al-Ma'rifah wa al-Tārikh*, Akram Dliyā' al-Umary (ed.), Beirut: Dār al-Kutub, 1401/1981
- Hasan, Hasan Ibrahim, *Tarikh al-Islam al-Siyasy wa al-Dini wa al-Ṣaqafi wa al-Ijtima'i*, Kairo: Maktabah al-Nahdliyyah, 1964
- Ibn Qutaybah, Abu Muhammad 'Abdullah ibn Muslim, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, Muhammad Zuhri al-Najjar (ed.), Kairo: Dār al-Mishr, 1386/1966
- Ismail, M. Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- , *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- Itr, Nuruddin, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997
- al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj, *al-Sunnah qabla al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1963
- , *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989
- al-Razi, Abu Muhammad Abd al-Rahman ibn Abi Hatim Muhammad ibn Idris ibn al-Mundzir al-Tamimi al-Hanzhali, *Taqdimah al-Ma'rifah li kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, India: Majlis Dâirah al-Ma'ârif, t.th.
- al-Syafi'i, Muhammad Ibn Idris, *Ikhtilâf al-Ḥadīṣ*, 'Amir Ahmad Haydar (ed.), Beirut: Dār al-Fikr, 1405/1985
- al-Zahabi, al-Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman, *Siyar A'lam al-Nubalâ'*, Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.
- al-Zahabi, al-Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman, *Siyar A'lam al-Nubalâ'*, Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.
- Zuhri, Muh., *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

RIYAD AS-SALIHIN MIN KALAMI SAYYID AL-MURSALIN

Karya al-Nawawi

Nurun Najwah*

ABSTRAK

Kitab *Riyad As-Salihin min Kalami Sayyid Al-Mursalin* atau lebih dikenal dengan *Riyad As-Salihin*, merupakan kitab produk abad 7 H yang berisi ringkasan dan kumpulan hadis *targib wa tarhib*, dalam tema tertentu dari kitab-kitab hadis yang masyhur dan berkualitas, khususnya dari Kitab *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*-- mengikuti *trend* yang berkembang dalam khazanah keilmuan hadis pada masa itu, *ashr al-syarh wa al-jami` wa al-takhrij wa al-bahs--*. Sesuatu yang tidak bisa dinafikan, sebagai kitab produk sekitar 743 tahun silam, kebesaran kitab hadis sekunder karya al-Nawawi ini telah dan masih diapresiasi sedemikian rupa oleh umat Islam, lebih khusus lagi kaum muslimin Indonesia yang belajar di pesantren.

Kata Kunci: Kitab Hadis sekunder, *targib wa tarhib*, ringkasan.

I. Pendahuluan

Dalam catatan sejarah, nama al-Nawawi memang terukir indah dengan kebesaran namanya dan kepakarannya di berbagai ilmu keislaman, seperti fiqh, tasawwuf, al-Qur'an, kalam, sastra, maupun hadis. Banyak sekali buah karya yang telah beliau sumbangkan kepada generasi umat Islam sesudahnya. Karya-karya al-Nawawi menjadi rujukan di berbagai lembaga pendidikan, termasuk para santri di pesantren-pesantren di Indonesia yang merujuk pada *Arbai`n al-Nawawi*, *Taqrib*, maupun kitab *Riyad al-Salihin*.

Secara ringkas, dalam artikel ini dicoba untuk diuraikan sekitar kitab *Riyad al-Salihin* yang mencakup isi, metode, sistematika, serta kualitas hadis-hadisnya.

II. Biografi

1. Sekilas tentang al-Nawawi

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Nama lengkap al-Nawawi adalah Syaikh al-Islam Muhyi al-Din Abu Zakariya Yahya bin Syaraf bin Mury al-Khazamy al-Syafi'i, atau lebih dikenal dengan al-Nawawi. Nama al-Nawawi sendiri merupakan *nisbah* dari tempat kelahirannya, dusun al-Nawa', 70 km atau dua hari perjalanan dari kota Damaskus. Beliau lahir pada bulan Muharram 631 H/ 1233 M.

Mengenai masa kecilnya, Al-Nawawi belajar agama dari beberapa guru di tempat tinggalnya. Baru pada usia 19 tahun al-Nawawi mulai melanglang buana ke berbagai tempat. Di Damaskus, ia berguru kepada Syaikh Abdul Kafi bin Abdul Malik al-Rabi (w. 698 H) dan Syaikh Abd al-Rahman bin Ibrahim bin Farjkhah (w. 690 H). Di samping itu ia juga belajar di madrasah al-Rahawiyah. Di antara guru-guru yang telah menempanya dengan berbagai ilmu adalah: Abu Ibrahim Ishaq bin Ahmad al-Dimasyqi (w. 650 H), Abu Muhammad `Abd al-Rahman bin Nuh al-Dimasyqi (w. 654 H), Abu al-Hasan al-Dimasyqi (w.670 H), dan lain-lainnya. Adapun di antara murid-muridnya yang terkenal adalah: al-Khatib Sadr al-Din bin al-`Atar, Syihab al-Din al-Arbadi, Badr al-Din, dan lain-lain.

Al-Nawawi menghembuskan nafas terakhirnya pada tanggal 14 Rajab 676 H/ 1277 M dalam usia 45 tahun, tanpa pernah menikah sepanjang hidupnya di Damaskus, dan beliau dimakamkan di daerah kelahirannya di Nawa.

2. Karya-karyanya

Para ulama mengakui keahlian al-Nawawi dalam bidang hadis, yakni kemampuannya menghafal ratusan ribu hadis lengkap sanad dan matannya. Di antara karya al-Nawawi adalah:

1. Bidang Hadis dan Ilmu Hadis:

- a. *Syarh Sahih Muslim*
- b. *Riyad al-Salihin min Kalami Sayyid al-Mursalin*
- c. *al-Arba`in al-Nawawiyah*

- d. *Tahzib al-Asma` wa al-Lugat*
- e. *Syarh Muslim*
- f. *al-Khulasah fi al-Hadis*
- g. *al-Isyarat ila al-Mubhamat*
- h. *al-Irsyad fi al-Usul al-Hadis*
- i. *al-Taqrif wa al-Taisir li Ma`rifah Sunan al-Basyir al-Nadir*

2. Bidang Fiqh

- a. *Daqaiq al-al-Raudah*
- b. *al-Majmu` Syarh al-Muhazzab*
- c. *al-Tanqih `ala Syarh al-Wasit*

Dan beberapa karya di bidang lain, seperti: *al-Tibyan fi Adab Hamalah al-Qur'an*, *al-Tahrir fi al-Lugat Tanbih*, dan lain-lainnya.¹

Secara khusus, kitab *Riyad al-Salihin min Kalami Sayyid al-Mursalin* ini telah disyarah oleh Ibn Ruslan ash-Shiddiqi (w. 1057 H) dalam kitab *Dalil al-Falihin*.² Kitab tersebut selesai ditulis al-Nawawi pada hari Senin 4 Ramadan 670 H di Damaskus.³ Adapun naskah rujukan kitab terbitan Bandung ini ada dua, yakni tulisan Syaikh Ismail bin `Abdullah al-Syairazi (766 H) dan tulisan Muhammad bin Sulaiman (w. 784 H) yang mendapat ijazah langsung dari al-Nawawi.

C. Metode

Secara eksplisit, al-Nawawi tidak menyebutkan mengapa kitabnya diberi nama *Riyad al-Salihin min Kalami Sayyid al-Mursalin*. Secara bahasa, *riyad* berarti latihan; *al-salihin* berarti orang-orang yang baik; *min kalami*, dari perkataan-perkataan, *sayyid al-mursalin*, orang-orang yang diutus. Namun secara implisit dapat diketahui dari

¹ Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrif al-Nawawi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 31.

² Hasbi, Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 132.

³ Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin min Kalami Sayyid al-Mursalin* (Bandung: al-Ma`arif, t.th.), 710.

tujuan penyusunan kitab, yakni untuk menghimpun dan meringkas hadis-hadis shahih sebagai latihan jiwa, tempaan akhlak, dan tuntunan ke jalan yang benar dan pencegah berbagai kemaksiatan.⁴

Secara historis, kitab produk abad 7 H ini mengikuti *trend* yang berkembang dalam khazanah keilmuan hadis pada masa *`ashr al-syarh wa al-jami` wa al-takhrij wa al-bahs*, yakni memiliki ciri membuat *syarh*, memperbaiki susunan, *takhrij*, *jami`*, mengumpulkan hadis-hadis hukum, maupun hadis-hadis *targib dan tarhib*, dan *lain-lain*.⁵ Menurut Hasbi, *Riyad al-Salihin* termasuk jenis kitab *al-targib wa al-tarhib* yang bermaterikan anjuran terhadap amalan-amalan utama dan peringatan/ancaman terhadap amalan-amalan yang tercela.⁶ Sedangkan menurut Mahmud al-Tahhan, kitab ini termasuk kitab *al-Zuhd wa al-Fada'il wa al-Akhlaq*, yakni kitab yang membahas beberapa aspek tertentu.⁷

Metode yang dipakai kitab *Riyad al-Salihin* adalah metode periwayatan, yakni dalam menjelaskan satu tema tertentu merujuk dari beberapa sumber riwayat, (1) Hadis; (2) al-Qur'an (jika dianggap perlu); (3) pendapat ulama atau penjelasan dari al-Nawawi sendiri (jika dianggap perlu). Dalam menyebut riwayat hadis, al-Nawawi tidak mencantumkan seluruh sanadnya. Beliau hanya mencukupkan dengan menyebut nama rawi pertama dan rawi terakhir (*mukharrij*) hadis.

Sebagaimana dinyatakan secara eksplisit oleh al-Nawawi:

"...dalam kitab ini, saya memastikan bahwa hanya hadis shahih yang jelas yang bersumber dari kitab-kitab hadis masyhur yang saya sebutkan; dan saya

⁴ *Ibid.*, 5.

⁵ Hasbi, *Sejarah*, 127.

⁶ *Ibid.*, 136.

⁷ Mahmud al-Tahhan, *Usul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, t.th.), 139.

juga mendasarkan dari al-Qur'an yang mulia, dan menjelaskan hal-hal yang dianggap perlu" ⁸

Hal tersebut dapat dilihat, ketika al-Nawawi membahas tentang "*Niat ikhlas dalam semua perkataan, perbuatan lahir dan batin,*" al-Nawawi sebelumnya menyebut 3 ayat yang berkaitan dengan niat, yakni: Q.S. al-Bayyinah (98): 5:

وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّینَ حُنَفَاءَ وَیُقِیمُوا الصَّلَاةَ وَیُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِینُ الْقَیِّمَةِ (5)

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan keta`atan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus.

Q.S. al-Hajj (22): 37:

لَنْ یَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَٰكِنْ یَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ (37)

Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya. Demikianlah Allah telah menundukkannya untuk kamu supaya kamu mengagungkan Allah terhadap hidayah-Nya kepada kamu. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik.

Q.S. Ali `Imran (3): 29 :

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ یَعْلَمُهُ اللَّهُ وَیَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَیْءٍ قَدِيرٌ (29)

Katakanlah: "Jika kamu menyembunyikan apa yang ada dalam hatimu atau kamu melahirkannya, pasti Allah mengetahui." Allah mengetahui apa-apa yang ada di langit dan apa-apa yang ada di bumi. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Setelah itu, al-Nawawi menyebut 13 riwayat hadis. Beliau hanya mencukupkan dengan menyebut nama rawi pertama dan rawi terakhir (*mukharrij*) hadis. Sebagai contoh, ketika menyebutkan hadis tentang niat no. 1. Al-Nawawi

⁸ Al-Nawawi, *Riyad.*, 5

hanya menyebutkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh Umar ibn al-Khattab dan terdapat dalam dua kitab *sahih*, *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*.⁹

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه

Dari 13 hadis yang terkait dengan niat, 9 hadis diriwayatkan al-Bukhari dan Muslim; 2 hadis riwayat al-Bukhari dan 2 hadis riwayat Muslim.

Adapun tentang penjelasan tambahan yang diberikan al-Nawawi dalam menjelaskan suatu hadis, tidak berlaku untuk semua hadis. Sebagaimana yang telah beliau kemukakan dalam pengantarnya, yakni "ketika diperlukan". Sehingga terkadang, beliau memberikan paparan yang panjang, namun terkadang dengan ulasan singkat, dan tidak jarang pula tanpa komentar sama sekali. Sebagai contoh, ketika menjelaskan hadis no. 1 "*bahwa segala perbuatan tergantung niatnya*," al-Nawawi menjelaskan tentang hakekat niat (sengaja mengerjakan perbuatan); hukum niat; masa niat (awal perbuatan); tempat (kapan saja); syarat (tujuan amal kebaikan).

Dari 13 hadis yang berkaitan dengan niat ada 4 hadis yang tidak diberi penjelasan oleh al-Nawawi, yakni:

- a. Hadis no. 8, bahwa Allah tidak melihat rupa seseorang, tetapi melihat hati (niatnya).
- b. Hadis no. 10, tentang dua orang muslim yang saling membunuh, maka yang dibunuh dan pembunuhnya masuk neraka, karena adanya niat membunuh.
- c. Hadis no. 11, tentang niat shalat jama`ah di masjid.
- d. Hadis no.12, tentang pahala dan dosa terhadap niat baik/buruk yang dikerjakan/tidak dikerjakan.

⁹ *Ibid.*, hlm. 6; al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "Bad'u al-Wahy", no. 1.

Dalam beberapa tempat, al-Nawawi hanya menyebutkan hadis, tanpa ayat al-Qur'an maupun penjelasan lainnya. Hal tersebut bisa dilihat, ketika al-Nawawi membahas tentang Bab Adab Makan, sub bab membaca *Basmallah* ketika memulai dan *Hamdallah* setelah selesai, al-Nawawi hanya menyebutkan 8 riwayat hadis, tanpa menyebut ayat-ayat terkait ataupun penjelasan terhadap beberapa hadis tersebut.¹⁰

III. Sistematika Kitab

Adapun sistematika kitab *Riyad al-Salihin*--ada 82 tema (sub bab) yang tidak dimasukkan dalam bab tertentu yang terdiri dari 683 hadis—adalah sebagai berikut:

I. Bab Adab (kesopanan)

1. Malu, keutamaan serta anjuran padanya
2. Menjaga rahasia
3. Menepati janji
4. Menjaga kebiasaan berbuat kebaikan
5. Sunnah bermuka manis dan berlunak kata
6. Sunnah menjelaskan perkataan pada pendengar supaya dapat dimengerti
7. Mendengar bicara orang dalam majlis dan menganjurkan hadirin mendengar nasehat
8. Nasehat
9. Ketenangan dan kehormatan
10. Anjuran mendatangi shalat, ilmu, dan ibadat lainnya dengan tidak terburu-buru
11. Anjuran menghormati tamu
12. Sunnah memberi selamat terhadap suatu kebaikan
13. Mengucapkan selamat tinggal dan pesan wasiat pada teman yang akan bepergian, mendo'akan dan minta dido'akan.
14. Istikharah dan musyawarah
15. Sunnah shalat hari raya, dan lain-lain.
16. Sunnah mendahulukan yang kanan dalam perbuatan yang baik

II. Bab Adab Makan

1. Membaca *bismillah* ketika mengawali dan *alhamdulillah* ketika mengakhiri
2. Tidak boleh mencela makanan dan sunnat memuji
3. Orang puasa dalam perjamuan makan
4. Jika diundang makan, lalu diikuti orang
5. Makan dari yang dekat, dan menasehati orang yang kurang sopan ketika makan

¹⁰ Al-Nawawi, *Riyad.*, 350.

6. Larangan makan dua kurma sekaligus ketika makan bersama, kecuali dengan izin temannya
7. Anjuran makan tidak sampai kenyang
8. Anjuran untuk mengambil makanan dari pinggir dan tidak dari tengah
9. Makruh makan sambil bersandar
10. Sunnah makan dengan tiga jari, membersihkan piring tempat makan, dan mengambil makanan yang jatuh
11. Memperbanyak yang hadir dalam perjamuan
12. Aturan minum, sunnah bernafas di luar air, dan sunnah memberikan sisanya pada sebelah kannanya
13. Makruh minum dari mulut poci dan sebagainya
14. Makruh meniup dalam tempat minum
15. Boleh minum berdiri, tetapi yang utama duduk
16. Sunnah minum terakhir bagi orang yang memberikan minuman
17. Boleh minum dari segala wadah yang suci, dan haram memakai bejana emas/perak untuk makan, minum, bersuci

III. Adab Pakaian

1. Boleh berpakaian warna putih, merah, kuning dan hitam dari katun bulu dan nanas, selain sutera
2. Sunnah memakai gamis (kemeja panjang)
3. Panjang lengan gamis dan kain dan ujung serban dan haram memakai kain di bawah tumit karena sombong atau berbagai cara yang menunjukkan kesombongan
4. Sunnah meninggalkan pakaian yang mewah karena tawadhdhu`
5. Sunnah sederhana dalam berpakaian
6. Haram memakai sutera bagi laki-laki dan boleh bagi perempuan
7. Boleh memakai sutera karena gatal
8. Larangan duduk di atas kulit binatang buas
9. Bacaan jika memakai pakaian, sandal dan sebagainya yang baru

IV. Bab Adab Tidur

1. Boleh tidur terlentang dan meletakkan satu kaki di atas yang lain, dan boleh duduk bersila atau bertopang dagu
2. Adab dalam majlis dan kawan duduk
3. Mimpi dan yang berhubungan dengan itu

V. Bab Salam

1. Keutamaan salam dan perintah menyebarkannya
2. Cara memberi salam
3. Adab salam
4. Sunnah mengulangi salam jika berulang bertemu
5. Sunnah salam, jika masuk rumah
6. Salam terhadap anak-anak
7. Salam kepada isteri, perempuan mahram/bukan, sekira tidak bermaksud jahat
8. Haram mendahului orang kafir dengan salam dan cara menjawab salam mereka, dan sunnah memberi salam kepada majlis yang campur muslim dan bukan
9. Sunnah salam ketika meninggalkan majlis
10. Minta izin dan adabnya
11. Sunnah bagi orang yang minta izin, jika ditanya siapa kau? Harus menjawab namanya

12. Sunnah mendo`akan orang bersin, jika membaca *alhamdulillah*
13. Sunnah berjabat tangan, bermuka manis dan mencium tangan orang salih dan anak dan mendekap orang baru datang dari bepergian dan makruh merendahkan diri

VI. Bab Mengunjungi orang sakit, shalat jenazah serta tinggal sejenak setelah dikubur

1. Do`a untuk orang sakit
2. Sunnah bertanya kepada keluarga tentang keadaan si sakit
3. Apa yang dibaca orang yang putus asa
4. Sunnah berpesan kepada keluarga yang akan mati, supaya berlaku baik terhadap orang yang akan mati, dan menganjurkan supaya sabar
5. Boleh mengeluh sakit, asal tidak menunjukkan membenci pada taqdir Allah
6. Men-*talqin* orang yang akan mati
7. Apa yang dibaca setelah memejamkan mata orang mati
8. Apa yang dibaca di tempat orang mati dan dibaca oleh keluarga yang kematian
9. Boleh menangis mayit dengan tanpa bersuara
10. Menyembunyikan apa yang dilihat dari mayit, aurat, kemaluan atau yang memalukan
11. Shalat jenazah dan mengantar jenazah ke kubur
12. Sunnah memperbanyak orang yang shalat jenazah dan menjadikan shaf mereka 3 shaf
13. Apa yang dibaca dalam shalat jenazah
14. Mempercepat penguburan
15. Menyegerakan membayar hutang si mayit
16. Nasehat di pekuburan
17. Mendo`akan mayyit sesudah di kubur dan membacakan istighfar
18. Bersedekah untuk mayyit dan mendo`akannya
19. Pujian orang pada si mayit
20. Keuntungan anak mati ketika masih kecil
21. Harus menangis dan takut jika berjalan di kubur orang dhalim atau daerah mereka yang telah binasa oleh siksa

VII. Bab Bepergian

1. Sunnah keluar pada hari kamis
2. Sunnah mencari rombongan dan mengangkat seorang pemimpin rombongan
3. Adab bepergian, bermalam, menjaga kendaraan, dan boleh membonceng orang, jika kendaraannya kuat
4. Membantu kawan
5. Do`a ketika berkendara
6. Membaca *takbir* ketika (naik) dan *tasbih* ketika (turun) kendaraan
7. Sunnah mendo`akan dalam bepergian
8. Do`a jika takut sesuatu dan lainnya
9. Jika berkemah dan berhenti pada suatu tempat
10. Sunnah segera kembali pada keluarga ketika selesai hajatnya
11. Sunnah datang kepada keluarga siang, dan makruh pada waktu malam
12. Bacaan yang dibaca jika telah melihat negerinya
13. Pergi ke masjid dan shalat dua rekaat bagi orang yang datang dari bepergian

14. Haram seorang perempuan pergi sendirian

VIII. Bab Amalan Utama

1. Keutamaan al-Qur'an dan membacanya
2. Perintah menjaga dan mempelajari al-Qur'an serta larangan melupakannya
3. Sunnah membaguskan suara dalam bacaan al-Qur'an dan mendengar bacaan orang yang bagus suaranya
4. Anjuran membaca beberapa surat dan ayat yang khusus
5. Sunnah berkumpul untuk mempelajari al-Qur'an
6. Keutamaan Wudlu
7. Keutamaan Adzan
8. Keutamaan shalat
9. Keutamaan shalat subuh dan Ashar
10. Keutamaan berjalan ke masjid
11. Keutamaan menantikan shalat
12. Keutamaan shalat berjama`ah
13. Anjuran untuk hadir shalat jama`ah Shubuh dan Isya'
14. Perintah menjaga shalat lima waktu dan ancaman keras terhadap orang yang meninggalkannya
15. Keutamaan shaf pertama dan perintah meratakan dan menyempurnakan barisan dan meratakannya
16. Keutamaan sunnat rawatib yang mengikuti shalat fardhu
17. Shalat sunnah sebelum shubuh
18. Meringankan bacaan shalat fajar
19. Sunnah berbaring sesudah sunnat fajar atas pinggang kanan, baik ia bertahajjud waktu malam atau tidak
20. Sunnah dalam shalat dhuhur
21. Sunnah dalam shalat Ashar
22. Sunnah sebelum dan sesudah maghrib
23. Sunnah Isya' sebelum dan sesudahnya
24. Sunnah sesudah Jum`ah
25. Sunnah melakukan shalat sunnah di rumah di rumah dan harus pindah dari tempat melakukan shalat fardhu
26. Sunnah sembahyang witr dan waktunya
27. Keutamaan shalat dhuha dan anjuran melakukannya dan banyak atau sedikitnya
28. Boleh shalat dhuha sejak naik tingginya matahari hingga tergelincirnya matahari
29. Anjuran *tahiyyat al-masjid* dan makruh duduk sebelum shalat baik sunnah atau fardhu
30. Sunnah shalat sunnah sesudah wudlu
31. Keutamaam hari Jum`at, wajib mandi, berharum, berdo`a, adanya saat mustajab, dan memperbanyak dzikir
32. Sunnah sujud syukur ketika mendapat nikmat atau terhindar dari bencana
33. Keutamaan bangun untuk shalat malam
34. Sunnat bangun malam Ramadhan untuk shalat tarawih
35. Keutamaan lailatul qadr
36. Keutamaan bersiwak
37. Wajib zakat dan keutamaannya

38. Kewajiban puasa Ramadhan dan keutamaannya
39. Memperbanyak berbuat kebaikan pada 10 malam terakhir bulan Ramadhan
40. Larangan mendahului Ramadhan dengan puasa sesudah pertengahan sya'ban, kecuali yang membiasakan puasa senin Kamis
41. Bacaan ketika melihat hilal
42. Keutamaan sahur dan mengakhirkannya
43. Keutamaan segera berbuka puasa
44. Orang puasa harus memelihara lisan dan anggota tubuhnya
45. Beberapa masalah yang berkenaan dengan puasa
46. Keutamaan puasa Muharram dan Sya'ban
47. Keutamaan puasa sepuluh hari permulaan bulan Dzulhijjah
48. Keutamaan puasa Asyura dan `Arafah
49. Sunnat puasa enam hari syawal
50. Sunnat puasa Senin Kamis
51. Sunnat puasa tiga hari tiap bulan
52. Keutamaan orang yang memberi buka puasa

IX. Bab Ṭikaf

X. Bab Haji

XI. Bab Jihad

1. Menerangkan pahala orang mati syahid
2. Keutamaan membebaskan budak
3. Keutamaan berbuat baik kepada budak
4. Keutamaan budak yang dapat menunaikan kewajibannya kepada Allah dan majikannya
5. Ibadah pada masa kekacauan
6. Ringan dalam berjual beli, berlaku baik dalam penagihan, pembayaran hutang, memenuhi timbangan, serta memberi tempo pada orang miskin

XII. Bab Ilmu Pengetahuan

XIII. Puji dan Syukur kepada Allah

XIV. Membaca Shalawat Nabi SAW.

XV. Bab Dzikir-dzikir

1. Anjuran dan Keutamaan berdzikir
2. Dzikir kepada Allah sambil berdiri, duduk, berbaring, berhadap besar atau kecil, haid, kecuali membaca al-Qur'an tidak boleh bagi orang yang berhadap besar atau haid.
3. Do'a ketika bangun tidur
4. Keutamaan lingkaran majlis dzikir dan anjuran jangan meninggalkannya
5. Bacaan dzikir pagi dan sore hari
6. Bacaan waktu tidur

XVI. Bab Do`a-do`a

1. Keutamaan mendo'akan teman di luar pengetahuannya
2. Beberapa hal mengenai do'a
3. Kebesaran dan kehormatan para wali

XVII. Bab Hal-hal yang dilarang

1. Larangan mengumpat orang dan perintah menjaga lisan
2. Mendengar ghibah, dan anjuran yang mendengar, supaya menolak/menegur atau meninggalkan majlis
3. Ghibah yang dibolehkan

4. Haram mengadu domba, memprovokasi orang lain untuk merusak hubungan
5. Larangan menyampaikan berita dan bicara kepada pemerintah, kecuali jika dikhawatirkan bahaya
6. Kejelekan orang bermuka dua
7. Haram berdusta
8. Dusta yang dibolehkan
9. Anjuran hati-hati terhadap semua yang dikatakan
10. Beratnya dosa saksi palsu
11. Haram melaknat orang tertentu atau binatang
12. Boleh melaknat ahli maksiat yang tidak tertentu
13. Haram memaki orang muslim dengan tiada hak
14. Haram memaki orang yang telah mati dengan tiada kepentingan dalam agama
15. Larangan mengganggu
16. Larangan benci membenci dan memboikot
17. Haram hasud
18. Larangan menyelidiki dan mendengarkan pembicaraan orang
19. Larangan buruk sangka
20. Haram menghina kaum muslim
21. Larangan menunjukkan kegembiraan di hadapan orang muslim yang kesusahan
22. Haram menghina turunan (nasab)
23. Larangan tipu daya dan mengelabui mata
24. Haram mengkhianati janji
25. Larangan mengungkit-ungkit pemberian
26. Larangan sombong
27. Haram mendiamkan sesama muslim lebih 3 hari, kecuali ahli bid'ah dan berbuat maksiat
28. Larangan berbisik antara dua orang, tanpa seizin orang ketiga
29. Larangan menyiksa budak, binatang, perempuan, anak yang melebihi batas
30. haram menyiksa binatang dengan api
31. Haram menunda pembayaran hutang
32. Makruh menarik kembali pemberian, meski belum diserahkan
33. Haram makan harta anak yatim
34. Haram riba'
35. Haram riya`
36. Yang biasa disangka riya`, padahal bukan riya`
37. Haram melihat wanita yang bukan mahram tanpa kepentingan
38. Haram berduaan dengan perempuan yang bukan mahram
39. Haram lelaki meniru pakaian perempuan dan sebaliknya
40. Larangan meniru syaitan dan orang kafir
41. Larangan menyemir rambut
42. Larangan memakai kuncung rambut
43. Haram menyambung rambut, membuat tahi lalat, dan pangur gigi
44. Larangan mencabut uban dari kepala dan jenggot
45. Makruh menyentuh kemaluan dan cebok dengan tangan kanan
46. Makruh berjalan dengan sandal sebelah, dan memakai sandal/sepatu dengan berdiri

47. Larangan membiarkan api di rumah ketika tidur
48. Larangan memaksa diri dalam segala sesuatu
49. Haram menangisi mayit dengan suara, memukul pipi dan merobek baju
50. Larangan mendatangi dukun dan ahli nujum
51. Larangan menganggap sial karena burung atau lainnya
52. Haram menggambar binatang
53. Haram memelihara anjing, kecuali sebagai penjaga atau untuk berburu
54. Makruh memakaikan lonceng pada binatang
55. Makruh mengendarai binatang yang makan kotoran
56. Larangan meludah di masjid
57. Larangan bertengkar, mengeraskan suara, dan jual beli di masjid
58. Larangan masuk masjid bagi orang yang makan bawang putih/merah, atau yang lainnya yang menimbulkan bau tak sedap
59. Makruh duduk mendekap lutut ketika mendengar Khutbah Jum`at
60. Makruh memotong rambut dan kuku
61. Larangan bersumpah atas nama makhluk
62. Dosa besar orang yang sumpah palsu
63. Anjuran menebus sumpah
64. Dima`afkan sumpah yang tidak sengaja
65. Makruh sumpah dalam jual beli
66. Makruh menolak orang yang meminta dengan menyebut nama Allah
67. Haram menyebut raja diraja
68. Larangan menyebut orang munafik dengan sayyid
69. Makruh memaki penyakit
70. Larangan memaki angin
71. Makruh memaki ayam
72. Larangan berkata, hujan ini turun karena bintang ini
73. Haram menyebut orang muslim dengan si kafir
74. Larangan berkata kotor
75. Makruh berlagak dalam bicara
76. Makruh berkata khabustat nafsi
77. Makruh menyebut anggur karm
78. Larangan menyebut sifat perempuan, kecuali dengan tujuan perkawinan
79. Makruh berdo'a...in syi'ta, harus dengan kesungguhan
80. Makruh berkata Masya Allah wa syaa Fulan
81. Makruh mengobrol setelah shalat Isya'
82. Haram menolak ajakan tidur suami, bila tidak ada udzur secara syar'i
83. Haram istri puasa sunnah tanpa izin suami
84. Haram ma'mum mendahului imam
85. Makruh meletakkan tangan di pinggang
86. Makruh shalat di depan makanan
87. Larangan melihat ke atas ketika shalat
88. Larangan menoleh ketika shalat
89. Larangan shalat menghadap kubur
90. Haram berjalan di depan orang shalat
91. Makruh shalat sunnah ketika mendengar iqomah
92. Makruh mengkhususkan hari Jum`at puasa dan malam Jum'at shalat malam
93. Haram duduk di atas kubur

94. Larangan membangun kubur
95. Haram bagi budak melarikan diri dari majikannya
96. Haram melakukan pembelaan dari hukum had
97. Larangan buang air di jalan, dan dekat sumber air
98. Larangan kencing dalam air yang tidak mengalir
99. Makruh melebihkan pemberian pada anak dari anak yang lain
100. Haram wanita berkabung lebih 3 hari, kecuali untuk suami
101. Haram orang kota menjual barang desa
102. Larangan berlaku boros
103. Larangan menunjuk orang dengan senjata tajam
104. Makruh tidak jama'ah dimasjid, setelah ada di masjid dan mendengar adzan
105. Makruh menolak pemberian harum-haruman
106. Makruh memuji di depan orang
107. Makruh masuk atau keluar dari kota yang berjangkit wabah
108. Besarnya dosa sihir
109. Larangan membawa al-Qur'an di daerah musuh Islam
110. Haram memakai bejana emas dan perak untuk makan dan minum
111. Haram laki-laki memakai pakaian yang disumba
112. Dilarang membisu sehari semalam
113. Haram bernasab selain dengan ayah kandungnya
114. Ancaman terhadap orang yang melanggar larangan Allah dan Rasul-Nya
115. Apa yang harus diperbuat ketika terlanjur melakukan maksiat

XVIII. Bab Bagian Hadis yang Terserak-serak

XIX. Istighfar

1. Persediaan Allah bagi kaum mu'min di surga

E. Isi Kitab

IVecara umum, kitab *Riyad al-Salihin* merupakan ringkasan dan kumpulan hadis *targib wa tarhib*, dalam tema tertentu dari kitab-kitab hadis yang berkualitas, khususnya dari Kitab *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*.

Kitab hadis yang terdiri dari 719 halaman (Penerbit Ma`arif Bandung, tanpa tahun), berisi 1.890 hadis yang terbagi dalam 19 bab, dan 352 sub bab. Adapun rinciannya: **(a)** 6 bab tidak memiliki sub bab (bab Ttikaf; Haji; Ilmu; Syukur; Shalawat kepada Nabi; dan bagian hadis yang terserak); **(b)** 5 bab memiliki kurang dari 10 sub bab; bab Adab tidur (3 sub bab); bab Jihad (6 sub bab); bab dzikir (6 sub

bab); bab do`a (3 sub bab); dan bab al-Istighfar (1 sub bab); (c) 8 bab memiliki lebih dari 10 sub bab.

Dari 1.890 hadis yang ada, sebelum Bab I, 683 hadis tidak disebutkan dalam bab tertentu, tetapi dalam 82 tema-tema kecil (sub bab). Sedangkan sisanya, 1.207 hadis terbagi dalam 19 bab dan 276 sub bab. Rinciannya adalah:

- Bab I, terdiri dari 47 hadis, 16 sub bab
- Bab II, terdiri dari 51 hadis, 17 sub bab
- Bab III, terdiri dari 35 hadis, 9 sub bab
- Bab IV, terdiri dari 32 hadis, 3 sub bab
- Bab V, terdiri dari 49 hadis, 13 sub bab
- Bab VI, terdiri dari 62 hadis, 21 sub bab
- Bab VII, terdiri dari 34 hadis, 14 sub bab
- Bab VIII, terdiri dari 280 hadis, 52 sub bab
- Bab IX, terdiri dari 3 hadis, tanpa sub bab
- Bab X, terdiri dari 14 hadis, tanpa sub bab
- Bab XI, terdiri dari 90 hadis, 6 sub bab
- Bab XII, terdiri dari 17 hadis, tanpa sub bab
- Bab XIII, terdiri dari 4 hadis, tanpa sub bab
- Bab XIV, terdiri dari 11 hadis, tanpa sub bab
- Bab XV, terdiri dari 57 hadis, 6 sub bab
- Bab XVI, terdiri dari 46 hadis, 3 sub bab
- Bab XVII, terdiri dari 297 hadis, 115 sub bab
- Bab XVIII, terdiri dari 61 hadis, tanpa sub bab
- Bab XIX, terdiri dari 17 hadis, 1 sub bab

V. Kualitas Hadis

Dalam *muqaddimah*-nya, al-Nawawi menjelaskan bahwa hadis-hadis yang disebutkan dalam kitabnya adalah hadis yang jelas shahih dari kitab-kitab hadis yang masyhur. Meski al-Nawawi tidak menyebutkan secara jelas maksud dari "kitab-kitab yang masyhur," namun melihat riwayat-riwayat yang digunakan nampaknya yang dimaksud al-Nawawi adalah kitab *Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Turmuzy, Sunan al-Nasa'i dan Sunan Ibnu Majah (al-Kutub al-Sittah)*. Secara kuantitas, al-Nawawi lebih banyak meriwayatkan dari al-Bukhari maupun Muslim, baik sendiri maupun bersamaan.

Meskipun al-Nawawi menyebut hanya hadis yang jelas *sahih* yang disebutkan dalam kitabnya, namun dalam realitasnya tidak semua hadis berkualitas *sahih*. Hal ini bisa disebutkan dalam beberapa riwayat al-Turmuzy yang berkualitas *hasan* atau *hasan sahih*. Seperti hadis no. 6, yang berkualitas *hasan garib*;¹¹

عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يُعْرِضْ
قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ

"Dari `Abdullah bin `Umar R.A. dari Nabi SAW. bersabda,"sesungguhnya Allah tetap menerima taubat seorang hamba-Nya selama belum sampai di tenggorokan (hampir mati)." Hadis riwayat al-Turmuzy.

Juga hadis riwayat al-Turmuzy no. 26 yang berkualitas *hasan sahih*:¹²

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَزَالُ الْبَلَاءُ بِالْمُؤْمِنِ وَالْمُؤْمِنَةِ فِي نَفْسِهِ
وَوَالِدِهِ وَمَالِهِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ وَمَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

"Dari Abu Hurairah R.A berkata, Nabi SAW. bersabda, tidak henti-hentinya bala` menimpa kepada orang mu'min laki-laki maupun perempuan, baik mengenai dirinya atau sanak keluarganya atau harta kekayaannya hingga menghadap Allah sudah bersih dari dosa (dan tidak ada tuntutan dosa padanya)." Hadis riwayat al-Turmuzy.

¹¹ Dalam kitab *Riyad al-Salihin* tertulis berkualitas *hasan*, dalam *Sunan al-Turmuzy* tertulis berkualitas *hasan garib*. Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, hlm. 15; *Sunan al-Turmuzy*, "al-Da'awat `an Rasulillah, fi Fadl al-Taubah wa al-Istighfar wa Ma Zakara min Rahmatillah," no. 3.460.

¹² *Ibid.*, hlm. 40; al-Turmuzy, *Sunan al-Turmuzy*, "al-Zuhd `an Rasulillah, Ma Ja'a fi al-Sabr `ala al-Bala'", no. 2.323.

Demikian halnya beberapa hadis yang lain, seperti hadis no. 7 yang berkualitas *hasan sahih*; hadis no. 24 yang berkualitas *hasan*; dan hadis no. 8, yang berkualitas *hasan*.¹³

Bahkan al-Nawawi tidak menyebutkan kualitas hadis yang dikutip dari riwayat *Abu Dawud wa gairuh*, sebagaimana terdapat dalam hadis no. 9:¹⁴

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ

"Dari Umar R.A. berkata: Nabi bersabda seorang laki-laki tidak akan ditanya mengapa ia memukul istrinya." Hadis riwayat Abu Dawud dan Ibn Majah.

Wa gairuh yang dimaksud al-Nawawi ternyata adalah riwayat Ibn Majah, sebagaimana terdapat dalam Sunan Ibn Majah no. 1.976.

Penyebutan beberapa hadis yang jelas-jelas berkualitas *hasan* dalam kitabnya, bisa jadi bukan karena ketidakkonsistenan al-Nawawi terhadap pernyataannya. Namun bisa jadi yang dimaksud "yang jelas *sahih*" adalah yang bisa diterima kredibilitasnya dalam pandangan sebagian besar Ulama Hadis. Itulah sebabnya al-Nawawi lebih banyak mengutip dari al-Bukhari maupun Muslim. Satu hal yang harus dicatat, bahwa al-Nawawi tidak melakukan *takhrij* sendiri terhadap kualitas hadis-hadis yang dikutipnya. Beliau merasa cukup dengan menisbatkan pandangan sebagian besar ulama atau *mukharrij* hadis.

VI. Kesimpulan

Sesuatu yang tidak bisa dipungkiri, meskipun kitab *Riyad al-Salihin* merupakan produk abad 13 M atau lebih kurang sekitar 743 tahun silam, namun kebesaran karya al-Nawawi yang berupaya mengumpulkan hadis-hadis dari *al-Kutub al-Sittah*—khususnya Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim—dalam beberapa tema,

¹³ Selengkapnya lihat dalam :*Ibid.*, 16, 39, 50.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 50; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Nikah, fi Darb al-Nisa", no. 1.835.

yakni *targhib* dan *tarhib*, telah diapresiasi sedemikian rupa oleh umat Islam, lebih khusus lagi kaum muslimin Indonesia yang belajar di pesantren.

Terlepas dari kelebihan dan kekurangan kitab ini, sebagaimana selalu ada dalam semua kitab, kitab ini cukup memberi warna dan membantu kita untuk mengkaji hadis tematis secara mendalam. *Wa Allahu A`lamu*.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Azadi, Sulaiman bin al-Asy`as Abu Dawud al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- al-Bukhari, Muhammad bin Isma`il Abu `Abd Allah. *al-Jami` al-Sahih al-Mukhtasar (Sahih al-Bukhari)*. Beirut: Dar Ibn Kasir al-Yamamah, 1407 H /1987, cet.3.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974).
- al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-`Arabi, t.t.)
- Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin min Kalami Sayyid al-Mursalin* (Bandung: al-Ma`arif, t.th.).
- al-Salami, Muhammad bin `Isa Abu `Isa al-Turmuzi. *Al-Jami` al-Sahih Sunan al-Turmuzi (Sunan al-Turmuzi)* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-`Arabi, t.t.)
- Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988).
- al-Tahhan, Mahmud, *Usul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, t.th.).
- al-Qazwini, Muhammad bin Yazid Abu `Abd Allah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).

STUDI KITAB HADIS *AL-LU`LU WA AL-MARJAN* KARYA MUHAMMAD FU'AD `ABD AL-BAQI Suryadi*

Abstrak

Munculnya kitab-kitab hadis dalam bentuk antologi (kitab hadis sekunder) telah memberikan manfaat dan kontribusi yang sangat besar bagi umat Islam dan para pengkaji Islam. Di antara kitab hadis dalam bentuk antologi tersebut yang menduduki peringkat pertama dari aspek kualitasnya adalah kitab hadis *al-Lu'lu' wa al-Marjan* karya Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, karena kitab hadis ini menghimpun hadis-hadis shahih yang disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim (*muttafaq alaih*). Terlebih dalam kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* ini kutipan-kutipan hadis yang terhimpun di dalamnya disusun berdasarkan topik-topik masalah tertentu, sehingga memudahkan pembaca untuk mencari tema hadis sesuai dengan yang dikehendakinya.

Kata Kunci: Kitab hadis, Kitab hadis sekunder, *al-Lu'lu' wa al-Marjan*,

Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi.

I. Pendahuluan

Secara garis besar, minimal ada dua model kitab hadis yang berkembang di masyarakat: *Pertama*, kitab hadis primer, yakni kitab-kitab hadis yang disusun oleh para periwayat hadis.¹ *Kedua*, kitab hadis sekunder, yakni kitab-kitab hadis yang isinya merupakan himpunan kutipan hadis.²

Tulisan ini akan mengupas seputar kitab hadis *al-Lu'lu' wa al-Marjan* --yang termasuk kategori kedua-- karya Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, baik dari aspek metode, sistematika maupun aspek kandungan dan kualitas hadisnya.

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Kitab-kitab hadis yang masuk dalam kategori pertama ini di antaranya: *Shahih al-Bukhari*; *Shahih Muslim*; *Sunan Abi Dawud*; *Sunan al-Turmudzi*; *Sunan an-Nasa'i*; *Sunan Ibn Majah*; *Sunan al-Darimi*; *Muwaththa` Malik*; *Musnad Ahmad*; *Musnad al-Humaidi*; *Musnad Abi `Awanah*; *al-Mu`jam al-Shagir al-Thabarani*; *al-Mustadrak al-Hakim*; *al-Sunan al-Kubra al-Baihaqi*.

²Di antara kitab-kitab hadis yang termasuk kategori kedua adalah: *Riyadh al-Shalihin* karya al-Nawawi; *Bulugh al-Maram* karya Ibnu Hajar al-`Asqalani; *al-Taj al-Jami` li al-Ushul fi Ahadits al-Rasul* karya Manshur `Ali Nashif; dan *al-Lu'lu' wa al-Marjan* karya Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi.

II. Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi dan Karya-karyanya

Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi adalah seorang pakar hadis yang sangat terkenal dan produktif dalam menghasilkan karya-karya di bidang hadis, khususnya yang berbentuk kamus (*mu`jam*).³ Hal ini bisa dilihat karya-karyanya di bawah ini.

1. *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur`an al-Karim*.⁴

Kitab ini merupakan kitab kamus ayat-ayat al-Qur`an yang mampu memberikan informasi secara praktis dan cepat tentang nama surat, angka dan lafadz al-Qur`an yang sedang dicari. Kitab ini juga dapat memberi informasi secara mudah tentang jumlah kosa kata tertentu yang termuat dalam al-Qur`an.

2. *Fihris li-Ahadits Shahih Muslim al-Qauliyyah*.⁵

Kitab kamus untuk mencari hadis yang termuat dalam *Shahih Muslim* ini, tergabung satu dengan *Shahih Muslim*. Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi memberi nomor urut hadis dan catatan kaki pada kitab Muslim juz I-IV.⁶ Juz V, memuat daftar urut judul-judul kitab (bagian) dan bab, daftar nama para sahabat Nabi yang meriwayatkan hadis, daftar awal matan hadis dalam bentuk sabda yang termuat dalam *Shahih Muslim* berdasarkan alfabetis lafadh pertamanya, daftar lafadz-lafadz hadis yang garib.

³Penulis tidak menemukan biografi Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, meski sudah penulis lacak dari berbagai kitab karya beliau, maupun penelusuran lewat internet.

⁴Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur`an al-Karim* (tpp.: Angkasa, tth.)

⁵Mahmud al-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid* (Halb: al-Mathba`ah al-`Arabiyyah, 1978), hlm. 86-87; Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, "Fihris Shahih Muslim", dalam suntingannya terhadap kitab karya Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi. *Shahih Muslim* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th).

⁶Berbagai penjelasan yang tercantum dalam catatan kaki itu merupakan inti sari dari *Syarah Shahih Muslim* yang dikemukakan oleh Imam al-Nawawi (w. 676 H./1277 M.).

3. *Mifath al-Muwaththa' Malik*.⁷

Kitab *Mifath* ini ditulis di bagian belakang kitab *al-Muwaththa'* riwayat Malik bin Anas (w. 179 H./795 M.). Sama dengan kitab *Fihris Shahih Muslim* di atas, hadis-hadisnya disusun berdasarkan urutan huruf hijaiyyah dengan memperhatikan huruf pertama dan kedua dari kata pertama hadis. Namun, sebelumnya beliau menyebutkan halaman hadis dan bagian-bagian yang dimaksudkan.

4. *Mifath Sunan Ibn Majah*.⁸

Kitab kamus di atas khusus memuat hadis-hadis riwayat Ibn Majah (w. 273 H./887 M.). Kitab *Mifath* tersebut, juga sama dengan kedua kitab sebelumnya (*Fihris Shahih Muslim* dan *Mifath Muwaththa' Malik*), di mana beliau menyusun daftar hadis-hadis qaul berdasarkan urutan huruf hijaiyyah dengan memperhatikan kata pertama hadis. Kitab ini beliau tulis pada bagian akhir *Sunan Ibn Majah*, yang dilengkapi dengan nomor urut dan catatan tambahan.

5. *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadits al-Nabawi*.⁹

⁷Mahmud al-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, hlm. 88; Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, "Mifath al-Muwaththa'", dalam `Abd Allah Malik bin Anas bin Malik bin Abi `Amir al-Asbahi, *al-Muwaththa'* (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1370 H).

⁸Mahmud al-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, hlm. 89; Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, "Mifath al-Sunan Ibn Majah", dalam suntingannya terhadap kitab karya Abu `Abd Allah Muhammad bin Yazid bin Majah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

⁹Sebenarnya penyusun kitab *al-Mu`jam* di atas adalah tim dari kalangan orientalis. Salah seorang dari tim yang sangat aktif dalam kegiatan tersebut, mulai dari proses penyusunan juz I sampai juz terakhir adalah Arnold John Wensinck (w. 1939 M.), seorang profesor bahasa-bahasa Semit, termasuk bahasa Arab di Universitas Leiden, Belanda. Tim telah berhasil menyusun urutan berbagai lafadz dan penggalan matan hadis, serta mensistematisikannya dengan baik. Namun untuk kegiatan *takhrij*-nya, dalam arti penelusuran matan hadis sehingga dapat diketahui para periwayat dan data kitab yang memuat matan tersebut secara lengkap lafadz dan sanadnya, tim bekerja sama dengan Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi. Lihat: Mahmud al-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, hlm. 92-105; Abu Muhammad Abd al-Mahdi bin `Abd al-Qadir bin `Abd al-Hadi, *Thuruq Takhrij Hadits Rasul Allah SAW.*, (Kairo: Dar al-`Itisham, 1987), hlm. 87-100; A.J. Wensinck, *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadis al-Nabawi* (Leiden: E.J. Brill, 1936).

Kitab *al-Mu`jam* tersebut merupakan kamus besar untuk mencari hadis berdasarkan petunjuk lafadh matan hadis. Berbagai lafadh yang disajikan tidak dibatasi hanya lafadh-lafadh yang berada di awal matan saja, tetapi juga berbagai lafadh yang berada di tengah dan di bagian-bagian lain dari matan hadis. Hanya saja, kitab *al-Mu`jam* ini hanya memuat hadis-hadis dari sembilan kitab hadis (*al-Kutub al-Tis`ah*).¹⁰

Kitab *al-Mu`jam* di atas terdiri dari tujuh juz. Proses penerbitan ketujuh juz itu tidak semasa. Terbitan pertama untuk juz I diterbitkan pada tahun 1936, juz II tahun 1943, juz III tahun 1955, juz IV tahun 1962, juz V tahun 1965, juz VI tahun 1967, dan juz VII tahun 1969. Dengan demikian, terbitan perdana ketujuh juz *al-Mu`jam* di atas telah memakan waktu tiga puluh tiga tahun.¹¹

6. *Mifath Kunuz al-Sunnah*.¹²

Bahasa asli kitab *Mifath Kunuz al-Sunnah* adalah bahasa Inggris dengan judul *A Handbook of Early Muhammadan*. Kamus hadis yang berbahasa Inggris karya A.J Wensinck ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi. Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi tidak hanya menerjemahkannya saja, tetapi juga mengoreksi berbagai data yang

¹⁰ Yaitu *Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Turmudzi, Sunan al-Nasa`I, Sunan Ibn Majah, Sunan al-Darimi, Muwaththa' Malik, dan Musnad Ahmad bin Hanbal*.

¹¹ Sebagian dari ketujuh juz itu diterbitkan ketika A.J. Wensinck telah meninggal dunia. Adapaun penerbitan perdana kitab *al-Mu`jam* di atas dilakukan oleh Penerbit Brill di Leiden Belanda, sedangkan biaya penerbitan perdana ditanggung oleh lembaga-lembaga ilmiah di Britania (Inggris), Denmark, Swedia, Belanda, UNESCO, Belgia dan Perancis.

¹² Pengarang kitab tersebut adalah A.J. Wensinck (w.1939 M.), seorang orientalis yang besar jasanya dalam dunia perkamusian hadis. Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, A.J. Wensinck juga penyusun utama kitab kamus hadis *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadits al-Nabawi*. Lihat: Mahmud al-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, hlm. 120-130; Abu Muhammad Abd al-Mahdi bin `Abd al-Qadir bin `Abd al-Hadi, *Thuruq Takhrij Hadis Rasul Allah SAW.*, hlm. 167-177; A.J. Wensinck, *Miftah Kunuz al-Sunnah*, terj. Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, (Lahore: Suhail Akademi, 1971).

salah. Naskah yang berbahasa Inggris tersebut diterbitkan pertama kali pada tahun 1927 dan terjemahannya dalam bahasa Arab diterbitkan pertama kali pada tahun 1933.

Kitab *Miftah Kunuz al-Sunnah* ini merupakan kamus hadis yang disusun berdasarkan topik masalah, baik yang berkenaan dengan masalah yang berkaitan dengan petunjuk Nabi maupun yang berkenaan dengan masalah-masalah yang berkaitan dengan nama. Untuk setiap topik biasanya disertakan beberapa sub topik; dan untuk setiap sub topik dikemukakan data hadis dan kitab yang menjelaskannya. Kitab-kitab yang menjadi rujukan kamus ini tidak hanya kitab hadis saja, tetapi juga kitab sejarah (*tarikh*) Nabi.¹³

7. *Al-Lu'lu' wa al-Marjan*

Pembahasan lebih lengkap akan dibahas pada bab selanjutnya.

III. Metode

Kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* ini, judul lengkapnya adalah *al-Lu'lu' wa al-Marjan fi Ma Ittafaqa `alaih al-Syaikh*. Ini menunjukkan bahwa kitab hadis ini merupakan himpunan hadis-hadis shahih yang disepakati oleh al-Bukhari¹⁴ dan Muslim.¹⁵

¹³Jumlah kitab rujukan tersebut jumlahnya ada empat belas, yaitu: *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Turmudzi*, *Sunan al-Nasa`I*, *Sunan Ibn Majah*, *Sunan al-Darimi*, *Muwaththa' Malik*, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, *Musnad Abu Dawud al-Thayalisi*, *Musnad Zaid bin `Ali*, *Sirah Ibn Hisyam*, *Maghazi al-Waqidi*, dan *Thabaqat Ibn Sa`ad*.

¹⁴Beliau adalah al-Imam Abu `Abdillah Muhammad bin Isma`il bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Bukhari, yang lebih dikenal dengan sebutan al-Bukhari (w. 256 H/870 M.), yang menyusun kitab hadis *Shahih al-Bukhari* atau *al-Jami` al-Shahih lil-Bukhari*.

¹⁵Beliau adalah al-Imam Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, yang lebih dikenal dengan sebutan Muslim (w. 261 H./875 M.), penyusun kitab hadis *Shahih Muslim* atau *al-Jami` al-Shahih li Muslim*.

Dalam *al-Lu'lu' wa al-Marjan* kutipan hadis yang terhimpun tersusun berdasarkan topik-topik masalah tertentu. Adapun metode yang digunakan oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi dalam menghimpun dan membahas hadis-hadis yang termuat dalam kitabnya, sebagai berikut:

1. Mengemukakan periwayat pertama, atau periwayat yang terdekat.
2. Mengemukakan matan hadis.
3. Mengemukakan periwayat terakhir yang menghimpun hadis yang bersangkutan (biasa disebut sebagai *mukharrij*).

Sanad lengkap dari hadis yang dikutip tidak dicantumkan. Karena yang dikutip hadis-hadisnya sebagai *muttafaq `alaih*, yaitu hadis shahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam *Shahih al-Bukhari* dan Imam Muslim dalam *Shahih Muslim* (biasanya sanadnya sama), maka penyusun kitab hanya mengemukakan satu *mukharrij* saja, yaitu al-Bukhari lengkap dengan kitab dan babnya.

Dengan kata lain matan hadis yang dikutip didasarkan pada riwayat al-Bukhari saja, meskipun hadis yang dikutip tersebut telah diriwayatkan/disepakati oleh Imam Muslim dalam *Shahih*-nya. Barangkali alasan utamanya, menurut penulis, kitab hadis riwayat al-Bukhari menduduki peringkat pertama kitab-kitab hadis.

4. Menjelaskan hadis-hadis yang dirasa kurang jelas di dalam catatan kaki, sedangkan hadis-hadis yang dirasa sudah jelas tidak diberi penjelasan.

Berikut ini beberapa contoh metode yang digunakan oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi dalam kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan*:

Contoh 1.

142- حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لِأَمْرَتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي: 11 - كتاب الجمعة: 8 - باب السواك يوم الجمعة

Hadis di atas tidak diberi penjelasan /keterangan oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, karena dirasa sudah jelas.¹⁶

Bila ditelusuri, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari lengkap dengan sanadnya, sebagai berikut:¹⁷

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لِأَمْرَتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ

Sedangkan dalam riwayat Muslim sebagai berikut:¹⁸

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَعَمْرُو النَّاقِدُ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالُوا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَفِي حَدِيثِ زُهَيْرٍ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

Hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab *al-Thaharah*. Adapun perbandingan sanad hadis antara riwayat al-Bukhari dan Muslim dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

PERBANDINGAN SANAD RIWAYAT AL-BUKHARI DAN MUSLIM

Periwayat	Sanad Riwayat al-Bukhari	Sanad Riwayat Muslim
Periwayat I	Abu Hurairah	Abu Hurairah
Periwayat II	Al-A`raj	Al-A`raj
Periwayat III	Abu al-Zinad	Abu al-Zinad
Periwayat IV	Malik	Malik

¹⁶Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, *al-Lu`lu` wa al-Marjan* (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), juz I, 59.

¹⁷ Al-Bukhari, *Kitab al-Jum`ah, bab al-Siwak yaum al-Jum`ah*, no. hadis 838, dalam CD-ROM. *Mausu`ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.

¹⁸ Muslim, *Kitab al-Thaharah, bab al-Siwak*, no. hadis 370, dalam CD-ROM. *Mausu`ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.

Periwayat V	`Abd Allah bin Yusuf	1.Zuhair bin Harb 2.`Amr al-Naqid 3.Qutaibah bin Sa`id
Mukharrij	Al-Bukhari	Muslim

Contoh 2.

1135- حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ سَمَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبَ خَدْعَةً

أخرجه البخاري في: 56 - كتاب الجهاد: 157 - باب الحرب خدعة

Hadis di atas diberi penjelasan oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, bahwa hadis di atas muncul pada peristiwa perang Khandzaq, tatkala Nu`aim bin Mas`ud diutus untuk tidak memberikan pertolongan kepada orang-orang Quraisy, Gathfan dan Yahudi. Menurut al-Nawawi, para ulama sepakat tentang kebolehan melakukan tipu daya/siasat dalam memerangi orang-orang kafir sebisa mungkin. Namun, siasat tersebut tidak diperbolehkan jika digunakan untuk merusak perjanjian dan keamanan.¹⁹

Bila ditelusuri, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari lengkap dengan sanadnya, sebagai berikut:²⁰

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ بُرَيْدٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ سَمَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبَ خَدْعَةً

Sedangkan dalam riwayat Muslim sebagai berikut:²¹

¹⁹Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, *al-Lu'lu' wa al-Marjan*, juz II, 201.

²⁰ Al-Bukhari, *Kitab al-Jihad wa al-Sair, bab al-Harb Khad`ah*, no. hadis 2804, dalam CD-ROM. *Mausu`ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.

²¹ Muslim, *Kitab al-Jihad wa al-Sair, bab Jawaz al-Khad` fi al-Harb*, no. hadis 3274, dalam CD-ROM. *Mausu`ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.

و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ
هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبُ خُدْعَةٌ

Hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab *al-Jihad wa al-Sair*. Adapun perbandingan sanad hadis antara riwayat al-Bukhari dan Muslim dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

PERBANDINGAN SANAD RIWAYAT AL-BUKHARI DAN MUSLIM

Periwayat	Sanad Riwayat al-Bukhari	Sanad Riwayat Muslim
Periwayat I	Abu Hurairah	Abu Hurairah
Periwayat II	Hammam bin Munabbih	Hammam bin Munabbih
Periwayat III	Ma`mar	Ma`mar
Periwayat IV	`Abd Allah	`Abdullah bin al-Mubarak
Periwayat V	Abu Bakar Bur bin Ashram	Muhammad bin `Abd al-Rahman bin Sahm
Mukharrij	Al-Bukhari	Muslim

Contoh 3.

1396- حديث أبي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ الرَّاَكِبُ عَلَى
الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ

أخرجه البخاري في: 79 - كتاب الإستئذان: 5 - باب تسليم الراكب على الماشي

Hadis di atas diberi penjelasan oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, bahwa kata *يسلم* berarti *ليسلم* (hendaknya atau seharusnya memberi salam).²²

Bila ditelusuri, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari lengkap dengan sanadnya, sebagai berikut:²³

²²Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, *al-Lu'lu' wa al-Marjan*, juz III, hlm. 52.

²³ Al-Bukhari, *Kitab al-Isti'dzan, bab Taslim al-Rakib `ala al-Masyi*, no. hadis 5764, dalam CD-ROM. *Mausu'ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زِيَادٌ أَنَّهُ سَمِعَ ثَابِتًا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ الرَّكِيبُ عَلَى الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَاعِدُ عَلَى الْكَثِيرِ

Sedangkan dalam riwayat Muslim sebagai berikut:²⁴

حَدَّثَنِي عُقْبَةُ بْنُ مُكْرَمٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَرْزُوقٍ حَدَّثَنَا رَوْحٌ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي زِيَادٌ أَنَّ ثَابِتًا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ الرَّكِيبُ عَلَى الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَاعِدُ عَلَى الْكَثِيرِ

Hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Kitab al-Salam*. Adapun perbandingan sanad hadis antara riwayat al-Bukhari dan Muslim dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

PERBANDINGAN SANAD RIWAYAT AL-BUKHARI DAN MUSLIM

Periwayat	Sanad Riwayat al-Bukhari	Sanad Riwayat Muslim
Periwayat I	Abu Hurairah	Abu Hurairah
Periwayat II	Tsabit	Tsabit
Periwayat III	Ziyad	Ziyad
Periwayat IV	Ibn Juraih	Ibn Juraih
Periwayat V	Makhlad	1. Rauh 2. Abu `Ashim
Periwayat VI	Muhammad bin Salam	1. Muhammad bin Marzuq 2. `Uqbah bin Muhram
Mukharrij	Al-Bukhari	Muslim

IV. Sistematika

Kitab hadis *al-Lu'lu' wa al-Marjan* ini disusun berdasarkan bab-bab fiqh.

Dalam hal ini Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi membagi hadisnya dalam beberapa

²⁴ Muslim, *Kitab al-Salam, bab Yusallimu al-Rakib `ala al-Masyi wa al-Qalil `ala al-Qa'id*, no. hadis 4019, dalam CD-ROM. *Mausu'ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.

kitab, dan setiap kitab dibagi menjadi beberapa bab, dan masing-masing bab terdiri dari beberapa hadis yang setema.

Adapaun rinciannya adalah 54 kitab, 1296 bab, dan 1906 hadis (masing-masing hadis diberi nomor urut, mulai no.1 sampai 1906), sedangkan sistematikanya dapat dilihat di bawah ini:

JUZ I

Muqaddimah, terdiri dari 1 bab, dan 4 hadis (no. hadis 1- 4).

1. *Kitab al-Iman*, terdiri dari 94 bab, dan 129 hadis (no. hadis 5 – 133).
2. *Kitab al-Thaharah*, terdiri dari 34 bab, dan 34 hadis (no. hadis 134 – 167).
3. *Kitab al-Haidh*, terdiri dari 33 bab, dan 45 hadis (no. hadis 168 – 212).
4. *Kitab al-Shalah*, terdiri dari 52 bab, dan 85 hadis (no. hadis 213 – 297).
5. *Kitab al-Masajid wa Mawadhi` al-Shalah*, terdiri dari 55 bab, dan 100 hadis (no. hadis 298 – 397).
6. *Kitab Shalah al-Musafirin wa Qashriha*, terdiri dari 57 bab, dan 87 hadis (no. hadis 398 – 484).
7. *Kitab al-Jum`ah*, terdiri dari 17 bab, dan 20 hadis (no. hadis 485 – 504).
8. *Kitab Shalah al-`Idain*, terdiri dari 4 bab, dan 10 hadis (no. hadis 505 – 514).
9. *Kitab Shalah al-Istisqa`*, terdiri dari 4 bab, dan 5 hadis (no. hadis 515 – 519).
10. *Kitab al-Kusuf*, terdiri dari 5 bab, dan 11 hadis (no. hadis 520 – 530).
11. *Kitab al-Jana`iz*, terdiri dari 27 bab, dan 36 hadis (no. hadis 531 – 566).
12. *Kitab al-Zakah*, terdiri dari 54 bab, dan 85 hadis (no. hadis 567 – 651) .

JUZ II

13. *Kitab al-Shiyam*, terdiri dari 40 bab, dan 75 hadis (no. hadis 652 – 726).
14. *Kitab al-`Tikaf*, terdiri dari 3 bab, dan 4 hadis (no. hadis 727 – 730).
15. *Kitab al-Hajj*, terdiri dari 97 bab, dan 153 hadis (no. hadis 731 – 883).
16. *Kitab al-Nikah*, terdiri dari 21 bab, dan 32 hadis (no. hadis 884 – 915).
17. *Kitab al-Radha`*, terdiri dari 18 bab, dan 20 hadis (no. hadis 916 – 935).
18. *Kitab al-Thalaq*, terdiri dari 9 bab, dan 16 hadis (no. hadis 936 – 951).
19. *Kitab al-Li`an*, terdiri dari 1 bab, dan 6 hadis (no. hadis 952 – 957).
20. *Kitab al-`Itq*, terdiri dari 5 bab, dan 7 hadis (no. hadis 958 – 964).

21. *Kitab al-Buyu`*, terdiri dari 21 bab, dan 34 hadis (no. hadis 965 – 998).
22. *Kitab al-Masaqah*, terdiri dari 31 bab, dan 42 hadis (no. hadis 999 – 1040).
23. *Kitab al-Fara`idh*, terdiri dari 4 bab, dan 4 hadis (no. hadis 1041 – 1044).
24. *Kitab al-Hibbat*, terdiri dari 4 bab, dan 7 hadis (no. hadis 1045 – 1051).
25. *Kitab al-Washiyyah*, terdiri dari 5 bab, dan 9 hadis (no. hadis 1052 – 1060).
26. *Kitab al-Nudzur*, terdiri dari 4 bab, dan 5 hadis (no. hadis 1061 – 1065).
27. *Kitab al-Aiman*, terdiri dari 13 bab, dan 19 hadis (no. hadis 1066 – 1084).
28. *Kitab al-Qasamah*, terdiri dari 11 bab, dan 12 hadis (no. hadis 1085 – 1096).
29. *Kitab al-Hudud*, terdiri dari 11 bab, dan 16 hadis (no. hadis 1097 – 1112).
30. *Kitab al-Uqdhiyyah*, terdiri dari 11 bab, dan 10 hadis (no. hadis 1113 – 1122).
31. *Kitab al-Luqathah*, terdiri dari 3 bab, dan 6 hadis (no. hadis 1123 – 1128).
32. *Kitab al-Jihad*, terdiri dari 50 bab, dan 64 hadis (no. hadis 1129 – 1192).
33. *Kitab al-Imarah*, terdiri dari 56 bab, dan 61 hadis (no. hadis 1193 - 1253).
34. *Kitab al-Shaid wa al-Dzaba'ih*, terdiri dari 12 bab, dan 26 hadis (no. hadis 1254 – 1279).

JUZ III

35. *Kitab al-Adhahi*, terdiri dari 6 bab, dan 12 hadis (no. hadis 1280 – 1291).
36. *Kitab al-Asyribah*, terdiri dari 35 bab, dan 45 hadis (no. hadis 1292 – 1336).
37. *Kitab al-Libas wa al-Zinah*, terdiri dari 35 bab, dan 43 hadis (no. hadis 1337 – 1379).
38. *Kitab al-Adab*, terdiri dari 9 bab, dan 16 hadis (no. hadis 1380 – 1395).
39. *Kitab al-Salam*, terdiri dari 41 bab, dan 53 hadis (no. hadis 1396 – 1448).
40. *Kitab al-Alfazh min al-Adab wa Ghairiha*, terdiri dari 4 bab, dan 5 hadis (no. hadis 1449 – 1453).
41. *Kitab al-Syi`r*, terdiri dari 1 bab, dan 2 hadis (no. hadis 1454 – 1455).
42. *Kitab al-Ru'ya*, terdiri dari 2 bab, dan 12 hadis (no. hadis 1456 – 1467).
43. *Kitab al-Fadha`il*, terdiri dari 46 bab, dan 72 hadis (no. hadis 1468 – 1539).
44. *Kitab Fadha`il al-Shahabah*, terdiri dari 60 bab, dan 112 hadis (no. hadis 1540 – 1651).
45. *Kitab al-Birr wa al-Shillah wa al-Adab*, terdiri dari 50 bab, dan 43 hadis (no. hadis 1652 – 1694).
46. *Kitab al-Qadr*, terdiri dari 6 bab, dan 10 hadis (no. hadis 1695 – 1704).
47. *Kitab al-`Ilm*, terdiri dari 5 bab, dan 8 hadis (no. hadis 1705 – 1712).

48. *Kitab al-Dzikh wa al-Du`a wa al-Taubah wa al-Istighfar*, terdiri dari 27 bab, dan 33 hadis (no. hadis 1713 – 1745).
49. *Kitab al-Taubah*, terdiri dari 10 bab, dan 19 hadis (no. hadis 1746 – 1764).
50. *Kitab Sifat al-Munafiqin wa Ahkamihim*, terdiri dari 19 bab, dan 32 hadis (no. hadis 1765 – 1796).
51. *Kitab al-Jannah wa Shifah Na`imiha wa Ahliha*, terdiri dari 18 bab, dan 32 hadis (no. hadis 1797 – 1828).
52. *Kitab al-Fitan wa Asyrath al-Sa`ah*, terdiri dari 27 bab, dan 36 hadis (no. hadis 1829 – 1864).
53. *Kitab al-Zuhud wa al-Raqa`iq*, terdiri dari 19 bab, dan 28 hadis (no. hadis 1865 – 1892).
54. *Kitab al-Tafsir*, terdiri dari 7 bab, dan 14 hadis (no. hadis 1893 – 1906).

Demikianlah sistematika penyusunan kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* yang menggunakan sistematika kitab fiqih, mulai dari bab *al-Thaharah*, *al-Shalah*, *al-Zakah*, *al-Shiyam*, *al-Hajj*, *al-Nikah* dan seterusnya. Permasalahannya adalah, kalau kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* merupakan kitab hadis yang menghimpun hadis-hadis shahih dalam *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*, bagaimana keterpengaruhannya terhadap kedua kitab rujukan dimaksud. Berikut ini tabel perbandingan sistematika ketiga kitab hadis tersebut sebagai bahan analisis:

**PERBANDINGAN SISTEMATIKA KITAB HADIS SHAHIH AL-BUKHARI,
SHAHIH MUSLIM DAN AL-LU'LU' WA AL-MARJAN**

No.	<i>SHAHIH AL-BUKHARI</i>	<i>SHAHIH MUSLIM</i>	<i>AL-LU'LU' WA AL-MARJAN</i>
1.	Bad'u al-Wahy	Al-'Iman	Al-'Iman
2.	Al-'Iman	Al-Thaharah	Al-Thaharah
3.	Al-'Ilm	Al-Haidh	Al-Haidh
4.	Al-Wudhu'	Al-Shalah	Al-Shalah
5.	Al-Gusl	Al-Masajid wa Mawadhi` al-Shalah	Al-Masajid wa Mawadhi` al-Shalah

6.	Al-Haidh	Shalah al-Musafirin wa Qashriha	Shalah al-Musafirin wa Qashriha
7.	Al-Tayammum	Al-Jum`ah	Al-Jum`ah
8.	Al-Shalah	Shalah al-`Idain	Shalah al-`Idain
9.	Mawaqit al-Shalah	Shalah al-Istisqa`	Shalah al-Istisqa`
10.	Al-'Adzan	Shalah al-Kusuf	Shalah al-Kusuf
11.	Al-Jum`ah	Al-Jana`iz	Al-Jana`iz
12.	Shalah al-Khauf	Al-Zakah	Al-Zakah
13.	Al-`Idain	Al-Shiyam	Al-Shiyam
14.	Al-Witr	Al-Γtikaf	Al-Γtikaf
15.	Al-Istisqa'	Al-Hajj	Al-Hajj
16.	Al-Kusuf	Al-Nikah	Al-Nikah
17.	Sujud al-Qur`an	Al-Radha`	Al-Radha`
18.	Taqshir al-Shalah	Al-Thalaq	Al-Thalaq
19.	Al-Tahajjud	Al-Li`an	Al-Li`an
20.	Fadhl al-Shalah fi Masjid Makkah wa al-Madinah	Al-`Itq	Al-`Itq
21.	Al-`Amal fi al-Shalah	Al-Buyu`	Al-Buyu`
22.	Al-Sahw	Al-Masaqah	Al-Masaqah
23.	Al-Jana'iz	Al-Fara`idh	Al-Fara`idh
24.	Al-Zakah	Al-Hibbat	Al-Hibbat
25.	Al-Hajj	Al-Washiyyah	Al-Washiyyah
26.	Al-`Umrah	Al-Nudzur	Al-Nudzur
27.	Al-Muhshir	Al-Aiman	Al-'Aiman
28.	Jaza` al-Shaid	Al-Qasamah wa al-Muharibin wa al-Qishash	Al-Qasamah
29.	Fadha'il al-Madinah	Al-Hudud	Al-Hudud
30.	Al-Shaum	Al-Uqdhiyah	Al-Uqdhiyah
31.	Shalah al-Tarawih	Al-Luqathah	Al-Luqathah
32.	Fadhl Lailah al-qadar	Al-Jihad wa al-Sair	Al-Jihad
33.	Al-Γtikaf	Al-Imarah	Al-Imarah

34.	Al-Buyu`	Al-Shaid wa al-Dzaba`ih	Al-Shaid wa al-Dzaba`ih
35.	Al-Salam	Al-Adhahi	Al-Adhahi
36.	Al-Syuf`ah	Al-Asyribah	Al-Asyribah
37.	Al-Ijarah	Al-Libas wa al-Zinah	Al-Libas wa al-Zinah
38.	Al-Hiwalah	Al-Adab	Al-Adab
39.	Al-Kafalah	Al-Salam	Al-Salam
40.	Al-Wakalah	Al-'Alfadh min al-Adab wa Ghairiha	Al-'Alfazh min al-'Adab wa Ghairiha
41.	Al-Harts wa al-Muzara`ah	Al-Syi`r	Al-Syi`r
42.	Al-Syurb wa al-Musaqah	Al-Ru'ya	Al-Ru'ya
43.	Al-'Istiqradh	Al-Fadha'il	Al-Fadha'il
44.	Al-Khushumat	Fadha'il al-Shahabah	Fadha'il al-Shahabah
45.	Al-Luqathah	Al-Birr wa al-Shilah wa al-'Adab	Al-Birr wa al-Shillah wa al-'Adab
46.	Al-Madhalim wa al-Gashb	Al-Qadr	Al-Qadr
47.	Al-Syirkah	Al-'Ilm	Al-'Ilm
48.	Al-Rahn	Al-Dzikr wa al-Du`a' wa al-Taubah wa al-'Istighfar	Al-Dzikr wa al-Du`a' wa al-Taubah wa al-'Istighfar
49.	Al-'Itq	Al-Taubah	Al-Taubah
50.	Al-Mukatabah	Shifah al-Munafiqin wa 'Ahkamihim	Shifat al-Munafiqin wa 'Ahkamihim
51.	Al-Hibbah	Al-Jannah wa Shifah Na`imiha wa 'Ahliha	Al-Jannah wa Shifah Na`imiha wa 'Ahliha
52.	Al-Syahadat	Al-Fitan wa Asyrath al-Sa`ah	Al-Fitan wa Asyrtah al-Sa`ah
53.	Al-Shulh	Al-Zuhd wa al-Raqa`iq	Al-Zuhd wa al-Raqa`iq
54.	Al-Syuruth	Al-Tafsir	Al-Tafsir
55.	Al-Washaya		
56.	Al-Jihad wa al-Sair		

57.	Fardh al-Khumus		
58.	Al-Jizyah wa al-Muwada`ah		
59.	Bad' al-Khalq		
60.	Al-Anbiya'		
61.	Al-Manaqib		
62.	Fadha'il al-Shahabah		
63.	Manaqib al-'Anshar		
64.	Al-Maghazi		
65.	Tafsir al-Qur'an		
66.	Fadha'il al-Qur'an		
67.	Al-Nikah		
68.	Al-Thalaq		
69.	Al-Nafaqat		
70.	Al-Ath`imah		
71.	Al-`Aqiqah		
72.	Al-Dzaba'ih wa al-Shaid		
73.	Al-'Adhahi		
74.	Al-'Asyribah		
75.	Al-Mardha		
76.	Al-Thibb		
77.	Al-Libas		
78.	Al-'Adab		
79.	Al-'Isti'dzan		
80.	Al-Da`awat		
81.	Al-Riqaq		
82.	Al-Qadr		
83.	Al-'Aiman wa al-Nudzur		
84.	Al-Kafarat		
85.	Al-Fara'idh		

86.	Al-Hudud		
87.	Al-Diyat		
88.	Istitabah alMurtaddin		
89.	Al-'Ikrah		
90.	Al-Hiyal		
91.	Ta`bir al-Ru'ya		
92.	Al-Fitan		
93.	Al-'Ahkam		
94.	Al-Tamanni		
95.	'Akhbar al-'Ahad		
96.	Al-'Ttisham bi al- Kitab wa al-Sunnah		
97.	Al-Tauhid		

Berdasarkan tabel perbandingan sistematika penyusunan kitab hadis *Shahih al-Bukhari*,²⁵ *Shahih Muslim*²⁶ dan *al-Lu'lu' wa al-Marjan*, menunjukkan bahwa kitab hadis *al-Lu'lu' wa al-Marjan* karya Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi lebih cenderung mengikuti atau bahkan sama dengan sistematika kitab hadis *Shahih Muslim*. Hal tersebut barangkali menurut penulis, kitab hadis *Shahih Muslim* mempunyai kelebihan dan keistimewaan tersendiri dibandingkan dengan kitab-kitab hadis yang lain, termasuk kitab hadis *Shahih al-Bukhari* dari sisi sistematikanya dan relatif sedikitnya pengulangan hadis.

V. Kandungan dan Kualitas Kitab

Sebagaimana dikemukakan di muka bahwa kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* merupakan himpunan hadis shahih dari kitab *al-Jami` al-Shahih* karya al-Bukhari dan

²⁵Lihat Abu `Abd Allah Muhammad bin Isma`il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, diberi catatan pinggir oleh al-Sindi (Beirut: Dar al-Fikr, tth).

²⁶Lihat Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, naskah disunting kembali oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi (Ttp.: Isa al-Babi al-Babi al-Halabi wa Syurakah, 1955).

al-Jami` al-Shahih karya Imam Muslim. Menurut ahli hadis, kitab *al-Jami`* adalah kitab hadis yang memuat hadis-hadis tentang berbagai macam masalah keagamaan, seperti aqidah, hukum, perbudakan, tata cara makan dan minum, bepergian dan tinggal di rumah, sesuatu yang berhubungan dengan tafsir, tarikh, prilaku hidup yang baik dan jelek, dan sebagainya.²⁷

Dengan mengacu pada definisi di atas, maka kitab hadis *al-Lu'lu' wa al-Marjan* juga merupakan kitab hadis yang membahas seluruh masalah keagamaan atau kitab hadis yang disusun berdasarkan bab-bab masalah keagamaan. Di dalamnya terdapat bab tentang iman, thaharah, ibadah, muamalah, pernikahan, sejarah, sya`ir, manaqib, adab, mau`idhah, berita hari kiamat, sifat surga dan neraka, peristiwa fitnah, pertempuran, tanda-tanda kiamat dan sebagainya.

Adapun jika dilihat dari kualitas hadis yang terangkum dalam kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* –himpunan hadis-hadis shahih dari *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*--, jelas bahwa kitab ini merupakan kitab yang menghimpun hadis-hadis yang shahih dan dapat diterima sebagai hujjah/dalil. Mayoritas ulama sepakat bahwa hadis-hadis dalam *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim* semuanya shahih dan dapat diterima,²⁸ bahkan kedua kitab hadis ini merupakan kitab koleksi hadis yang paling shahih di antara kitab-kitab koleksi hadis lainnya, demikian halnya yang terjadi dalam kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan*. Meski kitab hadis *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim* ini tidak lepas dari kritik, baik dari aspek sanad maupun matan, sekalipun jumlah dan prosentasinya kecil.²⁹

²⁷ Mahmud al-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, 110.

²⁸ Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihhah al-Sittah* (Mesir: Mathba`ah al-Azhar, 1969), 94-95.

²⁹ Al-Dar al-Quthni mengkritik sejumlah hadis yang diriwayatkan al-Bukhari sebagai hadis yang tidak mencapai derajat shahih. Jumlah hadis yang dikritik sebanyak 110 hadis, 32 jumlah hadis yang dikritik tersebut disepakati (diriwayatkan) juga oleh Muslim dalam shahihnya, sedangkan yang 78 diriwayatkan sendiri oleh al-Bukhari. Namun pendapat tersebut dibantah oleh Ibn Hajar dalam kitab

Para ulama hadis juga sepakat bahwa hadis-hadis shahih *muttafaq `alaih*, yaitu hadis shahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhari di dalam *Shahih al-Bukhari* dan diriwayatkan oleh Muslim di dalam *Shahih Muslim* dengan sanad yang sama, menduduki peringkat pertama dilihat dari segi *mukharrij*-nya. Ibn al-Shalah membagi tingkatan hadis shahih dilihat dari segi *mukharrij*-nya menjadi tujuh tingkatan, sebagai berikut:

1. Hadis shahih *muttafaq `alaih*
2. Hadis shahih riwayat al-Bukhari sendiri
3. Hadis shahih riwayat Muslim sendiri
4. Hadis shahih *`ala syarhi al-Syaikhain*
5. Hadis shahih *`ala syarhi al-Bukhari*
6. Hadis shahih *`ala syarhi Muslim*
7. Hadis shahih riwayat seseorang imam dengan sanadnya sendiri.³⁰

Jadi, karena kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* merupakan hadis shahih *muttafaq `alaih*, maka kitab ini jelas merupakan kitab hadis peringkat pertama dan dapat diterima sebagai hujjah.

VI. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, maka kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* sangat bermanfaat untuk menemukan topik-topik masalah tertentu berbagai hadis Nabi, minimal untuk tahap awal pengkajian. Meski demikian, apabila hadis-hadis yang

Hady al-Sari, dengan mengemukakan berbagai argumentasi tentang kelemahan pendapat al-Dar al-Quthni. *Ibid.*, hlm. 69-72. Adapun jumlah hadis Muslim yang mendapat kritik sebanyak 132 hadis. Dari jumlah tersebut, 32 diriwayatkan juga oleh al-Bukhari, sedangkan yang 100 diriwayatkan sendiri oleh Muslim. Demikian juga pendapat ini dibantah oleh Ibn Hajar terhadap 32 hadis tersebut, sedang yang 100 hadis disanggah oleh Imam al-Nawawi dalam mensyarahkan kitab *Shahih Muslim*. *Ibid.*, 92-94.

³⁰Muhammad `Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadis `Utumuhu wa Mushthalahu*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 319; Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, *al-Lu'lu' wa al-Marjan*, juz I, ج - د.

terhimpun dalam kitab-kitab himpunan kutipan hadis itu akan dijadikan bahan kajian ilmiah ataupun untuk dalil tentang suatu masalah, maka hadis yang bersangkutan harus dicari pada sumber primernya. Maksudnya, hadis dimaksud ditelusuri dan dikutip dari kitab hadis yang disusun oleh periwayatnya langsung, misalnya kitab *Shahih al-Bukhari*. Apabila sumber primernya sangat sulit ditemukan, maka hadis yang termuat dalam kitab himpunan kutipan itu dapat saja dikutip kembali, asal saja ulama penyusun kitab himpunan kutipan hadis itu memang telah dikenal sebagai ulama ahli hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- `Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad. "Fihris Shahih Muslim", dalam suntingannya terhadap kitab karya Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi. *Shahih Muslim*. Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.
- ."Miftah al-Muwaththa'", dalam `Abd Allah Malik bin Anas bin Malik bin Abi `Amir al-Asbahi, *al-Muwaththa'*. Kairo: `Isa al-Babi al-Halabi, 1370 H.
- ."Miftah al-Sunan Ibn Majah", dalam suntingannya terhadap kitab karya Abu `Abd Allah Muhammad bin Yazid bin Majah. *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- .*al-Lu'lu' wa al-Marjan fi Ma Ittafaqa al-Syaikhan*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- .*Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur`an al-Karim*, ttp.: Angkasa, tth.
- `Abd al-Hadi, Abu Muhammad Abd al-Mahdi bin `Abd al-Qadir. *Thuruq Takhrij Hadis Rasul Allah SAW*. Kairo: Dar al-`Itisham, 1987.
- Abu Syuhbah, Muhammad Muhammad. *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihhah al-Sittah*. Mesir: Mathba`ah al-Azhar, 1969.
- Al-Bukhari, Abu `Abd Allah Muhammad bin Isma`il. *Shahih al-Bukhari*, diberi catatan pinggir oleh al-Sindi. Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- CD-ROM. *Mausu`ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.
- Ismail, M. Syuhudi. *Cara Praktis Mencari Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

- Al-Khathib, Muhammad `Ajjaj. *Ushul al-Hadis `Ulumuhu wa Mushthalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Al-Qusyairi, Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim*, naskah disunting kembali oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi. Ttp.: Isa al-Babi al-Babi al-Halabi wa Syurakah, 1955.
- Al-Thahhan, Mahmud. *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*. Halb: al-Mathba`ah al-`Arabiyyah, 1978.
- Wensinck, A.J., *Miftah Kunuz al-Sunnah*, terj. Muhammad Fu`ad `Abd al-Baqi. Lahore: Suhail Akademi, 1971.
- Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfadz al-Hadis al-Nabawi*. Leiden: E.J. Brill, 1936.

HADIS DALAM CERMIN MU'TAZILAH (Studi tentang Pemikiran Hadis al-Qadhi 'Abd al-Jabbar)

M. Noor Sulaiman PL*

Abstract

In some hadith literatures, Mu'tazilah have been often claimed as refusing the existence of hadith based on the assumption that they rejected the existence of *sah • ābah*, the *hujjiyat* of both *āh • ād* dan *mutawātir* hadiths, and did not recognize a great deal of hadith as well. However, this assumption can be uprooted by the fact that one of the prominent Mu'tazili figures, al-Qadhi 'Abd al-Jabbar, paid a great deal of attention to this issue in his valuable book, *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawh • id wa al-'Adl*.

Kata Kunci: inkar al-sunnah, *khobar*, *sunnah*, abd jabbar, mu'tazilah.

I. Pendahuluan

Dalam pemikiran Islam, khususnya yang berkaitan dengan studi hadis, nama Mu'tazilah tampaknya telah menjadi momok tersendiri bagi aliran *kalam* (teologi) Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.¹ Dalam literatur-literatur studi hadis Ahl al-Sunnah, seperti dalam karya Abu Lubabah Husain, Mu'tazilah diklaim sebagai kelompok yang berseberangan dengan keyakinan umat Islam kebanyakan yang percaya akan eksistensi hadis sebagai sumber otoritas Islam. Pendapat Abu Lubabah tentang sikap Mu'tazilah di atas ter-cover dalam empat

*Dosen STAIN Palu.

¹Kiranya perlu digarisbawahi di sini bahwa istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, menurut Said Agiel Siradj, baru pada level klaim dan tidak memiliki definisi terminologis yang baku. Adapun slogan *ma ana 'alaihi wa as • hābī*, yang sering digunakan untuk menjelaskan personifikasi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, dinilai belum memenuhi standar definisi karena ruang lingkup cakupan yang sangat luas, yang mencakup semua aliran-aliran yang ada dalam Islam. Lihat Said Agiel Siradj, *Ahlusunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), 18-21.

kesimpulan, antara lain: (1) penolakan terhadap eksistensi sahabat, (2) menolak ke-*hujjah*-an hadis Mutawatir, (3) menolak ke-*hujjah*-an hadis Ahad, dan (4) menolak sejumlah hadis.²

Secara historis, pengindentifikasian Mu'tazilah sebagai kelompok yang menolak hadis di kalangan Ahl al-Sunnah ditenggarai oleh interpretasi terhadap tokoh anonim yang menjadi lawan debat al-Syafi'i di masanya. Kesimpulan yang didapatkan dalam *al-Risâlah* dan *al-Umm* hanya sebatas pada identifikasi bahwa lawan debat al-Syafi'i adalah tokoh yang berasal dari Bashrah. Dan mengingat Bahsrah pada masa al-Syafi'i adalah kota yang menjadi pusat perkembangan pemikiran ilmiah, maka secara otomatis, tokoh anonim yang menjadi lawan debat al-Syafi'i diduga kuat merupakan salah satu tokoh dari aliran Mu'tazilah.³

Belakangan, sikap yang lebih lunak dalam memetakan sikap Mu'tazilah terhadap hadis diperlihatkan oleh Azami. Meski tetap memasukkan Mu'tazilah dalam pembahasannya seputar gerakan *Inkâr al-Sunnah*, Azami berkesimpulan bahwa pengklasifikasikan Mu'tazilah sebagai golongan yang menolak eksistensi hadis sebetulnya masih simpang siur.

Azami bahkan menolak pendapat yang menyimpulkan bahwa al-Nazzam adalah tokoh Mu'tazilah yang menolak hadis, ini mengingat karena validitas sumber yang mengetengahkan sikap al-Nazzam terhadap hadis Nabi yang juga

²Abu Lubabah Husain, *Pemikiran Hadis Mu'tazilah*, terj. Usman Sya'roni (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 65

³Analisis-inferensial mengenai historisitas identifikasi Mu'tazilah sebagai kelompok penolak hadis ini didasarkan pada penjelasan al-Siba'i. Lihat Musthafa al-Siba'i, *Sunnah dan Perananannya dalam Penetapan Hukum Islam*, terj. Nurcholish Madjid (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 142

masih simpang siur dan polemis. Bagi Azami, walaupun al-Nazzam menolak hadis, maka itu tidak cukup memenuhi syarat untuk dijadikan dalil pengkategorian Mu'tazilah, secara golongan, sebagai kelompok *kalam* yang menolak sunnah.

Selain mengenai al-Nazzam, Azami juga meluruskan tuduhan seputar penolakan Mu'tazilah terhadap kapasitas hadis *Āhīād*. Menurut Azami, adalah hal yang wajar bila Abu al-Husain al-Bashri menganggap hadis *Āhīād* tidak dapat dijadikan sumber ilmu karena di kalangan ulama mayoritas pun, penggunaan hadis *Āhīād* sebagai sumber pengertian ilmu, masih diperdebatkan.⁴

Berangkat dari polemik tentang sikap Mu'tazilah terhadap *ke-hujjah-an* hadis, sebagaimana yang secara singkat telah dipaparkan di atas, tulisan ini akan meninjau kembali sikap Mu'tazilah terhadap otoritas hadis dengan mengacu pada dua tokoh sentral pemikirannya, yaitu al-Qadhi 'Abd al-Jabbar melalui karya-karyanya, khususnya *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl* dan Abu al-Husain al-Bashri dalam *al-Mu'tamad fi Usūl al-Fiqh*. Di sini, karya dan pemikiran 'Abd al-Jabbar akan diberikan tempat lebih sebagai sumber primer, sedangkan karya Abu al-Husain al-Bashri, berikut pemikirannya, dicukupkan sebagai literatur sekunder, hal ini mengingat, Abu al-Husain al-Bashri di samping merupakan murid dari 'Abd al-Jabbar, pemikirannya seputar *khobar*, dalam banyak hal, mengacu pada 'Abd al-Jabbar dalam *al-Mughnī*.

⁴M. M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Musthafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 43-45

II. Sekilas Biografi ‘Abd al-Jabbar

Menurut Machasin, terdapat dua versi berkaitan nama lengkap ‘Abd al-Jabbar di kalangan pemerhati wacana *kalam* Islam. Tetapi pendapat yang paling valid berkaitan dengan nama lengkap ‘Abd al-Jabbar adalah Imad al-Din Abu al-Hasan Qadhi al-Qudhah ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad bin ‘Abd al-Jabbar al-Hamazani. Dalam tradisi *kalam* Mu’tazilah, bila terdapat penyebutan *al-Qadhi/Qadhi al-Qudhah* maka yang dimaksud tidak lain adalah ‘Abd al-Jabbar.⁵

‘Abd al-Jabbar dilahirkan di dari keluarga miskin di Asadabad, sebuah kota kecil di daerah Hamazan, Khurasan, sebuah kota yang terletak di sebelah barat daya Iran. Tidak diketahui kapan tepatnya ‘Abd al-Jabbar dilahirkan. Menurut perkiraan tahun wafatnya (415 H/1025 M) dan usianya yang lebih dari 90 tahun, ‘Abd al-Jabbar lahir pada tahun 320 H/932 M.⁶

Sejak usia tujuh tahun, di kota kelahirannya, Asadabad, ‘Abd al-Jabbar mulai berguru Al-Quran pada seorang guru di sebuah sekolah yang, dalam tradisi Arab, lazimnya, disebut *kuttâb*, di samping sekali waktu juga berguru pada ayahnya. Dan sejalan dengan kurikulum pendidikan yang umum berlaku pada waktu itu, ‘Abd al-Jabbar menerima secara dikte (*took in dictation*) sejumlah

⁵Machasin, *al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur`an Dalih Rasionalitas al-Qur`an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 9-10

⁶*Ibid.*

hadis dari para muhaddis yang terkenal di Asadabad, seperti Zubayr bin ‘Abd al-Wahid (w. 958 H).⁷

Setelah melaksanakan ibadah haji di usianya yang masih relatif muda, tahun 951 M, ‘Abd al-Jabbar melanjutkan studi hadisnya di di Hamadhan dan Isfahan.⁸ Selepas dari kedua daerah di atas, ‘Abd al-Jabbar meneruskan petualangan intelektualnya ke kota Hamazan dan Ishfahan. Hal yang perlu dicatat di sini adalah bahwa guru-guru ‘Abd al-Jabbar, di Hamazan dan Ishfahan, juga merupakan para pakar di bidang hadis, antara lain Abu Muhammad ‘Abd al-Rahman bin Hamdan al-Jallab dan Abu Bakr bin Muhammad bin Zakariya.⁹ Kiranya, sampai di sini dapat disimpulkan bahwa ‘Abd al-Jabbar telah menganal hadis bahkan sejak masa kecilnya.

Tahun 346 H/957 M, ‘Abd al-Jabbar berangkat ke Bashrah, sebuah kota yang pada waktu itu merupakan pusat perkembangan pemikiran Mu’tazilah. Kependahan ‘Abd al-Jabbar ke Bashrah dan interkoneksi guru-murid antara dirinya dengan Abu Ishaq ‘Ali ‘Asyasy, murid Abu Hasyim, tokoh Mu’tazilah aliran Bashrah, memberikan pengaruh yang cukup kuat bagi ‘Abd al-Jabbar, terutama berkaitan dengan perpindahan haluan madzhab *kalam* ‘Abd al-Jabbar, yang sebelumnya menganut Kalam ‘Asy’ariyyah dan fiqh mazhab Syafi’i ke Kalam Mu’tazilah.¹⁰

⁷Richard C. Martin, *et.al*, *Defenders of Reason in Islam: Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (England: Oneworld, 1997), 49

⁸*Ibid.*, 50

⁹*Ibid.*, 11

¹⁰*Ibid.*

Setelah menetap untuk beberapa tahun menuntut ilmu di Bashrah, ‘Abd al-Jabbar kemudian pindah ke Baghdad dan berguru pada Abu ‘Abd Allah al-Bashri, tokoh Mu’tazilah yang bergelar al-Mursyid dan juga merupakan murid dari Abu Hasyim.¹¹

‘Abd al-Karim ‘Utsman menyebutkan, dalam *Mukaddimah*-nya untuk *Syarh Usul al-Khamsah* karya ‘Abd al-Jabbar, bahwa selain tokoh-tokoh di atas, ‘Abd al-Jabbar juga menimba ilmu dari banyak ulama besar di masanya. Sedangkan murid-muridnya, antara lain Abu Rasyid Sa’id al-Naisaburi, Abu al-Qasim al-Tanwikhi, al-Syarif al-Murtadha Abu al-Qasim ‘Ali bin al-Husain al-Musawi, Abu Hamid Ahmad al-Najjar, Abu al-Qasim Isma’il al-Busthi, dan Abu al-Husain Muhammad bin ‘Ali al-Bashri, yang tidak lain merupakan penulis kitab *al-Mu’tamad fi Usul al-Fiqh*.¹²

Reputasi ‘Abd al-Jabbar sebagai praktisi akademis yang memiliki banyak murid menyebar di kota-kota sekitar Iran yang waktu itu berada di bawah kekuasaan Dinasti Buwayh, tempat di mana Kalam Mu’tazilah juga dominan dan lazim disebut dengan Mu’tazilah aliran Bashrah. Berkat reputasi itulah, ‘Abd al-Jabbar kemudian diundang ke Rayy oleh al-Shahib ibn ‘Abbad, salah seorang menteri Dinasti Buwayh di masa pemerintahan Mu’ayyid al-Dawlah,

¹¹*Ibid.*

¹²‘Abd al-Karim ‘Utsman, “Muqaddimah”, dalam ‘Abd al-Jabbar, *Syarh • alUs • ul al-Khamsah* (Beirut: Maktabah Wahbah, 1965), 18

namun tidak diketahui secara pasti apa jabatan yang diterima oleh ‘Abd al-Jabbar selama di Rayy.¹³

Pada kisaran tahun 367 H, ‘Abd al-Jabbar dianugrahi gelar prestasius yang lazimnya diberikan kepada hakim ketua di Baghdad pada masa ‘Abbasiyah dan selanjutnya di masa Fathimiyyah, yaitu *Qādhī al-Qudāh*,¹⁴ sebuah gelar yang di kemudian hari seakan telah menyatu dengan nama ‘Abd al-Jabbar.

‘Abd al-Jabbar menghabiskan sisa hidupnya di Rayy dengan mengajar dan menulis hingga wafatnya pada tahun 415 H/ 1024 M. Di kota inilah banyak dari karya tulisnya yang meliputi berbagai macam bidang, seperti tafsir, hadis, fiqh, ushul fiqh, nasehat-nasehat, dan kritiknya terhadap doktrin teologi di luar Mu’tazilah disusun. Dan mengingat karya-karyanya yang meliputi beragam bidang, tidak heran jika ‘Abd al-Jabbar juga dikenal sebagai salah satu ulama ensiklopedis. Menurut ‘Abd al-Karim ‘Utsman, semasa hidupnya, ‘Abd al-Jabbar telah menyusun karangan lebih dari 400.000 lembar (*waraqah*).¹⁵

Terkait dengan karya-karya ‘Abd al-Jabbar, hal yang patut disayangkan adalah bahwa sebagian besar dari karya-karyanya, saat ini, sudah tidak dapat lagi ditemukan secara utuh kecuali dalam bentuk manuskrip-manuskrip yang

¹³Wardhani, “Epistemologi dalam Wacana Kalam Abad Tengah: Studi Pemikiran Epistemologi ‘Abd al-Jabbar dan Implikasinya terhadap Etika”, Tesis yang diajukan pada Program Studi Agama dan Filsafat, Program Pasca Sarjana, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, 29

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Untuk informasi sekitar karya-karya yang pernah ditulis oleh ‘Abd al-Jabbar, lihat ‘Abd al-Karim ‘Utsman, “Muqaddimah”, 20-23; dan Wadhani, “Epistemologi....”, 31-33

tersebar di tempat-tempat penyimpanan arsip di berbagai wilayah, seperti di museum Vatikan dan Inggris.¹⁶

Tidak diketahui sebab yang pasti terkait dengan raibnya karya-karya ‘Abd al-Jabbar. Namun, kasus serupa juga nyaris menimpa *al-Mughnî fi Abwâb al-Tawhîd wa al-‘Ad; Magnum opus*-nya ‘Abd al-Jabbar yang disusun dengan metode dikte (*imla`*) selama 20 tahun tersebut mungkin tidak akan sampai ke tangan pembaca masa kini dalam bentuk buku bila Thaha Husain, Menteri Pendidikan Mesir pada waktu itu, tidak mengirimkan tim ekspedisi pada tahun 1959 ke Yaman untuk memotret sebagian besar karya ‘Abd al-Jabbar yang tersimpan di perpustakaan al-Mutawakkilayah di Shan’a`.¹⁷

Tentu saja, mengacu pada asumsi dasar hermenutik yang meniscayakan adanya dialektika antara pengarang dengan konteks zamannya, tidak dapat dipungkiri, ‘Abd al-Jabbar dan pemikirannya juga banyak dipengaruhi oleh *trend* pemikiran Mu’tazilah yang berkembang pada masanya, khususnya pemikiran Mu’tazilah aliran Bahsrah.

‘Abd al-Jabbar hidup di mana kekuasaan Dinasti Buwayh, yaitu fase kedua perkembangan Mu’tazilah yang kedua setelah mengalami kemunduran di masa al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M). Di masa ini, meski tidak seekstrim

¹⁶Manuskrip karya ‘Abd al-Jabbar yang dimaksud adalah *al-‘Amali fi al-H · adits* (I). Perhatikan catatan karya-karya ‘Abd al-Jabbar, dalam ‘Abd al-Karim ‘Utsman, “Muqaddimah”, 20

¹⁷Meski sebagian besar dari hasil pemotretan manuskrip *al-Mughnî* telah dipublikasikan pada tahun 1960-1969, Machasin mencatat, masih ada bagian-bagian dari jilid-jilid tertentu *al-Mughnî* yang belum ditemukan sampai saat ini. Lihat dalam, Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbar...*, 21

pada fase pertama perkembangannya di masa ‘Abbasiyah yang memprakarsai kebijakan *mihnah* bagi tokoh-tokoh yang berasal dari selain Mu’tazilah, seperti yang dialami oleh Imam Ahmad bin Hanbal, sekte Mu’tazilah juga masuk dalam dimensi politik dan menjadi ideologi pemerintahan, di samping sekte *kalam*, Syi’ah.¹⁸

Di fase perkembangannya yang kedua ini, tokoh-tokoh Mu’tazilah banyak disibukkan dengan usaha-usaha menepis kritik dari aliran Kalam di luarnya, seperti dari ortodoksi Hanabilah dan Asy’ariyah. Dan tidak terkecuali dengan ‘Abd al-Jabbar, sebagai salah seorang pemuka Mu’tazilah di masanya, pertentangannya yang paling mencolok pernah terjadi antara dirinya dengan al-Muhasibi dan al-Baqillani berkaitan dengan konsep akal dan fungsinya sebagai sumber pengetahuan.¹⁹

Aspek terpenting dari sejarah khazanah pemikiran Islam di masa kekuasaan Dinasti Buwayh adalah kebijakan pemerintah yang memberikan ruang yang seluas-luasnya bagi pengembangan intelektual dari semua aliran teologi yang ada. Oleh sebab itu, tidak mengherankan bila, oleh Joel L. Kremer, fase pemikiran Islam di masa Dinasti Biwayh ini dianggap sebagai periode *renaissance*-nya Islam.

¹⁸Wardhani, “Epistemologi ...”, 36

¹⁹Selengkapnya mengenai pertentangan antara ‘Abd al-Jabbar, al-Muhasibi, dan al-Baqillani, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur’an menurut Mu’tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 79-108

Pada masa ini, arus intelektual Islam berkembang sangat pesat. Tercatat sejumlah pemikir Islam terkemuka, seperti al-Farabi, Ibn Sina, Ikwan al-Shafa, dan Abu Sulaiman al-Sijistani justru lahir dari inklusifitas pemikiran yang dikondisikan oleh Dinasti Buwayh. Oleh karena itu pula, Mu'tazilah di Bashrah, memiliki orientasi yang berbeda dengan Mu'tazilah yang berkembang di Baghdad sebelumnya; bila di Baghdad, tokoh-tokoh Mu'tazilah, cenderung berorientasi ke wilayah politik-praksis, maka di Bashrah, Mu'tazilah lebih berorientasi ke wilayah pengembangan pemikiran dan pembentukan rumusan-rumusan teoritis.²⁰

Adapun 'Abd al-Jabbar, meski mewakili tokoh Mu'tazilah aliran Bashrah, perhatiannya terhadap aspek pengembangan pemikiran serta teori-teori pengetahuan dan pembentukan intelektualitasnya tidak banyak dipengaruhi oleh wacana filsafat Yunani, sebagaimana yang berkembang di Bashrah pada waktu itu. Tokoh yang dianggap memiliki pengaruh yang dominan bagi pemikiran 'Abd al-Jabbar adalah dua tokoh perintis penting Mu'tazilah sebelumnya, yaitu Abu 'Ali al-Juba`i dan Abu Hasyim.²¹

III. Hadis dalam Perspektif al-Qadhi 'Abd al-Jabbar

Dalam disiplin ilmu hadis konvensional dikenal tiga istilah, selain hadis, yang telah dianggap sinonim secara terminologis, yaitu *sunnah*, *khobar*, dan *atsar*. Secara historis, belum ditemukan data konkrit mengenai kapan keempat istilah

²⁰Wardhani, "Epistemologi ...", 41

²¹*Ibid.*, 42

di atas dikonsensuskan sebagai empat istilah yang sinonim. Menurut ‘Ajjaj al-Khathib, kalangan jumbuh lebih memilih untuk meletakkan *khavar* dan *atsar* dalam terminologi yang lebih luas, mencakup laporan yang bersumber dari sahabat dan tabi’in. Sedangkan di kalangan ahli Fiqh Khurasan, *atsar* digunakan sebagai terminologi hadis *mawqûf* dan *khavar* untuk hadis yang *marfû’*.²²

Tidak seperti yang tercantum dalam sejumlah literatur ilmu hadis, tampaknya, di masa ‘Abd al-Jabbar, penyatuan terminologi antara *sunnah*, *hadis*, *khavar*, dan *atsar* masih belum menjadi kesepakatan, ini ditenggarai oleh kenyataan bahwa dalam literatur Mu’tazilah, khususnya karya-karya ‘Abd al-Jabbar, keempat istilah di atas dibedakan secara signifikan.

‘Abd al-Jabbar membedakan antara *sunnah* dan *khavar*, khususnya *khavar al-wâhîd*. Perbedaan antara *khavar al-wâhîd* dan terma *sunnah* dapat dilihat pada contoh berikut, yaitu pernyataan dari ‘Abd al-Jabbar perihal rujukan-rujukan yang *mu’tabar* guna mengetahui eksistensi Tuhan (*ma’rifat kawñ Allâh*):

و إذ قد عرفت ذلك, فاعلم: أن الدلالة أربعة: حجة العقل و الكتاب و السنة و
الإجماع....
فإن قيل: أليس القياس و خبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية و عندكم فهلا
عددتوه فيها؟
قلنا: أنه تحت الإجماع او الكتاب او السنة. فلا يجب أفراده بالذكر.²³

“dan jika hal tersebut (eksistensi Tuhan) telah diketahui, maka fahamilah bahwa indikator yang dapat dijadikan sandaran (al-dalâlah) terdiri dari empat hal,

²²Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwîn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 21-22

²³‘Abd al-Jabbar, *Syarh • al-Us • ûl al-Khamsah*, ed. ‘Abd al-Karim ‘Utsman (Beirut: Maktabah Wahbah, 1965), 607-607

antara lain: otoritas akal, al-Qur`an, al-Sunnah, dan Ijma'. Maka bila ditanyakan (qīla), tidakkah bagi Anda Qiyas dan khabar al-wāhīd juga merupakan sandaran bagi penetapan hukum syara', lantas mengapa Anda tidak memasukkannya? Menurut saya (qulna), posisi keduanya (Qiyās dan Khabar al-Wāhīd) berada di bawah Ijma', al-Qur`an, dan al-Sunnah, maka tidaklah wajib untuk memberikan tempat khusus bagi permbahasannya."

Begitu juga, sebatas pembacaan penulis, di dalam *al-Mughnī* karya 'Abd al-Jabbar, tidak ditemukan istilah rigid yang menunjukkan dikotomi antara khabar atau hadis yang *Āhād* dan *Mutawātir*. Lazimnya, istilah yang digunakan oleh 'Abd al-Jabbar, khususnya berkaitan dengan khabar, adalah khabar al-wāhīd yang dibedakan dengan khabar al-jamā'ah.

Konsep 'Abd al-Jabbar seputar khabar terdeskripsikan dengan panjang lebar dalam *al-Mughnī* Vol. XV-XVI. Dalam karya tersebut, terma khabar ditempatkan di antara pembahasan tentang kenabian (*nubuwwah*) Muhammad dan kemukjizatnya. Penempatan khabar di antara kedua pembahasan tersebut, sebagaimana yang dijelaskan oleh 'Abd al-Jabbar sendiri, bermula dari asumsi mengenai urgensi khabar sebagai sumber informasi dan pengetahuan dalam memperbincangkan kemukjizatan Muhammad saw yang cenderung berseberangan dengan kebiasaan (*nāqid li al-Ādāt*); menurut 'Abd al-Jabbar, pengetahuan mengenai Muhammad saw berikut kemukjizatnya tidak dianggap sah bila tidak dengan khabar.²⁴

Definisi khabar yang dibangun oleh 'Abd al-Jabbar sejalan dengan definisi di kalangan ahli bahasa (*lughawī*). Khabar didefinisikan sebagai

²⁴'Abd al-Jabbar, *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl*, Vol. XV (Kairo: al-Dar al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965), 316-317

perkataan (*kalâm*) yang dikhususkan (*makhsûs*) yang di dalamnya terdapat unsur kejujuran dan kebohongan (*yasîhîhîu fi hi al-sîdq wa al-kidzb*).²⁵ Di samping itu, ‘Abd al-Jabbar juga menambahkan bahwa *khavar*:

هو الأصل في الكلام المفيد لأن الفوائد الواقعة بالكلام أجمع من أن تكون راجعة الى الخبر أو الى معناه لكنه. ربما تتأول العائدة بصريح لفظه فيكون خبرا. و ربما أفاد من جهة المعنى فلا يسمى خبرا.²⁶

“adalah esensi di dalam sebuah pernyataan yang bermanfaat. Ini mengingat, arti penting yang terdapat dalam pernyataan akan lebih dominan bila dikembalikan pada *khavar* atau maknanya. Akan tetapi, bilamana makna teks didasarkan pada aspek literalnya, maka yang demikian itu merupakan *khavar*. Sedangkan yang didasarkan pada makna substansialnya tidak disebut *khavar*.”

Oleh karena itu, guna mengantisipasi adanya unsur kebohongan dalam sebuah *khavar*, ‘Abd al-Jabbar mensyaratkan dua prinsip pertimbangan, bahwa *khavar* yang pantas dijadikan dalil dan menjadi rujukan ilmu pengetahuan langsung (*‘ilm al-dharuri*) adalah:

1. Yang disampaikan berhubungan langsung dengan apa yang telah pasti diketahuinya (*‘alimuhu bi Idhthirar*).
2. Dan *Khavar* tersebut harus disampaikan oleh empat orang atau lebih.²⁷

Jika kedua syarat yang ditetapkan oleh ‘Abd al-Jabbar di atas diperhatikan dengan seksama, khususnya syarat yang kedua, syarat empat orang

²⁵*Ibid.*, 319

²⁶*Ibid.*, 325

²⁷*Ibid.*, 333

atau lebih terlihat paralel dengan syarat penerimaan hadis *Mutawâtir*,²⁸ meski belum dapat dipastikan, apakah syarat tersebut diadopsi oleh ‘Abd al-Jabbar dari kalangan ahli hadis, atau sebaliknya.

Selain *khavar* yang meniscayakan pengetahuan yang bersifat langsung, ‘Abd al-Jabbar juga mengklasifikasikan *khavar* ke dalam dua kategori berikutnya, di mana masing-masing kategori memiliki kekhususan otoritatif tersendiri untuk dijadikan dalil, yaitu (1) *khavar* yang kebenarannya diketahui melalui proses inferensi. *Khavar* jenis ini kemudian di bagi ke dalam tiga kategori, antara lain *khavar* yang tidak mungkin berbohong, yaitu Al-Quran dan hadis, *khavar* yang harus dirujuk kebenarannya pada orang yang memiliki kredibilitas atas kejujurannya, dan *khavar* yang dituntut memiliki sumber pendukung agar dapat dianggap benar; (2) *khavar* yang hanya diketahui oleh seorang dan disampaikan kepada beberapa orang sesudahnya, oleh ‘Abd al-Jabbar, dianggap sebagai sumber pengetahuan yang statusnya masih sebatas praduga (*zânn*) dan belum terbukti kebenarannya.²⁹

Berbeda dengan gurunya (‘Abd al-Jabbar) yang tidak secara langsung menghubungkan *khavar* dengan perkataan, perbuatan, serta persetujuan Nabi Muhammad dan meski konsep *khavar*-nya merujuk pada apa yang dibangun oleh ‘Abd al-Jabbar dalam *al-Mughni*, Abu al-Husain al-Bashri menghubungkan atau mengidentikkan *khavar* dengan hadis berikut metode periwayatannya.

²⁸Shubhi Shalih, *‘Ulûm al-Hadîth wa Musâlatihâ* (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1977), 147

²⁹Lihat Wardhani, “Epistemologi ...”, 116

Baru pada karya Abu al-Husain istilah khabar *al-Āhād* dan *al-Mutawâtir* disebutkan.³⁰

Dalam *al-Mu'tamad*, menurut Abu al-Husain, selain bahwa khabar/hadis harus disampaikan oleh banyak perawi guna memperkecil adanya unsur kebohongan,³¹ syarat yang paling utama harus ada pada pribadi seorang perawi adalah sifat adil (*'adl*); bila sebuah riwayat disampaikan oleh perawi yang tidak adil, maka riwayat tersebut boleh ditolak.³²

Dalam batas-batas tertentu, perbedaan konsepsi *khabar* antara 'Abd al-Jabbar dan Abu al-Husain al-Bashri pada dasarnya dapat dipahami. Hal ini terutama jika dilihat dari aspek kualifikasi kedua tokoh di atas yang berbeda, yaitu 'Abd al-Jabbar adalah seorang teolog yang tidak membatasi kajiannya pada bidang tertentu, sedangkan Abu al-Husain al-Bashri adalah seorang pakar di bidang *Usûl Fiqh* yang berteologi Mu'tazilah.

Selain perbedaan kualifikasi di atas, hal yang juga kiranya patut digarisbawahi adalah, berdasarkan informasi Joel L. Kremer, bahwa pada kurun waktu sekitar abad ke-4 Hijriah, sikap para pakar fiqh, terutama yang berasal dari sekte Hanafi, cenderung bersikap inklusif terhadap keberadaan sekte-sekte *kalam* karena perhatiannya pada teologi spekulatif. Pada masa tersebut, tidak jarang ditemukan pengikut Mu'tazilah, termasuk juga Syi'ah,

³⁰Lihat pembahasan Abu al-Husain al-Bashri yang panjang seputar khabar dalam Abu al-Husain Muhammad bin 'Ali bin al-Thayyib al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad fi Usûl al-Fiqh*, Jilid II (Damaskus: Dar al-Fikr, 1965), 541-674

³¹*Ibid.*, 558

³²*Ibid.*, 616

yang belajar hukum pada seorang hakim yang bermazhab Hanafi, seperti Abu al-Hasan al-Karkhi.³³ Dan, tentu saja, sikap mazhab Hanafi di atas sangat bertentangan, khususnya bila dibandingkan dengan madzhab Hanbali yang cenderung tertutup dan hanya diperuntukkan bagi kalangan Sunni.

Perbedaan konsepsi *khavar*, antara apa yang dibangun oleh ‘Abd al-Jabbar dengan konsepsi *khavar* dalam ilmu hadis konvensional, terletak pada perbedaan pisau analisis yang digunakan; konsepsi *khavar* versi ‘Abd al-Jabbar dibangun berdasarkan disiplin filsafat kebahasaan, yaitu analisis linguistik, sedangkan dalam ilmu hadis konvensional, *khavar*, di samping tidak diketahui kapan secara definitif dan konseptualnya menyatu dengan hadis, dianggap sinonim dengan hadis berdasarkan penjelasan dalam *Tadrīb al-Rāwī*, bahwa meski secara mutlak memiliki aspek umum dan khusus, seluruh hadis adalah *khavar* dan tidak sebaliknya.³⁴

Adapun mengenai anggapan bahwa Mu’tazilah, termasuk ‘Abd al-Jabbar, menolak ke-*hujjah*-an hadis *Āhād*, mengingat *khavar* yang dimaksud oleh ‘Abd al-Jabbar tidak sama dengan apa yang didefinisikan oleh ahli hadis, maka penolakannya terhadap *khavar Āhād* dan anggapannya bahwa *khavar Āhād* masih sebatas praduga kiranya dapat difahami.

Dalam catatan Shubhi Shalih, diskursus seputar otoritas hadis *Āhād* memang cenderung polemis. Sama dengan ‘Abd al-Jabbar, al-Nawawi juga

³³Joel L. Kremer, *Renaissance Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*, terj. Asep Saefullah (Bandung: Mizan, 2003), 104

³⁴Lihat penjelasan dalam Shubhi Shalih, *‘Ulūm al-H • adīts....*, 10

menganggap hadis *Āhād* memiliki status yang bergantung (*zānnī al-tsubūt*). Namun tampaknya, kalangan jumbuh ahli hadis, lebih memihak pada pendapat Ibn Hazm yang menganggap bahwa hadis *Āhād* memiliki ketetapan, baik dari aspek pengetahuan maupun praktisnya.³⁵

IV. Kesimpulan

Mu'tazilah, termasuk 'Abd al-Jabbar, menerima ke-*hujjah*-an sunnah. Adapun identifikasi *khavar* dengan sunnah, dalam tradisi *kalam* Mu'tazilah, berikut penggunaan istilah *khavar Āhād* dan *Mutawâtir*, kemungkinan besar baru dipopulerkan oleh Abu al-Husain al-Bashri dalam kitab *al-Mu'tamad*. Penggunaan istilah *Āhād* dan *Mutawâtir* oleh Abu al-Husain dalam kitab ushul fiqh-nya tersebut sejalan dengan tesis al-Nawawi, sebagaimana dikutip oleh al-Suyuthi, bahwa terminologi *Mutawâtir* pada dasarnya bukan merupakan istilah yang populer di kalangan ahli hadis. *Mutawâtir* lebih populer digunakan oleh kalangan ahli ushul dan fuqaha.³⁶

Akhirnya, bagaimana mungkin Mu'tazilah, secara keseluruhan, dianggap sebagai kelompok yang menolak otoritas hadis, bila *al-Fâ'iq fî Garîb al-Hādîs*, yang merupakan salah satu rujukan primer seputar *matan* hadis yang muskil

³⁵*Ibid.*, 151, 311

³⁶Jalal al-Din Abu al-Fadhl 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Tadrîb al-Râwî: fî Syarh • Taqrîb al-Nawâwî*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 176.

(*gharīb*), justru ditulis oleh al-Zamakhshari yang notabeneanya adalah seorang Mu'tazilah?³⁷

DAFTAR PUSTAKA

- Azami, M. M., *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Musthafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- al-Bishri, Abu al-Husain Muhammad bin 'Ali bin al-Thayyib, *Kitāb al-Mu'tamad fī Usūl al-Fiqh*, Vol. II. Damaskus: Dar al-Fikr, 1965.
- Husain, Abu Lubabah, *Pemikiran Hadis Mu'tazilah*, terj. Usman Sya'roni Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- al-Jabbar, al-Qadhi 'Abd, *Syarh • al-Usūl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karim 'Utsman. Beirut: Maktabah Wahbah, 1965.
- , *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl*, Vol. XV. Kairo: al-Dar al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965.
- al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Kreamer, Joel L., *Renaissance Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*, terj. Asep Saefullah. Bandung: Mizan, 2003.
- Machasin, *al-Qadi 'Abd al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur'an Dalih Rasionalitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Martin, Richard C., *et.al, Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. England: Oneworld, 1997.
- Rahman, Fatchur, *Ikhtisar Musthalahul Hadits*. Bandung: PT Alma'arif, 1974
- Shalih, Shubhi, *'Ulūm al-Hādīts wa Musūlatihū*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- al-Siba'i, Musthafa, *Sunnah dan Perananannya dalam Penetapan Hukum Islam*, terj. Nurcholish Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Siradj, Said Agiel, *Ahlusunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998).

³⁷Penetapan *al-Fā'iq fī Gharīb al-Hādīts* sebagai salah satu literatur primer dalam diskursus hadis *gharīb* didasarkan pada analisa Fatchur Rahman. Lihat Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits* (Bandung: PT Alma'arif, 1974), hlm. 325.

- al-Suyuthi, Jalal al-Din Abu al-Fadhl ‘Abd al-Rahman, *Tadrīb al-Râwī fi Syarh al-Taqrīb al-Nawâwī*, Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- ‘Utsman, ‘Abd al-Karim, “Muqaddimah”, dalam ‘Abd al-Jabbar, *Syarh al-Usûl al-Khamsah*. Beirut: Maktabah Wahbah, 1965.
- Wardhani, “Epistemologi dalam Wacana Kalam Abad Tengah: Studi Pemikiran Epistemologi ‘Abd al-Jabbar dan Implikasinya terhadap Etika”, *Tesis yang diajukan pada Program Studi Agama dan Filsafat, Program Pasca Sarjana, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2001
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam al-Qur`an menurut Mu’tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.